الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
المركز الجامعي بغرداية

مجلة الواحات للبحوث و الدراسات

مجلة أكاديمية دورية محكمة تصدر عن المركز الجامعي غرداية - الجزائر

العدد الخامس عشر

عدد خاص بأعمال الملتقى الدولي الأول
حول الإنسان والصحراء الكبرى قراءات تاريخيه واجتماعيه
المنعقد يومي: 27 – 28 ذو الحجة 1432هـ / 23 – 24 نوفمبر 2011م

ذو الحجة 1432هـ / نوفمبر 2011م

طبع المطبعة العربية 11 نهج طالبي احمد غرداية

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 103 - 117
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الحركة السنوسية وامتدادها عبر الصحراء الكبرى: دراسة تاريخية

صالح بوسليم[1] و ميلود ميسوم[2]
[1] قسم العلوم الإنسانية المركز الجامعي لغرداية
[2] قسم العلوم الإنسانية جامعة الشلف
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

لعبت الطرق الصوفية[1] الدور الأساسي في نشر الإسلام في القارة الإفريقية، إلى جانب ارتباطها بالدعوة والجهاد،حتى أنه لا يمكن أن نؤرخ للجهاد والدعوة في القارة الإفريقية دون الحديث عن الصوفية وطرقها والدور الذي أسدته للدعوة الإسلامية. وقد استطاع رجال الطرق الصوفية أن ينشروا كلمة التوحيد، وأن يرفعوا رايات الإسلام والدعوة المحمدية في قلب الغابة الاستوائية. وقد برز دور دعاة الطرق الصوفية عندما خرجت أوربا منذ القرن السادس عشر في حركتها الشعبية التي استهلتها البرتغال من أجل نشر المسيحية وضرب المسلمين في أرزاقهم وثرواتهم، ومن هنا بدأ الصدام وظهر الجهاد في مطلع العصور الحديثة. وبمرور الوقت وجدت نفسها أمام تحدٍ سافر في تلك المجتمعات، وكان لابد من استحداث نوع من التعليم الديني للقضاء على الجهل ونشر قواعد الدين الصحيح بعد تعلم اللغة العربية قراءة وكتابة.

وكان لهذه الطرق الصوفية دوراً مهماً له كبير الأثر في تاريخ وحضارة القارة الإفريقية ونهضتها، حيث صار كل مسلم في هذه القارة يرى ضرورة ارتباطه بإحدى الطرق الصوفية التي أقامت الزوايا للعبادة ولإيواء الوافدين والقيام على شؤونهم، في الوقت نفسه فإن الدور الذي لعبته الطرق الصوفية في المجال الاقتصادي لا يقل بحال من الأحوال عن الدور السياسي في نشر الدعوة الإسلامية، ولعل ماقامت به الطريقة السنوسية خير دليل على ذلك.

وبمناسبة إنعقاد هذا الملتقى الدولي الأول الذي ينظّمه المركز الجامعي بغرداية ممثّلا في معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية حول: "الإنسان والصحراء الكبرى: قراءات تاريخية واجتماعية"، سنحاول تسليط بعض الضوء على الحركة السنوسية وامتدادها عبر الصحراء، وتتبّع أهم النشاطات التي قامت بها خلال الفترة الممتدة من تاريخ تأسيسها على يد الشيخ محمد بن علي السنوسي (**1202 هـ – 1276هـ/1787م– 1859م**)، وإلى غاية الثلث الأول من القرن العشرين، وهذا بالرجوع إلى مصادر ومراجع عنيت بموضوع الحركة السنوسية من الناحية التاريخية والدينية.

– تأسيس الطريقة والزوايا السنوسية بالصحراء الكبرى:

تُنسب هذه الطريقة إلى السيد محمد بن علي السنوسي بن العربي الأطرش بن محمد بن عبد القادر بن أحمد بن شهيدة، ويرجع في نسبه إلى الفرع الإدريسي من خلال إدريس الأصغر باني فاس ابن الإمام إدريس الأكبر أول ملوك الأدارسة[2].

ولد صبيحة يوم الاثنين 12ربيع الأول 1202 هـ الموافق 21 ديسمبر1787م، وكانت ولادته بضاحية وادي مَيْثاً بمنداس الواقعة على ضفة وادي الشلف بمنطقة الواسطة التابعة لبلدة مستغانم في الجزائر[3]. وتشير المصادر أنه قد نشأ يتيماً، فقد توفي والده وهو صغير؛ فنشأ في حجر عمته، وكانت من الصالحات، فأشغلته بعلم العقائد والتوحيد صغراً بعد أن حفظ القرآن الكريم[4].

تلقى تعليمه الأول من شيوخ مستغانم، وغيرها من البلاد المجاورة لها، ثم انتقل إلى بلدة مازونه، حيث مكث بها سنة واحدة وتتلمذ على مجموعة من المشايخ، ويأتي في مقدمتهم الشيخ محمد بن علي بن أبي طالب، والشيخ أبو رأس الناصري المعسكري، والشيخ أبو المهل أبو زوينه[5]. بعد ذلك رحل إلى مدينة تلمسان، وأقام بها مايقارب من السنة، وتتلمذ على كبار شيوخها[6]. وأتمّ تحصيله بمدينة فاس، حيث مكث فيها سبع سنوات تقريباً، ولعل من أهم المشايخ الذين تتلمذ على أيديهم، شيخ الطريقة الشاذلية مولاي العربي بن أحمد الدرقاوي. وكانت رحلة محمد بن علي السنوسي إلى حاضرة فاس فرصة ثمينة بحق لمعرفة الطرق الصوفية، إلى جانب التفقه في علوم الدين، وقد أصبح بعد تطلّعه وتفرسه مدرّساً بالجامع الكبير بمدينة فاس[7].

وقد برز اهتمامه بالحركات الإصلاحية، والوقوف في وجه الحكام ضد انحرافهم، والوقوف معهم لتحقيق الإصلاح، وفي ذلك يقول الباحث محمد فؤاد شكري: "ولما كان حبه لمنفعة المسلمين، ورغبته في أن يرى العدل باسطاً جناحيه على أهل السلطنة، وعلى شعوب الإسلام طراً، هي كل مايريد في حياته، فقد أكثر من الموعظة الحسنة في أثناء دروسه، وجرب مع الأهلين وأصحاب الشأن في فاس طرق الإرشاد بالحسنى تارة، وبالشدة أخرى، ولكن دعوته إلى العدل والخير وجمع كل المسلمين، وتطهير النفوس، والابتعاد عن المنكر لم تثمر ثمرتها، بل إن كل ماحدث هو تنبه حكومة السلطان مولاي سليمان إلى هذه الدعوة وتلمس الخطر من جانبها، خشية أن تنقلب الدعوة الدينية إلى أخرى سياسية، فقد تعصف بالسلطنة.. وعلى ذلك فقد شددت الحكومة في مراقبة السيد، فوجد ألا فائدة ترجى من بقائه في فاس وقرر الارتحال ".

وفي سنة 1235هـ غادر الجزائر براً حيث قام بزيارة تونس وطرابلس حتى وصل إلى الحجاز[8]،وذلك بعد أن ثارت فتناً كثيرة في مدينة فاس.

والجدير بالذكر أن السيد محمد بن علي السنوسي بعدما ترك كل شيء في بلده الأصلي في الواسطة بمستغانم (الجزائر) أسّس أول زاوية له في تاريخ الطريقة في جبل أبي قبيس بمكة المكرمة سنة 1255هـ/1837م[9]. وعيّن أثناء رحلته من الحجاز إلى المغرب الشيخ عبدالله التواتي خليفةً له على تلك الزاوية للقيام بشؤون الأتباع[10]، ثم جاء ليستقر بالجبل الأخضر بليبيا، لذا أنشأ زاوية بمنطقة الجغابيب سنة 1271هـ في الجنوب الشرقي من بنغازي، وسميت زاوية الجغبوب[11]، وكانت هذه المنطقة مكان نزاع وصراع بين القبائل، وبمجرّد إنشاء الزاوية هناك تم تآلف تلك القبائل، ولم يعد هناك بينهم أي نوع من العداوة، وأصبحت مكان إصلاح وسلام[12]، وتوفي سنة 1276هـ/1859م. و قد عرف عن سلوكه رحمه الله التقوى، لذا عمد أثناء رحلاته إلى زيارة الزوايا والاجتماع بالإخوان والإطلاع على مختلف الطرق.

وقدكانت زاوية الجغبوب مركزاً أحسن السنوسي اختياره لتحقيق أغراضه؛ فهي توجد وسط قبائل كان النزاع بينها مستمرا، ومن ثم أمكن للسنوسي أن يبسط نفوذه على المتنازعين، وأن يصلح ذات بينهم، وبالفعل انقطعت بعد إقامته في الجغبوب، واتخاذها مقراً لدعوته، تلك الإغارات التي كانت مستمرة بين قبائل الشرق والغرب، كما عني السنوسي بتزويد زاويته بمكتبة كبيرة حوت الكثير من المصادر والمخطوطات النادرة التي ضاع أكثرها عقب الاحتلال الإيطالي لليبيا[13].

وأول زاوية يؤسسها ابن السنوسي خارج الحجاز هي الزاوية البيضاء، والتي شرع أتباع الطريقة السنوسية في تأسيسها بتوجيه منه قبل مجيئه. ولها مقام كبير عند السنوسية، ويطلق عليها أم الزوايا، وقد بنيت خارج البلدة، وعلى بعد حوالي ثلاثة كيلومترات منها ويلاحظ الباحث أن الشيخ السنوسي اختار لها موقعاً استراتيجياً جيداً يتميز بسهولة الدفاع عنه وصعوبة الوصول إليه. كما يلاحظ أيضاً أنه أحسن بناءها. ولقد تميزت كل الزوايا التي أنشئت ببرقة بالموقع الاستراتيجي، كما أنها تتتابع بانتظام ممّا يدل على أن الشيخ السنوسي كان يرمي إلى جعلها كالقلاع لتقوم بصد المعتدين في الحروب لأنه كان يتوقع هجوم الأعداء عليها[14].

ومن الزاوية البيضاء شرع الشيخ السنوسي يُعلم الناس ويُذكّرهم بالله ويرشدهم إلى طريق النجاة في الدنيا والآخرة، وبدأت القبائل تتوافد إليه وتطلب زيارته لها تبركاً به وتطلب إقامة زوايا لها أسوة بالزاوية البيضاء، فكان رحمه الله يتوجه بنفسه إلى القبيلة أو المكان المطلوب إقامة الزاوية فيه وأحياناً ينتدب بعض المريدون لذلك، وهكذا بدأت القبائل تتسابق والزوايا تنتشر[15].
وقد عرفت الحركة السنوسية زعماء أربعة، وهم على التوالي:

الشيخ محمد بن علي السنوسي 1202هـ – 1276هـ / 1787م – 1859م: وهو المؤسس للدعوة السنوسية، وتنسب السنوسية لجده الرابع، والشيخ الإمام المهدي محمد بن علي

السنوسي 1261 هـ – 1319هـ /1844م – 1902م).وقد نجح السنوسيون في عهده في نشر دعوتهم في كل من واداي والباجيرمى والبوركوه وتبو ونهر بينوي، إلى أن بلغوا النيجر الأدنى. وفي عهد المهدي عمد السنوسيون إلى إرسال البعثات الاستكشافية، الواحدة تلو الأخرى، لدراسة أحوال الطرق المختلفة في جوف الصحراء والواقعة بين الكفرة وفزان من جهة، وبين الكفرة وأقاليم غرب السودان من جهة أخرى، ودراسة الطرق الواقعة بين الكفرة ومصر، وآخر هذه البعثات هي تلك التي كانت برئاسة السيد مصطفى السمالوسي، وقد اكتشفت هذه البعثة حطية العوينات والحطايا التي تكتنفها[16].

وفي بداية القرن العشرين توفي الإمام المهدي السنوسي، وخلفه ابن أخيه الشيخ أحمد الشريف السنوسي ابن عم المهدي وصياً على السيد إدريس السنوسي، وقد خرج السيد أحمد الشريف عن نهج أسلافه، إذ أراد أن يجمع بين يديه السلطتين الدينية والسياسية، ووضّح ذلك حينما استولى الإيطاليون على برقة وطرابلس من الأتراك العثمانيين، إذ حاول السيد أحمد أن يضيف إلى نفوذه الديني ماتركه العثمانيون من فراغ سياسي وعسكري، وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى قام تحت تحريض البعثات العسكرية التركية والألمانية بمهاجمة الإنجليز في مصر،ولكن محاولاته لم يقدر لها النجاح، واضطر إلى اللجوء إلى الأستانة[17]. وخلفه السيد الأمير محمد إدريس السنوسي[18]، الذي وقّع اتفاقاً مع الحكومة الإيطالية في عام 1917م، أقرّت فيه بحقه في إدارة شؤون واحات جالو، أوجلة، أجدابيا، والكفرة، وإن كان الإيطاليون قد نكثوا باتفاقهم. وفي عهده انتشرت الزوايا السنوسية في الصحراء مما دفع كثيرا من الرحالة إلى القيام برحلات استهدفوا من ورائها كشف الصحراء الكبرى.

02– جهود الزوايا والطرق السنوسية الديني والاجتماعي بالصحراء الكبرى:

إن المتتبّع للحركات العلمية والنشاطات الثقافية وتاريخ المعاهد والمراكز العلمية في البلاد العربية والإسلامية يجد أن الزوايا من ضمن المراكز التي قامت بإسهامات كبيرة في سبيل نشر العلم بين أبناء المسلمين، شأنها في ذلك شأن المساجد مع الفارق في بعض المهام والاختصاصات.وهذا ما يؤكد إلى أن فكرة الزوايا كانت موجودة في العالم الإسلامي قبل ظهور الحركة السنوسية، حيث كانت الزاوية هي المكان الذي يتجمع فيها الصوفية، ويجلسون فيها يتلون أورادهم وصلواتهم الخاصة بهم، ولم تكن وظيفة الزاوية إلا كمركز للذكر فقط، ولم تتطور لتؤدي دوراً آخر إلا في عهد الإمام السنوسي .

وفي الغالب عند إنشاء الزاوايا السنوسية نجدها تضم إلى جانبها أيضا مسجداً وبيوتاً لإقامة الطلبة، ولكنها سرعان ما تكبر فيما بعد وتتّسع حتى تصبح كالمدينة.

وكان يقيم بالزاوية السنوسية الرئيسة خلال تلك الفترة مشايخ وعلماء وطلاب العلم مع

أسرهم وأولادهم، ويضاف لتعداد القاطنين بها أيضاً الضّعف والضّعفين من الطلبة والزوار، ويزور الجغبوب العديد من الزوار القادمين من أماكن بعيدة، كما يوجد المئات من أبناء القبائل بصورة دائمة يدرسون الصرف والنحو والفقه، بالإضافة إلى علوم الذات والصفات والفقه والحديث والدلالات، والعلوم الطبيعية مثل الفلك والرياضيات والعلوم وكيفية صناعة أدوات مثل الإسطرلاب والكرات وغيره من العلوم العربية. وذلك ليكتسبون معرفة وعلماً حسب قابليتهم وذكائهم، وبعد ذلك يعود بعضهم إلى مسقط رأسه كعالم[19].

والطلبة الفقراء تؤمن لهم الزاوية عيشاً وسكناً مجانياً، كما يتولى بعض الفلاحين زراعة بساتين حول المدينة، وتستفيد الزاوية من ريع تلك الأحباس. وهكذا أصبحت واحة الجغبوب بفضل هذه الزاوية عاصمة للسنوسية في بادئ الأمر، ومن ثم معهداً إسلاميا على غرار الأزهر بمصر والقرويين بفاس والزيتونة بتونس، وكادت الجغبوب أن تضاهي الصروح العلمية فيما بعد إذا ما كتب لها ذلك.

وفيما يتعلق بمحصول الأراضي الموقوفة، أو المخصصة للزاوية فكان يُنْفَق على احتياجات فقرائها وضيوفها غذاءً وكساءً وتعليماً وزواجاً، وما بقي يذهب إلى المركز الرئيس للطريقة[20]، وكان يُصرَف هذا العائد على شراء السلاح والخيول وشراء الرقيق من الزنوج المختطفين من قِبَل تجار الرقيق وإعادتهم إلى قبائلهم.

لقد حولت الزوايا التي تناثرت في الصحراء الأرض القاحلة إلى جنات مثمرة، وكان السنوسي قدوةً لطائفته في الانخراط بالعمل اليدوي في الزراعة أو في الحِرَف اليدوية.

وجدير بالذكر أن الحركة السنوسية قد امتازت بوضوح مناهجها في الدعوة والإصلاح، حيث دعت إلى إحياء الدين الإسلامي ومحاربة الجمود ونبذ البدع، وسرعان ما انتشرت عبر الصحراء الكبرى حيث نافست القادرية والتيجانية نظراً لإخلاص دُعَاتِها وبساطة تعاليمها[21].

ويقيم بالزاوية شيخ الزاوية، ومن صفاته أن يكون عالماً وعاملاً أيضاً. ثم نائبه ومجموعة من المتصوفين وطلبة العلم. حيث يدرّس أبناء أهالي المنطقة و المناطق المجاورة والقصية أهم العلوم الدينية، ويأتي في مقدمتها القرآن الكريم، وبعض مبادئ الفقه الإسلامي وباقي العلوم الشرعية كما سبق الذكر[22].

وكان لكل زاوية رمزاً وعلامة خاصة تضعها على ممتلكاتها، من غنم ومواشٍ وغيرها، فإذا فُقدت، أوضاع أي منها، فإن أول رجل يعثر عليها سيرجعها إلى الزاوية بكل سرور وممنونية، ويضاف إلى ذلك أنهم لا يؤيدون البطالة والاتكال،كما لا يشجعون التصوف دون عمل واكتساب رزق، وشغلهم الأول تعلم العلم من جهة ومن جهة أخرى القيام بالعمل مثل الزراعة أو التجارة أو غيرهما[23].

وللإشارة فإن الزوايا السنوسية تختلف عن غيرها من الزوايا الأخرى من حيث الشكل والمضمون أي من حيث مواقعها وبنائها، ومن حيث تنظيمها ورسالتها، فهي تُعد ركيزة نظام الحركة السنوسية، وهي التطبيق العملي لأفكار الشيخ السنوسي المؤسس التي دعا إليها[24]. واستطاع الشيخ السنوسي أن يربط بين جميع زوايا الحركة برباط متين من المراسلات والمخاطبات ولجان المراقبة، وفق نظام دقيق تلتقى أسبابه عند الزاوية الكبرى المركزية، وكانت تلك الزوايا قد انتشرت في كل من تونس والجزائر وبرقة ومصر والحجاز واليمن، والسودان الغربي (تشاد)، وكانت تقارير هذه البلاد ترد أولاً إلى بنغازي ثم ترسل إلى الجغبوب بواسطة الهجن وبسرعة عظيمة[25].

وفي الغالب نجد أن الزوايا السنوسية تنتشر في الدواخل أكثر من انتشارها في السواحل، وذلك راجع إلى حرص الشيخ السنوسي عن الابتعاد عن نفوذ السلطة الحكومية، ولذلك فضّل أن يتوغل بزواياه في الصحراء، تفادياً للصدام بها مع سلطات الحكم العثماني في ليبيا .

وتُعد الطريقة السنوسية فريدة بحق، لذا تميّزت بدعوتها للعودة إلى المبادئ السمحة للقرآن والحديث، وتعرف أيضا بتشدّدها في مقاومة المنكرات والانحراف عن الدين، فكانت – مثلا– تمنع الرقص والموسيقى والغناء وتحرم المخدرات، وغير ذلك من أسباب اللهو والفساد، وبهذا الاعتبار كانت قريبة من الحركة الإصلاحية الوهابية المعاصرة لها[26]. وليس هناك من يجد في الطريقة السنوسية فرقا عن الطرق الصوفية الأخرى، وهي عبارة عن مجموعة من الأذكار والأوراد، ولكن هنا شيخ الطريقة بعد أن يُسلّم النيابة للمريد الجديد ويلقّنه الأذكار والأوراد يأخذ عنه فيه عهداً وميثاقاً بإتباع الشريعة الغراء والسنة المحمدية، ويتمسك بأحكام الدين في كل حركاته وسكناته وجميع أعماله.

وفي الحقيقة إن أي مسلم لا يحتاج أن يقسم، أو يعهد لأي شخص بأن تكون كل تصرفاته وسلوكه ضمن حدود الشريعة الإسلامية؛ حيث أن ذاك فرض ومن واجبات الإسلام.

وأنّ ما شوّق الناس هناك بالانتساب إلى هذه الطريقة؛ إنما هو التلقين الذين يقوم به الشيخ، ثم أخذ العهد ومنح النيابة لكل مريد أو منتسب ولكن هدف الشيخ من نشر الطريقة هو إنقاذ قبائل الصحراء هناك من الضلالة والجهل، وتوجيههم إلى ما ينفع دنياهم وآخرتهم من طرق الاستقامة والتمدن وتبيان السبل التي تتبعها الدول الأوروبية سواء في الجزيرة العربية، أو في إفريقيا لاصطياد الغافل والبسيط من عامة الناس حتى تغويهم وتحرّف عقيدتهم بما تعرضه عليهم من مظاهر المدينة الزائفة[27]. كما قامت الحركة السنوسية بمحاربة عقائد الصوفية المنحرفة والفاسدة، ودعت إلى العقائد الصحيحة، لتجتمع القبائل والشعوب الإسلامية عليها، كما حرصت على الالتزام بكتاب الله وسنة رسوله، ودعت غيرها إلى التمسك بذلك.

ولقد قامت الزوايا السنوسية بدور اجتماعي مهم، ألا وهو ماضمنته القبائل من أمن وطمأنينة

ومصالحة بين القبائل، وتشجيعها على الاستقرار. يُضاف إلى ذلك أنها شجعت النشاط التجاري والزراعي، وأعطت حيويةً ونشاطاً لِطَرْقِ تجارة القوافل الصحراوية، التي كانت تجوب أعماق الصحراء محمّلة بالمواد والسلع، كما كانت تقوم في الوقت ذاته بتقديم مساعدات وتسهيلات لإراحة المسافرين التجار، ممّا شجّع على التبادل التجاري بين منتجات الزاوية من جهة، وبين ماتحمله القوافل من سلع لاتتوفر في أرض الزاوية من جهة ثانية.

لقدكان الشيخ محمد بن على السنوسي نموذجاً حياً من المعلمين الكبار، وكان مثالا للزهد والورع والتقوى، وكان يدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة متمسكا بحدود السنة وحدود الشرع، كما قال عنه الدجاني: "أكسب صوفيته طابع السنة، ولجمها بحدود الشرع، واكسب فقهه طابع الروحية المتألقة"[28].

3- دور السنوسية في التصدي للتوغل الاستعماري الفرنسي في الصحراء:

ارتبط نفوذ الطريقة السنوسية بمنطقة الصحراء الكبرى أكثر من مناطق الشمال الإفريقي، وتوجد لها زاوية شهيرة في نواحي منطقة مستغانم، والتي يعود تأسيسها إلى سنة **1859**م، من طرف الشيخ "طكوك الشارف"، وكانت دوما تحت مراقبة الغزاة الفرنسيين، إلى أن تمت مداهمتها واعتقال شيخها، وذلك في سنة **1876**م[29].

وأخذت الزوايا السنوسية في الانتشار على مدى ثمانين عاما، وبات لها أتباع في كل قطر إسلامي، ففي منطقة الحجاز وصل عدد زواياها إلى إثنا عشر زاوية، وفي ليبيا والسودان وما جاورهما، بلغ عدد زواياها في حدود مائة وثلاثين زاوية[30].

وممّا تجدر الإشارة إليه أن الشيخ السنوسي كان قد عاصر أولى الدول التي سقطت في قبضة الاحتلال الغربي عندما احتلت فرنسا الجزائر عام **1830**م، فأيقن أن محاربة الاستعمار ليست بالثورة المتعجلة؛ فالحرب كانت تعني لديه محاربة الجمود والمحافظة والخرافة والمظالم التي كان يمثلها الأتراك، فلا بد إذن من تجديد الفكر، و المرابطة والاستعداد، والحرص على شمولية الفهم الصحيح للدين.كما رفضت الحركة السنوسية التصوف السلبي الذي عرف انتشارا واسعاً في مناطق عدّة من الصحراء الكبرى، حتى إن بعض شيوخ التصوف في المغرب العربي أشاعوا تبرير احتلال فرنسا له، وقالوا بـ "أننا إذا كنا قد أصبحنا فرنسيين فقد أراد الله ذلك، وهو على كل شيء قدير، فإذا أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد فعل، وكان ذلك عليه أمراً يسيراً، ولكنه يُمدّهم بالقوة، وهي مظهر من قدرته الإلهية، فلنحمد الله ولنخضع لإرادته"[31]!. وبفضل جهاد الحركة السنوسية خمد التصوف السلبي،وظلّت الحركة الفكرية الجهادية مستمرّةً حتى النصف الثاني من القرن العشرين، وإلى غاية تخلّص الأقطار المغاربية من العدوان الفرنسي الغاشم .

كما لعبت الزاوية السنوسية أيضا دوراً هاماً إبان الكفاح الجزائري ضد توغل الاستعمار الفرنسي بجنوب الجزائر، وخاصة عندما فكّرت فرنسا في الاستيلاء على الأقاليم الصحراوية الجزائرية، لذا فقد عملت الزاوية السنوسية على توحيد صفوف السكان بمنطقة تيديكلت تحت لوائها[32]، وهنا بدأت فرنسا تشعر بمدى الخطر الذي يُهدد مصالحها التوسعية والتبشيرية بالصحراء، وقد أشار إلى ذلك الضابط "ديبورتر" في تقريره حيث يقول: "إن السنوسية قد أحرزت في هذه المناطق يقصد (توات) خلال السنوات الأخيرة على تقدّم سريع، حتى أن رئيس مقاطعة عين صالح قد أصبح واحداً منهم وهو أكثرهم تشدداً.."، ويختتم قوله عن نشاط السنوسية بقوله: "إذا فالسنوسيون هم أعداؤنا ولا يمكن أن نستخف بهم ولكن الأحسن أن نراقبهم عن كثب في كل نشاطاتهم وتحركاتهم في الجزائر"[33].

وممّا يؤكد دعم السنوسية للجهاد الشعبي ما عثر عليه الباحث أحمد صادق الدجاني في خطاب أرسله أحد تلاميذ الشيخ محمد بن علي السنوسي من الجزائر إلى مدير غدامس[34] التركي، وأرشدنا الخطاب إلى أن دعوة السنوسي بلغت الجزائر، وأن عدداً من أتباعه كانوا يقاتلون الفرنسيين فيها، ومنهم مرسل الخطاب وتاريخ الخطاب سنة **1268**هـ.وقد كان الشيخ السنوسي في الحجاز في ذلك التاريخ. ومن بين ماجاء فيه: ((...وأما أنا عبد الله حين قدمت بلاد وارقلة (ورقلة) ففتح الله علينا بها وصارت محمدية بعد ما كانت في يد الرومي دمره الله وخليفة الرومي فيها، سبحان من حكم الضعيف في القوي وصار القوي من عبده مخذولاً مذموماً، لكن من بركة الشريف شيخنا سيدي محمد بن علي السنوسي ﷺ ونفعنا وإياكم به آمين. وصاروا عربان وارقلة (ورقلة) وقصورها وقبائل الشعامبة (الشعانبة) وقصور تغورت (تقرت) وعربانها والأرباع والخرزلية والحجاج وكثير من عربان الظهيرة وقصور بني مصاب (بني مزاب) كلهم تحت طاعة الله ورسوله وطاعتنا والمجاهدين كل يوم في الزيادة...وبعث لنا الرومي دمره الله في هذه الساعة ثلاثة أمحل... تلاقينا معهم وصرنا مثل الشامة البيضاء في ثور اسود فنصرنا الله نصراً عزيزاً واعلننا على أعدائه، ووقع القتال بيننا بالبارود والسيوف حتى كسرناهم كسرة عظيمة وقتلنا منهم نحو ثلاثة ماية وستة وثمانون رجلاً وقلعنا من الخيل كثير والبنادق بلا عدد والخزنة والإبل والأخبية والحمد لله على ذلك...))[35].

ولعلّ هذا ما يؤكد للباحث اهتمام الشيخ محمد بن علي السنوسي بالجهاد في الجزائر ضد الاحتلال الفرنسي، وقد حاول أن يشارك بنفسه؛ إلا أن الظروف حالت دون ذلك. و قد عمل على إرسال تلاميذه، وتزويدهم بالأسلحة والمال، وتحريض أتباعه في الجزائر على القتال، واستمر أتباع السنوسية في دعم حركة الجهاد حتى تمّ دحر الاحتلال الفرنسي من الجزائر، وتحصلت الجزائر على استقلالها عام **1962**م.

وبعد أن امتدت المقاومة الشعبية إلى إقليم توات (جنوب غرب الجزائر)، برز النشاط السياسي للزوايا الدينية هناك، وذلك بفضل تأييد ومساندة أتباع زاوية أولاد سيدي الشيخ، فقد التجأ كل من بوشوشة، وسي قدور بن حمزة[36]، و بوعمامة إلى الإقليم أثناء كفاحهم ضد فرنسا، حيث وصل الأول في صيف عام 1869م، ومن هناك تمكّن من متابعة مقاومته المسلحة بفضل تأييد ومساندة أتباع زاوية أولاد سيدي الشيخ المقيمة بمقاطعة زوا دلدول، وعندما وقع أسيراً في قبضة فرنسا عام 1873م تزعم المقاومة سي قدور بن حمزة الذي كان قد وصل الإقليم قبل هذا التاريخ. وفي عام 1882م التجأ للإقليم محمد بن العربي بن حرمة المشهور (بوعمامة)[37]، واجتمعت حوله كافة المقاطعات التواتية تسانده وتؤيده، ممّا أزعج فرنسا التي بدأت تفكر جديا في احتلال الإقليم عام 1899م[38]. ولما كان الإقليم لم يخضع لفرنسا طيلة القرن التاسع عشر الميلادي، فإن الزوايا السنوسية هناك قد استطاعت تعبئة شعور الأهالي، وتكتيلهم أمام تقدّم فرنسا نحو الجنوب عام 1899م.

وفي عام 1897م أصدر الأمير محمد المهدي السنوسي قراراً بتعيين الشيخ عمر المختار شيخاً لزاوية القصور[39] بالجبل الأخضر قرب المرج، وقام عمر المختار بأعباء المهمة خير قيام، فعلمّ الناس أمور دينهم، وساهم في فض النزعات بين القبائل وعمل على جمع كلمتهم وسعى في مصالحهم، وتزعم الشيخ عمر المختار بعد ذلك حركة الجهاد والمقاومة، ولم تحل السنوات السبعون من عمره بينه وبين الجهاد ضد الإيطاليين المستعمرين لليبيا، حيث بقي عشر سنوات يقاتل قوى الاستعمار أكبر منه بعشرات المرات، ومجهزة بأضخم الأسلحة في ذلك العصر، إلى أن تمكن منه الاستعمار الإيطالي الغاشم، ووقع بعد معركة فاصلة أسيراً في 11 سبتمبر1931م، ونفَّذ فيه حكم الإعدام رحمة الله عليه، وذلك في يوم الأربعاء 16 من سبتمبر عام 1931م[40].

الخاتمة:

وممّا تقدّم ذكره يمكننا القول أن الدعوة السنوسية كانت تستهدف العودة بالإسلام إلى أصوله الأولى، وكانت ترتكز على دعامات ثلاث هي: الزاوية والإخوان والوكيل. وعلى أية حال فقد نجحت بزواياها ونظامها الإخواني في إيجاد إدارة محلية ساعدت على حفظ الأمن وتوطيد العلاقات بين القبائل وتأمين تجارة القوافل.

وفي حقيقة الأمر فإن السنوسية تُعد حركة دعوة إسلامية إصلاحية تجديدية، وقد اتخذ الشيخ السنوسي الزاوية مرتكزاً أساسا لتحقيق هدفه الإصلاحي وتبليغ الدعوة الإسلامية ونشرها في الأقاليم الوثنية الأفريقية جنوب الصحراء الكبرى، ورغم قلّة الإمكانيات المادية، وصعوبة الحياة، ومخاطر التنقل في صحراء إفريقيا وأدغالها، فإن أعداداً هائلة من الوثنيين الأفارقة اعتنقوا الإسلام عن طريق الزوايا السنوسية التي كانت منارات للعلم والهداية، بدّدت ظلمات الجهل

والضلالة، وتخرج فيها العلماء، وحفظة القرآن، وقادة الجهاد..

وقد لا نكون مغالين إذا قلنا بأن كل هذه المحاولات الإصلاحية التي نادت إليها الحركة السنوسية، كانت تستهدف أساسا القضاء على البدع، منادية في الوقت ذاته بالعودة إلى الإسلام الأول، ومحاربة التخاذل والاستسلام الذي دبّ في نفوس المعاصرين، وذلك بالدعوة إلى العمل الجاد المخلص، كما نادت برفع مستوى المعرفة لدى الشعوب الإسلامية حتى تساير التطور الحضاري في الغرب.

هذه فقط جملة من النتائج المتواضعة التي تمكنا من التقاطها أثناء رحلتنا القصيرة مع البحث، ولنا أمل أن نوسع النظر فيها، وفي غيرها من القضايا فيما بعد ما وسع الجهد والطاقة لذلك. وبالله التوفيق.

الهوامش:

[1] الطرق الصوفية: الطريق في العربية معناه السبيل، وكانت الطريقة عبارة عن منهج أخلاقي يحدد عمليا ضروب السلوك الفردي، ثم أصبحت عبارة عن جملة مراسيم للتدبير الروحي المعمولة به من أجل المعاشرة في الجماعات الإخوانية، وبذلك تتمايز بينها بحسب غاياتها ومقاصدها، وقد تكون هناك الطريقة الواحدة، وإنما تختلف باختلاف الأمصار والعصور. وبالطريقة يتحقق للشيخ أن يصل بالمريدين إلى مطلوبات التصوف، وهي في نهاية المطاف التحقق بالحق سبحانه وتعالى. ينظر: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1424هـ/ 2003م، ص780. وأنظر أيضا: يحي بوعزيز، ثورات الجزائر في القرنين 19/20م، ط2، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، ، الجزائر 1998م ، ج1، ص 340-341.

[2] أحمد صدقي الدجاني، الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، بيروت 1988م، ص34 وما بعدها.

[3] ينظر: عبد القادر بن علي، الفوائد الجَلِيّةُ في تاريخ العائلة السنوسية،، مطبعة دار الجزائر العربية، دمشق، عام 1386هـ/1966م، القسم الأول،ص08.

[4] الدجاني أحمد صدقي، المرجع السابق، ص 37.

[5] عبدالقادر بن علي، المصدر نفسه،ص11.

[6] المصدر نفسه،ص11.

[7] محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، دار الفكر، بيروت 1948م، ص14.

[8] عبد الرحمان تشايجي، الصراع التركي الفرنسي في الصحراء الكبرى، ترجمة علي إعزازي، مراجعة محمد الأسطى، تقديم محمد الطاهر الجراري، ط2، مركز الجهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس 1993م، ص ص 60-61.

[9] الدجاني أحمد صدقي، المرجع السابق، ص 282، وما يليها.

[10] محمد عثمان الحشائشي التونسي، رحلة الحشائشي إلى ليبيا، جلاء الكرب عن طرابلس الغرب،، تحقيق علي مصطفى المصراتي، دار لبنان، الطبعة الأولى 1965م، ص150. وقد احتوت رحلة الحشائشي على كثير من المعلومات عن السنوسية وأثرها الديني والعلمي والسياسي، حتى أصبحت تعد من أخصب المصادر في ذلك الميدان، وإن كان من الأسف أن التفصيلات الكثيرة التي أتى بها الحشائشي عن رحلاته في الصحاري لم تصل إلينا كاملة، فمن الثابت أنه وضع كتاباً بعنوان الرحلة الصحراوية، ولكن هذا الكتاب فقد ولم يصل إلينا وكل معرفتنا بهذا الكتاب تقتصر على بعض الإشارات التي أوردها عنه في ثنايا كتابه المختصر جلاء الكرب.

[11] صادق مؤيد العظم، رحلة في الصحراء الكبرى بأفريقيا،ترجمه عن العثمانية د.عبد الكريم أبوشويرب وراجعه د.صلاح الدين حسن السوري، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس 1998م، ص111.

[12] المرجع نفسه.

[13] الدجاني أحمد صدقي، المرجع السابق، ص 116.

[14] المرجع نفسه، ص83.

[15] عبد القادر بن علي، الفوائد الجليلة في تاريخ العائلة السنوسية، مصدر سابق، ص58.

[16] الدجاني أحمد صدقي، المرجع السابق، ص 221.

[17] ينظر: محمد علي الصلابي، صفحات من التاريخ الإسلامي في الشمال الأفريقي: الحركة السنوسية في ليبيا وسيرة الزعيمين محمد المهدي، وأحمد الشريف، الشبكة الليبية،عدد07، د.ت، ص 110 وما بعدها. وكانت وفاته بتاريخ يوم الجمعة 13 ذي القعدة سنة 1351هـ الموافق العاشر من شهر مارس سنة 1933م في الزاوية السنوسية في المدينة المنورة.

[18] ولد يوم الجمعة 12 مارس 1890م بزاوية الجغبوب، وتوفى بمدينة القاهرة عام 1983م. للاستزادة ينظر: يحيى جلال، المغرب الكبير، الدار القومية للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1966م، مج04، ص35.

[19] الدجاني أحمد صدقي، المرجع السابق، ص113.

[20] محمد عمارة، تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، كتاب الهلال، القاهرة، 1982م، ص35

[21] إسماعيل العربي، الصحراء الكبرى وشواطئها، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر 1983م، ص224. ينظر أيضا: عبد الرحمان تشايجي، مرجع سابق، ص61.

[22] ينظر: صادق مؤيد العظم، المرجع السابق، ص114.

[23] صادق مؤيد العظم، المرجع نفسه، ص115.

[24] ينظر: الهواري يوسي،" الشيخ محمد بن علي السنوسي وكتابه إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن" في المجلة الجزائرية للمخطوطات، مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا، جامعة وهران، العدد الثاني والثالث، منشورات دار الأديب للنشر والتوزيع، وهران – الجزائر2004م، ص ص57–58.

[25] محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، مرجع سابق، ص50.

[26] إسماعيل العربي، المرجع السابق، ص224.

[27] صادق مؤيد العظم، المرجع السابق، ص121.

[28] الدجاني أحمد صدقي، المرجع السابق، ص.

[29] Ageron CH R, Les Algeriens musulmans et la France 1871-1919,Paris Presse Universite de France, 1968,T1,p303

[30] شكيب أرسلان، حاضر العالم الإسلامي،، دار الفكر، بيروت،1973م، ص140. وللإشارة فإن الزوايا التي تمّ تأسيسها خلال السنوات الأربع المتقدمة بليبيا في الجبل الأخضر وبرقة هي كالآتي: (البيضاء، شحات، بنغازي، درنه، ماره، أم الرزم، والعرقوب، توكرة، طلميثه، الطيلمون، الفائدية، المخيلي، القصور، المرج، ام ركبه في (فزان)، مرزق، زويلة، هون، سوكنه (في طرابلس) مزده، طبقة الرجبان، تونين، مصراطه، ازليتن، زله، وفي تونس زوايا الجريد.

[31] محمد عمارة، مسلمون ثوار، بيروت لبنان 1974م، ص 363.

[32] يعتبر الحاج المهدي باجودا الممثل الحقيقي للحركة السنوسية بمنطقة عين صالح،والذي كان له شرف الجهاد والاستشهاد في أولى معارك المقاومات الشعبية بمنطقة تيديكلت، والتي تعرف بمعركة

الفقيقرة في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي. ينظر: محمد الأمين بلغيث، تاريخ الجزائر المعاصرة، دار ابن كثير لبنان، ودار البلاغ للنشر والتوزيع الجزائر 1422هـ/2001م، ص 71.

[33] Deporter, la question du Touat au Sahara Algérien, Alger : Fontana, 1891,p40.

ينظر أيضا: عبد الرحمان تشايجي، مرجع سابق، ص60-61.

[34] تقع واحة غدامس في الجزء الشمالي الغربي من ولاية طرابلس الغرب، وتعتبر المركز التجاري الأكثر أهمية في المنطقة التي تربط بين شمال القارة الأفريقية وغربها منذ القدم، وينقل لنا الشيخ الطاهر الزاوي نقلاً عن ابن خلدون قوله : " غدامس أو يقال لها رادمس وكانت تسمى قديماً سيداموس، وهي مدينة بربرية قديمة لايعرف تاريخ تأسيسها بالتحديد.

ينظر: أحمد الطاهر الزاوي، معجم البلدان الليبية، ط1، مكتبة النور، طرابلس1968م، ص241.

[35] يوجد نص الرسالة كاملا في سجل خاص بدار المحفوظات-طرابلس- ليبيا، تحت رقم: 501/3/196.

[36] كان السي قدور بن حمزة يقوم بزيارة سنوية إلى مقاطعات أوقروت وتينركوك وتيميمون وجريفات، لأن سكان هذه المقاطعات أغلبهم من عرب الخنافسة وأولاد إيعيش، حيث يقدمون له خدمات في مجالات شتى ويدفعون له الغِفَارة وتُعرف محليا بأنه دين ثابت يدفع سنوياً إلى الشرفاء مكافأة لهم وإلى أولاد سيدي الشيخ(الزوى). أما الزيارة فهي ما يمنح بمحض الإرادة إكراما لولي من أولياء الله الصالحين لذا يبدو للباحث أنها عكس الغفارة التي تعتبر دينا ثابتا. ينظر:

Le commandant V.deporter, Extrême- sud de l'Algérie, Alger, p.Fontana, 1890,p108 .

[37] يذكر أحد الباحثين أن الشيخ بوعمامة قد اعتنق الطريقة الشيخية، والتي تعود في جذورها وتسلسل ولايتها إلى عهد الخليفة الراشدي أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وبهذا الطرح وضع نفسه بديلا للمريدين والمقدمين من كل الطرق الصوفية التي كانت منتشرة بالمنطقة، بمعنى أوثق إنه أول تجديد في لغة الحوار بينه وبين أتباعه. وهو ما اصطلح عليه فيما بعد بالطريقة العمامية أو الإيمانية. ينظر: بلغيث محمد الأمين، تاريخ الجزائر المعاصر، مرجع سابق،ص 67.

[38] Martin (A.G.P), Quatre siècle D'histoire Marocaine Au Sahara (1504-1902), Paris, 1993, pp200-204.

[39] ينظر : إدريس الحريري، " عمر المختار نشأته وجهاده من 1862م إلى 1931م "، ضمن كتاب دراسات في حركة الجهاد الليبي، أعمال الندوة العلمية التي عقدها مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الايطالي بمناسبة الذكرى الخمسين لاستشهاد عمر المختار، إشراف الدكتور عقيل محمد البربار، كلية الآداب والتربية- جامعة قاريونس د.ت،، ص65 وما يليها.

[40] محمد إمحمد الطوير: تاريخ حركات التحرر من الاستعمار في العالم خلال العصر الحديث، منشورات تانيت، أكدال – الرباط، 1997م، ص 82.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 29 - 34
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الماء في حواضر الصحراء ... أدوار وتحكم في (وادي مزاب خلال العهد الحديث أنموذجا)

بالحاج ناصر
قسم العلوم الإنسانية المركز الجامعي الوادي

1– مزاب: وسط طبيعي قاحل

منطقة وادي مزاب من مناطق شمال وسط الصحراء الجزائرية القاحلة، ومن أكثرها قساوة وجفافا. يقول ليون الإفريقي عنها ما يلي: "مزاب منطقة مأهولة في قفار نوميديا على بعد نحو ثلاثمائة ميل شرق تيكورارين وعلى نفس المسافة من البحر المتوسط[1]، تشتمل على ستة قصور وعدة قرى، سكانها أغنياء. وهي أيضا رأس خط تجاري يلتقي فيه تجار الجزائر وبجاية بتجار أرض السودان"[2].

وهي تنحصر بين خطي عرض 32 و33.20 شمالا، وبين خطي طول 4.50 و2.50 شرقا، بارتفاع يتراوح ما بين 300م و800م عن سطح البحر. تحدها من الشمال سلسلة الأطلس الصحراوي، ومن الشرق واد مية، ومن الغرب العرق الغربي الكبير، ومن الجنوب، هضبة تادمايت[3]. وادي مزاب هضبة صخرية تعرف بالحمادة، وهي قاحلة لا زرع فيها.

وقد اخترت لهذا الملتقى منطقة وادي مزاب خلال العهد الحديث كنموذج للدراسة، مع المقارنة قدر الإمكان بمنطقة توات، وذلك للإجابة عن الإشكاليات الرئيسية للموضوع.

سأعتمد على مادة علمية "جد محلية"، وهي بالنسبة لوادي مزاب تعرف بـ"الاتفاقات" أو القوانين العرفية التي أنا بصدد تحضير الدكتوراه حولها، والتي توجد اليوم في بعض المكتبات الخاصة بالمنطقة.

الاتفاقات عبارة عن محاضر الجلسات التي اتفق فيها ممثلو هيئتي العزابة[4] والعوام[5]، والذين يشكلون مجلسا كنفدراليا، يعتبر السلطة التشريعية والقضائية العليا على مستوى وادي مزاب، حيث يتناول القضايا العامة والمشتركة، ومن هنا جاءت تسمية هذه التشريعات بالاتفاقات. وعلى

مستوى كل مدينة من مدن الوادي، يوجد مجلس متكون من ممثلي كل من عزابة وعوام المدينة، يمثلون الهيئة التشريعية والقضائية والتنفيذية المحلية، حيث توجد بعض الاختلافات بين قوانين المدن تبعا لخصوصيات كل واحدة منها[6].

نصت الاتفاقات على القوانين التي كانت تسود في منطقة وادي مزاب، والتي شملت مختلف مناحي الحياة السياسية، الاجتماعية والاقتصادية، ففي الجانب الاجتماعي تناولت قضايا: الزواج والطلاق والوصايا والوراثة. كما تناولت مختلف النزاعات التي تقع بين الناس، مثل قضايا التهديد أو التعدي على الغير، بالاستيلاء على ممتلكاته من أرض أو غيرها. أو الزيادة عليه في العمران، أو التطاول على أحد الشخصيات ذات المكانة الخاصة في المجتمع، لاسيما العزابة.

وسأقارن النتائج المتحصل على مستوى وادي مزاب بمنطقة توات من خلال "الأغنية البلبلية"، وبعض النوازل التي تعتبر راصدا وكاشفا مهما لدور الماء في الحياة العامة بتوات، وذلك للخروج بنتائج أكثر شمولية.

وفيما يلي أهم الإشكاليات التي تعتبر في حد ذاتها محاور المداخلة:

- ما هي أهمية "تشريع الماء" (**La législation des eaux**) بوادي مزاب؟

- ما هي النزاعات أو الخلافات التي كانت تحدث بسبب الماء في كل من مزاب وتوات؟ وما مدى التحكم فيها من طرف السلطة المحلية بالمنطقة؟ وما هي المرجعية المعتمدة في حلها؟ وهل كان الماء محور تعاون أيضا؟

2– الماء ... أهميته، النزاعات حوله، والتحكم فيها

إن الماء – مع أهميته القصوى بالصحراء– يعتبر مفتاحا أساسيا لفهم آليات الحراك الاجتماعي في الحواضر الصحراوية الجزائرية خلال العهد الحديث. كما يعتبر محورا بالغ الأهمية، تدور حوله الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

تتميز منطقة وادي مزاب بقلة مواردها من الماء، بل إنها قبل اكتشاف الفرنسيين لطبقة المياه الجوفية الألبية (**nappe albienne**)، شكلت طبقة المياه الجوفية الأولى (**nappe phréatique**) التي يتراوح عمقها ما بين **20** و**40** مترا، المصدر الرئيسي للماء، وهي طبعا مرتبطة بشكل مباشر بمياه السيول، حيث كلما ندر هطول المطر، أخذت آبار المنطقة بالجفاف، والعكس صحيح، وتعتبر السدود حواجز ضرورية تسمح للمياه بالنفاذ إلى الطبقات الجوفية[7].

لذلك كان على الإنسان بوادي مزاب ضبط نظام استغلال دقيق لمياه السيل، والاستفادة من كل قطرة ماء تنزل من السماء، والحرص على ضمان استغلال عادل للماء بين السكان، ومنع التجاوزات أو النزاعات التي قد تقع بسببه.

فالنظم الخاصة بالماء تحقق مساواة عادلة بين أصحاب الأجنة فيما يتعلق بنسبة مياه السيل المتحصل عليها، حيث تكون "قسمة الماء بالسوية على عدد الأجنة لا على الرؤوس فكل من له جنان فله سهم ومن له جنانان فله سهمان فمن له أكثر فله أكثر فمن ادعى الزيادة فدعوته باطلة لا حق له ولصاحب الجنان السفلاني أن يجوز سهمه حتى يصل إلى جنانه"[8].

وهذا الضبط ضروري لمنع التجاوزات، فقد كانت ندرة الماء من الأسباب الرئيسية للصراع بين مختلف المجموعات البشرية القاطنة بها، بل كان الماء هو المحور الأول للنزاع، وهو ما يظهر من خلال نص الاتفاق التالي: "... إن أصحاب ساقية سيل بسمجان تنازعوا وكثر بينهم التشاجر فتخاصموا على السيل..."[9]. وكان الخلاف هنا حول ضوابط تغيير مسار قنوات المياه من غابة إلى أخرى، لا سيما في حالة بيع حصة الماء.

كما حدث في واحة غرداية، أن تم استحداث مناطق جديدة للزراعة، وبالتالي ازدياد الحاجة إلى الماء، وهو ما أحدث خلافا بين المستصلحين الجدد والقدامى، مثلما نقرؤه في الاتفاق التالي: "لمّا وقع ما وقع من الاختلاف والمشاجرة بين أهل غرداية في شأن ما حدث من السواقي في أوجرينت الخارجة إلى بين جبلين فأضرت بالغابة السفلانية لقطع الماء عليها إذا قلّ فاجتمع أهل الحل والعقد في المسجد طلبة وعوام ثم اتفقوا على أن السواقي الخارجة في الشارع متاع المسجد من أوّله إلى آخره أعني الخارجة من شرقه الجائزة إلى المغرب حدّها الوادي الغربي متاع أوجرينت المنسوب للراعي فلا تتعداه إلى الأرض البيضاء الغربية منه أبدا وحدّها ما ذكر من الجبل الجوفي المنسوب إلى بهون بن عيسى إلى الكدية المقابلة له الغربية للمسجد فهذا الشارع الممتد إلى القبلة بين الجبلين المذكورين المنسوب إلى الراعي فلا تتعداه السواقي المذكورات أبدا لأجل الضرر وأما ما كان من القناطر من غرب الشارع المنسوب للمسجد متاع أوجرينت فإن سواقيها تخرج حيثما أمكنها إلى بين جبلين وغير ذلك فلا منع فيها بأن ليس فيهن أصل الماء فلا تضر بغيرها فلا يأتيها الماء إلا إن كثر هذا ما وقع من الاتفاق على ما كان من السواقي من غرب الوادي"[10].

ويحدث الخلاف كذلك حول بعض الأمور التنظيمية الخاصة بعمل أمناء السيل، فقد حدث خلاف في مدينة غرداية حول حد تخزين مياه السيل في سد بوشن بغرداية، حيث تخوف أصحاب بعض الأجنة من خطر سيلان مياه الوادي، وطالبوا بتفريغ السد[11].

3- التحكم في النزاعات من التحكم في المجتمع

في الصراعات بسبب المياه، تعود الجماعة إلى المختصين بهذه الشؤون، وهم أمناء الماء، ففي حلّ صراع أصحاب ساقية سيل "بسمجان" بغرداية تضمن اتفاق الجماعة ما يلي: "فحكمنا بينهم بأن الأمر إلى أهل النظر من الأمناء ينظرون ويجعلون الله رقيبهم على ما لا يصلح ولا يتركون

المضرّة على أحد لأن الضرر لا يحل ..." [12].

وعندما وقع الخلاف حول خطر ملئ سد بوشن بغرداية، تركت الجماعة الأمر بيد أمناء السيل: "تفتح المصارف لا محالة على يد الأمناء ولو واحد منهم فمن فتحها قبل ذلك أو على يد غير الأمناء فهو سارق"[13].

مثلما هو الحال بالنسبة للصراعات داخل المدينة الواحدة، فإن الماء كان كذلك محورا للصراع بين مدن منطقة وادي مزاب، وذلك خصوصا عند استحداث سدّ جديد أو سواق، مما يعدّ احتكارا لا يخدم الجميع، وهو حال الخلاف بين مدينتي مليكة وغرداية، الذي كان سببه الأول هو الماء، مثلما نستشفه من خلال حديث ماسكراي مع أعيان مليكة، حينما سألهم عن سبب تواجد أراضيهم الفلاحية في متليلي لدى الشعانبة، وعدم الامتلاك في حدود مدينتهم، فأجابوه بأن ذلك يعود إلى نقص المياه، بسبب استحواذ غرداية على أكبر نسبة من مياه السيول، بحكم تواجدها في مطلع مجرى الوادي، وعبروا عن ذلك بقولهم: "إنهم يقتلوننا بالجوع بسبب استحواذهم على الماء". فسألهم عما إذا كان بإمكانهم حل معضلتهم مع مدينة بنورة، فقالوا بأنهم يملكون بعض الوفاق معهم. أما عن بن يزقن، فقالوا بأنهم في حالة صراع معهم بقولهم: "وقد هاجمناهم في زمن الشيخ بابا عيسى"[14].

وللحدّ من هذا النوع من النزاعات بين مدن مزاب، فإن السلطة العليا في المنطقة اتفقت على عدم استحداث سدود أو آبار جديدة في مسار الوادي.

العودة إلى أمناء الماء كان الحل لكل الخلافات القائمة بسبب الماء في مزاب وفي توات كذلك ففي النزاعات التي تحدث حول ممارسات تخالف قواعد استعمال الفقارة[15]، تكشف عنها الأسئلة الكثيرة التي طرحت على العقلاء والعلماء والمشايخ، من أجل فض النزاعات التي تحدث غالبا حول هذا المرفق الحيوي، "كالتعدي على فقارة من طرف أرباب فقارة أخرى والتجاوز بالتعمق في الفقارة المحدثة مما يسبب ضعف الفقارة الأقدم حيث أن الماء ينصرف إلى الثانية، وهذه العملية تثبت من طرف الخبير الذي تعينه الجماعة، وانجاز طرق فوقها، ووقوع غش في الزمام. وهناك وقوع نزاع بطريقة غير إرادية عندما تقوم الجماعة بإعادة كتابة الزمام، فقد يختلفون في الحسابات مما ينجز عنه خلافات قد تؤدي إلى نزاعات ولا يتم فض هذه النزاعات إلا بتدخل العقلاء من أهل المنطقة".

والمرجعية في حل النزاعات هي: الشريعة الإسلامية، والتشريعات المتعارف عليها في هذا الشأن، والتي لا تخالف الشرع.

ومن بين الفقهاء الذين تم استفتاؤهم في قضايا الماء وحل النزاعات حول الفقارة، الشيخ أبو عبد الله سيدي الحاج محمد عبد الرحمان البلبالي (ت.1828)، في كتابه "غنية المختصر"

حيث أجاب على عدة أسئلة، منها على سبيل المثال:

سؤال وجه للشيخ من طرف سكان أهل ملوكه: "إنهم أعطوا فقارتهم لمن يخدمها بثلث ما طلع من الماء وشرطوا عليه خدمتها إلى تشعيث، فلما خدموا ولم يستكملوا أرادوا الكيل ما طلع لهم الآن، وامتنع أهل الفقارة وطلبوا إتمام الخدمة المشروطة وفي الفقارة ما هو للزاوية وغيرها من الاحباس".

فأجاب الشيخ على السؤال بقوله: "الحمد لله وبعد: فالعقدة المذكورة إنما تجوز على قول خارج المذهب، ولكن جرى به العمل في هذه البلاد واستمر عليه الناس، فلا ينبغي التعرض لهم فيها "فالخادمون لهم الثلث ما زاد من الماء في الفقارة، ويأخذونه متى أرادوا لان تأخير أخذه فيه أكل أموال الناس بالباطل، ولأهل الفقارة مطالبتهم بالشرط وهو إتمام الخدمة إلى تشعيث"[16].

4– الماء ... محور تعاون أيضا

مثلما سبق ذكره فإن الماء يعتبر مفتاحا هاما لدراسة الحياة الاجتماعية والاقتصادية لأي مجتمع، فمن صلاحيات أمناء السيل بوادي مزاب أنهم يشرفون على أعمال التعاون الجماعي "تويزة" قبل موسم الأمطار (الخريف)، أو إذا احتاجت السدود إلى التنقية من الأتربة وغيرها، فهذه الأعمال تمثل صورة عن التعاون الاجتماعي الذي كان سائدا، فكما كان الماء محور صراع ونزاع، فهو أيضا محور تعاون وتآزر، حيث يترجم روح الوحدة بمشاركة الجميع –كل من له الاستطاعة طبعا– في "التويزة"، ولا يمكن أن يتخلف أحد "نرى هذه الروح التطوعية جلية في كل الأعمال التي ينادى بها في المساجد، سواء كان ذلك العمل في خدمة المسجد ومرافقه أو حفر بئر للناس أو تسوير مقبرة من المقابر، أو إصلاح ورصف شارع من الشوارع، إلى غير ذلك من مئات الأعمال التطوعية الجادة التي لو عددنا المشاريع التي بنيت من طريقها لطال بنا الحديث ولعلنا سنعود للموضوع في فصل منفرد به ولا تزال إلى يومنا هذا بقايا من هذه الروح"[17].

الهوامش:

[1]– في الواقع، تبعد منطقة مزاب عن الجزائر العاصمة (ساحل البحر الأبيض المتوسط) بحوالي 600 كلم، وبنفس المسافة تقريبا، تبعد عن منطقة قورارة.

[2]– الحسن بن محمد الوزان الفاسي (ليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، ت. حجي محمد والأخضر محمد، ط 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت– لبنان، 1983، ج. 2، ص ص 134–135.

[3]– أنظر الخريطة في الملحق 01.

[4]– هيئة العزابة: رأس هرم التنظيم الديني بوادي مزاب، أسّسها الداعية الإباضي أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي وذلك سنة 409هـ/1018م. كانت في البداية عبارة عن هيئة تربوية تعليمية هدفها الدعوة إلى المذهب الإباضي. ثم مع مرور الزمن، أصبحت لها صلاحيات جديدة، حيث أصبحت تدريجيا، تشكل مع مجلس العوام

العرفي، الهيئة التشريعية العليا في المنطقة.

(5)– هيئة العوام: رأس هرم التنظيم الاجتماعي، حيث تضم ممثلي العشائر في كل قصر، والذين يختارون رئيسا عليهم ونائبا له، يكون دائما من عشيرة مغايرة لعشيرة الرئيس، وذلك لضمان التوازن الاجتماعي والسياسي. يتكلف ممثلو هيئة العوام رفقة العزابة بتصريف كل شؤون البلدة.

(6)– لم تكن التشريعات التي تصدر عن السلطة المحلية لكل مدينة تختلف جذريا عن تلك التي تصدر عن الهيئة العليا للمنطقة.

(7)– أنظر صورة أحد السدود في الملحق 02.

(8)– القاضي داود بن الحاج بكير ابن ابراهيم، قاضي المحكمة الشرعية الإباضية بغرداية، نقل رسم وجد في ورقة زمام مكتوب بخط عمر بن صالح بتاريخ ربيع الأول سنة 1186، غرداية في 10 ربيع الأول 1316هـ المرافق لـ03 جويلية 1898.

(9)– اتفاق مؤرخ بسنة 1188هـ (1774م)، نسخة موجودة بحوزتي.

(10)– اتفاق مؤرخ بسنة 1226هـ (1811م)، نسخة موجودة بحوزتي.

(11)– اتفاق مؤرخ بسنة 1258هـ (1842م)، نسخة موجودة بحوزتي.

(12)– اتفاق مؤرخ بسنة 1188هـ (1774م)، نسخة موجودة بحوزتي.

(13)– اتفاق مؤرخ بسنة 1258هـ (1842م)، نسخة موجودة بحوزتي.

(14) –Masqueray Emile, *Chroniques d'Abou Zakaria*, imprimerie de l'association ouvrière v. Aillaud et c, Alger, 1878. p. X.

(15)– أنظر الخريطة في الملحق 03.

(16)– موساوي عربية سليمة، الفقارة بمنطقة توات وأثرها في حياة المجتمع، دراسة تاريخية أثرية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الآثار الإسلامية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الجزائر معهد الآثار، سنة 2007، ص. نقلا عن:

أبو عبد الله سيدي الحاج محمد عبد الرحمان البلبالي، غنية المختصر، ص 19.

(17)– القرادي أيوب إبراهيم، رسالة في بعض أعراف وعادات وادي مزاب، تق. وتح. حاج امحمد يحي، جمعية النهضة، العطف–غرداية–الجزائر، ط1، 2009، ص 53.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 35 - 40
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

تجارة القوافل عبر الصحراء الكبرى في العصر الوسيط

خالد بلعربي
قسم التاريخ جامعة سيدي بلعباس

يجمع المشتغلون في حقل الدراسات التاريخية على أن الدور الذي لعبته الصحراء الكبرى في العصر الوسيط، لا يضاهيه الدور الذي قام به المحيط الأطلسي، فعن طريقها نشطت تجارة القوافل الصحراوية للتجار العرب المسلمين مع بلاد السودان الغربي والتي تعد نقلة نوعية كبيرة في تاريخ التجارة العربية الافريقية خلال العصر الوسيط.

لقد اعتبر الكثير من الباحثين الأروبيين أن الصحراء الكبرى شكلت عائقا للاتصال الحضاري المثمر بين البلاد العربية، وبلاد السودان الغربي، وحجتهم في ذلك وجود حاجز من الرمال المترامية الأطراف التي تفصل بينهما، وتوهموا أن هذا الحاجز ليس جغرافيا وفقط، بل أيضا سيكولوجيا مانعا لإنتقال الأشخاص، وقد أدت هذه القراءة الفوقية لتاريخ وجغرافية الصحراء على تغييب الألية الحقيقية لسيرورتها فعوض أن يبرز هؤلاء الباحثين الصحراء كأداة وصل فعالة بين التجار العرب وتجار بلاد السودان، آثروا أن يحجموا عن إبراز أهميتها التاريخية والجغرافية خلال هذه الفترة.

إن مداخلتي المتواضعة ستحاول تلخيص آراء هؤلاء الباحثين، من خلال إبراز العوامل التي ساعدت على تنشيط وازدهار تجارة القوافل خلال هذه الفترة، ثم التطرق إلى مراكز التجارة، وكذا الاثار الحضارية لتجارة القوافل بين البلاد العربية والسودان الغربي، وطبعا فإن هذه المحاولة بحكم تواضعها، لا تهدف إلى وضع نقطة النهاية على الموضوع بقدر ما ستفتح صفحة من صفحات تاريخ الصحراء الكبرى في العصر الوسيط، والباحثون والمؤرخون يدركون جيدا أن كل نتيجة بحث علمي إلا انطلاقة نحو بحث آخر.

بداية هذه التساؤلات أبدأها بتساؤل أعتقد أنه جوهري وهو: هل ثمة هناك عوامل ساعدت على ازدهار تجارة القوافل عبر الصحراء الكبرى بين التجار العرب ونظرائهم من بلاد السودان الغربي، ألم يلعب هؤلاء التجار دورا أساسيا في المنطقة، هل شكلت الصحراء الكبرى تيارا مضادا

يعوق حركة التجارة بينهما؟

إنه من الثابت ومن خلال المصادر التاريخية أن تجارة القوافل عبر الصحراء الكبرى في العصر الوسيط، قد ازدهرت بشكل كبير بين التجار العرب المسلمين وبلاد السودان الغربي، ومن بين العوامل التي ساعدت على هذا الازدهار:

1- دور القوى السياسية في المغرب في تشجيع تجارة القوافل:

لعبت القوى السياسية في المغرب الإسلامي دورا لا يستهان به فيؤ تشجيع تجارة القوافل الصحراوية للتجار العرب المسلمين مع بلاد السودان الغربي، ومن بين تلك القوى الأسرة الرستمية الإباضية في تاهرت التي قامت بدور الوسيط لتجارة المشرق والمغرب من ناحية، وتجارة الصحراء والسودان من ناحية أخرى، وقد ساعدها على ذلك ارتباط تاهرت بمدن المغرب المختلفة بواسطة طرق تجارية متعددة، وإقامتاها لعلاقات تجارية مع المماليك السودانية جنوبي الصحراء ومع ممالك الشرق، عبر طرق التجارة الصحراوية[1].

وغنى عن القول، فإنه خلال الحكم الفاطمي للمغرب القرن الرابع الهجري، الحادي عشر الميلادي، فقد مارس المغرب نشاطا تجاريا مهما مع المشرق الإسلامي من جانب، وفي تجارة الصحراء من جانب آخر، فقد أصبحت سجلماسة مستقرا تجاريا مهما للتجار العرب خاصة من أهل العراق، والذين مارسوا التجارة مع بلاد السودان الغربي ويتضح ذلك من قول ابن حوقل بأن سجلماسة تتمتع ب"تجارة منقطعة منها إلى بلد السودان..."[2].

وشهد القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي قيام دولة المرابطين التي عملت على ازدهار التجارة وتنشيطها عبر الطريق الصحراوي الغربي الذي يربط مناطق المغرب الأقصى بالسودان الغربي، وكان يتفرع إلى فرعين: الأول يبدأ من سجلماسة في الشمال وينتهي بأودغست في الجنوب، ومنها إلى مدينة غانة السودانية، والثاني ويبدأ من وادي درعة مرورا بقرية "مزوكن" الصنهاجية حتى تصل القوافل مدينة غانة[3]، وقد شكل التقاء القبائل الصنهاجية المختلفة مع التجار العرب المسلمين في الكثير من المحطات التجارية عبر الطريق الصحراوي بفرعيه إلى نشاط الأعمال التجارية أكثر مما كانت عليه من قبل، وبعد خضوع المراكز التجارية في السودان الغربي لسلطة المرابطين[4]، ازداد الوجود العربي التجاري في هذه المنطقة، فأودغست كما يشير إليها البكري كانت خليطا من التجار العرب القادمين إليها من مدن المغرب المختلفة[5]، وخلال القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، أي في عهد دولة الموحدين زادت تجارة القوافل عبر الطرق الصحراوية، ازدهارا خاصة في عهد الخلفاء الأقوياء منذ عبد المؤمن بن علي حتى أواخر عهد المنصور، وهي فترة دامت زهاء نصف قرن[6]، وبسقوط دولة الموحدين في بلاد المغرب وظهور الدويلات الثلاثة على أنقاضها، الزيانيون بالمغرب الأوسط،و المرنيون

بالمغرب الأقصى، والحفصيين في المغرب الأدنى، فإن هذه الدول واصلت دعم الحركة التجارية مع ممالك بلاد السودان الغربي، فقد قامت تلمسان وفاس وسجلماسة وتونس بدور هام في ربط العلاقات التجارية مع السودان الغربي من خلال القوافل التجارية التي كانت تنطلق منها أو تعبرها في اتجاه بلاد السودان الغربي عبر الطرق الصحراوية، وقد شارك التجار العرب في تجارة القوافل هذه[7].

2- دور الجغرافيا وأهميتها في تأثير سير التاريخ الإفريقي:

لا بد للباحث في التاريخ الوسيط أن يتعرف على جغرافية القارة لأنها أثرت في سير التاريخ الإفريقي، فالتاريخ دراسة تقوم على الأهمية المكانية والزمانية، والمكان نقصد به المفهوم الجغرافي أي الأرض التي قاما عليها الأحداث التاريخية.

إن المغرب الإسلامي بحكم الجغرافي جعله يرتبط ارتباطا عضويا بالكيان الإفريقي ولقد لعبت التجارة دورا بارزا في ربط العلاقات بينهما، من خلال القوافل التجارية التي كانت تجوب الإقليمين، لقد ارتبطت بلاد المغرب الإسلامي بشبكة من الطرق في غاية الأهمية مع بلاد السودان الغربي، وقد سهلت هذه الطرق على القوافل التجارية عملية الاتصال والتبادل التجاري وأحكمت الربط بين صحراوات المغرب وبلاد السودان الغربي[8]، ومن هذه الطرق، طريق مراكش إلى تمبوكتو، وطريق سجلماسة إلى أودغشت وطريق تلمسان إلى توات وتمبوكتو، وطريق توات إلى تنبوكتو، وطريق ورحلان إلى تمبوكتو، وطريق واحة الجريد إلى غدامس، وطريق واحة سيوة ببلاد السودان الغربي[9].

لقد جابت القوافل التجارية للتجار العرب المسلمين هذه الطرق التجارية خلال العصر الوسيط في اتجاهها نحو بلاد السودان الغربي والتي كانت تشمل نهر السنغال ونهر غامبيار والمجرى الأعلى لنهر الفولتا والحوض الأوسط لنهر النيجر[10]، والجدير بالذكر أن التجار العرب بعد تغلغلهم في الصحراء الكبرى كان هدفهم الرئيسي الوصول إلى المراكز التجارية السودانية، وكان لهم ذلك، بل أن بعضهم استقر في المدن السودان يمارس أعماله التجارية فأصبحت تلك المدن بدورها مراكز لقاء بين العرب والسودانيين، يظهر أثر ذلك واضحا في التأثير الإسلامي الحضاري في تلك المنطقة منذ القرن 5هـ/11م[11].

ومن المؤكد أيضا أن المراكز التجارية المغربية، والسودانية كانت حلقة اتصال بين تجارة المغرب وتجارة السودان عبر الصحراء الكبرى.

3- آراء المؤرخين عن هذه اطرق وأهميتها:

تعتبر العلاقات التجارية التي كانت قائمة بين العرب المسلمين مع بلاد السودان الغربي أقوى الروابط في تاريخ الاتصال بين هذين الإقليمين، وتعبّر الطرق أهم وسيلة لهذا الاتصال، وقد اختفت نظرة لمؤرخين لهذه الطرق التي كانت وسيلة الاتصال الاقتصادي،

والثقافي، والسياسي في آن واحد معا، يقول البكري:" إن الماء متوفر في الصحراء ويوجد على مسيرة يومين أو ثلاثة من وادي درعة إلى وادي تارجا[12] ، ويتضح من حديث البكري وفرة المياه في الصحراء الكبرى، وأن السفر عبر الصحراء الكبرى لم يمن أمرا شاقا وصعبا، ولم تمن الصحراء الكبرى فيافي بلا ماء وعشب، ولكنه يتوفر في أحيان كثيرة بل توفرت فيها المياه السطحية، كما أن بها عيونا ومياه جارية، ويؤكد ابن خلدون ابن خلدون في تاريخه وجود أبار ارتوازية بالصحراء بقوله:" وفي البلاد الصحراوية إلى وراد العرق غربية في استنباط المياه الجارية لا توجد في تلول المغرب وذلك أن البئر تحفر عميقة بعيدة المهوى وتطوي جوانبها إلى يوصل بالحفر إلى الحجارة صلدة فتحت بالمعاول والفؤوس إلى أن يرق جومها، ثم تصعد الفعلة، ويقذفون عليها زبرة من الحديد تكسر طبقها عن الماء فينبعث صاعدا فيفعم البئر، ثم يجري على وجه الأرض واديا"[13]، ويتحدث ابن بطوطة عن مشكلة المياه فيقول: "أقاموا في تغازة عشرة أيام في جهد لأن ماء هازعاق، وهي أكثر المواضع ذبابا، ومنها يرفع الماء لدخول الصحراء التي بعدها، وهي مسيرة عشرة أيان لا ماء فيها إلاّ الناذر[14]، ويرى بوفيل أن أهم هذه الطرق هو الطريق الممتد من تغازة إلى تنبكتو، وهو الطريق الذي اشتهر بتجارة الذهب[15].

ولابد من الإشارة إلى أن القوافل التجارية المارة عبر الصحراء الكبرى كانت تعترضها عدة أخطار منها: الرياح والعواصف، حيث كانت تشكل الرياح أضرار للقافلة لأنها تحمل ذرات الرمل الدقيقة وتدفع بها إلى كل أجزاء جسم المسافر، فتكون كالسكاكين الحادة، وإذا تراكمت ذرات الرمال حول الواقف قبرته في عدة دقائق، وزيادة على هذه الأخطار الطبيعية التي كانت تعترض القوافل التجارية فإنها بالمقابل فقد كانت القافلة تتعرض لمضايقات قطاع الطرق الذين كانوا ينشطون بكثرة[16].

4- الآثار الحضارية للتجارة بين العرب المسلمين والسودان الغربي:

كانت القوافل التجارية تحمل معها إلى بلاد السودان الآلاف من البشر، مما جعل أثر تجارة القوافل ملموسة في السودان الغربي، وقام التجارة بتعميق العلاقات الثقافية، فأنشأوا المدارس لتعليم القرآن وأقاموا المساجد، وإلى جانب مزاولتهم للنشاط الاقتصادي، فإنهم مارسوا نشاطا تعليميا كذلك، فالتاجر العربي كان يجمع بين الدعوة وبيع سلعته، فكان يقوم بنشر اللغة العربية التي هي لغة القرآن عن طريق استعمالها في معاملاتهم مع الأهالي فانتقلت نتيجة لذاك أسماء الأوزان والمقاييس والمكاييل إلى آمغات المحلية[17]، إضافة إلى ذلك فقد تم الامتزاج بين التقاليد الإسلامية الوافدة من البلاد العربية وبين التقاليد الزنجية المحلية، وتمت الملائمة بين العنصرين، وظهرت تقاليد إسلامية إفريقية وتظهر لنا هذه الصور من إشارات كثيرة وردت في ما كتبه بعض المؤرخين فالسعدي[18] صاحب كتاب تاريخ السودان تلمح عند حديثه

عن سلاطين نسغي إلى مواكبهم واحتفالاتهم واحترام الناس لهم، وهذا يوحي أن ثمة مظاهر إسلامية صرفة أو عربية خالصة، ومن الآثار كذلك أنه يفضل تأثير الإسلام في المنطقة أن النظام القبلي بدأ يتفكك تدريجيا إذ قض الإسلام على التكتلات القبلية العنصرية[19]، أدى دخول الإسلام إلى السودان تفكك العادات الوثنية التي كانت متبعة في النظام القبلي شيئا فشيئا، ُاكتسب الأهالي بعض الأسماء العربية والعادات الإسلامية[20] فاختفت بعض العادات الوثنية القبيحة كأكل اللحم البشري، وتقديم القرابين البشرية ووأ الأطفال.

يتبين مما سبق أن القوافل التجارة العرب المسلمين وبلاد السودان الغربي عبر الصحراء كانت نشيطة رغم بعض الأخطار التي كانت موجودة، فقد دفعت القوى السياسية في بلاد المغرب على تشجيع تجارة القوافل في العصر الوسيط، كما أن الجغرافيا كان لها دور كبير في تأثير سير التاريخ الإفريقي، من جانب آخر فكان لتوفر الطرق التجارية أثر كبير في ازدهار التجارة واستطاع التجار العرب أن يؤثروا في مجتمعات بلاد السودان الغربي في العادات والتقاليد ونشر الدين الإسلامي واللغة العربة..

الهوامش:

1- ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق وتعليق إبراهيم بحاز ومحمد ناصر، دار الغرب الإسلامي 1986، ص 26.

2- ابن حوقل، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت 1979ص، .99

3- البكري، المغرب في ذكر بلاد افريقية و المغرب، باريس 1965، ص .164

4- صباح إبراهيم الشيخلي، النشاطات التجارية العربي عبر الطريق الصحراوي الغربي من نهاية القرن الخامس الهجري، مطبوعات معهد البحوث العربية، بغداد 1984، ص .35

5- البكري، المصدر السابق، ص .166

6- عبد الحميد حاجبات و آخرون، الجزائر و التاريخ، المؤسسة الوطنية للكتاب 1984، ص 336.

7- لطيفة بن عميرة، الرحلة التجارية بين تلمسان و ممالك بلاد السودان الغربي، مجلة المؤرخ العدد 05 جوان 2005، دار الكرامة للطباعة والنشر، الجزائر، ص .84

8- بلعربي خالد، العلاقات التجارية بين الدولة الرستمية و السودان الغربي، مجلة كان التاريخية، العدد 09، ص .63

9- رضا جواد الهاشمي، تجارة القوافل في التاريخ العربي القديم، القاهرة 1984، ص .12

10- بن الذيب عيسى وآخرون، الحواضر و المراكز الثقافية في الجزائر خلال العصر الوسيط، منشورات المركز الوطني للدراسات و البحث في الحركة الوطنية، الجزائر 2007، ص .18

11- صباح إبراهيم، المرجع السابق، ص.37

12- البكري، المرجع السابق، ص 163 - .164

13- ابن خلدون، العبر و ديوان المبتدأ و الخبر، دار الكتاب اللبناني 1959، ج7، ص .119

14- ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، المكتبة التجارية بمصر 1964، ج2، ص 192.

15- Bovill, E.W, The Golden trade oh the Moors, volume III oxford university. Press 1968.p.235.

16- لطيفة بن عميلا، المقال السابق، ص .86

17- نفسه، ص .86

18- السعدي، تاريخ السودان، نشر هوداس، طبعة باريس 1964، ص .12

19- نفسه، ص .14

20- نفسه، ص 15.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 53 - 69
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

التراث المخطوط بالصحراء الكبرى: حفظه، مراكزه وإشكالية الباحثين

براركة شوقي
قسم العلوم الإنسانية جامعة محمد خيضر بسكرة

مقدمة:

إن التفاعل الحضاري الذي شهدته منطقة الصحراء الجزائرية بانتشار الزوايا والخزانات الشعبية نمى حركة التعليم, وشجع الاهتمام بالعلم, والتفقه في الدين, ما أدى إلى كثرة المريدين لهذه الزوايا, من الطلاب والعلماء, وتنامي حركة الوراقة والتأليف والاستنساخ حتى غدت المنطقة حقلا للمخطوطات, هذه الأخيرة التي تحتاج لحملة علمية واسعة؛

ولقد تنوعت المراكز التي جمعت فيها المخطوطات اليوم بين مراكز رسمية وخاصة تمثلت أساسا في الخزانات الشعبية ومكتبات الزوايا والعزابات والمدارس القرآنية,و من خلال الفهم الحقيقي للمكانة التي تمثلها المخطوطات كمصدر علمي وتاريخي عريق, نستطيع أن نحكم على الطبيعة التي تؤديها الدراسات العلمية الحديثة وبالخصوص منها التي تتميز بطابعها التاريخي, وإذ أننا نعلم جميعا أن بقاء المخطوط مدة طويلة دون حفظ وعناية, أمر بعجل باندثارها ويسلمها لعاديات الزمن، فتأتي الأرضة والرطوبة والحرارة والحشرات عليها فتستحيل بعد مدة إلى هشيم, ولكن ما لا يعلمه جميعنا هو أن هناك عوامل أخرى تساهم في التأثير سلبا على الحالة المادية للمخطوطات, منها كثرة الاستعمال وسوء الحفظ, وهذا ما أدى بالدول المتطورة إلى توفير ظروف جد خاصة تليق بالمخطوطات وحفظها.

ونحن من خلال هذه الورقة سنحاول تسليط الضوء على المخطوطات كمعلم حضاري عن الصحراء وتراثها وكدليل حقيقي على المكانة التي كان عليها إنسان الصحراء, من خلال بيانها والمراد منها مع الحديث عن أهم مراكزها بالصحراء الجزائرية, محاولين الإجابة على التساؤلات التالية:

- ما هي القيمة العلمية للمخطوطات؟
- ما هو واقع المخطوطات بالجنوب الجزائري؟

– وكيف يتم فهرستها وصيانتها؟ وكذا, ما هي ضوابط التحقيق العلمي للمخطوطات؟

وأثناء سعينا لمحاولة الإحاطة بالإجابة عن هذا التساؤلات قمنا بوضع عدة عناصر بداية بمحاولة ضبط لبعض المصطلحات والمفاهيم كالتراث المخطوط والمراد منه من جهة اللغة والاصطلاح وكذا أهم المراكز التي حوت المخطوطات في مكتباتها وخزائنها.

أهداف الدراسة:

جاءت هذه الدراسة في هذه الصورة من أجل الخروج بنتائج واقعية انطلاقا من الأهداف الآتية:

– معرفة المخطوطات وقيمتها العلمية الكبيرة كإرث تاريخي وحضاري للصحراء الجزائرية.

– التعريف بأهم مراكز المخطوطات في الجنوب الجزائري.

– الوقوف على واقع المخطوطات والعوامل التي ساهمت في التأثير عليها.

– تحديد المعالم الأساسية للفهرسة العلمية للمخطوطات وضوابط تحقيقها ونشرها.

1. مفهوم التراث المخطوط:

لقد أجمعت كتب اللغة ومعاجمها على أن كلمة (التراث) مأخوذة من الفعل (ورث) والتاء فيه مبدلة من الواو وقد جاء في لسان العرب لابن منظور الإفريقي عن ابن الأعرابي أن الكلمة مشتقة من الفعل (ورث) وهي تفيد المعنى الذي تفيده كلمات أخرى، وهي (الورث والوريث والوراث والإرث والأرث ...(1) كما أجمع الدارسون على أن المواد بالتراث كل ما خلفه الرجل لورثته، وقد شاعت كلمة (التراث) دون غيرها لكثرة الاستعمال .

أما التراث كقضية فكرية فقد نظر إليها المفكرون من زوايا عدة وذلك كثرت تعريفاتها، ودار نقاش كبير بين الباحثين بشأنه، إذ يفسر عند الكثيرين وفق المرجعية الفكرية والأيديولوجية، ولما كان هذا الأمر لا يعنينا فيما نحن بصدده، فإني أستأنس برأي قدمه الدكتور أكرم ضياء العمري،و ذلك لشمولية هذا الرأي يقول:"هو ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وأداء وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية بل إنه يشتمل على الوحي الإلهي (القراءات والسنة) الذي ورثنا عن أسلافنا..."(2) وهذا هو المفهوم العام للتراث للفكر الإسلامي، لكن ماذا يعني هذا المصطلح في حقل المخطوطات ؟و ما دور الخطير الذي يؤديه التراث المخطوط في نقل العلم والمعرفة ؟ وكيف كان حاله بالأمس...(3)، إن التراث في مجال المخطوطات يراد به: (كل يصل إلينا مكتوبا في أي علم من العلوم،أو فن من الفنون، أو هو كل ما خلقه العلماء في فروع المعرفة المختلفة ولهذا فالتراث ليس محددا بتاريخ معني إذ قد يموت أحد العلماء، في عصرنا فيصبح ما خلقه تراثا بالنسبة إلينا...) (4) إذ التراث المخطوط يعد دعامة من دعائم

التراث البشري عامة،فهو يؤدي دورا خطيرا في نقل العلم والمعرفة والحضارة،و يعرفنا مدى تمسك الأمة بأصالتها وهو عامل ثورة وبناء إذا ما أحسن استعماله ودراسته في نظرة صائبة ونهج موضوعي ملتزم (5).

2. الزوايا والمدارس العلمية بالصحراء ودورها في ظهور المخطوطات:

لقد شهدت القرون الماضية ازدهار مدن العلم وحواضره بالصحراء وإذا كانت المصادر التاريخية التي أشارت إلى بدء انتشار الإسلام في المنطقة منذ القرن العاشر أو التاسع لم تتحدث بالتفصيل عن حالة التعليم (الديني) فإنه مقر افتراض وجود حد أدنى من هذا التعليم لضمان بقاء الدين وانتشاره. وقد أشارت مصادر تاريخية إلى وجود معلمين إلى جانب الملوك المحليين وقد أدى هذا التطور الفكري إلى التشجيع على نماء هذه الحواضر واستقطابها للعلماء وطلاب العلم من خلال الحرص على نشر العلم والتفقه في الدين، ولذلك لم تكن الصحراء في معزل عن الحركة العلمية والثقافية التي شهدتها البلدان العربية والإسلامية مشرقا ومغربا فكثرت الرحلات العلمية، غدوا ورواحا الأمر الذي شجع على انتقال الكتاب المخطوط وكثرة الاستنساخ كما كان للحجاج دور كبير في نقل المخطوطات واستنساخها عبر السنين الطويلة، فصار لا يخلو بيت من وجود بعض المخطوطات في العلوم الشرعية واللغوية(6). أما المراكز العلمية والثقافية كالزوايا والقصور والخزانات والمكتبات والكتاتيب والأضرحة والأقبية والرباطات والعزابات وغيرها فقد كانت ملأى بالكنوز من التراث الفكري المخطوط في شتى حقول المعرفة من فقه وأصول وحديث وتفسير وبلاغة ونحو وصرف وتاريخ وسير وطب وزراعة وتراجم وفلك وكيمياء وغير ذلك مما تفرع عن هذه الأصول وتعد منطقة الصحراء الكبرى من أغنى المناطق بالمخطوطات،إذ نجد في مراكزها العلمية شتى ضروب المعرفة الإنسانية(7).

يقول الدكتور أبو القاسم سعد الله: (المنطقة غنية بتراثها العلمي والديني وغنية بعلمائها ومؤلفيها وبزواياها ونظمها وكذلك لا يزال ضعيفا ولم يهتم بها إلا الأجانب...) (8).

وعلى هذا الأساس يمكننا القول أن هذه المراكز العلمية ساهمت في انتشار المخطوطات لديها من خلال:

- العلاقات الاقتصادية مع مختلف المناطق المجاورة.
- رحلات الحج والعمرة للمسلمين فيها.
- رحلات طلبة العلم والوفود الخارجية للمتعلمين.
- عمليات التأليف الكبيرة لعلماء المنطقة.
- تطور ظاهرة النسخ خاصة مع اعتبارها مهنة تسمى بالوراقة والقائم عليها كان يسمى وراقا (9).

– تطور صناعة الورق في الحضارة الإسلامية وأثارها على المنطقة (10).

3. أهم مراكز المخطوطات بالصحراء الجزائرية:

نظرا للأهمية التي تتميز بها منطقة الصحراء في الجزائر من حيث احتفاظها بكنوز من تراث الأمة يأتي الحديث عن المراكز التي جمعت فيها المخطوطات بين: مراكز رسمية وخاصة

1-3 المراكز الرسمية:

وأعني بها المكتبات والأرشيفات التي تشرف عليها هيئات رسمية وعمومية كالمكتبة العامة التي لها فروع ولائية عبر الوطن وكذا الوطنية والتي تقوم بإنتاج قوائم أرسمية وفهارس لمخطوطاتها وإن كانت لم تستوعب(11) ومثالها :

– المكتبات الجامعية التابعة كالجامعات والمراكز الجامعية كورقلة والوادي وأدرار وغرداية وغيرها.

– مكتبة جمعية الأبحاث والدراسات التاريخية بأدرار.

– مكتبات نظارات الشؤون الدينية في الولايات.

– مكتبات المساجد الكبرى سيما مساجد الجنوب وكذا بعض المدن الكبرى في الشمال الجزائري.

– مكتبات بعض المراكز الثقافية ودور الثقافة في بعض الولايات عبر الوطن.

2-3 المراكز الخاصة (الأهلية –الشعبية):

3-3 إن المخطوطات في المراكز الخاصة قياسا على ما في المراكز العمومية كثيرة وهي تنتشر في التراب الوطني كله،خاصة في الولايات الجنوب كبسكرة –غرداية– أدرار– وغيرها وتحديد عدد المراكز وأماكنه صعب لعوامل عدة أبرزها عدم تعريف أصحابها بها وأهم المراكز التي كتب عنها أو عرفناها بالزيارات الميدانية من خلال الولايات المتواجدة بها الآتي:

A. منطقة ولاية أدرار: وأهم ما يوجد بها

– الخزانات الشعبية في منطقة أولف بأدرار وأغلب مخطوطات هذه الخزانات أثرت فيها الأمطار الطوفانية التي نزلت بالمنطقة سنة 1965،كخزانة عائلة عقباوي بزاوية بنعامة،و خزانة عائلة بالشيخ بتقراف وخزانة الشيخ الباي بالمدرسة القرآنية.

– خزانات منطقة تدكلت ومن مكتباته: مكتبة أقبلي الزاوية ومكتبة ساحل القديم والحاج مبارك بن صالح ومحمد باي بلعالم وخزانة زاوية بوده ومحمد الصديقي التي بها 70 مجلدة مخطوطة.

– خزانات منطقة تنجرين: وفيها 12 مكتبة موزعة على القصور التي بنيت بالمنطقة أشهرها مكتبة كوسام وبني عامر وزاوية سيدي حيدة،و خزانة أولاد عيسى وتركوك والمطارفة التي أغلب مخطوطاتها في الطب والفلك.

B. منطقة ولاية بسكرة: حيث أن أشهر خزاناتها

– خزانة الزاوية العثمانية (علي بن عمر) في طولقة حيث تعد من أغن الخزانات بالمنطقة وقد كان شيوخها حريصين على الحفاظ عليها وتمكين الباحثين منها وتحتفظ بمخطوطاتها كتبت بالفارسية والتركية.

– خزانة محمد زقادبا بأولاد جلال.

– خزانة الزاوية المختارية بأولاد جلال.

– خزانة مسجد سيدي مبارك بخنقة سيدي ناجي وإن كانت لا تحوي حاليا إلا 3 مخطوطات بعدما نهب العديد منها (12).

– مكتبة الأستاذ أحمد بن السايح وهو عامل بالمركز الثقافي والمخطوطات التي لديه جمعها بصفته الشخصية وهو من محبي التراث والقائمين على جمعه.

– خزانة زاوية سيدي خالد.

C. منطقة ولاية وادي سوف: وأشهر خزائنها:

– خزانة زاوية سيدي سلام .

– مكتبة الشيخ عبد المجيد بن حبة بمنطقة المغير.

D. منطقة ولاية تندوف: وأشهر ما فيها:

– خزانة زاوية محمد المختار بن تفغ بن الأعمش الجكاني والتي بها حوالي 500 مخطوطة وأقدم واحدة يعود نسخها لـ 704 هجرية وإن كان هناك من يذكر أن من هذه المخطوطات ما يعود إلى 03 قرون قبل الميلاد لكن يبقى مجرد كلام وهو محل نظر.

E. منطقة ولاية غرداية: تزخر المنطقة عامة بموروثات ثقافية واكبت عمارة المنطقة منذ ما يزيد على 10 قرون ولذلك نجد المخطوطات فيها كثيرة ومتنوعة تتوزع على مكتبات تربو على المائة مكتبة حتى أن المستشرق الألماني جوزيف فون هاس في دراسته "أبحاث في بعض المخطوطات الإباضية" سنة 1974 أحصى (100) مكتبة منها (87) مكتبة بوادي ميزاب وقد تعددت وجهات النظر في توزيع هذه الخزانات فجمعية التراث توزعها على النحو التالي:

– مكتبات عامة: كمكتبة القطب ببني يزقن.

– مكتبات تابعة للعشائر: كمكتبة آل يدر.

– مكتبات تابعة للمساجد: كايروان.

– مكتبات المدارس الحرة: كمكتبة الإصلاح والحياة بالقرارة وغرداية.

– مكتبات خاصة: كمكتبة الحاج سعيد وألمطهري بمليكة.

و أشهر ما تضمنه غرداية من مكتبات ضخمة هي :

– مكتبة آل يدر التي تحتفظ بـ (594) مخطوطة وفيها (294) مجموع.

– مكتبة عمي سعيد التي تضم (55) مجموعة و(91) عنوان إلا أن وضعيتها متردية من جراء الرطوبة والأرضة.

– مكتبة البكري بالعطف حيث تضم (2395) مخطوطة وأندر ما تحتويه (جامع الأزكوي) وكتاب (مسائل أبي عبيدة) وغيرها.

F. منطقة ولاية بشار: وما يوجد بها من مكتبات وخزائن هي قليلة ومنها مالا يعرف وأشهر خزانة بها هي :

– خزانة الزاوية القندسية للقنادسة والتي كانت في 1950 تحتفظ بأكثر من 3050 مخطوطة لكن الاستعمار أحرق منها أحرقه وشرده بعضها لبلاده (14).

وطبعا هذا يعود للأسباب التي أثرت عليها وأبرزها الاستعمار وكذا عدم إبلاغ أصحابها بها وغيرها من الأسباب التي يأتي ذكرها لاحقا.

4. واقع المخطوطات وقيمتها العلمية:

إن الكنوز المتبقية من المخطوطات المشار إليها في المنطقة غنية بمضامينها الفكرية والفنية والعلمية وقيمتها تمكن في أنها خير شاهد على عظمة أسلافها في أخد العلم وتمثله بأوجهه المتنوعة،و لأنها تمثل عصارة فكر الإنسان العربي والمسلم في المشرق والمغرب وفي أنحاء عدة من العالم وبالجملة فهي:

– تعكس جانب تاريخيا من حياة أمتنا العربية والإسلامية،إذ تمكننا من الوقوع على الكثير من الأحداث والوقائع والحقائق التي طواها النسيان، وجهلت حيثياتها ومعالمها.

– تعرفنا على أعلام المنطقة وجهودهم الفكرية والإصلاحية عبر العصور وتضع بين أيدينا الحقائق الواضحة

– تقم لنا صورا متنوعة لمجتمعاتنا في النواحي الدينية والخلقية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والفكرية وغيرها من النواحي الكثيرة.

– تسجل لعلاقات التي كانت تربط الشمال بالجنوب وحركة انتقال الإسلام واللغة العربية إلى إفريقية السوداء.

– ولا تخفي القيمة الحضارية والفكرية التي تحملها هذه المخطوطات لأنها تحمل علم الأولين وتعرفنا إياه ومدى التطور الحاصل في مجالاته المتنوعة عبر السنين (15).

أما حالتها فهي لا تختلف كثيرا عن مثيلاتها في كل أنحاء الجزائر إذ إن العناية بها نادرة ولم يعن بها قبل الجهات الرسمية إلا ما تحتفظ به المكتبة الوطنية الجزائرية وماعدا ذلك فهي محاولات على الطريق يقوم بها عدد من الباحثين والمهتمين بالتراث ظهرت في العشرية الأخيرة فقط ولا يمكن مجال مقارنتها بالأعمال المنجزة في الأقطار العربية والإسلامية في هذا الجانب لأن إشاعة الثقافة التراثية بين المتعلمين تكاد تكون معدومة فكيف الحال بالعامة من ملاك هذه المخطوطات .

– هذا إضافة لتعرضها للنهب والسلب من فئات عدة.

5. العوامل المؤثرة على حالة المخطوطات وبقائها:

5-1 عامل الاستعمار:

لقد عمل المستعمر الفرنسي على جعل اللغة الفرنسية محل اللغة العربية وعلى طمس الشخصية العربية الإسلامية طيلة فترة الاحتلال، وما يزال أثره يسري في المجتمع الجزائري إلى يوم الناس هذا، فالمستعمر حرق آلاف المخطوطات والوثائق كما حصل بخزانة الزاوية القندسية ببشار التي هي غيض من فيض كما سرب آلاف أخرى إلى بلاده للانتفاع بها خدمة لأبنائه وقد فعل ذلك لإلحاق هذه البلاد بفرنسا لغة ودينا وسلوكا وفكرا لقطع الصلة بين الفرد الجزائري وتراثه الخالد.

ولقد قام عبد الجبار عبد الرحمان في مقاله "تسريب التراث العربي المخطوط إلى المكتبات الأوربية والأمريكية" بالحديث عن الأعداد الهائلة للمخطوطات لدى كثير من الدول هي روسيا–بريطانيا – يوغوسلافيا السابقة – فرنسا التي تحوي مكتبتها الوطنية فقط 7500 مخطوط عربي – وإيطالي وألمانيا التي تتمتع بنتائج النهب الكبير الذي قام به المستشرقون (16)حتى تحاشى بعضهم إعطاء تقديرات لأعداد المخطوطات العربية في العالم كما فعل بروكلمان وسركين وكوركيس عواد وهلموت رويتر وغيرهم (17) وأبرز عمليات الإتلاف والاستيلاء لفرنسا على المخطوطات بالجزائر أو نقلها إلى مكتباتها:

– نهب الفرنسيين لمكتبة الأمير عبد القادر أثناء حروبهم معهم(18).

– مصادرة الفرنسيين لمكتبة لشيخ الحداد بعد القضاء على ثورته ونقلها إلى المكتبة

الوطنية التابعة لهم (19).

– إحراق الجيش الفرنسي والمستوطنون الفرنسيون في الجزائر مكتبة جامعة الجزائر على إثر إعلان استقلال الجزائر ويقال إن المخطوطات نقلت كلها إلى فرنسا قبل ذلك وأن الحريق كان تمويها لعملية نقلها (20).

2-5 عامل الطبيعة:

نعلم جميعا أن بقاء المخطوط مدة طويلة دون حفظ وعناية أمر بعجل باندثاره ويسلمه لعاديات الزمن، فتأتي الأرضة والرطوبة والحشرات والجراثيم عليه فيستحيل بعدة مدة إلى هشيم، فأغلب المخطوطات التي سلمت من أيدي المستعمر كانت محفوظة تحت الأتربة والكثير منها ما زال مدفونا ولم يعرف سبيله لأن الذين دفنوه ماتوا في عهد الاحتلال،و لعل الكوارث الطبيعية كالحرائق والفيضانات هي أكثر من أن تحصى فقد ملأت صفحات كثيرة من كتاب فيليب طرازي (خزائن الكتب العربية في الخافقين) في أجزائه الثلاثة.

2-5 العامل البشري:

يعد الإنسان شريكا في بقاء المخطوطات في الجزائر على الصورة السلبية المذكورة، لأن مالكيها يعتقدون أنها ملك لهم كأي عقار موروث لا يحق لأحد أن يقترب منها فهم يجهلون قيمتها الفكرية والحضارية ولذلك فالكثير ممن يحتفظون بالمخطوطات يصدون من يريد الإطلاع عليها ويفضلون الإبقاء عليها كما هي كأنهم يتبركون بها لاعتقادهم أنها تحمل ريح الأولين ولعل أسوأ ما يتعرض له تراثنا المخطوط في السنين الأخيرة ما يقوم به بعض الغفلة ممن يهربون المخطوطات ويبيعونها بأبخس الأثمان ليشتروا بها ثمنا قليلا أثناء ذهابهم للحج والعمرة، كما يؤثر العامل البشري من حيث الاستعمال فعملية اللمس وتقليب الصفحات المتكرر يساهم في تردي حال أوراق المخطوطات وهنا تبرز قيمة التكنولوجيات الحديثة وعمليات الرقمنة العصرية (21).

3-5 الجهات الرسمية:

إن انصراف الجهات الرسمية في الدولة عن الاهتمام بهذه الكنوز وكأن الأمر لا يعنيهم عل الرغم من وقوف بعض المسئولين على القطاعات الثقافية والتربوية من حين لآخر على مخطوطات في المعارض التي يتفقدونها وكأن المخطوطات في نظرهم تحفة أثرية تحمل بها المتاحف والمكتبات، فلا يختلف حال هؤلاء عن حال المالكين.

وإن هذه العوامل وغيرها ساعدت على تقزيم تراثنا وهو أمر خطير ينبغي أن يتداركه جميع المسؤولين عن هذا التراث الضخم لأن مراكزه على اختلاف أنواعها، مليئة بالكنوز النادرة التي تمثل فنون العلم والمعرفة الإنسانية المختلفة (22).

6 طرق فهرسة وترميم المخطوطات:

1-6 الفهرسة:

هناك فرق ملموس بين ما هو مطبوع وما هو مخطوط من حيث إعطاء الوصف الدقيق لكل منهما التعريف الباحث بما يحتويه فكل مخطوطة لها قيمة ومميزات وخصائص تميزها عن غيرها من المخطوطات أو تميز نسخة من أخرى في نوع الورق وحجمه وعدده ونوع الخط والحبر واسم الناسخ والمؤلف وتاريخ النسخ والتمليكات والسماعات والإجازات والوقفيات والتراجم وكمال أو نقص أوراقها وعيوبها وإلى غير ذلك من ملامح وخصائص .

وقد أورد المستوخي ملامح فهرسة المخطوط كما يلي: (23)

1– صفحة العنوان . 2– المقدمة أو الاستهلال. 3– الخاتمة. 4– علامات الترقيم. 5–ترقيم الأوراق. 6– الفصول والعناوين الفرعية. 7– الهوامش. 8– مسطرة المخطوطة . 9– الاختصارات. 10– التصويبات والتصحيحات. 11– التمليكات والإجازات والسماعات. 12– أحجام المخطوط. 13–الصور والرسوم. 14– الزخارف والتذهيب. 15– تجليد المخطوطات. 16– العلامات المائية.

وقد بين الأستاذ محمد أيتيم (24) أن المخطوط العربي كان في أول عهد خلوا من صفحة العنوان وقد كان المؤلفون يذكرون العنوان وأسماءهم في متن فاتحة المخطوط.

ولابد لنا قبل الانتقال إلى ذكر ضوابط فهرسة المخطوطات وتطبيقها العلمية من التعرض لأهم الصعوبات التي تواجه المفهرسة والتي يمكن حصرها في:

– مداخل المؤلفين القدامى: ونفي بها هل يكون إدخال المؤلف تحت اسمه الحقيق أو اسم شهرته في بطاقة الفهرسة لذا لابد من عمل قوائم موحدة بأسماء المؤلفين في جميع المكتبات كي لا يتم إدخال المؤلف باسم شهرته في مكتبة ونسبته في أخرى وباسمه الحقيقي في مكتبة ما وهكذا وسيجد المفهرس أسماء تتشابه تشابها كاملا أو في الشهرة فميز بينها بذكر تاريخ الوفاة.

1-1-6 العنوان:

وحيث أنه لا بد من مراعاة هذه القضية ذلك أن المخطوط العربي كثيرا ما يشتهر بعنوان غير عنوانه الأصلي فمثلا (كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط الآثار) مشهور بعنوان خطط المقريزي وهذه المشكلة تحتاج لخبرة ودراية بالمخطوطات ومحتوياتها وتحتاج بعد ذلك إلى تحديد العنوان الأصلي ويحال إليه من العناوين الأخرى غير المستعملة من خلال الإحالات في الفهارس (أنظر) أو (أنظر أيضا) حسب الضرورة ولابد فيه من الرجوع إلى معاجم المؤلفين

كالأعلام للزركلي وكشف الشئون لحاجي خليفة وغيرها.

– الكتب أو التعليقات أو الرسائل المرافقة للمخطوط والمدونة على الحواشي فلابد للمفهرس من الانتباه وعدم إغفال ذلك في إعداده لبطاقات الفهرسة البيبليوغرافية للمخطوط.

– إذا كانت المخطوطات نسخة طبق الأصل أو مصورة أو نسخة كربونية فتعامل كالأصل.

– لابد من اعتماد معيار موحد يتوافق مع نظام الفهرسة المعتمد عبر البلد ككل والأمل لو يوجد غبر العالم حيث أن هناك معايير الفهرسة التي منها قواعد **AFNOR** الفرنسية للوصف المقنن وهو الذي تعمل به الجزائر حاليا أما المكتبات العالمية الكبرى ومكتبات دول المشرق العربي فتعمل بقواعد الفهرسة الأنجلو أمريكية **AACR2** (**24**).

– لابد من التفريق أيضا بين الفهارس التي تعد بطريقة وصفية تهتم بالوصف البيبليوغرافي واختيار وبناء المداخل وبتعريف العمل (المادة المخطوطة) بصورة تمكن من تمييزها عن جميع الأعمال الأخرى أما الموضوعية فتقوم بوصف الكيان موضوعيا بحيث يمكن تجميع المخطوطات ذات الموضوعات المتشابهة ضمن قوائم موحدة (**25**). وكل هذا من أجل عدم وقوع أخطاء تستدعي إعادة العمل أو منع الباحث من الوصول للمخطوطات المراد ومثال ذلك ما قام به محمد عبد العزيز الدباغ في مقاله "تنبيها تحول الفهرس الذي وضعه محمد العابد الفاسي لمخطوطات خزانة القرويين"(**26**).

2-6 الصيانة والترميم:

من الطبيعي جدا أن تنشأ معالجة ترميم المخطوطات في وقت لم تكن فيه الطباعة معروفة بعد ولم يكن استبدال نسخة جديدة بنسخة بالية أمرا هينا كما هي الحال في عصر الطباعة وإيمانا بأهمية هذا الجانب في حفظ تراثنا وصيانته فإنه لابد من بناء عمل عربي خاص بصيانة وترميم المخطوطات والتراث المكتوب للأمة ولابد في هذه العملية من الاعتماد على أنظمة كفيلة مثل:

1-2-6 نظام الترميم بالألياف:

لقد ظهر هذا النظام بعد الحرب العالمية 2 وهو النظام الأمثل لترميم الأوراق التالفة لدقته وسرعته وكذا نجاحه وقد تطور هذا النظام خلال الأعوام السابقة ويعتمد عمل هذا النظام على الألياف السيللوزية النقية ومصدرها حسب دراسات عديدة وتجارب هي: سعف النخيل ونبات القنب وسعف النخيل بالنسبة لبلادنا سهل التوفير كمادة خام للنظام والمواصفات العالمية من الناحية الفيزيائية والكيميائية التي تصلح للعمل في هذا المجال بـ:

– نقاء الألياف من كل الشوائب.

– العمر التقديري الجيد.

– الوسط الكيميائي المعتدل.

2-2-6 نظام حساب الكميات:

ويعتمد هذا النظام على الحساب من خلال:

– الحساب الخاص للترميم: ومن الجدير بالذكر أن هذه الحسابات لا تعطي النتيجة المطلوبة دائما لذلك فإن الخبرة هي الأساس في هذا العمل.

– تثبيت الأحبار القديمة: بما أن الجهاز يعتمد في عمله على الماء ففائدته محدودة لأن معظم المخطوطات كتبت بأحبار قابلة للانحلال بالماء وقد تم التوصل إلى المادة العضوية التي جرى استخدامها وتجريبها وقد أعطت النتيجة المطلوبة تماما، وقد جربت هذه الأنظمة بمركز جمعة الماجد وطورها وتم نقلها لعدة دول كجيبوتي وليبيا ومالي والسودان واليمن وتونس وغيرها.(27)

7 التحقيق العلمي للمخطوطات:

لما كان التحقيق عملية مركبة تقتضي إخراج نص مضبوطا بحيث يكون هذا النص الصورة التي تركها عليها صاحبه ومنتجه أو ناسخه ويلاحظ قبل كل شيء أن محقق النص لا يستطيع أن يستغني عن طائفة من العلوم المساعدة فهو مضطر إلى إتقان فقه اللغة وهو مضطر إلى إتقان علوم النحو والصرف والبيان والتاريخ ثم فوق هذا لابد من إتقان مناهج البحث الأدبي ليعرف كيف يستكشف النص فإذا استكشفه فكيف يقرؤه فإذا قرأه فكيف يحققه نصوص التراث المخطوط في:

– جمع الأصول وضبط النص تأديته والمقارنة بين النسخ وتقديم الأفضل والكاملة على الناقصة والنسخة المقابلة أحسن من التي لم تقابل ونسخة المؤلف بخط يده خير من غيرها.

– مقابلة النسخ بعد اعتماد أحدها أصلا وإثبات الفروق في الهامش.

– تحديد مصادر المؤلف من أجل التحقق من النقول وتخريجها.

– إعداد الفهارس التحليلية للإعلام والبلدان وأسماء الكتب الواردة بالمثنى والقبائل والفرق والمصطلحات والموضوعات وغيرها.

– ويجب أن يؤخذ في الاعتبار عند نشر المخطوطات القيمة العلمية لها وتنوع موضوعاتها وتقديم الأصول على الفروع وعلى المختصرات وما لم ينشر على إعادة ما نشر إلا في الظروف خاصة (29).

ويشير الدكتور محمد عبود الزبيري إلى أن مراحل تحقيق المخطوطات هي تتمثل في:

1– البحث عن المخطوطات ذات المواصفات المطلوبة.

2– مرحلة الاختيار والمقابلة.

3– مرحلة التحقيق من الكتاب ونسبته لمؤلفه وناسخه.

4– مرحلة التحقيق وإعداد النص.

5– مرحلة التقرير للشكل النهائي الذي يخرج عليه الكتاب المحقق وترتيبه (30).

8 دور تكنولوجيا المعلومات في حفظ وإتاحة المخطوطات:

بظهور التكنولوجيات الحديثة ومع إدخال الحاسب في كثير من العمليات العلمية سهل استخدامه في أداء الكثير من الوظائف البحثية خاصة مع اختراع الشبكة العنكبوتية الانترنيت التي طورت عمليات البحث العلمي وساعدت في أداء الكثير من العمليات بكل سهولة مما أدى بالمكتبات الأوربية بالتوجه قبل إنشاء ما يعرف بالمكتبات الرقمية فمن خلال هذه الأخيرة تمت عمليات الإعداد الرقمي للوثائق وظهرت على ارض الواقع المكتبات الهجينة وكذا ما يعرف منها بالمكتبات الإلكترونية أو السيبرانية التي ميزت مجموعاتها أنها ذات شكل رقمي وطبعا المخطوطات غير غائبة عن هذا الميدان ذلك أنه تمت على أرض الواقع رقمنة العديد من المحتويات المخطوطة لدى الكثير من المكتبات الأوربية كمكتبة ليون في فرنسا والكنغرس الأمريكية وفولسبورغ الروسية وأيضا المكتبة الوطنية البريطانية وغيرها وبالنظر إلى الكم الهائل من المخطوطات التي تحتويها مدن الصحراء يتضح لنا الأهمية الكبيرة التي ستساهم فيها عمليات الرقمنة في الحفاظ على هذا الموروث العريق وهذا من خلال مزايا أبرزها:

– تقليل عمليات الاستعمال المباشر للمخطوطات ما يعني عدم تأثرها من هذا الجانب.

– التعريف بالمخطوطات التي لم تعرف بعد من خلال إتاحتها عبر قواعد وبنوك المعلومات الرقمية.

– زيادة الثقة لدى أصحاب المخطوطات التي لم يعرفوا بها في تقديمها للمكتبات ولو على الأقل رقمنتها ثم إرجاعها لهم.

– تسهيل المهمة على المحققين من خلال تمكنهم من الإحاطة بمؤلفات شخص ما وبكل بساطة نظرا لوجود شبكة الانترنيت والمواقع التي تهتم بعرض المخطوطات في شكلها الرقمي.

– إمكانية التمهيد في إيجاد مكتبة قومية للتراث المخطوطات ذات طبيعة رقمية.

– إتاحة المخطوطات بشكل رقمي ستقلل هذه العملية من ظاهرة بيع المخطوطات ذلك أن المشتري سيحرص دوما على اقتناء المخطوطات التي لا توجد لدى أي شخص وبأي طبيعة ولو كانت رقمية ما يعني ندرة السرقة والترهيب للمخطوطات للمكتبات الأجنبية ونحوها.

- النتائج المتوصل لها:

لعل أبرز ما نتوصل له من هذه الدراسة الآتي:

1- أن العرب والمسلمين قد تركوا تراثا فكريا وحضاريا للأمة العربية لا نجد له مثيلا عند الأمم الأخرى خصوصا بالصحراء.

2- أن المخطوطات من أهم المصادر التاريخية والعلمية التي يحتاجها الباحثون والدارسون والمؤرخون ونحوهم.

3- التراث المخطوط يمثل إنتاجا فكريا حضاريا للأمة العربية في المعرفة والفلسفة والأدب والفن والعلم والعادات والتقاليد ومظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية المختلفة وكلمة التراث تعني عند المشتغلين به فيمل تعني المخطوطات العربية.

4- أن الصحراء خصوصا في القرن 10 الهجري تميز عن غيره من القرون بضخامة المؤلفات والموسوعات العلمية مثل: خطط المقريزي وغيرها.

5- أن المخطوطات المتواجدة بالخزائن الشعبية أضخم من أن تحصى وهي أكبر بكثير مما هو موجود لدى الهيئات الرسمية من مكتبات ومراكز ثقافية وغيرها.

6- أن العوامل المتمثلة في الطبيعة والإنسان والهيئات الرسمية أثرت سلبا على حالة المخطوطات سيما بالمدن الصحراوية نتيجة لتعرض خلال تاريخه الطويل الذي امتد أكثر من أربعة عشر قرنا لمحة وكوارث وآفات شتى أتلفت ودمرت غالبيته والقليل الذي وصل إلينا منه قد تفرق وتشتت في أرجاء المعمورة لأسباب تاريخية وسياسية وآخرها تعرضه للسلب والسرقة وتسريب إلى خارج موطنه الأصلي بسبب الغزو الاستعماري وبيع بعض الجهلة ببيع مخطوطاتهم من أجل المال القليل.

7- أن تحقيق المخطوطات علم وأن على المحقق أن يتصف بصفات الباحث العلمي من نزاهة وموضوعية مع تمتعه بمهارات علمية في تفحص المخطوطات ودراستها بالدقة.

8- أن الفهرسة علم دقيق يحتاجه كل محقق للمخطوطات في بحثه وكذا في إعداده لكشافات النصوص المخطوطة التي تقوم بتحقيقها.

9- أن صيانة وترميم المخطوطات كتراث تاريخي أمر ضروري وله طرق متطورة أحسنها نظام الترميم بالألياف السيللوزية المتمثلة في ألياف سعف النخيل ونبات القنب.

10- أن دور التكنولوجيا الحديثة في رقمنة المخطوطات وإتاحتها إلكترونيا جد مهم ولابد من [3]اعتمادها لدى المؤسسات والهيئات حفاظا على المخطوطات وتيسيرا لإتاحتها للباحثين.

توصيات لآفاق مستقبلية: لعل من الجدير بنا أن نقوم على:

1– العمل على تثمين المخطوطات وقيمتها من خلال:

*** السعي إلى تأسيس قسم دراسي في كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية تكون مهمته إعداد محققين متميز بين محملين بالمعرفة العلمية والمهارة العلمية في شؤون تحقيق النصوص المخطوطة وقد سبق لجامعة بغداد القيام بهذه المبادرة ولم تستمر طويلا وأغلق القسم المعني واليوم هناك مبادرة بالجزائر بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة بإنشاء قسم التوثيق والمخطوطات التابع لقسم التاريخ منذ سنتين.**

*** إقامة مقاييس دراسية ضمن التخصصات العلمية كالتاريخ والآثار وعلم الاجتماع والمكتبات وغيرها من التخصصات التي لها علاقة بالمخطوطات والعناية بها.**

*** سعي الجامعات إلى توجيه خريجيها في مختلف المراحل الدراسية والدراسات العليا إلى القيام بتحقيق المخطوطات من خلال منح امتيازات لأمثال هذه البحوث وقيام الجامعات بتوفيرها لنسخ من المخطوطات الغير مدروسة ومحققة لتتم دراستها وتحقيقها.**

*** انشاء مخابر بحثية في ميدان المخطوطات ولقد قامت جامعة وهران بإنشاء مخبر للمخطوطات ويصدر مجلة هي الآن في عددها السابع, وأملنا أكثر من هذا**

2– ضرورة العناية بفهرسة المخطوطات العربية فهرسة علمية دقيقة ومفصلة حتى لا تنسب الكتب إلى غير مؤلفيها وحتى لا تختلط ببعضها وألا تقف عملية الفهرسة على جانب الإشاري بذكر العنوان والمؤلف وتاريخ النسخ.

3– ضرورة التنبيه في الفهرسة إلى وجود كتب ورسائل ملحقه بالمخطوط الأم ما يعني ضرورة الإشارة أو الإحالة عليها.

4– الإسراع في القيام بمسح شامل لجل المراكز العامة والخاصة وذلك عن طريق بعثها والتعريف بها والأفضل لو تشرف على هذه الأعمال الجامعات ومخابر البحث العلمي وتنفق عليه أموال تليق بالمهمة والقيمة الحقيقة للمخطوطات ولم لشرائها.

5– دعوة مالكي المخطوطات لتزويد الجامعات ومراكز البحث العلمي بما يحتفظون به من مخطوطات أو بصو منها لأجل حفظها من الضياع والانتفاع بها في الأبحاث العلمية.

6– السعي لإقامة مركز وطني للتراث كمكتبة قومية للمخطوطات الجزائرية وفتح فروع له عبر الوطن وإنشاء مشاريع ووحدات البحث على مستوى المعاهد والجامعات والمراكز البحث العلمي يعني فيها بجمع التراث والتعريف به وصيانته وحفظه وفهرسته وإتاحته للتحقيق والدراسة والنشر.

7– محاولة الاستفادة من الخدمات التكنولوجية الحديثة كاستعمال الحاسوب والأقراص

المليزرة وبنوك وقواعد المعلومات والارتباط بالشبكة العنكبوتية الدولية (الانترنيت) وغير ذلك مما له صلة بالتطور العلمي في مجال خدمة التراث لأن هذا الأمر يوفر كثيرا من الجهد ويختصر المسافات للباحثين في إنجاز الأبحاث العلمية التي تخدم تراثنا.

إننا نعتقد أن التعجيل بتطبيق هذه المقترحات عمليا في الميدان مم يساعد على إبراز الدور الحضاري والثقافي للمجتمع الجزائري والصحراوي خصوصا ولم لا في إطار الجهوية الإيجابية لما تتميز به الصحراء من تراثها الكبير ,بل هذا يمكننا من إنقاذ آلاف المخطوطات التي طواها النسيان وأتت عليها قرون طويلة وهي تئن تحت الأتربة وعاديات الزمن وإذا تحقق هذا المبتغي نكون قد أقمنا جسور الاتصال بين الحاضر والماضي وهيأنا للأجيال سبل الانتفاع بالإسهامات التي قدمها أسلافنا في حقول المعرفة والعلم.

الخاتمة:

وأخيرا فإن العودة إلى التراث وإحيائه في ضوء ذكرته لا يعني العودة إلى الكتب الصفراء والتشبث بها كلية بل العودة إلى تكون في ضوء بين أسس الأصالة والمعصرة.

ولعل من الضروري أن نقول في الخاتمة هذه الورقة بأن المخطوطات في الصحراء لا تزال إلى يومنا هذا تتعرض لأخطار النهب والسطو التجاري والثقافي من بعض أهل الغرب عن طريق التهريب بسبب ضعف الرقابة القانونية لحمايتها على الرغم من أن معظم الدول أصدرت تشريعات بقصد حماية آثارها ومخطوطاتها ومن ضمنها الجزائر إلا أن نشاط مهربي المخطوطات والآثار قد أجهضوا إلى حد ما القوانين والأنظمة بهذا الخصوص.

الهوامش والمراجع:

(1)– الإفريقي، ابن منظور: لسان العرب، ترتيب يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت 1988، 907/6 (مادة:ورث).

(2)– العمري أكرم ضياء: التراث والمعاصرين "كتاب الأمة"، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط 2. قطر، 1985، ص 27.

(3)– عوفي عبد الكريم: "التراث الجزائري المخطوط بين الأمس و اليوم"،(مجلة) آفاق الثقافة و التراث،ع (20)، ص(102– 103).

(4)– عبد التواب رمضان: مناهج تحقيق التراث بين القدماء و المعاصرين، مكتبة الخانجي، القاهرة 1986، ص7.

(5)– الضامن حاتم صالح: إسهام العراقيين المعاصرين في تحقيق التراث،مطبعة المجمع العلمي العراقي، العراق 1990، ص8.

(6)– عوفي عبد الكريم: "مراكز المخطوطات في إقليم تراث الجزائري"،(مجلة) آفاق الثقافة و التراث، ع(57)، ص (114– 115).

(7)– ابن خلدون عبد الرحمان: المقدمة، تحقيق حجر على حي، منشورات دار مكتبة هلال بيروت 1984، ص63.

(8)–سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي،بيروت،1998، 3 /182.

(9)– سعيد خير الله: "رواد السوق الوراقين "،(مجلة) آفاق الثقافة و التراث، ع 19،ص (21–22).

(10)– الشكيل علي جمعان: صناعة الورق في الحضارة الإسلامية (مجلة) آفاق الثقافة و التراث، ع"53، ص "118–119" .

(11)– الدجيلي عبد الكريم: "ملاحظات حول خزائن المخطوطة في تونس والجزائر والمغرب"، (مجلة) الموارد، مج (3)، ع (4) ص 300.

(12)– تقرير: الجمعية الناصرية للتنمية الثقافية والاجتماعية "الذكرى المئوية الرابعة نشأة خنقة سيدي ناجي، بسكرة 2002، ص80.

(13)– فهرس مخطوطات مكتبة إروان "دار التلاميذ" في ولاية غرداية / إعداد جمعية التراث، القرارة 1993–1995.ص.ل.

(14)– عوفي عبد الحكيم: "مراكز المخطوطات في الجزائر أماكنها ومحتوياتها"، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج 39، الجزء 1 1995، ص 191.

(15)– عوفي عبد الحكيم: مراكز المخطوطات...، مرجع سبق ذكره ص 128.

(16)– عبد الرحمان، عبد الجبال: تسريب التراث العربي المخطوط إلى المكتبات الأولية و الأمريكية.

(17) - Vajda , Georges , répertoire des Catalogues et inventaires de manuscrits arabes paris 1949. p113.

(18)– الدجيلي عبد الكريم: "ملاحظات حول الخزائن المخطوطة..."، مرجع سبق ذكره ص299 .

(19)– نفس المرجع السابق 230ز

(20)– تقرير عن المخطوطات في الجزائر و أماكن تواجدها (مجلة) المورد مج 5، ع1 ،ص 42.

(21)– عوفي عبد الكريم: " التراث الجزائري المخطوط..."، مرجع سبق ذكره، ص 108–109.

(22)– المنوخي عابد سليمان: أنماط التوثيق في المخطوط العربي في القرن التاسع الهجري، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض 1994 ص 174.

(23)– المنوخي عابد سليمان: فهرسة المخطوطات العربية، الزرقاء: مكتبة المنار 1989 .ص 27.

(24)– كليب فضل جميل: المخطوطات العربية و فهرستها علميا و عمليا ،عمان:دار جرير 2006 ص 100.

(25)–كحيلة عبد الرحمان نسيبة: الفهرسة الموضوعية، جدة: دار المجمع العربي 1979 ص 15 .

(26)– الدباغ محمد عبد العزيز: "تنبيهات حول الفهرس الذي وضعه محمد العابد الفاسي لمخطوطات خزانة القرويين" ،(مجلة) آفاق الثقافة و التراث، ع (28) 1995، ص 66–73.

(27)– داغستاني ،بسام عدنان: "النظام العربي الإسلامي في ترميم المخطوطات و الوثائق التاريخية باستخدام الألياف السيللوزية"، (مجلة) آفاق الثقافة والتراث، ع (20)،1990،ص 211–218،

(28)– دياب عبد المجيد:" تحقيق نصوص التراث"، (مجلة) الفيصل، ع 101 ص43,

(29)– سيد أيمن فؤاد: الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية 1997 ص 549.

(30)– الزبيري، محمد عبود حسن: "تحقيق المخطوطات والعمل البيليوغرافي"، (مجلة) آفاق الثقافة والتراث، ع 16. ص 118–128.

(31)– الحلوجي، عبد الستار: "نحو علم مخطوطات اسلامي"، دار الآفاق: بيروت، 1999، ص 243.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 70 - 74
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

قراءة في بعض فصول كتاب الصحراء الكبرى وشواطئها الكاتب والمؤرخ إسماعيل العربي

إبراهيم سعيود
قسم العلوم الإنسانية المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

رغم كل ما كتب حول الصحراء، وما قيل عنها، إلا أن هذا الفضاء الجغرافي والاجتماعي ما يزال يغري بالبحث والكتابة، وذلك لتعدد الموضوعات فيه. وأغلب الدراسات التي اهتمت بالصحراء هي دراسات فرنسية وهي لا تخلو من الدس والتشويه.

والكتاب الذي وضعه الأستاذ إسماعيل العربي حول الصحراء الكبرى يعتبر – في رأيي – أول دراسة جادة لباحث جزائري حول هذه المنطقة الجغرافية.

وعليه فإن مداخلتي التي أقدمها للمشاركة في ملتقى "الإنسان والصحراء الكبرى قراءات تاريخية واجتماعية" هي قراءة لكتاب "الصحراء الكبرى وشواطئها" للكاتب والمؤرخ الجزائري إسماعيل العربي، وتعد هذه القراءة مساهمة مني في التعريف بما نشر من دراسات حول الصحراء.

المؤلف[1]: هو إسماعيل العربي[2]المولود في شهر أكتوبر من سنة **1919**م، ببني وغليس بوادي الصومام بالقبائل الصغرى، نشأ في ظروف كان الشعب الجزائري يعاني فيها ويلات الاستعمار الفرنسي الغاشم، حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، ثم انتسب إلى زاوية سيدي موسى الوغليسي، فكان مداوما على حضور حلقات دروس الفقه والنحو وعلم التوحيد.

شدّ الرحال إلى قسنطينة ليزيد من اكتساب العلم والمعرفة، فكان مقصده الجامع الأخضر[3] حيث نهل من معارف العلامة عبد الحميد بن باديس، ثم أكمل نضجه على يد الشيخ الفضيل الورثلاني[4].

كان لأسفاره ورحلاته للغرب الأوروبي والشرق الإسلامي أثرا في تحصيله العلمي والاحتكام لأهل العلم والمعرفة، عاد إلى الجزائر بعد الحرب العالمية الثانية ليلتحق بجمعية العلماء المسلمين بعد فقدان زعيمها الشيخ عبد الحميد بن باديس، أسندت له مهمة الإشراف على لجنة

التعليم الحر من طرف الشيخ البشير الإبراهيمي، كما تولى إدارة مجلة إفريقيا الشمالية، هاجر إلى المملكة الليبية على عهد ملكها إدريس السنوسي، فتولى إدارة مكتب رئاسة الحكومة ببنغازي، سافر بعد ذلك إلى لندن فعمل في هيئة الإذاعة البريطانية، ومنها إلى أروقة الأمم المتحدة في دوائرها بجنيف في سويسرا، لم يطب له المقام طويلا في سويسرا، فعاد إلى الجزائر، حيث تفرّغ للكتابة والتأليف.

مؤلفاته:

كانت ثقافة الأستاذ إسماعيل العربي بمثابة الدافع والحافز للإنتاج العلمي، وتزويد المكتبة الجزائرية، والعربية والأجنبية بالدراسات القيّمة في التاريخ، والثقافة، والسياسة، والأدب، وكلها أعمال عبرت عن رؤية موضوعية في تدوين الآثار، والأحداث التي عايشها وعاصرها، أو تلك التي سبقت عصره، والتي تناولتها المصادر المختلفة.

– الإسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية، الدار العربية للكتاب. بيروت. 1985. ص.ص. 458.

– تاريخ الرحلة والاستكشاف في البر والبحر، ش.و.ك. الجزائر. 1986. ص.ص. 346.

– التعاون الاقتصادي للتنمية في نطاق المنظمات الدولية، وزارة الثقافة. دمشق. 1972. د.م.ج. الجزائر. 1979. ص.ص. 413.

– التكتل والاندماج الإقليمي بين الدول المتطورة، ش.و.ن.ت. الجزائر. 1974. ص.ص. 259.

– التنمية الاقتصادية في الدول العربية في المشرق، ش.و.ن.ت. الجزائر. 1974. ص.ص. 357.

– التنمية الاقتصادية في الدول العربية في المغرب، ش.و.ن.ت. الجزائر. 1974. ص.ص. 293.

– المدن المغربية، م.و.ك. الجزائر. 1984. ص.ص. 351.

– مذكرات وليام شالر قنصل أمريكا في الجزائر، ش.و.ن.ت، الجزائر. 1982, ص.ص. 350.

– المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، ش.و.ن.ت، الجزائر. (دون تاريخ), ص.ص. 324.

– هيئة الأمم المتحدة والتنمية الاقتصادية في البلدان المتطورة، دار الآفاق، بيروت. 1972، ص.ص. 343

– الإسلام في مجده الأول، م.و.ك. الجزائر. 1984، ص.ص. 391.

– تحفة الألباب ونخبة الإعجاب (تحقيق) م.و.ك، الجزائر. 1989، ص.ص. 169.

المناسبة التي ألّف فيها هذا الكتاب:

طرحت هيئة الإذاعة والتلفزيون الجزائرية فكرة للتعريف بالصحراء الجزائرية، فاقترحت على الباحث إسماعيل العربي إلقاء سلسلة من الحاضرات تسلط الأضواء على الصحراء، بهدف مقاومة التخلف في المناطق النائية، ولتحقيق هذه الغاية بحسب ما ورد في الكتاب على لسان مؤلفه، قرر القيام برحلة في الصحراء، أفضت به إلى عدد من مدنها وواحاتها بما في ذلك بوسعادة وسوف وتوقرت والجلفة وورقلة ووادي مزاب وبسكرة وتمنغست ثم تلنها رحلة إلى مالي والنيجر، أما الصحراء الليبية فقد عرفها وتجول فيها أثناء إقامته في تلك البلاد.

وكان هدف الباحث من وراء هذه الرحلات، استنطاق العقول، وربط الحوار مع المثقفين والطبقة المستنيرة من سكان الصحراء، والتوثيق من مصادرها وتراثها والكتابة عن هذا الفضاء.

يذكر الكاتب، أنه خلال انعقاد ملتقى الفكر الإسلامي في تمنغست سنة 1979، تعرّف على السيد والسيدة كورنوفان (Cornevin) مؤلفا كتاب "تاريخ إفريقيا"[5] وأفضى بهم اللقاء إلى الحديث عن الموضوعات المتعلقة بالدراسات الصحراوية، وأن ظهور باحثين من أبناء الصحراء سوف يكون عاملا يساعد على تلافي النقص في هذه الدراسات.

محتوى الكتاب:

الكتاب موضوع في 413 صفحة، صادر عن المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر سنة 1983 ويشتمل على مقدمة وستة عشر فصل، إضافة إلى خرائط تمثل الممالك الصحراوية القديمة كمملكة مالي وحدود توسعاتها إلى نهاية القرن الرابع عشر، ومملكة صنغاي وحدود توسعاتها إلى بداية القرن السادس عشر، وتضمن أيضا ملاحق تشمل شجرة نسب البربر من سكان الصحراء عند ابن خلدون وابن حزم. إضافة إلى قائمة من المصادر والمراجع المنتقاة.

قدم في الفصل الأول دراسة طبيعية للصحراء الإفريقية، شملت الحدود الجغرافية للصحراء الكبرى وامتداداتها الواسعة من البحر الأحمر إلى المحيط الأطلسي تضاريسيا ومناخيا.

وخصص الفصل الثاني للحديث عن الجمل مطية الرّحل من العرب والبربر، مركزا على العلاقة التكاملية بين والإنسان الصحراوي والجمل، إضافة إلى ذلك فإن البدوي يملك إلى جانب حواسه الخمس حاسة سادسة سمّاها الكاتب "حاسة الاتجاه" وهي عبارة عن شعور قوي اكتسبه من طول الممارسة يهديه ويرشده في طريقه، كما يملك البدوي أيضا صفاء الذاكرة.

ويتحدث الكاتب في هذا الفصل أيضا عن قبائل الصحراء الكبرى، وهي كثيرة، ويشير إلى قبيلتين كبيرتين مختلفتين من حيث الأصل والعرق، إحداهما عربية تمتد حتى سفوح جبال الأطلس الصحراوي، وهي قبيلة الشعانبة، والقبيلة الأخرى أو بالأحرى مجموعة القبائل هي الطوارق البربرية التي لا تزال في نظره بعيدة عن التأثير الحضاري العربي[6].

وأمّا الفصل الثالث فخصصه الكاتب للتجارة في الصحراء، بدءا بالتجارة الحيوانية، وكيفية استغلال مواردها من لحوم وألبان وصوف ووبر، وكيف كان الجمل بمثابة السفينة التي تنقل البضائع المختلفة، ما أدى إلى تشكيل شبكة من المواصلات المعقدة بين الصحراء والتل، والصحراء والعواصم الحضارية الكبرى. (7)

وتناول الكاتب في الفصل الرابع من كتابه موضوعا في غاية الأهمية، حيث ركز فيه على الدور الذي قام به المستكشفون قبل وأثناء القرن التاسع عشر للتمهيد للظاهرة الاستعمارية، وتمزيق المناطق الواقعة جنوب الصحراء.

لقد ركز الكاتب على القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، واعتبرهما بداية للتوغل الأوروبي في إفريقيا وصحرائها، إلا أن الوقائع تقول غير ذلك فالتواجد الفرنسي كظاهرة استعمارية في غرب إفريقيا وتحديدا في السنغال يعود إلى سنة **1368**.(8)

أود أن أذكر هنا تعقيبا على ما ذكره إسماعيل العربي بخصوص الشركات الفرنسية المتواجدة في سواحل غرب إفريقيا، – والتي كان لها امتداد في الصحراء – قد بلغ سبع شركات، عدا التجار الخواص وهذا إلى غاية **1758**(9)

ما يمكن استنتاجه مما سبق أن اختلاف أغراض المستكشفين والرواد في الصحراء الكبرى كان تبعا لاختلاف جنسياتهم، فمنهم من اندفع وراء المغامرة بحثا عن المجهول، ومنهم من كان هدفه جمع المعلومات العلمية عن طبيعة الصحراء وسكانها، ومنهم من كان يعمل لحساب حكومته ويعد التقارير الممهدة للظاهرة الاستعمارية.

أن الفصل بين الدين والدولة الذي نصت عليه القوانين السياسية في فرنسا منذ الثورة الفرنسية، لم يطبق فيما وراء البحار، لأن الكنيسة والإدارة اشتركتا في العمل لتحقيق غاية واحدة، بل وجدت الكنيسة في الإدارة الاستعمارية أداة لنشر المسيحية.

الهوامش:

(1) حول حياة إسماعيل العربي راجع الدراسة القيّمة التي قدمتها الدكتورة صغير مريم في الملتقى الوطني الأول حول المدرسة التاريخية الجزائرية، والتي نشرت في مجلة المدرسة التاريخية الجزائرية، الصادرة عن اتحاد المؤرخين الجزائريين، الطبعة الأولى سنة 1998، ص.ص. 105–113.

(2) اسمه الحقيقي محند أعراب.

(3) كان الجامع الأخضر منارة للعلم والفكر والمعرفة، ومنه انطلقت الحركة الإصلاحية التي قادها الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمة الله عليه منذ 1913م.

(4) ينتسب الشيخ الفضيل إلى بني ورثيلان بنواحي سطيف، وهو من مواليد 6 فيفري 1900، كان رحمة الله عليه مكلفا بالتدريس من قبل الشيخ بن باديس، ثم انتدب ممثلا لجمعية العلماء المسلمين في فرنسا، التحق في بالأزهر طالبا للعلم في كلية أصول الدين، أسس للجمعية مكتبا بالقاهرة سنة 1949، توفي في 12 مارس 1959، نقل رفاته ودفن بمسقط رأسه في 12 مارس 1987م.

(5) Cornevin (R et M), Histoire de l'Afrique des origines à la deuxième guerre mondiale. De la deuxième guerre mondiale à nos jours 2 Tomes, éd, Payot. Paris 1974.

(6) حول الرحل في شمال إفريقيا اعتمد الكاتب على الأبحاث التي قام بها الباحث الألماني جيرهارد ميرنر (P. G. Merner) والتي نشرها في كتاب سمّاه "الرحل" حيث قسم الكاتب أي مرنر الرّحل إلى أربع فئات أساسية: رحّل الهضاب، ورحّل الصحراء، وأشباه الرحّل، ورحّل الجبال، والفئة الأخيرة تعيش بوجه خاص في جبال الأطلس بالمغرب الأقصى، وفي الشطوط التونسية، وهم يمارسون زراعة الحبوب، وتربية المواشي.

(7) نذكر أن شبكة التجارة الصحراوية كانت نشيطة قبل 1830، وبعد الاحتلال قامت الإدارة الاستعمارية آنذاك بتخريب العلاقات التجارية الصحراوية. ويذكر الكاتب أن الشبكة التجارية كانت تربط طوارق الهجار بتوات، ومنها طريق الهجار وأدرار والنيجر وغات وغدامس. وأما طريق القوافل الصحراوية الكبرى التي ازدهرت في العهد الإسلامي عبر الصحراء فقد كانت أهم محطاتها تومبوكتو وفاس وسجلماسة وقلعة بني حماد والقيروان والقاهرة وبغداد، وبواسطة هذه الشبكة من طرق القوافل، كانت الصحراء تتلقى منتجات العالم وتتبادلها بالعبيد والتبر.

(8) في سنة 1368 استطاع الفرنسيون إرساء قواعد تجارية في هضبة داكار، ومنها أنشئوا شركات امتدت حتى خليج غينيا، وفي نهاية القرن السادس عشر تم إنشاء شركة روان (Rouen) التي استمرت حتى عهد الكاردينال ريشليو الذي دعم هياكلها ماديا وعسكريا سنة 1626.

(9) من الطبيعي أن المراسيم التي سنها الكاردينال ريشليو كانت النواة الأولى لإنشاء إدارة فرنسية حقيقية في المنطقة التي أشرف عليها الإداريون الفرنسيون، ومن أبرزهم أندري برو (André BRUE) ولويس فيدرمان (Louis FEDERMAN) لالأول مدني والثاني عسكري وقد عملت الإدارتان على إخضاع سكان الصحراء أو القبائل الصحراوية وجمعهما في مستوطنات على غرار ما قامت به بريطانيا في كينيا

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 75 - 87
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

قبائل الملثمين الصحراوية ودورها في التمهيد لقيام الدولة المرابطية

عبد الجليل ملاخ
قسم العلوم الإنسانية المركز الجامعي لغرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000, الجزائر

تعتبر صحاري العالم مظهر طبيعي من مظاهر اليابسة على وجه سطح الأرض، وتأخذ ما نسبته **8.26%** من مجموع المساحة القارية، أي ما يناهز **18.3**م/كلم^2 ويقع أغلبها على امتداد مدار السرطان (**15°–25°**) شمال خط الاستواء، ويقابلها في الجهة الجنوبية على امتداد مدار الجدي (**15°–25°**) جنوب خط الاستواء، وصحاري العالم متنوعة، فمنها الساحلية (صحراء أتاكاما في الشيلي)، والداخلية (صحراء جوبي في منغوليا)، وظل المطر (باتاجونيا في الأرجنتين)، والصحاري شبه الاستوائية (كالا هاري في جنوب إفريقيا، صحراء أستراليا، والصحراء الكبرى في شمال إفريقيا)[1] وتعد الصحراء الكبرى أكبر صحاري العالم بمساحة تناهز **7.770.000** كلم^2، وتأخذ المنطقة العربية منها أكبر جزء، فهي تمتد من نهر النيل (شرقا)، إلى المحيط الأطلسي (غربا)، وأختلف في حدود شمالها بين سلسلة جبال الأطلس وبين من أوصلها لسواحل البحر المتوسط (مرسى مطروح وبنغازي على ساحل المتوسط)، وكذلك أختلف في جنوبها (نهر السنغال، وهضاب النيجر، السودان)[2]

وقد شكلت الصحراء الكبرى خلال مراحلها التاريخية خاصة الإسلامية (الوسطى)، همزة وصل ونقطة التقاء بين شمال القارة الإفريقية (المغرب الإسلامي) وبلاد السودان (إفريقيا جنوب الصحراء) خاصة فيما عرف بتجارة القوافل وما نتج عنه من انتشار للإسلام، وتبادل للثقافات.

ونحن في مداخلتنا هاته سنركز جغرافيا على الجزء الغربي للصحراء الكبرى، وتاريخيا على العصر الوسيط الإسلامي (خاصة ½ الأول من ق5هـ/11م)، واثنيا على قبائل صنهاجة الجنوب (الملثمون)، طارحين الإشكاليات التالية: هل شاركت الصحراء الكبرى في المشهد السياسي الذي عرفه المغرب الإسلامي، أم أنّها بقيت دائما تابعة له أو لغيره من الممالك الإفريقية؟ مما تتكون القبائل المتلثمة، وأين نجد أهم مضاربهم؟ أين يكمن دور قبائل الملثمين في قيام الدولة المرابطية؟

عرف الجزء الغربي من بلاد المغرب الإسلامي ولأول مرّة، قيام دولة قوية في جنوبه

الصحراوي، سمتها المصادر التاريخية بالدولة المرابطية (454–541هـ/1062–1147م)[3] وقد توسعت هذه الدولة في اتجاه الشمال حتى وحّدت جل أجزائه الغربية، ثم تعدتها للأندلس الواقعة في الجزء الاروبي، كما توسعت جنوبا في غرب إفريقيا جنوب الصحراء، ناشرتا الإسلام في أغلب ربوعه، وقد كان لعاملي الدين (الرغبة في تصحيح ونشر العقيدة الصحيحة) والقبيلة (عصبية قبائل الملثمين) دور كبير في هذا القيام.

I- قبائل الملثمين (صنهاجة الجنوب):

إنّ الدارس لتاريخ الغرب الإسلامي عموما يجد أنّ أغلب الدول المستقلة التي قامت على ترابه قد اعتمدت على قبيلة من قبائله المنتشرة في ربوع أراضيه، فالرستميون (160–296هـ/777–909م) مثلا اعتمدوا على زناتة، والفاطميون (297–361هـ/910–972م) على كتامة ثم صنهاجة الشمال، والموحدون (541–668هـ/1147–1269م) على مصمودة، والمرابطون على صنهاجة الجنوب (الملثمون) (454–541هـ/1062–1147م)...الخ، وسأتناول في مداخلي هاته باختصار قبيلة صنهاجة من حيث أصولهم، وفروعهم، ثم سبب تسمية صنهاجة الجنوب بالملثمين. فمؤرخ البربر عبد الرحمن بن خلدون يعتبر قبائل صنهاجة من أوفر قبائل البربر، ولا يكاد قطر من أقطار بلاد المغرب يخلو من بطن من بطونهم في جبل أو بسيط، حتى زعم البعض أنّهم ثلث أمم البربر[4] كما ذكر ابن خلدون بأنّ نسابة البربر يعتبرون صنهاجة فرع من البربر البرانس (برنس بن بر) وليسوا من البتر (أبناء مادغيس)، ثم اختلفوا في أصولهم بين من عدّهم من جذور بربرية، وبين من اعتبرهم عرب ينتسبون لحِميَر إلاّ أنّهم بحكم استقرارهم القديم بجوارهم قد تبربروا، فصنهاجة فخذ من ولد عبد شمس بن وائل بن حمير[5] خرجوا من اليمن وارتحلوا إلى الصحراء كما يذكر الطبري وابن الكلبي. وكما اختلفت المصادر في أصلهم، نجدهم قد اختلفوا أيضا في سبب تسميتهم بصنهاجة، فنسبهم البعض لصناك (صنهاج) بن بر بن صوكان بن منصور، والبعض الآخر لصنهاج بن المثنى بن منصور، وقيل لصنهاج بن عاميل بن زعزاع[6]

وذكر صاحب الروض ناقلا عمن سبقه بأنّ الملك إفريقش بن أبرهة...بن عبد شمس بن وائل بن حمير لما بني مدينة إفريقية وأنزل العرب منازلهم في المغرب ترك فيه قبيلتان من دهاته هما صنهاجة وكتامة، وهما من البربر إلى اليوم[7] بمعنى أنّ كتامة وصنهاجة أصولهما عربية مقارنة ببقية القبائل الأخرى.

في حين يرى آخرون أنّ أصلهم بربري، ذكر صاحب الإستقصاء "لكن المحققون من نساب البربر كسابق المطماطي مغيره ينكرون ذلك ويجزمون بأنّهما عريقتان في البربر"[8]

تنقسم قبيلة صنهاجة لطبقتين هما:

(1) الطبقة الأولى: وهم صنهاجة الشمال، وقد كانت لهم دول سياسية كبطن تلكاتة الذي أنجب الدولتين الزيرية (361–543هـ/972–1148م) نسبة لزيري بن مناد رغم أنّ مؤسسها هو ابنه بلكين، والحمادية (408–547هـ/1017–1152م) نسبة لحماد بن بلكين بن زيري، والمتفرعة من الدولة الزيرية[9].

(2) الطبقة الثانية: هم صنهاجة الجنوب والمعروفين في كثير من المصادر بالملثمين، كابن خلدون الذي كتب في عبره "هذه الطبقة من صنهاجة هم الملثمون الموطنون بالقفر وراء الرمال الصحراوية بالجنوب... واتخذوا اللثام خطاما تميزوا بشعاره بين الأمم"[10] وهذه الطبقة هي التي جابت الصحراء الكبرى منذ القدم حتى وصلت حدود بلاد السودان الغربي.

فروع قبيلة صنهاجة متعددة، تصل لسبعين قبيلة، كلمتونة، جدالة، مسوفة، جزولة، وهم الأشهر ولمطة، ترغة، ومداسة وغيرهم[11] وكلهم كانوا قد شاركوا في قيام الدولة المرابطية أو إلتحقوا بها فيما بعد.

عرفت صنهاجة الجنوب باللثام في كثير من المصادر والمراجع، وعدّ اللثام الذي يرتدونه شعارا يميزهم عن بقية القبائل الصحراوية الأخرى، ولما قامت الدولة المرابطية وهم زعمائها وسواعد قوتها، تحولت تسميتهم من الملثمين إلى المرابطين[12] نسبة لرباط عبد الله بن ياسين الجزولي، وإن كان البعض قد خصص قبيلة لمتونة باللثام دون غيرها كالدكتور حمدي عبد المنعم[13] وربما يعود ذلك إلى أنّ الزعامة والسيادة كانت في يد قبيلة لمتونة كما سنعرف، فهي التي أنجبت أبو عبد الله بن تيفات موحد قبائل صنهاجة الصحراء، وأميري المرابطين يحي بن عمر وأخوه أبو بكر اللمتونيين، ويوسف بن تاشفين المؤسس السياسي الحقيقي للدولة المرابطين، ثم عمم اللثام على جميع من حالفها ودخل تحت سيادتها من بقية القبائل الصنهاجية.

ذكر البكري بأنّ جميع قبائل صنهاجة الصحراوية يلتزمون النقاب وقد مرّ بهم سنة 460هـ، ووصفه بأنّه فوق اللثام، أي أنّه يغطي الوجه كله، ولا تبدوا إلاّ محاجر العينين[14] وقد تميّز ملثمو صنهاجة عن بقية قبائل المناطق الصحراوية بما فيها العربية أنّ لثامهم يلبس في كل الأوقات سواء كان الجو حار أو معتدل أو بارد، وفي الليل أو النهار، أثناء العمل أو الراحة، بل ينامون به ويستيقظون، بل أنّ الرجل منهم لا يعرف إلا إذا تلثم وحتى في المعارك والحروب عندما يقتل احدهم فإنّهم لا يعرفنه إلاّ إذا ردوا عليه لثامه، في حين نجد أنّ القبائل الصحراوية الأخرى تستعمل اللثام لأحد العوامل سابقة الذكر[15] ويذكر ابن عبدون أنّ اللثام لا يلبسه إلاّ الصنهاجيون، وإذا تلثم غيرهم فيكون بلثام مغاير لهم حتى يعرف كالعبد مثلا[16] وبهذا استقر اللثام في قبائل صنهاجة، ولعلنا نورد فيما يلي الأقوال المتعددة التي حاولت تحديد أسباب تسمية قبائل صنهاجة بالملثمين، والتي منها:

– خدعة حربية استعملها الحميريون في مواجهة عدوهم الذي كان يغير عليهم كلما غفلوا أو خرجوا من بيوتاتهم، حيث أمروا مرّة نسائهم للخروج واستقروا هم في بيوتاتهم ولبسوا لثام النساء، ولما وصل العدو ضانا أنّ الملثمين نساء قاموا إليهم وقضوا عليهم[17] فحافظوا على التلثم ولازموه تبركا بالظفر الذي حققوه، وذكر ابن خلكان بأنّ شيخه عز الدين ابن الأثير في تاريخه الكبير كتب بأنّ قبيلة لمتونة أغارت على عدو لهم، ولما تحالفت مع عدوها وهو قادم للإغارة عليها، أمر الشيوخُ الباقون النساءَ لما تأكدوا من أنّه عدوهم بأن يرتدين لباسَ الحرب ويتلثَّمَنَ، فخشي الأعداء على أنفسهم وقالوا، نحن نتوجه لأخذ الإبل والغنم، فإن لحقوا بنا تقاتلنا وإن لم يلحقوا بنا نكون قد غنمنا، وبينما هم كذلك حتى رجع أبناء القبيلة ففر الأعداء بعدما ألحقوا بهم الهزيمة، وهكذا اتخذوا اللثام سنة يلازمونه وارتقى عندهم إلى مستوى رفيع فى حياتهم وأعرافهم، ولازموه حتى أصبح لا يعرف الشاب منهم من الشيخ، و كان يلبس ليلا ونهار[18]

– ذكر صاحب الحلل الموشية أنّ أحد ملوك التبابعة كان ذو فضل وغلبة حتى أنسى جميع الأمم في من كان قبله، وأنّ هذا الملك قد أخبره الأحبار بأنّ رسولا سيبعث لجميع الأمم، وأنّه خاتم الأنبياء والمرسلين، فآمن به وبرسالته قبل مجيئه، وأعلم أهل اليمن به، ولكن لم يؤمن بما جاء به إلاّ طائفة من قبيلته حمير، وكان قد قال في النبي الذي سيبعث: شهدت على أحمد أنّه رسول من الله بارى النسم

فلو مد عمري إلى دهره لكنت وزيرا له وابن عم.

ولما هلك هذا الملك غلب أهل الكفر على أهل الإيمان، وقاموا بالقتل والتشريد لكل من تبع هذا الملك، فعند ذلك تلثم المؤمنون كما تتلثم النساء في ذلك الزمان، وفروا بأنفسهم حتى وصلوا المغرب الأقصى، وصار اللثام زيهم الذي أكرمهم الله به، ونجاهم لأجله من عدوهم[19]

– لفوائده الصحية التي تقي الصحراوي من الغبار والحر والبرد، وقد كان الخاصة من حمير يتلثمون لشدة الحر أو البرد ثم تلثم عامتهم[20]

– تحول اللثام بالعادة الطويلة إلى عقيدة راسخة لدى الرجال بضرورة لبسه[21]

– إن أجدادهم مِن حِمْيَر كانوا يتلثمون لشدة الحرِّ، ويذهب إلى هذا الرأي مَن ظنَّ إن أصل قبائل صنهاجة يرجع إلى العرب الحِميَريين[22].

– ومما قيل في اللثام مما أورده ابن خلكان والناصري:

قَوم لهم درك العلا في حمير وإن انتموا صنهاجة فهمُ همُ

لما حَوَوْا إحْرَازَ كُلَّ فضيلة غلبَ الحياءُ عليهمُ فتلثَّموا[23]

II- مواطن قبائل الملثمين:

تنتشر قبائل الملثمين حسب المصادر من غدامس الواقعة جنوب طرابلس (شرقا) حتى المحيط الأطلسي (غربا) وذلك في المناطق الصحراوية التي تلي سلسلة جبال درن (شمالا)، وتنزل جنوبا حتى مصب نهر السنغال وجزء من منحى النيجر، وإلى الشرق منهم تصل مضاربهم حتى مدينة تادمكة (جنوبا)، وقد ذكر ابن أبي زرع بأن مضاربهم من القبلة (الشرق) إلى الغرب مسيرة سبعة أشهر، ومسيرة أربعة أشهر عرضا[24]، ولمّا تدخل مضارب الملثمين تجد كل قبيلة لها مجالها الجغرافي الذي تتحرك فيه، فقد قيل مثلا أنّ مضارب قبيلة لمتونة تمتد مسيرة شهرين طولا وعرضا، وكانت مدينة أركى حصن لمتونة ومعقلها، بل وسيطرت على الطريق التجاري الهام الذي يحاذي الساحل المحيط، وكذا بالقرب من طريق القوافل سجلماسة–غانة، لذا كانت لمتونة أكبر قبائل الملثمين عددا ووفرة للمال ونالت بذلك رياسة صنهاجة الصحراء عموما، وفي الجنوب منها نجد قبيلة جدالة وتعد الأقرب إلى بلاد السودان، وكانت مدينة أوليل مركزها وهي التي اشتهرت بالملح الذي تنقله القوافل شمالا وجنوبا، أمّا مسوفة فقد كانت مضاربها قاحلة إذ حصرت بين سجلماسة في الشمال وأودغشت في الجنوب لأنها كانت تتحكم في التجارة المارة بين المنطقتين سجلماسة واودغشت[25] هذه المضارب الموغلة في الصحراء الكبرى جعلت المنطقة تحافظ على نمط معيشتها من دون تدخل القوى الخارجية فيها كثيرا.

III- دور الملثمين في قيام الدولة المرابطية:

وصل الإسلام إلى مضارب صنهاجة اللثام في عهد عقبة بن نافع، لكنه لم يستقر في قلوبهم حتى قيام الدولة الإدريسية، ثم تشكل حلف ضم قبائل صنهاجة في ق 3هـ/9م بقيادة قبيلة لمتونة وزعيمها حينها يتلوتان بن تلاكاكين (ت222هـ)، هذا الزعيم الذي استطاع أن يتحكم في الصحراء ويرفع لواء الجهاد حتى دان له أزيد من عشرين ملكا من ملوك السودان يؤدون له الجزية، وبعد وفاته خلفه أحفاده ولكن حلف صنهاجة ضعف وتفكك سنة 306هـ عندما قتل أشياخ صنهاجة تميم بن الأثير بن فطر بن يتلوتان بن تلاكاكين، وتفرقت كلمتهم[26].

في الوقت الذي انفك فيه عقد الملثمين وبروز خطر مملكة غانة في الجنوب، والقبائل الزناتية في الشمال، وبروز الدولة الشيعية الإسماعيلية الفاطمية (في بلاد المغرب) والخلافة السنية الأموية (في الأندلس) على الساحة السياسية، تجدد الحلف الثاني للملثمين في حوالي 350هـ بزعامة لمتونة دائما، ثم ما لبث أن ضعف هو أيضا، ثم تجدد حوالي 424هـ بزعامة أبو عبد الله محمد بن تيفاوت المعروف بتارشتا اللمتوني (أبو عبيد الله بن تيفاوت، أبو عبد الله بن نارشت اللمتوني) وهو زعيم قبيلة لمتونة، ولما توفي في مواجهته لملك غانة ببلاد السودان، تخلت لمتونة عن الزعامة وخلفه صهره (حسب ابن أبي زرع) يحي بن إبراهيم الجدالي زعيم قبيلة جدالة سنة 424هـ[27]

وبعد هذه اللمحة المختصرة للملثمين قبل قيام الدولة المرابطية نأتي على دورهم الممهد لقيام الدولة، وهي المرحلة التي سبقت بقليل مرحلة الدعوة وعاصرتها، أي منذ خروج أمير الملثمين يحي بن إبراهيم الجدالي للحج وفي نيته أيضا جلب فقيه يعلم قومه أمور دينهم، حتى تولية يوسف بن تاشفين اللمتوني أمر المرابطين ونزول أبو بكر بن عمر اللمتوني لمواصلة الجهاد في الصحراء وبلاد السودان الغربي.

ولتسهيل دور الملثمين في هذه المرحلة، لا بأس بأن نختار بعض المحطات الهامة في مسار قيام الدولة، ومنها نبرز دور الملثمين فيها، وهي:

1- دور أمير الملثمين يحي بن إبراهيم الجدالي: سبق وأن ذكرنا بأنّ هذا الأمير قد خلف أبو عبد الله محمد بن تيفاوت اللمتوني على إمرة صنهاجة الجنوب، ويعتبر الشيخ يحي واضع النواة الأولى لفكرة وحدة الملثمين والتي لن تكون على أساس اقتصادي (طريق القوافل التجارية تمر بمضاربهم)، أو سياسي (الدفاع المشترك ضد العدو خاصة من ممالك السودان الغربي) كما كانت من قبل، وإنّما ستكون على أساس ديني إسلامي، ومعه بقية الأسس الأخرى، خاصة وأنّ الأمير قد رأى الجهل والطبقية التي استشرت في قومه، فترك يحي ابنه إبراهيم على رأس صنهاجة وقصد الحج والتعلّم والتفقه سنة 429هـ على الأرجح، وفي نيته العودة بداعية يثق فيه يعلم الملثمين أمور دينهم ويوحد صفوفهم، وأثناء رجوعه من الحج دخل القيروان مركز فقهاء المالكية والمنتصرين على علماء ودعاة الشيعة الإسماعيلية قدم الأمير طلبه لفقيه القيروان المالكي أبو عمران الفاسي، ولما نظر الأخير في حال الأمير واختبره في أمور دينه وجده لا يفقه شيئا إلاّ أنّه صحيح النية والعقيدة واليقين، وبعد الحوار معه ثم مشاورته لطلبته لم يجد من تتوفر فيه الشروط ويصلح لهذه المهمة كإلمامه بلغة البربر وتحمل فيافي الصحراء، فبعث بكتاب يحمله الأمير يحي لتلميذه في سجلماسة الفقية وجاج بن الزلو اللمطي ليختار أحد طلبته لهذه المهمة[28] فالفكرة من خلال هذه الوقائع التاريخية كانت صنهاجية ولقيت الدعم من شيخ المالكية في القيروان أبو عمران الفاسي.

2- دور الفقيه وجاج بن الزلو اللمطي: لما إطلع الفقيه وجاج على كتاب شيخه أبو عمران الفاسي المرسل له عن طريق زعيم الملثمين يحي بن إبراهيم الجدالي في شهر رجب 430هـ، فكر الفقيه وجاج حسب ما ذكره حسن أحمد محمود في ابن أخيه ليقوم بهذه المهمة، ثم عدل عن ذالك واختار تلميذه الورع والفقيه الحادق والحازم والصنهاجي الأصل "عبد الله بن ياسين"[29] وهنا تبرز حكمة الفقيه الصنهاجي وجاج بن الزلو اللمطي (نسبة لقبيلة لمطة الصنهاجية)، عندما اختار لهذه المهمة صنهاجي توفرت فيه شروط الداعية من جهة، ومن جهة أخرى أنّه ينتمي لقبيلة جزولة الصنهاجية.

3- دور الفقيه عبد الله بن ياسين الجزولي: استبشر أمير الملثمين يحي بن إبراهيم الجدالي خيرا بقدوم مهدي المرابطين عبد الله بن ياسين كما ذكره ابن أبي زرع معه إلى مضاربه الأصلية صنهاجة، فأبو عبد الله يدعى ياسين بن مكوك بن سير بن علي الصنهاجي، واختلف في إسم قبيلته فمنهم من عده جزولي كالبكري وابن أبي زرع، وابن خلدون، ولكن الدكتور حسن أحمد محمود رجح أنّه جدالي وذلك من خلال رواية البكري التي مفادها أنّ عبد الله ولد في قرية تماماناوت الواقعة في طرف صحراء مدينة غانة، أي في أحواز مدينة أودغشت، وهي مضارب قبيلة جدالة، ونظرا للتشابه بين جدالة وجزولة قد وقع تحريف في الكتابة[30] ومهما يكن فإن ابن ياسين سواء كان من جدالة أو جزولة فهو من مضارب الملثمين.

4- رباط عبد الله بن ياسين ودور الملثمين فيه: لما نزل ابن ياسين مع الأمير يحي بن إبراهيم الجدالي لمضارب الملثمين، كانت قبيلة لمتونة المحطة الأولى لدعوته الدينية إلاّ أنّ الأخيرة صدت عنه فاضطر للنزول جنوبا عند قبيلة جدالة ومعه زعيمها يحي بن إبراهيم، فاستبشر الملثمون خيرا بعودة زعيمهم ومعه فقيها جاء ليزيل ظلام الجهل وينير عقولهم وأفئدتهم بنور الله، حتى سماه الأمير يحي بإمام الحق، استخدم ابن ياسين في بداية دعوته الطرق السلمية، فنال فيها المكانة والقدر الأعلى، وقصده الملثمون من كل فج، ووصلت مكانته في هذه الفترة حتى أصبح المشرف على بيت مال الملثمين من جدالة، ثم رأى ابن ياسين أمورا تتنافى عن تعاليم الإسلام وتعارضه، ولما حاول إصلاحها عارضه بعض وجهاء القوم لأنّه وضع حدا لنزواتهم فمثلا كان الرجل يتزوج أكثر من أربعة، والفساد مستشر في المجتمع، وقيمة الفرد تحددها الطبقية المعروفة في المجتمع، وممن ثار عليه حسب البكري الجوهر بن سكّم وبعض كبراء جدالة، فقاموا بعزله عن الرأي والمشورة، وقبضوا منه بيت مالهم، ونهبوا بيته وهدموه[31] ولكن أعتقد أنهم فشلوا إذ أنّ دعوة ابن ياسين الدينية قد غلبت دعوة العصبية القبيلية لدى كثير من شباب الملثمين، وسننتظرها عندما يؤسس الرباط.

في الوقت الذي ضاقت فيه الأرض على ابن ياسين من جراء ما قام به وجهاء الملثمين خاصة من جدالة، تضاربت الروايات التاريخية في الوجهة التي أرادها ابن ياسين، فرواية البكري مفادها أن الفقيه ابن ياسين رجع إلى شيخيه وجاج بن الزلو في إقليم السوس، وأنّ الأخير أرسل لبعض شيوخ جدالة يعاتبهم، وأعلمهم بأنّه من خالف عبد الله بن ياسين قد فارق الجماعة وهدر دمه، وأمر ابن ياسين أن يعود لمضارب الملثمين، ومنهم من قال بأنّ ابن ياسين كاتب شيخه ولم يذهب إليه، وهناك من قال بأنّه نزل جنوبا وأسس الرباط مع الزعيم يحي بن إبراهيم[32]، وربما نجد أنّ ابن ياسين فكر في الرجوع لشيخه ولكنّ الأمير يحي رفض ذلك وأنزله لمنطقة معزولة تكون مكانا آمنا للعبادة والتقرب إلى الله، وهي المكان الذي ستنشأ منه دولة المرابطين.

اختلفت المصادر في المكان الذي اختاره ابن ياسين مع أمير الملثمين ليتخذاه رباطا لها، ولكن على الأرجح أنّه كان في جزيرة تيدرا بحوض نهر السنغال، في ركن الجنوب الغربي لموريتانيا الحالية، وهي الحدود الفاصلة بين مضارب جدالة والزنوج في بلاد السودان، وتعود أسباب إختياره لها هي أن تكون قريبة من مضارب قبيلة جدالة، ومن أراضي الوثنيين من الزنوج أين يمكن للمرابطين فتح باب الجهاد في سبيل الله لكل من رفض إعتناق الإسلام، بالإضافة إلى أنّ الجزيرة في الصيف يصبح السير إليها بالأقدام لأنّ منسوب الماء ينقص، وفي الشتاء يصلون إليها بالزوارق فقط، وكذلك فيها من الأشجار والصيد ما يكفي للقوت[33]

وهنا برز دور الملثمين من جديد ففكرة الرباط صنهاجية وإن كانت منتشرة في المشرق والمغرب الإسلاميين فإنّ هذه المضارب لم تعرفه بعد، وأفراده الذين التحقوا به وانظموا إليه وفق شروط وضوابط دقيقة هم من الملثمين أيضا، وهكذا تحول الفقيه عبد الله بن ياسين من داعية لتطبيق أحكام الشرع بالطرق السلمية إلى قائد ديني وفقيه منظر سياسي للمنهج الذي وجب أن تسير عليه الدعوة في الرباط، فأصبح هو الإمام وترك أمر تطبيق الأحكام (السياسة) إلى الأمير يحي بن إبراهيم الجدالي وبعد وفاته اختار يحي بن عمر اللمتوني "أمير الحق" كما أطلق عليه ابن ياسين[34] وإن كان إختيارهه للمتوني بدلا من جدالي قد أثار عليه بعض الجداليين لكنه حسم الأمر بالحزم وبعد النظر، لأنّه وإن ساعدته جدالة في أمر الرباط وتكوين قوة المرابطين فإنّه اختار لمهمة رئاسة المرابطين الأصلح، ورأى في ضم لمتونة أكثر من ضرورة لكثرة عددهم وقوتهم وأموالهم[35] فهم كما عرفنا أكثر الملثمين عددا ومالا وقوة، ومضاربهم رئيسية وشاسعة، ووحدة الملثمين كانت غالبا في يد رؤساء قبائلهم كما عرفنا، وبهذا فقد تولى ابن ياسين أمور الدين وأحكامه، وولى يحي بن عمر أمور السياسة والجهاد، ولكن بقي هو المشرف العام على كل ما يقع في الرباط وللمرابطين.

5- المرابطون وتوحيد قبائل الملثمين: بدأ رباط ابن ياسين بسبعة نفر من جدالة، وبعد ثلاثة أشهر بدأ الناس ينظمون إليه[36] وذلك فق الشروط السابقة الذكر، وبعد أن كوّنهم روحيا وبدنيا وأصبح في نظرهم الإمام الآمر الناهي، خطب فيهم قائلا: "يا معشر المرابطين، إنّكم جمع كثير، وأنتم وجوه قبائلكم ورؤساء عشائركم، وقد أصلحكم الله تعالى وهداكم إلى صراطه المستقيم..."[37] خرج المرابطون وهم حوالي ثلاثة آلاف من رباطهم بعد أن تدربوا على القتال ودخل الإسلام بشرائعه في قلوبهم، ومن حكمة ابن ياسين أنّه خاض بالملثمين أمر الجهاد ضد مملكة غانة وحقق الغاية إلاّ أنّه فقد أمير الحق من المرابطين يحي بن عمر اللمتوني الذي أستشهد وهو يحارب هذه المملكة، واختار ابن ياسين أخاه أبو بكر بن عمر اللمتوني على رأس المرابطين، ثم أعلن الجهاد ضد قبائل الملثمين التي أمهلها سبعة أيام للرجوع إلى أوامر الله، ولما أبت أعلن ضدها الجهاد، وكانت قبيلة جدالة قبلة للمرابطين الأولى خاصة وأنّها نقضت العهد مع

ابن ياسين عندما أستشهد أميرها يحي بن إبراهيم الجدالي، وكذلك لقرب مضاربها من نهر السنغال مستقر رباط ابن ياسين، ولما أذعنت بالقوة توجه صوب لمتونة التي أذعنت ولم تعاند وتقاوم كجارتها قبيلة جدالة، وبهذه الانتصارات الثلاث (إسقاط مملكة غانة، وانتصار على قبيلة جدالة، واستمالة قبيلة لمتونة) خضعت بقية قبائل الملثمين من مسوفة ولمطة وجزولة وغيرها[38] وإن كنّا نجد بعض الثورات تحدث في ديار الملثمين بين الفينة والأخرى.

لما وحّد ابن ياسين قبائل الملثمين وأنشأ كما ذكرنا معالم دولة المرابطين القوية والقائمة على أسس دينية متينة شعارها العدل والمساواة، ونبذ العصبية والنزاعات القبلية، بدأت الدعوات تتهاطل عليه من الشمال (المغرب الأقصى)، خاصة من سجلماسة ودرعة تدعوه للمجيء وتخليصهم من الفساد والظلم الذي يعيشونه، وهنا تبرز مكانة الملثمين خارج مضاربهم، وهذا يفتح المجال لدراسة أخرى إشكالاتها هي: هل فصّلت المصادر في الرسائل التي وصلت ابن ياسين من علماء وقبائل المغرب الأقصى والتي تدعوه لتخليصهم من ظلم واستبداد قبائل مغراوة وزناتة وبرغواطة؟ وهل حافظ المرابطون (الملثمون) على النهج الذي رسمه ابن ياسين لهم حتى بعد وفاته سنة **451**هـ؟ وهل وقع الخلاف فعلا بين قادة الملثمين كأبو بكر بن عمر اللمتوني والمؤسس السياسي الحقيقي لدولة المرابطين يوسف بن تاشفين؟ وأسئلة أخرى تحتاج لمقالات متخصصة لتوضحها.

الخاتمة:

ساهمت الصحراء الكبرى في المشهد السياسي للغرب الإسلامي عموما خاصة عهد الدولة المرابطية، ولم تعق العوامل الطبيعية القاسية دور قبائل صنهاجة اللثام في تشييد صرح هذه الدولة، ويعتبر الفقيه عبد الله ابن ياسين الجزولي وزعماء صنهاجة الجنوب يحي بن إبراهيم الجدالي، ثم يحي بن عمر وأخوه أبو بكر بن عمر اللمتونيين، الأساس الأول لها، وبفضل الملثمين وأبنائهم، تشكل الرعيل الأول للدعوة فيّ رباط عبد الله بن ياسين، ثم تشكلت النواة الأولى الممهدة لقيام الدولة المرابطية والتي ستتوسع شمالا حتى تصل أرض الأندلس، وجنوبا حتى أراضي إفريقيا جنوب الصحراء، ورغم ذلك لم يغفل أمراء الدولة المرابطين فيما بعد عن أهمية الملثمين ومضاربهم، فهم يروهم عامل قوة ومدد للدولة كلما كانت في حاجة إليهم، واستقرار مضاربهم معناه نجاح دعوة المرابطين ودولتهم، وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أمير المرابطين أبو بكر بن عمر اللمتوني يقرر النزول للصحراء (كان حينها في المغرب الأقصى يواصل عملية الفتح) بنفسه ليفض النزاع الذي وقع بين بعض قبائل الملثمين، فيذكر ابن خلدون: "...وبلغه وهو لم يستتم فتح المغرب بعد ما وقع من الخلاف بين لمتونة ومسوفة ببلاد الصحراء، حيث أصل أعياصهم ووشايج أعراقهم، ومنبع عددهم، فخشي افتراق الكلمة وانقطاع الوصلة"[39] وأثناء نزول

أبو بكر بن عمر للصحراء خلّف القائد يوسف بن تاشفين لمواصلة الفتح في الشمال، ونزل هو جنوبا أين فضّ نزاع الملثمين ثم توجه لبلاد السودان كي يواصل حركة الجهاد في مضارب الوثنيين، ويؤمّن حدود الإمارة الجديدة من جهة الجنوب.

وفي الأخير يمكن القول أنّ حُرقة الأمير يحي بن إبراهيم الجدالي اتجاه قومه، ونيته الصادقة في النهوض بهم وتوحيدهم على أساس ديني، كانت السبب الرئيس الذي أوصل حكمة العلماء والفقهاء (أبو عمران الفاسي، وجاج بن الزلو اللمطي) لإرسال الفقيه عبد الله بن ياسين الجزولي إلى مضارب قبائل الملثمين الصحراوية، ثم نتج عن هذا الحراك تحقق ما كان ينتظره الأمير يحي الجدالي بل وتعداه لتوحيد الجهة الغربية لبلاد المغرب وكذا بلاد السودان، وإعطاء نفس جديد للدولة الإسلامية في الأندلس.

الهوامش:

[1] للتوسع أكثر في مفهوم الصحراء وأنواعها أنظر: جمال الدين ركيبي، الجغرافيا الطبيعية، دار الهدى، ميلة، الجزائر، **1992**، ص**271–275**. مكتبة الأطلس (مكتبة الصغار)، أطلس العالم الكبير، بيروت، لبنان، **1999**، ص**260** وما بعدها.

[2] اسماعيل العربي، الصحراء الكبرى وشواطئها، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، **1983**، ص **13–14**. محمد دحمان، الترحال والاستقرار بمنطقتي الساقية الحمراء ووادي الذهب، مطبعة كوثر برانت، الرباط، المملكة المغربية، **2006**، ص**40**.

[3] هناك اختلاف بين المؤرخين في تحديد تاريخ قيام الدولة المرابطية، ونحن هنا لا نريد الدخول في التفاصيل بمقدار ما نريد توضيح دور الصحراء وقبيلة صنهاجة الجنوب (الملثمون) في التمهيد لقيام الدولة المرابطية، وإن كنت أرجّح تاريخ **454**هـ/**1062**م وذلك عندما تنازل أبو بكر بن عمر اللمتوني لابن عمه وقائده يوسف بن تاشفين لمواصلة الجهاد في بلاد المغرب الأقصى، وطلق يحي زوجته زينب النفزاوية ذات الجمال والذكاء وتزوجها يوسف بن تاشفين (المؤسس السياسي الحقيقي للدولة)، ونزل أمير المرابطين يحي صوب الجنوب لحل الخلاف الذي وقع بين بعض قبائل صنهاجة الجنوب ولمواصلة الجهاد ونشر الإسلام في بلاد السودان الغربي، بمعنى أني سأركز في مداخلتي على فترة الدعوة المرابطية (عهد الفقيه والداعية والمؤسس الروحي للدولة عبد الله بن ياسين، وأمراء الملثمين يحي بن إبراهيم الجدالي، ثم يحي بن عمر وأخوه أبو بكر بن عمر اللمتونيين). سآتي على المصادر والمراجع التي تناولت هذه الفترة في طيات هوامش هذه المداخلة وذلك تجنبا للتكرار.

[4] عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **1421**هـ/**2001**م، ج**201/6**.

[5] ابن خلدون، العبر، **201/6**. ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، صور للطباعة والوراقة، الرباط، **1972**، ص**119**.

[6] بعض المصادر (الطبري وابن الكلبي نقلا عن ابن خلدون) تذكر أن قبيلتي صنهاجة وكتامة البربريتين أصلهما حميري، وتوسع ابن أبي زرع في مسألة الأصل الحميري لصنهاجة وأورد روايات للمؤرخين قبله، منها ما ذكره محمد بن الحسن الهمداني في كتابه "الإكليل في الدولة الحميرية"، وأبو عبيدة عن ابن الكلبي، والزبير بن بكار، كما استشهد ابن أبي زرع بأبيات شعرية لأبي فارس عبد العزيز الملزوزي وأرجوزته المسماة "نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك" تأكد نسبهم الحميري، منها:

مرابطون أصلهم من حمير قد بعدت أنسابهم عن حمير.
إلى أن قال: وقد رأيت في كتاب النسب قولا به أعجز أهل الأدب.
بأنّ صنهاج سليل حمير وهو ابنه لصلبه لا العنصر.
أكرم به من نسب صريح فقله لا تخف من التصريح.

وللتوسع في أصلهم أنظر: ابن خلدون،العبر، ج**201/6** وما بعدها. مؤلف أندلسي (ق**8**هـ)، كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تح. سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط**1**، المملكة المغربية، **1399**هـ/**1979**م، ص**18**. ابن أبي زرع، الروض، ص **119–120**. أبو العباس شمس الدين ين خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، **1414**هـ/**1994**م، **128/7**. حسن أحمد محمود، قيام دولة الرابطين، صفحات مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى، دار الفكر العربي، القاهرة، د.س.ط، ص**39** وما بعدها.

[7] ابن أبي زرع، الروض، **119**.

[8] أبو العباس أحمد بن خالد الناصري السلاوي، الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تح.محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، **2007**، **60/1**.

[9] للتوسع في أخبار صنهاجة الشمال وخبر الدولتين، أنظر: ابن خلدون، العبر، **201/6–216**. رشيد بورويبة، الدولة الحمادية تاريخها وحضارتها، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، **1977**. عبد الكريم غلاب، قراءة جديدة في تاريخ المغرب العربي، دار الغرب الإسلامي، **1426**هـ/**2005**م، **385/1–397**.

[10] ابن خلدون، تاريخ، ج**241/6**. حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين، مكتبة الخانجي، ط**1**، مصر، **1980**، ص**294–295**.

[11] للتوسع في فروع صنهاجة أنظر: ابن خلدون، تاريخ، **241/6** وما بعدها. ابن أبي زرع، الروض، ص**120**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**39** وما بعدها.

[12] ذكر ابن خلكان بأنّ يوسف بن تاشفين هو من سمّ أتباعه بالمرابطين. أمّا ابن أبي زرع فيرى بأن عبد الله بن ياسين هو الذي أطلق عليهم التسمية أنظر: ابن خلكان، الوفيات، **129/7**. ابن أبي زرع، الروض، ص**125**.

[13] حمدي عبد المنعم محمد، التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين، دار المعرفة الجامعية،مصر، **1997**،ص **37**

[14] أبو عبيد البكري، المسالك والممالك، تح. وتقديم أدريان فان ليوفن، وأندري فيري، الدار العربية للكتاب، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، **1992**، **865/2**.

[15] حاول الدكتور حسن أحمد محمود إجراء وجه المقارنة بين قبائل الملثمين الصنهاجية وقبائل الطوارق في الوقت المعاصر من خلال استفادته مما كتبه الرحالة الغربيون من أمثال بارث، دي فريه، وتوصل إلاّ أنّهم جزء من قبيلة صنهاجة، وأنّ السيادة فيهم كانت لقبيلة ترغة الفارة إلى الشرق بعدما كانت في لمتونة الصنهاجية (بعد سقوط المرابطين)، ثم تحول اللفظ عبر الزمن للتوارق بدلا من التوارغ أبناء ترغة. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**48–49**.

[16] ابن عبدون، رسالة في الحسبة، نقلا عن حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**51–52**.

[17] اين خلكان، الوفيات، **129/7**.حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**50**.

[18] ابن خلكان، الوفيات، ج**7**/ص**129**.

[19] مجهول، الحلل الموشية، ص**18–19**.

[20] ابن خلكان، الوفيات، **129/7**. الناصري السلاوي، الإستقصا، **177/1**.

[21] حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**50**.

[22] علي محمد الصلابي، فقه التمكين عند دولة المرابطين، مؤسسة أقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، ط**1**، القاهرة، مصر، **1427**هـ/**2006**م، ص**10**.

[23]ابن خلكان، وفيات، **130/7**.

[24] ابن أبي زرع، الروض، ص**120**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**44**.

[25] ابن أبي زرع، الروض، ص**120**. مجهول، الحلل الموشية، ص**17**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**45**، **46**.

[26] ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص **120–121**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**72–74**. محمد محمود عبد الله بن بيّة، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين، دار الأندلس الخضراء، جدة، دار ابن حزم، بيروت، **1421**هـ/**2000**م، ص**51–52**.

[27] للتوسع في هذه الأحلاف وتدقيق تواريخ تولية يحي بن إبراهيم الجدالي إمارة قبائل صنهاجة أنظر: ابن أبي زرع، الروض، ص**121–122**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص **101–103**. بن بية، الأثر السياسي، ص**51–52**.

[28] حاولت اختصار هذه النقطة بما نحتاجه فقط في هذه المداخلة ولكن يمكن الرجوع إلى المصادر والمراجع التي اعتمدتها: البكري، المسالك، **858**، **859**. ابن أبي زرع، الروض، ص**122–123**. السلاوي، الاستقصا، **178/1**، **179**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص **104** وما بعدها.

[29] البكري، مصدر سابق، ص**859**. ابن أبي زرع، الروض، ص**123**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص **112–113**.

[30] عبد الله بن ياسين خرج من مسقط رأسه وهو في سن صغيرة بحثا عن فرص للتعلم، فجاب مدن وحواضر المغرب الأقصى، وكانت له رحلة للأندلس في عصر ملوك الطوائف ومكث بها سبع سنوات، ثم رجع للمغرب ولزم الشيخ وجاج بن الزلو لغزارة علمه ولا ننسى أنّه تلميذ فقيه المالكية في القيروان أبو عمران الفاسي. البكري، المسالك والممالك، ص**859**. ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص**124**. ابن خلدون، العبر، **243/6**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**113–117**.

[31] للتوسع أكثر أنظر: البكري، مصدر سابق، ص**165–166**. ابن أبي زرع، القرطاس، ص**125**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص **117**، **18**. بن بيّة، مرجع سابق، ص**57–59**.

[32] البكري، المسالك، **860/2**. ابن أبي زرع، الروض، ص**124**. بن بيّة، الأثر السياسي، ص**60**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**122–123**.

[33] الربط كانت منتشرة في بلاد المغرب الإسلامي، وأول رباط بناه هرثمة بن أعين والي إفريقية عهد الخلافة العباسية، أمّا عن الإختلاف في مكان اختيار الرباط الذي بناه ابن ياسين، وتاريخ بنائه، وعوامل تفضيله وشروط الالتحاق به أنظر: ابن أبي زرع، الروض، ص**124–125**. محمد الأمين بلغيث، دولة المرابطين بالأندلس من مدينة السياسة إلى مدينة العلم، دار الوعي، ط**1**، **2009**، ص**14**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**123–127**. بن بيّة، الأثر السياسي، ص**60–64**.

[34] ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح. مرا. إحسان عباس، دار الثقافة، ط**3**، بيروت، لبنان، **1983**، **12/4**. بلغيث، دولة المرابطين، ص**15–17**.

[35] ابن أبي زرع، الروض، ص **124**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**140–145**

[36] ابن أبي زرع، الروض، ص**125**. السلاوي، الإستقصا، **179/1**.

[37] ابن أبي زرع، الروض، ص**125**.

[38] ابن أبي زرع، الروض، ص**126–127**. حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص**145–153**.

[39] ابن خلدون، العبر، **244/6**.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 88 - 102
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الطرق التجارية الصحراوية واستخداماتها في البحر المتوسط في العصر الوسيط

الطاهر قدوري
المملكة المغربية

لم تكن الصحراء على مر تاريخها فيصلا بين جزءي القارة الإفريقية (شمالها وجنوبها) بل كانت على الدوام مجالا للوصل بين أطراف الصحراء والعالم المتوسطي، ولعل النقوش والكتابات التي وجدت في الصحراء الكبرى شاهد على هذا التوجه ولم تشكل على الإطلاق مجالا للفصل وغم ما يمكن أن يرتسم في ذهن المتتبع للبيئة الصحراوية من قسوة للمناخ المتمثل في تطرف درجات الحرارة والجفاف الشديد في بعض السنوات، مما يحيل الحياة فيها إلى ضرب من المستحيل.

ولاشك أن إنسان الصحراء بما جبل عليه من فطنة وأخلاق عالية قد تكيف مع هذا الواقع فكانت الصحراء جزءا منه لا يبرحها يعيش فيها الزمن اللامنتهي الذي لا توقف عجلته إلا لحظات يتصل من خلالها إنسان الصحراء بالعالم العلوي أثناء فترات الصلاة، فتنشأ تلك العلاقة الشاعرية بين إنسان الصحراء وكائناتها في تناغم ساحر لا يمكن أن يتحسسه إلا من عاش الصحراء في واقعه وخياله وقديما قيل الإنسان ابن بيئته يتكيف معها يؤثر فيها وتؤثر فيه ينسجم معها وتنسجم معه في نظام إيكولوجي متكامل الحلقات كان للإبل فيه دور محوري خاصة في قطع المسافات الطويلة بكميات ماء قليلة وبمواد تجارية غالية الثمن من مجاهل الصحراء الوسطى إلى إفريقيا الشمالية.

وإذا كان الأمر قد اختلف اليوم عن ما كان عليه سابقا فلا شك أن اكتشاف البترول والغاز قد غير معالم الصحراء بما أدخله من حداثة وتقنية لاستغلال هذه الثروات،وسأحاول في هذه الورقة البحث في أهم الطرق التجارية التي كانت تخترق الصحراء الكبرى في العصر الوسيط خاصة على عهد الدولتين المرابطية والموحدية وتحقيق تلك الصلات التجارية والثقافية بين أجزاء الصحراء وصولا إلى الشمال حيث تنطلق طرق أخرى في البحر المتوسط –بحر الروم– والتي لا يمكن إلا أن تكون استمرارا لتلك التي كانت تجوب الصحراء.

1- المسالك الصحراوية:

اعتبرت المسالك البحرية في الحوض الغربي من المتوسط، استمرارا لتلك التي كانت تربط بين بلاد المغرب وبلاد السودان، وذلك بالنظر إلى العلاقات التجارية التي كانت تربط بين بلاد المغرب وأوروبا وبين المغرب وبلاد السودان، فنشطت العديد من الخطوط التجارية البرية والبحرية. وقبل أن نتطرق إلى مختلف المسالك البحرية في الحوض الغربي من المتوسط، يجمل بنا أن نتعرف أهم المحاور التجارية التي كانت تربط بين بلاد المغرب وبلاد السودان.

حظيت الخطوط التجارية الصحراوية باهتمام متزايد من الباحثين([1]) الذين انطلقوا من المادة المصدرية التي وفرتها كتب المسالك والجغرافية التي خلفها الجغرافيون والرحالة المسلمون([2]) وعضدوها بأبحاث أركيولوجية، فأمكننا تشكيل صورة واضحة نسبيا عن هذه الطرق، وهذا بخلاف المسالك البحرية التي لا تتجاوز معلوماتنا عنها بعض الإشارات المقتضبة، ولا شك أن الأمر هنا تقني ليس إلا.

وتجدر الإشارة إلى أن الصلات بين الشمال الإفريقي ودول جنوب الصحراء لم تكن وليدة الدول المركزية التي قامت في بلاد المغرب عقب الفتح الإسلامي والتي سعت إلى تفعيل دورها التجاري بين بلاد السودان والدول الأوروبية، ولكن يمكن إرجاعها إلى عهود غابرة على الأقل في عهد الإمبراطورية الرومانية التي اشتهرت ببناء العديد من الطرق([3])، والتي كانت نفسها تتوغل في مجاهل الصحراء إلى بلاد السودان، وتولى الإشراف عليها وتنظيم التجارة عبرها قبائل الجرمانت التي كانت تضطلع بدرو الوساطة بين الشمال والجنوب([4]). ويرى أحد الباحثين([5]) أن هذه المسالك مرت بمرحلتين رئيسيتين، المرحلة الرومانية التي تميزت بترصيف هذه الطرق والمرحلة الثانية التي اتسمت بتوسعها واستعمال الجمل فسماها "الطرق الحوافرية"([6]).

إلا أن محاولة التتبع الدقيق لهذه المحاور التجارية كثيرا ما تصطدم باضطراب المادة التي تقدمها كتب المسالك والممالك مما يصعب معه الوقوف عن كثب عند التحولات التي كانت تطرأ عليها، ومما يزيد في تعقيد الأمور اندراس العديد من المدن والمحطات التجارية التي أشار إليها الجغرافيون خاصة البكري والتي كانت توجد على المحاور الرابطة بين الشمال والجنوب.

لكن مع كل هذا، نسجل كثرة المسالك التي كانت تربط بين بلاد المغرب وبلاد السودان والتي تنطلق من عدة مدن رئيسية مثل فاس وقلعة بني حماد، والقيروان وطرابلس لتنتهي إلى المراكز الرئيسية في مجاهل الصحراء كتوزر والمسيلة ووركلان وسجلماسة ودرعة وتغازى، وصولا بعد ذلك إلى المراكز التجارية كأوليل وأودغيست وغانا وكاو.

رغم تعدد هذه المحاور، فإن من الباحثين من حصرها في ثلاثة محاور رئيسية، بينما جعلها البعض الأخر في اثنين فقط([7]). وسوف لن نقف عند كل هذه المحاور وذلك رغبة منا في الاختصار، وسنقتصر على ذكر الطرق الرئيسية التي كانت تنتهي إلى المراكز التجارية الساحلية

كسبتة وهنين –تلمسان– وبجاية ومدن" الساحل التونسي"، وطرابلس.

1-1- المحور المساحل "للبحر المحيط –للمحيط الأطلنتي" والذي يتخذ من مدينة نول لمطة نقطة انطلاقته ثم يستمر مساحلا" للمحيط " إلى أن يصل ملاحة أوليل وقد نشط هذا المحور بفضل الإقبال الكبير الذي كان لمادة الملح والتي كانت مادة نافقة في بلاد السودان وتتم مقايضتها بالمنتوجات السودانية خاصة التبر والعبيد، وقد أثنى ابن حوقل على ازدهار هذه التجارة عبر هذا المحور([8]) الذي يتم قطعه في ظرف شهرين([9])، الأمر الذي دفع أحد الباحثين إلى تقدير المسافة بين أوليل ونول بحوالي 1600Km([10]).

إلا أنه يلاحظ أن هذا المحور– بخلاف المحاور الواقعة إلى الشرق– تميز بقلة المراكز الحضرية الفاصلة بين محطاته، ولعل هذا الوضع كان يطرح عدة مشاكل من قبيل صعوبة التموين والتزود بالمواد الضرورية كالماء والزاد، لهذا كان التجار يعمدون إلى اتخاذ "قلات يحتفرونها فتفيض ماء عذبا"([11]) إلا أن المحاذاة للساحل الاطلنتي قد وفرت إمكانية السفر عبر هذا المحور، كالتعديل من حرارة الصحراء ووجود تشكيلات نباتية تؤمن حاجات التجار وتوفر الكلأ والاحتطاب([12]).

لكن السؤال الذي يطرح في هذا المستوى، كيف تعامل المرابطون مع هذا المحور؟ ونحن نطرح هذا السؤال نستحضر المجال الجغرافي الذي انطلق منه الملثمون الذين تكونت نواتهم الأولى على ضفاف نهر السينغال ودخلوا في حروب طويلة مع السودانيين، وقد شكلت مدينة أودغست قطب الرحى في هذا الصراع، ونعتقد أن تركيز المرابطين على هذه المدينة كان يعبر عن رغبتهم في حماية ظهرهم من جهة حتى يتفرغوا لمواصلة زحفهم نحو الشمال، ومن جهة أخرى فإنهم كانوا مدركين لأهمية هذا المحور باعتباره منفذا أساسيا نحو الصحراء والسيطرة على ملاحة أوليل وأودغست أحد أهم مراكز التجارة مع بلاد السودان.

1-2- محور سجلماسة تامدولت أودغست غانا: اعتبر هذا المحور من أنشط المحاور الرابطة بين المغرب الأقصى وبلاد السودان، ويكفي أن نذكر مدن سجلماسة وأودغست وغانا، فيتبين لنا الدور الكبير الذي كان لهذا المحور– بفضل نشاط هذه المدن وما ارتبطت بها من نشاط تجاري طيلة الفترة الوسيطية([13])، إلا أن القافلة قبل أن تصل إلى غانة كانت تمر بعدة محطات منها:

– تامدولت التي كانت محطة رئيسية في هذا المحور([14]) وقد اشتهرت بمعدن الفضة، وكانت القوافل تتجمع فيها لتستأنف رحلتها في اتجاه أودغست. ويرى أحد الباحثين([15]) أن الحملة الثانية لعقبة بن نافع ربما قد تكون قد سلكت الجزء الشمالي من هذا المحور معتمدا في ذلك على إشارة وردت عند أبن عذاري([16])، كما سلكته حملة حبيب بن أبي عبيدة سنة 116هـ/

734م، وقد قام ابنه عبد الرحمن بحفر عدة آبار على طول هذا المحور([17]) وهو ما يحمل دلالة قوية حول نذرة الماء في الصحراء والذي كان العنصر الأساسي الذي تتزود به القافلة بالشكل الكافي.

وفي محاولة تعيين المحطات الرابطة بين تامدولت وأودغست، نتوفر على ثلاث دراسات كلها أوروبية حاولت تتبع نقط هذه الطريق معتمدة أساسا على ما ورد عنه البكري والمعاينة المكانية لهذه الطريق، وتعتبر دراسة دولاشبيل أقدمها فيرى الباحث أن هذه الطريق تنطلق من تامدلت ليمر عبر تندوف ثم الفارسية ثم عين بن تيلي فبئر أم كرين ثم أناجم وبير طالب فأجريف([18]).

أما "موني" فيحدد محطات هذا الطريق في تيندوف وبير أم كرين وأناجيم وتورين وواران وإكلت أنمادي فأودغست([19])، في حين يرى "لوزار" أن القافلة قبل أن تصل إلى أودغست كانت تنطلق من سجلماسة ثم تصل إلى تامدولت بعد أن تقضي حوالي إحدى عشر يوما من المشي، ثم تصل بعد خمسة أيام إلى تيندوف ثم إلى Ouanou Zemin بعد أن تقطع ثلاثة وعشرين يوما ومنها إلى أودغست بعد أن تقطع مسافة ستة عشر أو سبعة عشر يوما([20]).

وهكذا فإذا كان "J.M Lessard" يقدم معلومات على جانب كبير من الأهمية حول المدة الزمنية التي يتطلبها قطع الطريق من سجلماسة مرورا بتامدولت ووصولا إلى أودغست، فإنه لا يفصل في المحطات التي تتوقف فيها القوافل السالكة لهذا المحور، وهذا بخلاف دراسة " De la chapelle " السالفة الذكر والتي حاولت التفصيل في المحطات التي توجد على طول هذا المحور، لكن مع تسجيلنا لاختلاف واضح في تسمية هذه المحطات([21]).

ومن أودغست فإن السير يستمر حتى يصل الركب إلى غانا، لكن ثمة ملاحظة أساسية، وهي أن البكري المصدر الأساسي حول هذا الطريق لا يتحدث عن الطريق الرابط بين سجلماسة وغانة، وإن كان قد أشار إلى أن ملح تغازى كان يحمل إلى غانا وهذه الإشارة جعلت "لوزار" يستخلص طريقا يربط سجلماسة بتغازى ثم غانا([22]).

بالإضافة إلى هذا المحور يمكن أن نذكر المحور الصحراوي الذي يمر عبر وادي درعة فيقطع الصحراء ليصل إلى بلاد السودان([23])، أما باقي المحاور التي كانت تربط الشمال الإفريقي بالسودان عبر الصحراء، فمن خلال ما أوردته كتب المسالك، فإنها تنطلق أساسا من القيروان ثم تتفرع بعد ذلك إلى عدة طرق تربط القيروان بالشمال ثم بعد ذلك تتفرع إلى عدة مسالك في اتجاه الصحراء فبلاد السودان([24]).

وبالجملة نرى كما ذهب إلى ذلك العديد من الباحثين أن الصحراء الكبرى لم تكن أبدا لتشكل عائقا أمام الاتصال بين بلاد المغرب وبلاد السودان، رغم الصعوبات التي كانت تصادف

الرحلة بين الشمال والجنوب، إلا أن منطق الربح والبحث عن أسواق جديدة كان دائما –ولا يزال– يذكي رغبة التجار لتوسيع تجارتهم وتلبية حاجات السكان ولعل في العمل "المؤسساتي" الذي أقدم عليه الإخوة المقري خير دليل على هذا التوجه([25]). ويبقى السؤال الذي يطرح على بساط البحث، ما مدى تحكم الدولتين المرابطية والموحدية في هذه المحاور الصحراوية؟

بخصوص الدولة المرابطية نعلم أن مجال انطلاقها كان هو صحراء لمتونة وأنها تمكنت من التحكم في محورين رئيسيين هما:

محور فاس، سجلماسة، غانة. ومحور سجلماسة أودغست، هذا فضلا عن المحور الساحلي الرابط بين نول ولمطة وأوليل. وقد أجمعت العديد من الدراسات أن المحور الغربي الذي كانت قاعدته سجلماسة أخذ يسترق الأضواء وأصبح يستجيب للتحولات الاقتصادية التي ظهرت في بلاد السودان وبلاد المغرب على حد سواء([26]).

وإذا كانت غانا المصدر الرئيسي لمادة الذهب المحمل في اتجاه المرابطين فإن أوليل وتغازى كانتا المركزين المحتكرين لتجارة الملح، فبعد الدور الكبير الذي كان لملاحة أوليل والتي ستعمل على تكثيف الحركة التجارية عبر المحور المساحل للمحيط الأطلسي، فإن ملاحة تغازى منذ **544**هـ/ **1150**م ستحل محل ملاحة أوليل، لكن مع ذلك ظلت هذه المدينة تابعة للمحور الرابط بين السودان والمغرب المرابطي، مما يعني تحكم المرابطين في مادتين أساسيتين هما الملح والذهب([27]).

ونظرا لكل هذا فإن الدولة المرابطية ستعمل على تنظيم هذه الطرق([28]) والتحكم فيها، فأضحت الطرق الغربية هي محور الحركة التجارية، مما يجعلنا نتساءل عن سبب هذا التحول، أيرجع فقط لقوة الدولة المرابطية التي سعت إلى ربط علاقات تجارية نشيطة مع دول البحر المتوسط خاصة الأندلس والمدن الإيطالية؟ أم أن الأمر تحكمت فيه ظروف أخرى؟

إلا أننا نعتقد أن الأحداث التي عاشتها بلاد المغرب عقب الانسحاب الفاطمي إلى مصر، وما طرأ على السياسة الزيرية من تغيرات وانشقاقات جعلتهم يراوحون في ولائهم بين تقديم الطاعة والولاء للعبديين وبين تقديمهم البيعة للعباسيين، وما رافق ذلك من تدفق للقبائل العربية وما أحدثته من قلاقل في بلاد إفريقية– جعلت سلطة بني زيري تنحصر في تونس والمهدية وبجاية، بينما انفلتت المناطق الداخلية من أيديهم والتي أصبحت تحت طائلة مراقبة القبائل العربية.

وكان طبيعيا أن يؤثر هذا الوضع سلبا على نشاط الطرق التجارية التي كانت حركتها تتلاءم مع الأمن والاستقرار، وكلما تدهورت الأوضاع الأمنية إلا وتعطلت الطرق أو ما عبر عنه الفقهاء "بفساد السابلة" وستزداد هذه الوضعية تعقيدا مع سيطرة النورماند الصقليين على المهدية، فأضحت إفريقية مقسمة بين ثلاث سلط: بنو زيري أصحاب السلطة الشرعية والقبائل العربية

المتغلبة على المناطق الداخلية والنورماند المسيطرين على الموانئ الإفريقية.([29])

ولعل هذه الظروف هي التي يمكن أن تفسر تحول الطرق التجارية في اتجاه الغرب ولن يعود التوازن إلى هذه المحاور إلا بعد أن تمكن الموحدون من السيطرة على بلاد المغرب، فأصبحوا يتحكمون في كل الطرق المنطلقة من الشمال الإفريقي في اتجاه بلاد السودان([30])، لكن مع استمرار فاس وسجلماسة اللتان كانتا تعملان على تغذية المدن المرفئية سبتة وهنين.

وإذا كانت هذه –باقتضاب شديد– أهم ما ميز المسالك التجارية البرية فبما تميزت المسالك البحرية؟

تعد الدراسات التي أنجزت حول المسالك البحرية في الحوض المتوسطي عامة والجزء الغربي منه خاصة –قليلة جدا– وذلك قياسا بالدراسات التي أنجزت حول المسالك البرية، فإذا كانت القوافل الصحراوية سواء تلك المتجهة إلى بلاد السودان انطلاقا من المحطات التجارية في بلاد المغرب أم تلك التي تنطلق من بلاد السودان نحو المغرب، تكاد تكون معروفة مسالكها ومعالمها، إما بفضل التجربة المكتسبة بتكرار المداومة على طرق بعينها أو بفضل الاستعانة بالأدلاء، إلا أن الأمر يختلف عند الحديث عن المسالك البحرية، حيث يصعب تحديد طرق بعينها اللهم إذا استثنينا تلك المسالك التي كانت تحاذي البر في إطار الإبحار الملازم للساحل، أما باقي الخطوط فإما أنها كانت تربط بين ميناءين متقابلين كما هو الشأن بالنسبة لتلك التي تحدث عنها البكري([31])، أو أنها كانت تربط بين ميناءين أو عدة موانئ بين ضفتي المتوسط، كما هو الشأن بالنسبة لموانئ إفريقية وبجاية والمدن الإيطالية، وهذه المسالك غالبا ما كانت تتخذ من الجزائر الشرقية وصقلية نقطة استراحة للتزود ثم تستأنف الرحلة من جديد، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الخطوط كانت حركتها غير منتظمة وتخضع بالأساس إلى مجموعة من الشروط منها ما هو اقتصادي ومنها ما هو طبيعي، فالرحلة البحرية كانت تتم في أوقات محددة مرتبطة بالظروف العامة للإبحار –هبوب الرياح– هدوء البحر– وهو ما يتلاءم والفصل المعتدل الذي تنشط فيه الملاحة، كما أنها –الرحلة البحرية– كانت مرتبطة بتوفر البضائع والمسافرين، فهذان العاملان أثرا بشكل كبير في مدى انتظام المسالك البحرية التي كانت تتغير تبعا للتغيرات الفجائية التي تطرأ على الأحوال الجوية ففي كثير من الأحيان كان الربان يضطر إلى تغيير مسار الرحلة أمام اشتداد الرياح وكثرة الأنواء أو السماع بوجود عدو يتهدده.

ورغم كل هذا سنحاول تحديد مجموعة من الخطوط البحرية التي كانت أكثر ارتيادا في الفترة الوسيطية([32]).

2–الطرق البحرية امتدادا للطرق البرية الصحراوية

2–1– الطريق الساحلي للضفة الجنوبية من المتوسط:

تتعدد نقط انطلاق هذا الخط، إما من إشبيلية التي كانت لها علاقات قوية بمدينة الإسكندرية([33]) أو من سبتة وجزيرة طريف([34]) أو مباشرة من ألميرية التي انطلق منها ابن رشيد السبتي([35]) أو من مالقة التي انطلق منها أبو بكر بن العربي المعافري([36])، ثم بعد ذلك تسير السفن محاذية لسواحل بلاد المغرب إلى أن تصل إلى الإسكندرية ومنها تتابع رحلتها نحو سواحل بلاد الشام خاصة موانئ عكا وصور وصيدا([37]).

لقد اعتبر هذا الخط أنشط الخطوط البحرية في الحوض المتوسطي وقد كان مرتادا أساسا من قبل الحجاج –المسلمين– والنصارى– الذين كانت تتولى البحرية الإيطالية نقلهم إلى الديار المقدسة، ونظرا لهذه الأهمية، فإن العديد من الباحثين وقفوا عند هذا الخط محاولين تفسير سبب تفضيل الحجاج والتجار المغاربة لهذا الطريق البحري على الطريق البري الذي كان يربط بين بلاد المغرب ومصر([38])، وقد أرجعوا ذلك إلى ما عرفته إفريقية من اجتياح للقبائل العربية، فأضحى الطريق البري غير آمن مما دفع بالمسافرين القاصدين إلى مصر وما بعدها إلى ركوب البحر، وقد لاحظ أحد المهتمين بالمادة التي وفرتها وثائق الجنيزة أن النصف الثاني من القرن 5 هـ/11م شهد كثرة الوثائق التي تشير إلى شحن التجار لبضائعهم بحرا وذاك خوفا من أي أذى يمكن أن يسببه لهم الوجود العربي هنالك([39]).

لكن إذا أمكننا أن نساير طرح جواتياين مع نوع من التحفظ– فلماذا استمر استعمال الطريق البحري الرابط بين بلاد المغرب ومصر على عهد الدولة الموحدية التي تمكنت من إخضاع بلاد المغرب لسيطرتها، ومع ذلك لا نعدم إشارات توضح تفضيل استخدام الطريق البري على الطريق البحري، ولعل الأمر هنا يرجع بالأساس إلى عامل الوقت فالمدة الزمنية التي يتطلبها قطع الطريق البري أكثر من تلك التي يتطلبها قطع الطريق البحري، ولعل في حملة الأخماس التي قام بها الموحدون على عهد عبد المؤمن في اتجاه إفريقية وطرابلس خير دليل على هذا الأمر، إذ كانت حركة السفن أسرع من حركة الجيوش البرية، ومن هنا نرى أن عامل السرعة كان يفعل فعله في تفضيل طريق على آخر وذلك رغم الأخطار التي يمكن أن يتعرض لها الحجاج والتجار.

والسالك لهذا الخط كان عليه أن يتوقف بميناء الإسكندرية، ومنه فإما أن يستأنف سيره العادي نحو بلاد الشام([40])، أو أن يتوقف بالإسكندرية ليتوجه بعد ذلك إلى سواحل البحر الأحمر ومنها إلى جدة فالديار المقدسة([41]). كما أن السفن المارة عبرهذا الخط كثيرا ما كانت تفضل الرسو في جزيرة صقلية التي ينطلق منها خطان، أحدهما في اتجاه الإسكندرية والآخر في اتجاه ميناء عكا([42]).

إلا أنه، ومن خلال تتبعنا لرحلة ابن جبير يتضح قدر ما كان يعانيه الحجاج المغاربة من تعسفات رجال الديوانة في مصر([43])، ومن ثم فربما نشط الخط الرابط بين صقلية وعكا لهذا

السبب([44]).

وبالإضافة إلى هذا الخط –يشير أحد الباحثين إلى وجود خط بحري يربط الأندلس ببلاد الهند عبر مصر والبحر الأحمر، وقد سلك هذا الخط في أواخر ق 3هـ/ 9م من قبل أحد المحدثين رفقة جماعة من أهل الأندلس كانت متجهة نحو الهند([45]).

2-2- الخط البحري الرابط بين الجمهوريات الإيطالية والسواحل الجنوبية للمتوسط.

لا تقل أهمية هذا الخط عن الخط السالف الذكر، ولا نبالغ إذا قلنا إنه كان شريان الحياة الإقتصادية في الحوض الغربي من المتوسط، وذلك بالنظر لما تميزت به الجمهوريات الإيطالية خاصة كومونات جنوة وبيزا والبندقية من اتصال مستمر ببلاد المغرب عبر مجموعة من الخطوط البحرية منها:

خط ينطلق أساسا من إيطاليا ويصل إلى سواحل بلاد المغرب بطريقة عرضية بعد أن يتخذ من جزر البليار محطة أساسية له، وهذا الخط في كثير من جوانبه يمكن إدراجه ضمن عمليات الإبحار التي كانت تتم في أعالي البحار، إلا أن الرحلة الإيطالية لم تكن لتجرؤ على قطع هذا الطريق دون التوقف في الجزائر الشرقية إما مباشرة([46])، أو بعد أن تتوقف في السواحل الجنوبية لفرنسا خاصة مرسيليا ثم سواحل قطلانية خاصة برشلونة ثم تتجه بعد ذلك إلى ميورقة([47]). ومنها نحو سواحل بلاد المغرب وبصفة خاصة نحو بجاية التي كانت تقابل ميورقة([48])، وأما تلك التي كانت تتجه إلى سبتة فإنها كانت تعرج على الموانئ الشرقية للأندلس خاصة ميناء بلنسية ومن ثم نحو جبل الفتح لتصل بعد ذلك إلى سبتة([49]).

وهناك طريق فضله تجار البندقية عن غيره حيث كانوا يتوجهون إلى الإسكندرية ثم بعد ذلك يستأنفون رحلتهم نحو موانئ المغرب([50])، وقد قامت صقلية في هذه الطريق بدور رئيسي باعتبارها محطة رئيسية تتوقف فيها السفن الإيطالية لتجدد زادها ثم تتوجه بعد ذلك إلى السواحل المغربية.

وبالإضافة إلى هذه الخطوط التي كانت تعرف حركة ملاحية كثيفة ورسمية في كثير من الأحيان، يمكن أن نذكر مجموعة أخرى من الخطوط البحرية التي يمكن أن نصطلح على تسميتها بالخطوط "الجهوية" والتي كانت تربط بين موانئ بعينها، ومن بين هذه الخطوط:

2-3- خط صقلية وموانئ إفريقية: حول هذا الخط نتوفر على إشارات عديدة تفيد قدم اتصال صقلية بسواحل إفريقية، ولعل عامل القرب يمكنه أن يفسر لنا هذه العلاقة بين إفريقية وصقلية، ويكفي أن ندلل على هذا باهتمام الدولة الاسلامية بهذه الجزيرة، إدراكا منها لأهميتها والدور الذي يمكن أن يؤديه المتحكم فيها من مراقبته للملاحة في الحوض الغربي من المتوسط، كما أن الدول النصرانية من جانبها قد أدركت أهمية صقلية في تموين الحملات الصليبية التي

كانت تستهدف المشرق الإسلامي([51]).

أما من الناحية التجارية فقد نشطت عدة موانئ في إفريقية مع جزيرة صقلية كما هو الشأن بالنسبة لتجار صقلية([52]) وسوسة([53]) وسفاقس([54]) وهذا النشاط التجاري المكثف قد يكون المسؤول عن تحريك أطماع النورماند للاستيلاء على موانئ إفريقية.

2-4- خط بجاية ميروقة: نشط هذا الخط بفعل العلاقات التي كانت تربط بين المدينتين، وقد ساعد تقابل المدينتين على تعديد الرحلات البحرية بينهما والتي ستتضاعف بفعل استقرار بني غانية في جزر البليار والذين سعوا إلى توطيد علاقتهم بتجار المدينة، فكان الميورقيون يصرفون في بجاية بضائعهم ويتزودون بمنتجات المدينة خاصة العبيد([55]) .

2-5- خط جزائر بني مزغنة ميورقة: استعمل هذا الخط الناصر الموحدي إبان تحرك أساطيله في اتجاه الجزائر الشرقية في إطار صراعه مع بني غانية وذلك حسب رواية ابن أبي زرع التي تخالف ما أورده الحميري الذي ذكر أن الحملة انطلقت من سبتة نحو دانية فميورقة([56]).

2-6- الخط العسكري: يضم هذا المحور خطين رئيسيين أحدهما ينطلق من قصر المجاز (القصر الصغير) إلى طريف والآخر ينطلق من سبتة إلى الجزيرة الخضراء، وكانت الصفة الغالبة على هذا الخط هي المهمة العسكرية، سواء على عهد المرابطين أم على عهد الموحدين.

فالمرابطون لما رغبوا في تلبية داعي الجهاد في الأندلس، عملوا على تنظيم جواز أجنادهم عبر محور سبتة الجزيرة الخضراء، وهذا المحور نفسه استمر نشاطه مع الموحدين الذين أضافوا إليه محور قصر المجاز– جزيرة طريف، والذي سيعرف أقصى نشاطه على عهد المنصور والناصر الموحديين([57]).

ويجب التنبيه إلى أن استعمال أي محور من هذا الخط كان له مايسوغه، إذ كانت الملاحة تعتمد الإبحار عبر ميناءين متقابلين، فالسالك لمحور سبتة– الجزيرة الخضراء كان عليه أن يتوقف بجبل طارق (جبل الفتح خلال المرحلة الموحدية)، والمسافة بين هاتين النقطتين (سبتة– الجزيرة الخضراء) قدرها الإدريسي بثمانية عشر ميلا([58])، أماالمسافة الفاصلة بين الميناءين المتقابلين قصر المجاز و جزيرة طريف فقد قدرها الإدرسي بإثني عشر ميلا.([59])

2-7- خط سواحل الريف، جنوب شرق الأندلس، يبرز في هذا الخط ميناء المزمة الذي ارتبط بعدة موانئ أندلسية أهمها الخط الذي يربطه بمالقة ويستغرق "مجرى يوم بالريح الطيبة المعتدلة"([60]).

2-8- الخط الأطلنتي: بالإضافة إلى الخطوط البحرية التي نشطت في البحر الأبيض المتوسط فإننا لا نعدم إشارات تفيد وجود خطوط ملاحية تنطلق من موانئ المغرب الأقصى (بلاد السوس) على الساحل الأطلنتي لترتبط أساسا بموانئ شرق الأندلس، إلا أن هذه الخطوط كانت

قليلة وتعتمد على عمليات الإبحار الساحلي (المساحلة)، فالسفن خلال الفترة الوسيطية لم تكن مجهزة بالشكل الذي يسمح لها بتنظيم رحلات طويلة في" المحيط الاطلنتي" الذي ارتبط عند الجغرافيين بعدة أوصاف مثل بحر الظلمات والبحر المحيط([61]) والتي تفيد مدى الرعب الذي كان يقذفه هذا البحر في نفوس من يحاول اقتحام أهواله([62]).

لكن رغم كل هذا، فقد أثبت العديد من الدارسين قدم الملاحة "بالساحل المحيطي"، معتمدين على المعلومات التي خلفها "هيرودوت" حول رحلة حانون وذلك عندما أشار إلى عدة مواقع على الساحل الغربي لإفريقيا وما تزخر به من معطيات طبيعية وبشرية وحيوانية وقد تم تأكيد العديد من هذه المعلومات في رحلة المؤرخ الإغريقي بوليبوس « **Polybius** ». ومن هذه المعلومات انطلق أحد الباحثين([63]) ليؤكد وجود صلات بحرية بين الشمال الإفريقي وبلاد السودان عبر "المحيط الأطلسي" ويرد بذلك على "موني" الذي ينفي أن تكون سفن هذه المرحلة قادرة على مجابهة قوة التيارات وصعوبات الإبحار في "المحيط الأطلسي".([64])

ويورد أحد الباحثين([65]) العديد من الرحلات التي يزعم أصحابها أنهم قاموا بها بعيدا عن ساحل ليكسوس إلا أنه يذيل معلوماته هذه بشهادة "سترابون" الذي يعتبر– كل ما حكي عن" المحيط الأطلسي" فيما قبل الميلاد هو من قبيل الأسطورة.

إلا أن معلوماتنا عن الساحل الأطلنتي أخذت تتضح تدريجيا مع كتابات الجغرافيين المغاربة كالبكري والإدريسي وابن عبد ربه الحفيد، ومن خلال ما أورده البكري فإن الملاحة في الساحل الأطلنتي كانت تتوقف عند أصيلا([66]). أما في عهد الدولة الموحدية التي كانت تراقب رقعة مجالية واسعة فإن الملاحة في "المحيط الأطلسي" تجاوزت مدينة أصيلا وكانت تصل إلى نول لمطة([67])، ونعتقد أن نشاط الخط التجاري المساحل للمحيط والرابط بين نول وأوليل قد يكون شجع التجار على ركوب البحر المحيط منذ عهد المرابطين على الأقل، وذلك لما كانت تعرفه منطقة السوس الأدنى من ازدهار على المستوى الفلاحي وانفتاح على منتوجات بلاد السودان([68]).

وانطلاقا من هذا الخط الأطلنتي فإن مدينة سلا كانت تتصل بإشبيلية بواسطة خط مباشر استعمله أبو يعقوب يوسف لما توصل بخبر وفاة والده عبد المؤمن([69])، وكانت المدة الفاصلة بين المدينتين قد استغرقت يوما وليلة واحدة وهي نفسها المدة الفاصلة بين سلا وسبتة([70]).

وهكذا، وبعد استعراضنا لأهم المحاور التجارية الصحراوية والمحاور البحرية يمكن أن نخلص إلى نتيجة أساسية مفادها أن المحاور الصحراوية كانت امتدادا للمحاور البحرية، فالمحاور المارة بالمغرب كانت تنتهي إلى مدينة فاس ومنها إما إلى سبتة أو إلى تلمسان وميناءها هنين لتنطلق بعد ذلك المحاور البحرية إما في اتجاه الأندلس أو في اتجاه الجزائر الشرقية وإيطاليا ، ثم

من بجاية نحو ميورقة وإيطاليا، أما الخطوط الصحراوية التي كانت تنتهي إلى موانئ إفريقية فإنها كانت تتجه إما نحو صقلية أو نحو المشرق العربي، خاصة ميناء الإسكندرية.

الهوامش:

[1]– لمزيد من المعلومات حول الطرق التجارية الصحراوية يرجع ل:

-R. Mauny , Tableau géographique de l'ouest Africain au Moyen age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie, Amsterdam 1967, p 426 et ce qui suit, J.Devisse , « Route de commerce et Echange en Afrique Occidentale en relations avec la Méditerranée » in R .H. E. S année 1972, pp 43-73, J Heers , « Le Sahara et le commerce méditerranée à la fin du moyen age », in A.I.E.O, Tome XVI , Année 1958 Alger , pp 247 –255, C. Vanker , « Géographie Economique de l'Afrique du Nord selon les auteurs arabes du Ix siècle au milieu du XII siècle », in A.E.S.C , 28ème année N° 3 mai, juin 1973, pp 659-679.,

J. M. Lessard , « Sijilmassa la ville et ses relations commerciales au XI ème siècle d'après ELBAKRI, in Hes. Ta, Vol X fax 1-2 –1969, p 27 et ce qui suit, M. Delafousse ,les Relation du Maroc avec le soudan a travers les âges », in Hes. Vol 4, 1924, pp 153-174.

الناني ولد الحسين، صحراء الملثمين وعلاقاتها بشمال وغرب إفريقيا من منتصف ق 2هـ 8 م إلى نهاية ق 5 هـ/11م رسالة دكتوراه مرقونة، كلية الآداب الرباط، الجزء 2، ص: 386 وما بعدها، حسن حافظي علوي، سجلماسة وإقليمها في ق 8هـ/14م، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 19897، ص: 346 وما بعدها.

[2]– **ابن حوقل، والإدريسي وابن عبد ربه الحفيد.**

[3]– **حول الطرق الرومانية في الشمال الإفريقي يرجع ل:**

R. Chevalier , Les voies Romains, Librairie Armand colin Paris, 1972 p 167 et ce qui suit.

بيير سلامة، الصحراء في التاريخ القديم، ضمن تاريخ إفريقيا العام، اليونسكو– تورنيو 1985، المجلد 2، ص: 528 وما بعدها وهاشم القاسي، م. س، ص: 364 وما بعدها

[4]– **القاسمي مولاي هاشم،مجتمع المغرب الأقصفي منتصف القرن 4هـ،الدار البيضاء 1995.**

[5]– **القاسمي، م. س، :ص 365، وص: 371.**

[6]– **القاسمي، م. س، :ص 365، وص: 371.**

[7]– **مولاي هشام القاسمي، انتهى إلى تحديد ثلاثة طرق هي:**

1– طريق عبر وبرقة وطرابلس في اتجاه زويلة (واحات فزان).

2– طريق القيروان عبر توز "وغدامس وورکلة ويلتقي بطريق تاهرت، متجها نحو كاو.

3– طريق سجلماسة (المحور لالغربي) م س، ص: 387.

ويحصرها R. Mauny في محورين اثنين شرقي وغربي وكل واحد منها يتفرع إلى عدة فروع Op cit, p 426 et ce qui suit وبالمقابل فإن Devisse حاول تتبع هذه الطرق من خلال استغلال مناجم الملح والذهب وحدد طريقين شرقي ينطلق أساسا من طرابلس ومحور غربي ينطلق عادة من سجلماسة Op cit, p 1/56.

[8]– **ابن حوقل، صورة الأرض،ب يروت 1979، ص :91.**

[9]– البكري أبو عبيد الله، المغرب في بلاد إفريقيا والمغرب، جزء من المسال، تقديم وتحقيق، M.G.DESLANE دون تاريخ، ص: 172.

[10] – R Mauny, op cit, p 428

[11]– البكري، م. س، ص: 172.

[12]– ولد الحسين، م. س، ص: 410.

[13]– 25.JM. Lessard, Sijilmassa.., Art .cit,p

[14]– البكري، م. س،: ص156. .J.M Lessard, op cit, p26

[15]– ولد الحسين، م. س، ص: 413.

[16]– ابن عذاري المراكشي،البيان المغرب..، ج 1، تحقيق جورج كولان وليفي بروفنصال، ط2. بيروت 1980 ص: 27–28.

[17]– البكري، م. سن ص: 156–157.

[18]– F. De La chapelle, Esquisse, art cit , p10.

[19]– Tableau géographique , op cit p 428.

[20]– مجموع أيام الرحلة من سجلماسة إلى أودغست تصل إلى حوالي خمسين يوما من المشي J.M Lessard Sijilmassa, op cit, p 27.

[21]– حول مختلف المحطات الموجودة على طول هذا الخط يرجع للبكري، م. س، ص: 156–157.

[22]– J.M. Lessard , op.cit, p 27.

[23]– يرجع لـ:

J.M Lessard, op cit p 27, R. Mauny, Tableau , op cit, p 428-429

ولد الحسين م س، ص: 418 وما بعدها.

[24]– من هذه المحاور يمكن أن نذكر:

–محور وركلة توات تغازى ولاتة ومحور تادمكة وركلة غدامس ومحور طرابلس غدامس توات تغازى تمبوكتو ومحور القيروان أودغس حسب البكري وعدد مراحله تصل إلى 110 مرحلة لكن دون أن يذكر أسماءها محطاتها، ص 159، يرجع لـ

R, Mauny, Tableau, op cit, pp 433-434 et Devisse, art. cit, p 55.

[25]– سنرجئ الحديث عن هذه النقطة إلى حين.

[26]– Devisse, art. cit p55.

[27]– Devisse, art. cit, 56.

[28]– مولاي هاشم ، م. س، ص: 372.

[29]– عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب،ط1. بيروت 1994، ص: 156.

[30]– Devisse, art, cit p 72.

[31]– البكري، م. س، ص: 81 وما بعدها.

[32]– اهتم نعيم زكي فهمي بالبحث في الطرق التجارية الرابطة بين الشرق والغرب في الفترة الوسيطية وعقد للطرق البحرية جزءا من دراسته إلا أنه لم يخص بلاد المغرب بأي حديث عن الطرق البرية. كما أنه

لا يتعرض لموانئ المغرب ولا للطرق البحرية المعروفة التي كانت تربط بين بلاد المغرب وأوروبا والأندلس: طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب أواخر العصور الوسطى، القاهرة 1973، ص:117 وما بعدها.

[33]– Ch. Picard, L'Océan atlantique musulman de l'aconquete arabe à l'époque Almohad, Paris1999, p. 408.

[34]– ابن جبير، رحلة ابن جبير ،مقدمة مصطفى زيادة.دون تاريخ، ص: 41.

[35]– ابن رشيد السبتي،رحلة ابن رشيد السبتي،تحقيق أحمد حدادي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا كلية الآداب فاس، السفر2، ص: 230.

[36]– أبو بكر بن عبد الدين العربي المعافري الاشبيلي، قانون التأويل، تح ،محمد السليماني ط2، دار الغرب الإسلامي، – 1990 بيروت، ص: 79 وحول المحطات التي كانت تشكل هـ هذا المحور حسب ابن العربي "فكان أول بلدة دخلت مالقة...ثم طفرت من أغرناطة..إلى ألميرية وركبت البحر..فارفأنا إلى بجاية...ثم خرجت عنها... فلقيت بيونة...ودخلنا تونس...ثم دخلت سوسة والمهدية...فلما حان وقت إقلاع المراكب في البحر إلى ديار الحجاز، اعتزمنا فركبنا..وانتهينا بعد خطب طويل إلى بيوت بني كعب من سليم..وسرنا حتى انتهينا إلى ديار مصر...ثم رحلنا عن ديار مصر إلى الشام...فدخلنا الأرض المقدسة وبلغنا المسجد الأقصى...ودخلنا البحر في الحين إلى عكا وأنجدنا إلى طبرية وحوران وصمدنا دمشق...ثم خرجنا إلى العراق..حتى بلغنا بغداد.." ص: 79–109.

[37]– حسين مؤنس، أطلس تاريخ الاسلام، القاهرة دون تاريخ، ص: 296.

[38]– مولاي هاشم ، م. س، ص: 379–380

[39]– جواتيان، دراسات في تاريخ الإسلام والنظم الإسلامية،تحقيق عطية القوصي،ط1 الكويت 1980م. س، ص: 244 .عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي في الغرب الاسلامي خلال ق6هـ، دار الشروق 1983، ص: 321.

[40]– نموذج رحلة ابن العربي، قانون...، م. س، ص:79–100.

[41]– رحلة ابن جبير، م. س، ص: 56–57.

[42]– أحمد عز الدين موسى، النشاط...، م. س، ص: 321–322.

[43]– ابن جبير، م. س، ص: 43.

[44]– عز الدين أحمد موسى، م. س، ص: 321.

[45]– مولاي هاشم ، م. س، ج1، ص: 381.

[46]– مصطفى نشاط، جنوة وبلاد المغرب،رسالة دكتوراه كلية الآداب وجدة، ص: 208–209.

[47]– نعيم زكي فهي، م. س، ص: 184، مصطفى نشاط، م. س، ص: 208.

[48]– فهذه الوضعية الجغرافية مكنت بني غانية من ربط علاقات قوية مع بجاية.

[49]– زكي فهمي، م. س، ص: 182،مصطفى نشاط، م. س،ص: 209

[50]– زكي فهمي، نفسه، ص: 179.

[51]– حول علاقة المرابطين والموحدين بالنورماند يرجع للصفحات الأتية من هذه الدراسة ص:209.208و220.225.

[52]– البكري، م. س، ص: **10**.

[53]– نفسه، ص: **36**.

[54]– البكري،م.س، ص: **20**.

[55]– الغبريني، عنوان...، ، ترجمة رقم **4**، ص: **46**.

[56]– ابن أبي زرع الفاسي، كتاب القرطاس..، دار المنصور للطباعة والنشر، الرباط **1972**، ص:**232**.

[57]– ابن عذاري، البيان..، قسم الموحدين، تحقيق جماعة،دار الغرب الإسلامي، بيروت **1985**، ص: **204**.

[58]– الإدريسي، م. س، ص: **181**.

[59]– نفسه.

[60]– الإدريسي، م. سن ص: **581**، البكري، م. س، ص: **97**. ابن عذاري، م.س،ج **1**ص:**175**.

[61]– أفلاطون يسمي هذ البحر المحيط نسبة للملك أطلس والذي كان آسمه يطلق كذلك على جزيرة **Atlantide** وهناك من يرى أن الرعايا الأطلسيين وجبل أطلس المرتفع ينتسبان للملك أطلس ملك هذه البلاد، وبالإضافة إلى هذا فإن المحيط الأطلسي كان يسمى تارة بالبحر الكبير أو البحر الخارجي أو بحر الظلمات "**La mer des ténèbres**" هذه التسميات مأخوذة عن محمد مجذوب، البحر في المغرب القديم.. مقال سابق، ص: **147–148**

[62]– الإدريسي، م. س، ص: **179**.

[63]– ب .سلامة، م. س، ج**2**، ص: **528**.

[64]– **R. Mauny," La navigation sur les côtes des Sahara pendant l'antiquité", in R.E.A, N° 1-2, 1955, p 99**

[65]– محمد مجدوب، م. س، ص: **156–157**.

[66]– البكري، م. س، ص:**86–87–113–153–154**.

[67]– ابن عبد ربه الحفيد،كتاب الاستبصار، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد،الدار البيضاء.**1985**

[68]– ابن الزيات التادلي، التشوف لرجال التصوف، تحقيق أحمد التوزفيق، الرباط **1984**. م. س، ص: **189** و **196**.

[69]– القرطاس، م. س، ص: **209**.

[70]– **Ch Picard, L'Océan.. , p 419.**

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 103 - 117
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

التواجد الروماني في الصحراء بين الإستراتيجية الدفاعية والمصالح الاقتصادية

محمد تكيالين
قسم العلوم الإنسانية المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

بالرغم مما مثلته الصحراء، من أخطار كبيرة وحواجز قاسية يصعب اختراقها في وجه التوسعات الرومانية نحو الجنوب، إلا أن ذلك لم يثن من عزيمتهم في ربط علاقات واسعة مع سكانها، إنطلاقا من إدراكهم الجيد لمنافعها الإقتصادية على دولتهم. ولأن الأمر إرتبط بالجانب الإقتصادي فإن الإطار العام الذي ستحدد فيه تلك الإتصالات سيكون حتما مبنيا على علاقات سلمية مع سكانها يحقق فيها الجميع منافع متبادلة كثيرة، غير أن الحقائق التاريخية كانت تشير عكس ذلك، وذلك انطلاقا من تباين أهداف وطبيعة العناصر التي لعبت الأدوار الرئيسية في تلك الأحداث وهم الرومان المحتلين والأهالي من النوميد والجيتول والمور الذين سلبت منهم أملاكهم وأملاك أجدادهم عن طريق القهر وحدة السيف والإبعاد القصري بإتجاه المناطق الصحراوية القاحلة، وهي الاسباب التي دفعتهم الى السعي بكل وسيلة إلى إسترداد حقوقهم المغتصبة. وفي ظل تلك الأحداث تبرز ملامح صراع عنيف يسعى من خلاله كل طرف إلى الإمساك بزمام الأمور بكل قوة، وباستعمال شتى الوسائل، اختارت مسرحا لأحداثها الحدود الشمالية الفاصلة بين الصحراء والمناطق التلية. ومن البديهي جدا أن لا تمر أحداث ذلك الصراع دون أن تترتب عنها نتائج، وتطورات، على إنسان، وحيوان، وعمران تلك المناطق، التي إستطاعت ذاكرة التاريخ أن تحفظها من خلال الوثائق المكتوبة والآثار المتبقية في تلك الأرجاء الواسعة من الصحراء التي بلغها الرومان، وانطلاقا مما سبق ذكره سنحاول في عجالة أن نبين دور الرومان ونتائج سياساتهم في مواجهة تهديدات السكان المحليين في الصحراء.

الصحراء في تصور المؤرخين القدماء

احتفظت الصحراء في أطوارها المطرية الأخيرة قبل سيادة حالة الجفاف الحالية برطوبة سمحت بوجود كثافة سكانية كانت اشد مما هي عليه في العصر الراهن، وقد شملت مناطق واسعة من صحراء بلاد المغرب، وجدت دلائلها في الجبال والأودية الكبرى، كما أشارت إلى ذلك الدراسات الأثرية التي أجريت من طرف البعثات العلمية المتخصصة وأثبتت وجود

وفرة في الأماكن الصالحة للسكن بمناطق كثيرة مثل الهوقار، وفزان، وتبستي، والصحراء الشمالية، وهو ما يفسره إستمرار وجود بعض الحيوانات في مناطق التلال. وبتراجع الفترة المطرية في شمال إفريقيا وصحراءها الواسعة إنعكست الأوضاع المناخية بشكل سلبي كبير[1]، مخلفة أوضاع شبه عزلة وإتصالات محدودة مع العالم الخارجي، بحيث إقتصرت العلاقات مع أوروبا في الشمال على جبل طارق وصقلية، أما من الناحية الجنوبية، فقد إقتصرت اتصالاتهم بالخصوص على ممر تريبوليتانيا[2].

وبالرغم من أن الصحراء كانت تمثل لغزا للعناصر القادمة من الضفة الشمالية للمتوسط، حيث كانوا يعتبرونها نهاية العالم المتحضر، ومع ذلك لم تكن مغيبة كلية في فكرهم الأدبي، سواء تعلق الأمر بالأدب الإغريقي أو الروماني على السواء، ويمكننا إستنباط ذلك من كتابات بعض المؤرخين والجغرافيين القدماء الذين خلفوا لنا مؤلفات عدة تتضمن جوانب مختلفة عن معارفهم حول ذلك المجال الجغرافي الواسع من العالم، وعن تصوراتهم لها، والإمتدادات الجغرافية الذي يضعونها فيها. غير أن المؤكد من ذلك كله أنهم كانوا يدركون جيدا وجود عالم واسع جدا من الصحاري، يمتد الى الجنوب من بلاد المغرب خال من السكان تسوده الحرارة الشديدة ويعج بالضواري.

من الكتاب الإغريق القدماء الذين زاروا الصحراء قبل مجيء الرومان بمدة طويلة وكتبوا عنها نشير إلى "هيرودوث" الذي تجول بالبلاد الليبية القديمة خلال القرن الخامس ق.م ودون لنا عنها وصفا كثيرا... فبعد جمع المعلومات عنها، قسمها إلى ثلاثة مناطق رئيسة " ساحلية، وداخلية، ومنطقة ثالثة، تلي المنطقتين السابقتين، وصفها بأنها تعج بالحيوانات المفترسة، تسكنها جماعات سكانية متناثرة، قليلة جدا، وهي آخر ما يمكن أن يعترضنا من سكان الصحراء، ويضيف بأن المنطقة الداخلية تتميز بانتشار التلال الرملية بها مياه، على مسافة مسيرة عشرة أيام من "طيبة" إلى "أعمدة هيراكليس"* "[3].

من جهته تعرض المؤرخ اللاتيني "سالوستوس" "**Sallustus**" الذي عاش بإفريقيا، في النصف الثاني من القرن الأول ق. م، بصفته حاكم لها خلال فترة حكم قيصر، خلال تدوينه لكتابه الشهير "حرب يوغرطة" **Bellum jugurthinum**، بالذكر لبعض سكان البلاد النوميدية، فحدد موقع الجيتول في الشمال، ويليهم البدو، ثم ذكر الإثيوبيين، ووصفها بأنها مناطق متوهجة بشدة الحرارة[4]، وينفي وجود البشر بتلك المناطق من الأرض ويذكر بانها محدودة بمنطقة شبه ملتهبة من الحرارة. وهو بذلك يخالف في تصوره هيرودوث، الذي سبقه لزيارتها، والذي تكلم عن وجود منابع للماء في أعلى كل تل منها.

غير أن هذا التصور الذي كان موجودا عند هاذين المؤرخين لم يكن يتقاسمه معهما

البعض من مفكري العالم القديم آنذاك. فالتصور عند بطليموس مثلا، الذي كان يمثل قمة المعرفة الجغرافية في عهده[5]، يختلف عما سبق ذكره لدى كل من هيرودوث وسالوستوس، فعند تطرقه للمناطق الداخلية من ليبيا، يجعل من مناطق الصحراء، مناطق آهلة بالسكان، مع وجود عدد كبير من القبائل، ثم حدد مواقعها بالنسبة لمعالم تضاريسية مختلفة كالجبال، والأنهار، والشطوط[6]، ثم أشار إلى قبائل تقع في أقصى الجنوب عن الشريط الساحلي معرفا إياها بالقرامنتس مثلا، وعند تحديده لانتشارها لا يشير إلى أن الفاصل بينها هي الصحراء، بل يشير إلى أنهار مثل القير والنيجر*... وفي الأخير يتطرق بالذكر إلى بلاد الأثيوبيين[7] فيصفها بالأرض المجهولة...

مفهوم التصحر في الفكر اللاتيني والإغريقي القديم

لم يفسر قدماء المفكرين مصطلح الصحراء، بنفس التصور الشائع بيننا اليوم، كونها المناطق التي تغطيها الرمال وتسودها الحرارة اللافحة، بل على العكس، لقد تجاوز مفهوم التصحر عندهم فكرة قفار الصحراء الرملية، وأسقطوها على مناطق أخري كثيرة من المعمورة تسودها العزلة، حتى وإن كانت غير مغطاة بالرمال، إلا أن العامل المشترك الذي يوحد بينهما هو العزلة.

إستعمل الإغريق مصطلح **erèmos** لنعت الأمكنة والأفراد على السواء، أما من جانب المعنى فهي إشارة إلى المكان المعزول والمهجور. وبالإمكان إضافة كلمة **Khora** التي تعني بدورها البلد أو المنطقة، لنحصل في الأخير على معنى مكان تسوده العزلة .كما ان كلمة **è erèmia** تؤدي نفس الغرض والمعنى، مما يعني أن تلك الكلمات لها معنى موحد وهو العزلة[8].

أما في اللغة اللاتينية فإن مصطلح الإمتداد الصحراوي يأخذ على صفة الجمع مثل **Solitideness** التي تؤدي نفس معنى **erèmos** أو **deserta**[9] إسم مفعول مشتق من الفعل **Deseréré** الذي يعني فقدان الإتصالات مما يعني أن الصحراء هي مكان محروم من الإتصالات، وبالتالي غياب الإستمرارية أما من الناحية الإشتقاقية فهي عند اللاتين تعني عكس الرابط.

وقد ارتبط معنى القفار **desert** عند الكتاب الإغريق والرومان بكل ما هو خال من البشر أينما كان ذلك، وليس فقط في الصحراء. فهيرودوث يشير إلى حوالي أربعة مناطق قاحلة في منطقة سكيثيا **Scythie** *، خالية من البشر، كما يشير نفس الكاتب إلى وجود منطقة غير محدودة في نظره في منطقة شمال الدانوب وهي صحراء إستروس **Istros** التي يقصد بها أرض الجيتس **Getes** شرق البحر الأسود وشمال تراقيا، وقد تسببت في وجودها ظاهرة البرد الكبيرة[10].

في بعض المناطق من شمال الصحراء الجزائرية والتونسية مثلا إستطاعت الشطئان أن

تتسبب في تصحر المنطقة التي تغطيها بسبب هجرة الناس لها مما جعلها خالية من السكان، الأمر الذي دفع القدماء إلى إعتبارها تعاني التصحر[11]. وعن إفريقيا نفسها، لم تكن كلمة صحراء محصورة في ما نعرفه بالصحراء الكبرى فبالنظر إلى ما أورده شيشرون CICERON عند كلامه عن سواحل جزيرة جربة التي يصفها بأنها أكثر تصحرا[12]، وليس هذا فقط بل أن فيلوسترات Philostrate يذكر بأنه إنطلاقا من نهر سالاكس Salex تصبح ليبيا صحراء ولا يوجد أناس بعد ذلك.

ونظرا لجهل الكتاب القدماء بالصحراء حاول البعض الإجتهاد من أجل تحديد بعض الإمتدادات لها إنطلاقا من تصورات شخصية وفرضيات غير مدروسة، من ذلك أن "أقريبا" Aggripa قدرها بحوالي 910 ميل وهو ما يساوي 1350 كلم، وقدرها بلينوس في حوالي 250 ميل روماني[13] . غير أن ما تجدر الإشارة إليه حول تلك التقديرات يعود إلى المساحة المقصودة بذاتها بحيث أن الأول أدخل في تقديراته مناطق أبعد من الصحراء التي كان يشير إليها بلينوس وهي المناطق الشرقية الليبية حتى بلاد القرامنتس في الجنوب .

بداية التوغل الروماني في الصحراء

تشير الدلائل التاريخية إلى أن سياسة الرومان منذ 146 ق م أظهرت في بدايتها عدم وجود النية في الإستمرار في الدفع بقواتهم نحو الغرب أو المناطق الجنوبية، بعد تحقيق هدفهم في القضاء على قرطاج، حيث عادت أغلب قواتهم إلى إيطاليا، ومالوا إلى إتباع منهج سياسة التدرج في الإحتلال [14]، مما جعل عملية التوغل الروماني بالصحراء تتأخر نسبيا، ولم تنطلق في وقت مبكر من تاريخ تواجدهم بالشمال الإفريقي، كون أن القادة الرومان، في العهد الجمهوري، لم تكن أولويات سياستهم هو توسيع رقعة البلاد باتجاه المناطق الجنوبية الصحراوية الواسعة، لكن بالمقابل لم يكن يعني ذلك نهاية الرغبة الرومانية في التوسع على حساب البلاد النوميدية والدول القائمة إلى الغرب من الحدود القرطاجية وإنهاء كياناتها السياسية، لأسباب عدة، تتصدرها مشكلة جهلهم لطبيعة المنطقة وسكانها، وحرصهم الشديد على عدم الكشف عن نواياهم السيئة إتجاه المنطقة ككل والتظاهر بالإكتفاء بالأراضي القرطاجية، بالأخص عندما تبينت لهم الأهمية الإقتصادية للمنطقة وما يمكن أن تلعبه منتجاتها من دور رئيس، في توفير الإستقرار لإيطاليا. لذلك صبوا إهتمامهم في مراحلهم الأولى على ترتيب أوضاع المنطقة من خلال توفير الظروف التي تمكنهم من إكمال سيطرتهم عليها، بفتح الأبواب أمام الإستيطان الروماني منذ سنة 123 ق م في عهد كايوس كراكوس, والإهتمام بالتنظيم الإداري والجبائي وإحصاء الأملاك، وهي السياسة التي إنطلقت بالفعل في ربيع 146 ق م، وقد مثلت تلك السياسة من جهتها جانبا من المشاكل التي إعترضتهم في إحكام قبضتهم على المنطقة، دون أن ننسى التأثير الخطير للصراعات الحزبية

على أوضاع الدولة الداخلية والخارجية، التي تحولت إلى ما عرف بالحرب الأهلية ولحسن حظ الرومان فإنها لم تدم طويلا حيث إنتهت مباشرة مع انتصار قيصر في معركة تابسوس سنة 46 ق م.

مع منتصف القرن الأول، أي منذ فترة حكم أوغسطس وتيبيريوس من بعده، وبمجرد إكتمال سيطرت الرومان على أراض الكيانين النوميدي والموريتاني، حتى بدأت تلوح في الأفق نوايا قادتها في ضرورة الإهتمام بالمناطق الواقعة إلى الجنوب من مستعمراتهم، لدوافع إستراتيجية وإقتصادية مختلفة، بالأخص لما أصبحت الشعوب المنتشرة على حواف الصحراء مصدر قلق حقيقي، يهدد المصالح الرومانية في الشمال، وعليه أصبح من الضروري مواجهتها، وتطورت هذه السياسة بشكل أوضح في فترة حكم الإمبراطور تيبيريوس، وهي الفترة التي عاشت خلالها كل منطقة المغرب الكبير ثورة تاكفاريناس والجيتول، إذ سمحت تلك الأحداث من تدشين مرحلة جديدة في السياسة الرومانية إتجاه المناطق الصحراوية وسكانها، خاصة في ناحيتها الجنوبية الشرقية الممثلة في منطقة البيزاسين وتريبوليتانيا. ومما لاشك فيه أن الدروس ألتي إستقاها الرومان من تلك الأحداث جعلتهم يقتنعون بضرورة أن لا تتكرر أو تستمر تلك الأوضاع على حالها طويلا. وزاد في قناعتهم أكثر التطورات التي تسببت فيها هجمات البدو راكبي الجمال على المدن الساحلية الأمر الذي فتح الباب إلى بداية أولى الإتصالات مع الصحراء رغم محدوديتها وطابعها العسكري، ومع ذلك لم تكن بدافع التوسع والاحتلال... إذ شهدت سنة 20 ق م، ما عرف بحملة بالبيوس كورنيليوس **Balbus Cornelius** التي جاءت كرد فعل إنتقامي ضد القرامنتس الذين أصبحوا يشكلون آنذاك تهديدا للمصالح الرومانية بمنطقة المدن الثلاث (تريبوليتانيا) ويهددون إستقرار المنطقة بأكملها. وستمكن تلك السياسة الجديدة الرومان من التوسع في مجال واسع إمتد على خط مستقيم بلغ حوالي 2500 كلم، شمل المناطق التي بقيت على هامش المدن البونيقية الليبية، والممالك النوميدية بدرجة اقل، وبعبارة أخرى على هامش الحضارة الرومانية.

حملات الرومان العسكرية ضد القرامنتس وبداية تطور نظام الليمس التريبوليتاني:

كرد فعل على تعرض مدن الشريط الساحلي لهجمات قبائل القرمنتس إنطلقت حملة كورنيليوس بالبيوس* العسكرية من سبراته قاطعة مئات الكيلومترات في فيافي الصحراء، لتفاجئ سكان جرمة على حين غفلة منهم، ملحقة بهم هزيمة عسكرية كبيرة. غير أن تلك الحملة لم تكن تحمل أية أهداف سياسية أو رغبات توسعية بقدر ما كانت تأديبية، إستكشافية في آن واحد، ذلك أن المصادر التي أشارت إليها لم تتكلم عن أية اتفاق أو معاهدة تم توقيعها بين الطرفين. وتذكر المصادر أن هذا القائد قام بحملتين عسكريتين في سنوات 21 ق م ثم 19 ق م .

الحملة الثانية حسب ما ورد في كتابات بطليموس تمت من طرف **Septimius Flaccus**

حاكم نوميديا، بعد فترة قصيرة من الحملة الأولى، وبالضبط في عهد الإمبراطور دوميتيان كما أوردها Marin de tyr واستغرقت مدة ثلاثة أشهر، وكان هدفها في البداية هو تتبع فلول القرامنتس مرة أخرى، غير أن نتائجها كانت أكبر مما كان مرجوا منها وكانت من الأهمية بمكان، اذ انهه إلى جانب الهدف العسكري الذي أرسلت من أجله، مكنت الرومان من اكتشاف طرق جديدة نحو المناطق الصحراوية الجنوبية وبلغت بلاد الأثيوبيين(15).

وكما يستخلص من الأحداث آنذاك لم يكن التقدم في تلك المناطق البعيدة سهلا، فقد وجدت القوات الرومانية نفسها في مواجهة مشاكل لم يسبق لها أن إعترضتها، ترتبط باكتشافهم، على هامش الصحراء، لمجال جغرافي ذي مناخ شديد القساوة، وموطن شعوب لها حياتها وتنظيماتها الإجتماعية الخاصة بها، التي لا تستجيب البتة مع المعايير المألوفة لدى شعوب أخرى وصلوا إليها من قبل.

بعد مرحلة الحملات العسكرية الأولى بدأت مرحلة ثانية امتدت من العهد الفلافي حتى فترة حكم الإمبراطور هادريان، عرفت نشر العديد من المراكز العسكرية في المناطق الشبه الصحراوية، مع فرض الوصاية والتبعية على المدن التي كانت تسعى إلى التحول نحو الإندماج في الحياة المدنية الرومانية دون معارضة منها لواقع الرومنة الذي تريد روما تجسيده، ومن أمثلة ذلك واحات الجريد ونفزاوة، والمناطق الجبلية بالجنوب الشرقي التونسي، حيث مكنت وسائل الري التقليدية من تثبيت مجموعات سكانية إعتمدت على زراعة الأشجار، مما جعل الأثار تدل على وجود حياة إقتصادية نشطة شبه رعوية.

المرحلة الثالثة من التوسع تشمل فترة حكم السيفيريين، التي ميزها إقامة جهاز عسكري إداري في شبكة منقولة عن الواقع، مهمتها الرصد، ومنطقة إحتواء عسكري، يتم فيها تنظيم الليمس حول مسارات استراتيجية، تسمح بقيام دوريات للمرور وتنشيط التجارة لمسافات بعيدة. معتمدة على تسلسل هرمي في المراكز الثابتة ومراكز أمامية تستقر بها مفارز للفرقة الأوغسطية الثالثة، أو من المساعدين وجميعهم تحت قيادة مندوب من لامبيز...

نظام الليمس أساس الإستراتيجية الدفاعية للحدودية الرومانية

لما استكمل الرومان تمركزهم بالمناطق الغربية اتجهوا نحو الجهة الشرقية وتوغلوا في الصحراء، ومع نهاية القرن الأول بعد الميلاد عندما اتسعت الإمبراطورية الرومانية بدأت تتكون لديهم فكرة وضع نظام دائم من الوسائل الدفاعية على طول حدودها بسبب تهديدات البدو وتزايد وتيرة إثارتهم للقلق ضد مدن مناطق الساحل والواحات، الأمر الذي جعل مدن الأمبوريا في الشمال تحتاج إلى غطاء إستراتيجي من ناحية الجنوب، وكانت أولى خطوات تلك الإستراتيجية قطع الطريق على البدو وقواعدهم الخلفية أو التدمير السريع لأقوى الدول

الصحراوية.

من ناحية ثانية أدرك الرومان جيدا، بعد وصولهم إلى حافة الصحراء الشمالية، أن الظروف التضاريسية للصحراء تختلف عن نظيرتها بالشمال، وأنهم أمام واقع يحتم عليهم ضرورة إيجاد السبل الكفيلة لتعويض الحواجز الطبيعية مما يعني حتما بروز فكرة إبتكار وسائل اصطناعية كمنشآت أساسية تعوضهم ذلك النقص في الحماية يتولى مهمة تجسيدها مهندسو الجيش الروماني.

والواقع أن مثل تلك المخططات الوقائية لم تكن جديدة كلية، بالنسبة إليهم فقد طبقوها بإفريقيا بعد **146** ق.م بإحاطتهم قرطاج بالخندق الكبير **fossa magna** لفصلها عن نوميديا. وكانت بمثابة إشارة واضحة نحو تثبيت أنفسهم بالمنطقة كلها، وتمهيدا لمشروع توسعي شامل سيتم تنفيذه لاحقا، والذي سينطلق فعلا مع نهاية القرن الأول ق م، أي بعد نهاية حرب يوغرطة في **105** ق.م، بسبب توفر الظروف والأسباب لذلك، وسيدشنها يوليوس قيصر بعد إنتصاره في معركة تابسوس سنة **46** ق.م، وهي الحادثة التي عصفت، في الوقت نفسه، بآخر ملك نوميدي كان يطمح للإستقلال عن الرومان، بعد موالاته للبومبيين. ثم أعقب ذلك الحدث الكبير تشكيل الفرقة الأوغسطية الثالثة التي إستقرت في البداية بأميدارا **Amaedara** (حيدرة) ثم انتقلت في حوالي **75** م إلى لامباز **Lambèze**، ولعبت دورا رائدا في فرض النفوذ الروماني بالمنطقة سوءا الشمالية منها أو الصحراوية , وبالرغم من أنه لم يتم تنفيذ المشروع كاملا في عهد قيصر إلا أن من تولى العرش من بعده من الأباطرة كان أكثر حرصا على ذلك، فكانت النتيجة أن تسارعت وتيرة الإستعمار الروماني في عهد أوغسطس وتيبيريوس ونيرون وتراجان، هذا الأخير الذي شرع في عهده في إنتهاج سياسة فعالة لحماية الحدود ببناء مراكز مراقبة عسكرية على الحدود الإمبراطورية، وهي السياسة التي تواصلت بكل نشاط في عهد هدريانوس الذي يعود إليه فضل إنشاء مركز **Gemallae**.

أما خلال القرنين **2** و**3**م فقد أدرك القادة الرومان وبشكل أكثر وضوح أن المطلوب هو حماية حدود الإمبراطورية بتنظيم دفاعي حدودي أكثر دقة (أي الليمس) أساسه شبكة معقدة من الحصون والاستحكامات الأخرى، كالمنحدرات لتعرية هجوم العدو وكشفه أي ال"**Glacis**" وخطوط المواصلات ... لذلك اختيرت مواقعها على أساس إستغلال التضاريس إلى أقصى حد، مما يفسر الشكل الغير المنتظم لنظام الليمس[16]

وفعلا كان لتلك التوجهات السياسة تأثيرات عدة على الواقع السياسي والسكاني للمنطقة، فقد مكنت بدرجة كبيرة من تسهيل عملية الإستقرار أو الإبتلاع للقبائل البربرية المحلية، خاصة تلك التي جاد عليها الرومان بحق المدينة **municipe** وتحول سكانها إلى فلاحين مثل قبائل

نبقيني Nybgenii[17]. ومن النتائج الأخرى التي بإمكاننا الإشارة إليها باختصار شديد، وهي ذات طابع إيجابي، إنشاء الحواجز المائية وتثمين المساحات الزراعية للوديان الأمر الذي نجم عنه وجود عدد كبير من المساكن بالقرب من المزارع الغير المحصنة بتريبوليتانيا.

وبذلك حقق نظام الليمس الحد الفاصل، والحدود بين الإمبراطورية الرومانية، وعالم البرابرة، كما كان يريده الرومان، بنظام طرق وحصون منتشرة عبر امتدادات كبير، مكونا حاجزا بينهم وبين خصومهم من الشعوب الواقعة وراء ذلك الخط[18].

ومن أشهر نماذج أنظمة الليمس التي يمكن الإستدلال بها "الليمس التريبوليتاني" الذي يعود جزء كبير من إنجازه للإمبراطور الإفريقي الشهير سيبتيموس سيفيروس, تضمن نظام الدفاع الروماني ذلك، مجموعة إنجازات دفاعية مختلفة المظاهر، وهو تتمة لنظيره النوميدي والموريتاني الممتد من المحيط الأطلسي إلى خليج سيرت الكبير شرقا، موازيا لامتداد الجبال. وكغيره من خطوط الليمس الأخرى ضم شعوب مختلفة، كان الرومان يعتبرونها مرجحة لدفعها نحو قبول الحضارة الرومانية.

اختلف امتداد الليمس التريبوليتاني" نحو الداخل من منطقة إلى أخرى، باتجاه الصحراء حتى بلغ في بعض امتداداته **100** كلم.

والواقع ان نظام الليمس التريبوليتاني مثل آخر مظاهر نظام الليمس، امتد على طول السهول الشبه صحراوية الشرقية، خلال أقصى مراحل التوسع الروماني هنالك ويبدوا أن أهميته الاقتصادية قد نافست أغراضه الدفاعية فبالإضافة الى دوره في توفير الحماية لمنطقة الأمبوريا فإنه كان موجها لمراقبة طرق القوافل التجارية نحو فزان وبلاد الغرامنت، فالمتأمل لخريطة الطرق التجارية لليبيا القديمة في الصحراء يدرك بكل بساطة كيف انه اشرف على مراقبة طريقين رئيسيين وهامين: الأول تمتد من تاكابي نحو الشرق ليصل الى لبتيس ماغنا وقد ضم **18** مركزا وحصن مراقبة، الطريق الثاني ويتصل بالأول الذي يمر حول حوض واد سوفيغين وزمزم، وهي مناطق غنية بثروتها الفلاحية بالإضافة إلى كونها مراكز متقدمة جدا في كل من غدامس والقرية الغربية وبونجم، أين كانت تتمركز بها مفارز من الفرقة الأوغسطية الثالثة وقد بُدأ في تطوير هذا الجهاز إنطلاقا من مركز بيزيروس **Bezerios** الذي كان محتلا منذ عهد كمودوس، وتم الإنتهاء منه في حوالي **201** م تقريبا .ثم أضيفت له حصون جديدة في عهد الإمبراطور فيليب العربي بقصر الذيب كما تشير إلى ذلك الكتابات اللاتينية حيث يتضح أن المنظومة العسكرية تلك قد إتسعت وبقيت القوات التريبوليتانية تابعة للفرقة الأوغسطية تعتمد على حاكم نوميديا وضع تحت إمرة قائد برتبة **Praepositus limits** الذي أصبحت من مسؤولياته العسكرية الليمس التربوليتاني[19]

أوكلت مهمة حماية منطقة الليمس التريبوليتاني إلى الفرقة الأوغسطية الثالثة التي دعمت

بوسائل وإمكانيات إضافية كالفرق المساعدة من خيالة ومشاة، التي تزايدت أعدادها مع الزمن مستفيدة من المعلومات التي تحصلوا عليها من سوريا لمدة أكثر من قرن. وقامت روما بتكوين فرق محلية أكثر تلائما مع المناطق الشبه الجافة أو الصحراوية حيث أضيفت للفرق الثقيلة والبطيئة خيالة أكثر نشاط وفعالية مثل التراقيين والبالونيين، كان شعارها القوة والتنظيم وسرعة الحركية .

ومما سبقت الإشارة إليه يبدوا أن الليمس التريبوليتاني الروماني لم يقتصر دوره على الأهمية الإستراتيجية الدفاعية فقط، من خلال بنايات محصنة لضمان أمن المناطق الخلفية للبلاد وتطوير الفلاحة وتعمير المناطق المحاذية للصحراء، فقد أثبتت الظروف أنها كانت أكثر من حدود صحراوية وتجاوزتها إلى ثقافية عندما جعلت الممتلكات الرومانية على إتصال مباشر مع الأهالي والمستقلين عن النفوذ الروماني، وبذلك كانت للإتصال أكثر منها للقطيعة الجذرية[20]، فقد اقتنعت روما بعد فترة أن من مصلحتها إقامة علاقات دبلوماسية مع رؤساء القبائل حيث يتم الاعتراف المتبادل بسلطة بعضهما، وتمكين المساعدات بينهما، بتقديم فرق الجيش العسكرية للسهر على حماية خط الليمس، ومن خلال ذلك تمكنت الرومنة والمسيحية من الوصول إلى مناطق لم تكن تحت السيطرة الرومانية[21].

وفي الأخير نصل إلى القول انه من غير الممكن التسليم بفكرة أن إنشاء نظام الليمس قد تم لغرض واحد فقط وهو ترويض البدو الرحل في شمال الصحراء وحاجزا ضد غاراتهم ولكن كذلك لتثبيت المجموعات السكانية من الحضر المزارعين على أراض واسعة في مناطق منظمة توكل لعناصرها أمور الأمن، لذلك لم يكن الليمس خطا دفاعيا عاديا كما أعتاد الكثيرون على وصفه، ولكنه منطقة حيث يتم تنظيم كل شيء من أجل حماية الإمبراطورية*، بشبكة من الطرقات المحصنة، تسمح بتحرك القوات العسكرية من الخلف إلى الأمام[22]. إنه حقا إنجاز عسكري بالدرجة الأولى غير أنه بالإضافة إلى مهمة حماية الحدود، مثل حدا ثقافيا فاصلا بين الرومان وغيرهم من البرابرة، ووسيلة لمراقبة تحركات السكان المحليين[23].

دور الرومان في دخول الجمل إلى الصحراء الإفريقية

ما زال الجدل قائما بين المفكرين حول قضية وصول الجمل إلى الصحراء التي يكتنفها الكثير من الغموض بسبب عدم توفر الأدلة التاريخية والأثرية حول ذلك، ويرجح الكثيرون أن حاجة الرومان إلى تعزيز تواجدهم العسكري والتجاري هو الذي كان الدافع في جلبه إلى المنطقة مستقدمين اياه من الشرق في ما بين القرن الثاني والرابع ميلادي، وبذلك تسقط فكرة الكثيرين ممن يتصورون بأن الجمل حيوان محلي، وخاصة أن الحقائق التاريخية لم تستطع إثبات وجوده بمنطقتنا، بل إن حتى بعض الحيوانات الأقل أهمية منه من حيث التكيف مع المناخ الصحراوي

وقساوته، سبقته إلى التواجد بها، مثل المعز والغنم والحصان والحمير والبغال والفيل بنوعيه الأطلسي Elephas atlanticus والإفريقي Elephas africanus [24]، الذي إستمر موجودا حتى القرن الثالث الميلادي. فعلماء الباليونتولوجيا يتفقون بالإجماع على وجود جمل العصر الجيولوجي الرابع الذي تم العثور على بقايا عظمية له بمختلف مناطق المغرب من نوميديا حتى موريتانيا في الغرب مع إحتمال أنه لم يكن حيوانا مدجنا[25] .

ونظرا لأهمية هذا الحيوان والدور الكبير الذي أصبح يلعبه في عملية النقل بالصحراء باعتباره سفينة الصحراء. جعل المؤرخين يعتمدونه في تحديد بعض القياسات الكرونولوجية، كما هو الحال عليه في دراسة مراحل الفن الصخري بالصحراء التي قسمت إلى قسمين اعتمدت فيه فترات تواجد الجمل بها، الأولى مرحلة ما قبل الجمل Précameline وتعود للفترة النيوليتية والمرحلة التاريخية Protohistorique. ومن ناحية ثانية تشير الدراسات التي أجريت على الرسومات الصخرية الصحراوية بأن الحصان كان قد سبق الجمل في دخول الصحراء بمدة ليست بالقصيرة ذلك أن الأحصنة ذات اللحية Chevaux Barbes . وصلت بلاد المغرب بعد استقرار الهكسوس في مصر .

واعتمادا على الرسومات الصخرية يكون الحصان قد تواجد بين 1000 و1500 سنة ق.م[26] قبل مجيء الجمل إلى الصحراء الوسطى والشرقية أما في مصر فقد رافق إستعمال الحصان بروز العربات القتالية، لم تفلح البقايا العظمية المكتشفة في تحديد عمر الجمل بصحراء شمال إفريقيا[27]. وبعد الدراسة والمراقبة التي قام بها عدة علماء مثل قوتييه Gautier E.F وريغاس Reygasse ثم ملاحظات بعض المستشرقين أمثال ديسو dussaud وموربي Moret، أمكن ملاحظة بعض التناقض في تحليلاتهم. ففي الوقت الذي يعتبر فيه قوتييه التوافق الكبير بين الرسومات الصخرية وبين ما ذكره هيرودوث حول القرامنتس، مما يعني شهادة حقيقية حول إمبراطورية القرامنتس، إلا أن كل من "رايقاس" و"ديسو" وموربيه لهم نظرتهم الخاصة ويرجعون ذلك إلى تأثيرات فنية متوسطية، ذلك أن الثياب التي يحملها الأشخاص في الصور ليست ذات طابع محلي. ويضيف هذان المفكران أن الأمر يتعلق بتأثير أسيوي وميسيني خاصة منها الصور الممثلة للأحصنة الراكضة، وعليه يكون دخول الحصان إلى ليبيا قد تم عن طريق الإغريق، وهو الأمر الذي أدى إلى وجود تشابه بين الأشكال المرسومة الصحراوية والميسينية ثم الساسنية فيما بعد.[28]

من ناحية أخرى يذهب ريغاس إلى أن هذا الحدث له علاقة بشعوب البحر التي غزت مصر في حوالي 1200 ق م الى 1000 ق م غير أنه إذا كان علماء الأثار يجدون تشابها في الملابس التي تظهر على صور النقوش وملابس الدوريين، فإنه من دون شك أنه وجدت عربات خاصة

بالقرامنتس الذين تعاظمت قوتهم مع القرن الثامن ق م وأصبح شعبا محاربا يستعمل العربات الحربية التي تجرها الأحصنة، وقد ظهرت فعلا تلك العربات خلال حصاره لمدينة ساغونته Sagonta وخلال معركة تريبيا عرفوا بتميزهم في القتال[29].

هناك نصبا منقوشا في أوستيا ostia مؤرخا بالثلاثين عام الأخيرة من القرن الأول ق م، يبين إستخدام الفيل والجمل في الألعاب التي كانت تجري في ساحات الملاعب الرومانية، وقد غنم قيصر سنة 46 قم 22 جملا من الملك النوميدي يوبا الأول. كما وردت صورة الجمل على عملة الرومانية عرفت باسم spintrian وهي عملة يذكر أنها كانت تسك لكي تستخدمها الغواني [30].

غير أن نجاح التعامل التجاري للرومان مع جيرانهم، جعل الحياة الإقتصادية في الصحراء ترتبط إرتباطا كبيرا بمشكلة المواصلات، وبالنسبة للعصور القديمة اليونانية والرومانية، فإن غنى أقاليم معينة مثل فزان المرتبطة بمجال نفوذها يقتضي ضمان وجود حجم كبير من تجار ووسائل مواصلات. ولو أن المادة الأثرية تتناقص كلما إتجه الباحث نحو الجنوب عند محاولة معالجة الوضع التقويمي الخاص بالإقتصاد والنفوذ السياسي، وتختفي كلية في السافانا التشادية[31]

فالنصوص اليونانية واللاتنية أشارت إلى الياقوت الأحمر أو العقيق الأبيض والحجارة الكريمة من بلاد الجرمانتيين، والتروجلودتيين(سكان الكهوف) والنساموسيين كمصدر للعبيد ومن جهته كان إفتتاح الملاعب يقتضي وجود الحيوانات المختلفة، فبعد إفتتاح ملعب فلافيوس تقاتل تسعة آلاف حيوان... وكانت أغلب الحيوانات ليبية إفريقية تم إستيرادها من القارة الإفريقية[32]. مما يشير الى حجم تجارة كبيرة مع تلك البلاد.

عند تصفحنا للمصادر القديمة نجد ان المؤرخ الإغريقي هيرودوث قد تكلم عن البلاد الليبية عند زيارة لها وذكر ووصف أشياء كثيرة، حيث كتب عن العربات التي يمتطيها القرامنتس لمطاردة الإثيوبيين سكان المغارات، تجرها أربعة أحصنة، وذكر العديد من الحيوانات الصغيرة منها والكبيرة النافعة والضارة، غير أننا لم نجد بين أسطر تاريخه ذكرا للجملّ. والأمر لا يقتصر على هيرودوث وحده فخلال القرن الرابع والثالث، أي فترة الحروب البونيقية، لم يرد أي ذكر لذلك الحيوان، بينما لعب الفيل دورا رئيسا في تلك الحرب الطويلة، واستمر الأمر كذلك حتى القرن الأول عندما كتب سالوستوس كتابه حرب يوغرطة التي جرت أحداثها في إفريقيا الشمالية، كما أن الكاتب بالاضافة الى قضائه فترة معتبرة من الزمن كحاكم في نوميديا، وكتب عن تاريخ بلاد المغرب وحياة سكانها سواءا في نوميديا أو الصحراء الشرقية (كورينا وتريبوليتانيا)، ومع ذلك غاب ذكر الجمل كلية .وكان لا بد من إنتظار القرن الثالث الميلادي حيث ورد ذكرا لذلك الحيوان كحيوان أليف له طريقته الخاصة في التعامل والإستعمال في

الحياة اليومية للسكان بالمغرب فقد ذكر أرنوب **Arnobe** بأنه لابد من إنحناء الجمل لكي يتم وضع الأحمال وتفريغها من فوقه[33].

يصر المؤرخ الفرنسي قوتييه على أن الجمل كان حتى القرن الثاني الميلادي غير معروف، وأدى ظهوره بأعداد كبيرة على الحدود الجنوبية إلى تهديد أمن المدن الساحلية الخاضعة للرومان والولاية الأفريقية ككل، لكن مع نهاية القرن الثاني الميلادي إصطدمت روما مع هجومات القبائل البدوية الممتطية للجمال التي ظهرت في تريبوليتانيا. ومع ذلك يذهب ليشي **Leshi** من جهته إلى اعتبار أن الجمل كان موجودا في إفريقيا الشمالية قبل القرن الرابع الميلادي، وبما انه لم يتم ذكره من طرف المؤلفين من أمثال بلينوس فهو يرى بأن الرومان لم يوظفوه وأبعدوه إلى ما وراء الليمس. غير أن الأمر لا يبدو منطقيا كون أن الكلام عن حيوان لغرض علمي لا علاقة له بعدم إستعانة الرومان بخدمات الجمل في الوقت الذي ورد فيه كلام كثير عن الحصان والمعز والثور والحيوانات المتوحشة المختلفة! فلماذا أقصي الجمل إذن؟ وعليه فإذا كانت النصوص التاريخية حول الجمل في إفريقيا الشمالية نادرة جدا فإنها في الصحراء منعدمة كلية.

الإشارة الحقيقية لحيوان الجمل قد وردت من طرف أميان مارسيلوس **Ammien Marcellus** خلال الإعتداء الذي تعرضت له لبسيس ماغنا سنة **363** م، من طرف بدو الصحراء ثم إستنجادها بـ:**Comes Romanus**، الذي رفض تقديم المساعدة لها إلا بعد الإستجابة لشرطه بتسليم أربعة آلاف جمل[34]... وفي هذه الحالة يظهر لنا جليا بأنه خلال القرن الرابع الميلادي أصبح للجمل تواجدا وانتشار كبيرين بالمنطقة وتعددت إستعمالاته، ولم تعد تقتصر على عبور الصحراء بل وسيلة فعالة في الحروب فحسب بروكوب لم يتمكن الوندال من قهر المدافعين عن مدينة طرابلس والسبب أن الجياد كانت تخشى كثيرا الجمال.

ولتدعيم كلامنا السابق نشير إلى أن بعض المصادر الأدبية اللاتينية مثل الكاتب كونتي كورسي **Quinté Qurcé** عند إشارته إلى حملة الإسكندر المقدوني على مصر في نهاية القرن الرابع ق م ذكر جملا يحمل قربا من الجلد... ومع ذلك لم يظهر في المصادر إلا بعد مدة طويلة من الزمن، أي أثناء حملة قيصر على إفريقيا[35].

في الأخير نقول أن التواجد الروماني بالصحراء قام على سلام مؤقت بعد اكتشافه أن قسوة الصحراء لم تقتل الصحراء، وأن النشاط الإنساني مستمر بها، فلم تمنع ظروفها نشأة الثقافة بها، كاللغة والكتابة، وأن محاولات الثقافة التي أنتهجها لتغيير الواقع كانت محدودة إلى حد كبير، وما كان بمقدور التحصينات العسكرية التي وضعت لضمان سلامة الحدود وتأمين وصول السلع والبضائع إليها لتصمد طويلا أمام رغبة الأهالي في التخلص من الرومان. كما أن جلب الجمل إلى إفريقيا لم يكن ليضمن للرومان هيمنتهم المطلقة ورواج مصالحهم الإقتصادية بقدر ما كان وسيلة

استغلها الأهالي لمصالحهم الاقتصادية وتهديد أمن المناطق الرومانية.

الهوامش:

1) محمد سحنوني، ما قبل التاريخ، ديوان امطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، **1999**، ص **20**.

2) Desanges; Le Sahara lien entre les peuples et les cultures

* يقصد بها مضيق جبل طارق في وقتنا الحالي

3)Herodote ; Histoires Hérodote, IV, 181.

4) Desanges ; Bellum Jugurthinum ; XIX, 5-6.

5) Desanges ; Le Sahara lien entre les peuples et les cultures ; opcit

6) Ptol., IV, 8, p.788-790

* يرى المؤرخ ديسناج **Desnanges** بأن تك التسميات لا علاقة لها بما نعرفه اليوم باسم نهر النيجر وإن الأمر يتعلق بتسميات ذات جذور ليبية فينيقية تعني المياه الجارية، وبالتاي فإن ما أوره من تسميات هي خيالية أو وليدة اعتقاد بان للنيل روافد تنبع من أطراف موريطانيا الأطلسية.

7 استعمل البعض مصطلح الأثيوبية على السكان الزنوج لإفريقيا ويبدو أن الأنثروبولوجين والمؤرخين لم يحللوا دائما المشكلة تحليلا جيدا حيث ان معيار الزنجية، ما يزال قاصرا مبهما غير محدود، ولوقت طويل ساد الإعتقاد بأن وجود سكان بيض في الصحراء كان أمرا حديثا فقط، وغزوا منتظما نتيجة طرد الرومان لبربر السهوب من أراضي المغرب.

8) Desanges Le Sahara lien entre les peuples et les cultures

9): في القاموس اللتيني ورد ما يلي: **desert , solitude desertus –deserta n. pl deserus**

Dictionnaire abrégé latin- français ; Felix Gaffiot. Hachette 1937 ; p 188.

* تقع منطقة سكيثيا **schythia** بشمال منطقة البحر السور، يعود اصل سكانها القدماء لإيران.

10) Hérodote, V, 9-10; cf. aussi Strabon, VII, 3, 14, C305, pour qui c'est le désert des Gètes.

11) Desanges ; Le Sahara lien entre les peuples et les cultures ; opcit

12) Desnanges ; Le Sahara lien entre les peuples et les cultures ; opcit

13) Pline l'Ancien, VI, 208. Id., VI, 209; cf. déjà V, 38, où il est précisé que cette "largeur" (latitudo) est celle de "l'Afrique de Cyrène" ((Africa Cyrenaica).

14) محمد البشير شنيت

* كونيوس بالبوسلوسيوس **Luçius Cornllius Balbus**:ولدفي قادش بإسبانيا عينه مجلس السينات سنة **21** م حطما على الولاية افريقية **AFRICA VETUS**

15) Ptol., I, 8, 4, p.21.

16) T. Niane and Others ; Ancient Civilation of Africa

17) Euzennat Maurice. La frontière romaine d'Afrique. In: Comptes-rendus des séances de l année - Académie des inscriptions et belles-lettres, 134e année, N. 2, 1990. pp. 565-580.

18) – يتنوع مظهر الليمس بين طبيعي واصطناعي ففي الحالة الطبيعية قد يتشكل من انهار مثل الراين والدانوب والفرات وقد يكون من نوع جبلي مثل جبال الكاربات، او الاطلس في موريتانيا، وهنالك نمط اخر مثل الصحراء كما كان الحال عليه في جنوب مصر او في شبه الجزيرة العربية ... اما النوع الثاني فهو اصطناعي بدوره يتنوع مثل صور هادريان في بريطانيا او انشاء حصون على مسافات مدروسة مثل الليمس التريبوليتاني.

19) Systèmes défensifs de l'afrique romaine, Wikipedia. org , Derniere modification de cette page le 24 décembre 2010 a 19 :02(le nom d'auteur ne figure pas)

20) Hedi Slim , Ammar Mahdjoubi, Belkhodja khaled ; Histoire général de la tunisie : L'Antiquité ; Maisonneuve et Larose ; Paris ; 2003 ; p 310

21) Ibid ; opcit ;p 310.

* وجدت أنظمة الليمس في كل مكان من الإمبراطورية الرومانية كبريطانيا (أسوار هادريان)، وفي الدانوب، والفرات، والبلاد العربية ثم في إفريقيا ... للإشارة أن ذرك النظام مس المناطق الإستراتيجية للإمبراطورية الرومانية ن ساهم في إنشاءه أباطرة كثيرون مثل هادريان في بريطانيا، ونيرون بمنطقة الدانوب، وتيربيريوس في كابادوكيا، وتراجان في الشرق في مواجهة الفرس بين (**114–117** م)، والسيفيريين في تريبوليتانيا.

22) Dallier (Pierre) ; Terre d'affrontement : Le sud tunisien … ; Nouvelle edition Latines ; Paris ;1985 ; p 22.

23) Bardouille Jerome ; L'importance du genie militaire dans l'armée romaine à l'epoque imperiale ; p 79-87 .

24)Demougeot Émilienne. Le chameau et l'Afrique du Nord romaine. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 15e année, N. 2, 1960. pp. 211

25) Chenouf Ahmed Boudi ;Le chameau au Maghreb ; les debats

26) Demougeot Émilienne. Le chameau et l'Afrique du Nord romaine.opcit

27)Lhote Henri, a Le Cheval et le Chameau dans les peintures et gravures rupestres du Sahara », dans Bull. de l' Institut francais d'Afrique Noire, Dakar, XV, juillet 1958, p. 1140, d'apres les travaux de M. REYoAssE et R. VAUFREY.

28) Lhote Henri le cheval et le chameau

29) Demougeot Emmillienne ; le chameau et L'afrique du nord ;

30) T. Niane and Others ; Ancient Civilation of Africa

31)T. Niane and Others ; Ancient Civilation of Africa ; opcit

32) T. Niane and Others ; Ancient Civilation of Africa ; UNESCO ; 1986 ; p 541.

33) Ibid ; opcit ;

34 Ammien Marçellus ; Histoire de Rome ; XXVIII , 6 , 5 .

35) Hedi Slim , Ammar Mahdjoubi, Belkhodja khaled ; Histoire général de la tunisie : L'Antiquité ; Maisonneuve et Larose ; Paris ; 2003 ; p 310

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 118 - 135
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

حضارة الصحراء الكبرى
من خلال مصادر العصر الوسيط

مزاحم علاوي محمد ألشاهري
جمهورية العراق محافظة نينوى جامعة لاهاي الدولية

بقيت الصحراء مكونا له شخصيته المستقلة في مدونات مؤرخي وبلداني المغرب على الرغم من قلة المعلومات الواردة في تلك المصادر، وتأسيسا على هذه المصادر وغيرها يهدف البحث إلى قراءة تلك المادة التاريخية من اجل أبراز ما نهدف إليه في الحديث عن حضارة الصحراء الكبرى من خلال مصادر العصر الوسيط، في محاولة الكشف عن دور إنسانها في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية.

أولا: البيئة والسكان:

لابد من تسليط الضوء على المعالم الجغرافية للصحراء الكبرى، فهي ارض واسعة تمتد من سواحل المحيط غرباً حتى حدود سودان النيل في الشرق أي لمسافة تقدر بـ **4000** كم، وإنها تمتد لمسافة **1500** كم مابين الشمال والجنوب، وهي اكبر صحراء في العالم تبلغ مساحتها مايقرب من ثلاثة ملايين ميل مربع[1].

تشتمل الصحراء على الهضاب والكثبان الرملية والواحات وتنمو فيها بعض النباتات ذات البيئة الصحراوية، وتسقط الأمطار في بعض جهاتها بقدر ضئيل مما يتيح لسكانها حياة بدوية قائمة على التنقل والترحال، وعدت تلك المناطق شبه صحراوية وبخاصة عند مجابات المياه، حيث أصبحت مناطق مأهولة يتواجد فيها التجار كي تساعدهم على التنقل نحو مناطق أخرى تتوفر فيها واحات المياه الأمر الذي مكنهم من قطع الصحراء والتنقل فيها صوب المناطق التي يقصدونها [2].

إن من ابرز المعالم التضاريسية في المغرب العرق الذي يمتد جنوب سلسة الأطلسي والذي يمثل حدود المغرب جهة القبلة والجنوب، والذي يبدأ من المحيط ذاهبا باتجاه الشرق إلى مصر، تتخلله في جهة المغرب الأوسط ارض صخرية تعرف بـ " الحمادة "[3] ومابين العراق وسلسة الأطلسي صحارى شاسعة تتخللها الواحات الخضراء المتوفرة على مياه كافية لقيام نشاط زراعي مما جعلها تشتهر فعلاً ببلاد الجريد [4].

تمتد الصحراء من ليبيا شرقا حتى المغرب الأقصى وموريتانيا غرباً، حدها الشمالي يمتد على السفوح الجنوبية للسلسلة الأطلسية من أغادير على المحيط حتى الخليج قابس مارة بواحات فجيج والاغواط وبسكرة وقفصه حتى خليج سرت على مياه البحر المتوسط، تشغل الجبال مساحات قليلة من سطحها مثل مرتفعات تبستي – في ليبيا الجزء الشمالي والباقي في تشاد – والهوقار التي يتجاوز ارتفاع بعض قممها 3000 م مثل جبل تهات، كما تمتد المرتفعات في وسط موريتانيا وتعرف بالادرار وكذلك في ليبيا مثل الجبل الأخضر وجبل نفوسه، أما الهضاب فتحتل الجزء الشمالي من الصحراء إلى الجنوب من السلسة الأطلسية كما توجد هضاب الحمادة في ليبيا، وهناك هضاب أكثر ارتفاعاً منها هضاب تاسيلي – أكثر من 2000 م– التي تقطع سطحها بواسطة الأودية العميقة، كما تشغل السهول والمنخفضات مساحات شاسعة منها وتشمل المظاهر الطبيعية كسهول الرق التي هي خالية من مظاهر الحياة ولكنها صالحة للمواصلات ثم العرق مثل عرق مرزق بليبيا، والعرق الشرقي الكبير والعرق الغربي الكبير بالجزائر، كما تمتد الكثبان الرملية في جهات عديدة من موريتانيا، وقد تصبح الكثبان على شكل أشرطة متوازية تتخللها معابر تجعل العبور والسير ممكنا، كما تلتقي الأشرطة الكثبانية وينشأ عنها أهرامات رملية عالية تدعى بالغرود، وهذه المناطق يحبذها الرعاة الرحل لان الرمال تسمح بتسرب مياه الإمطار[5].

أما السمة الغالبة على مناخها فهو المناخ الصحراوي الحار اي المداري الجاف الذي يتسم بقلة الأمطار بل وبانعدامها أحيانا، وهو ما ينعكس على قلة الغطاء النباتي فيها، ألأمر الذي ابن خلدون إلى تبيان الاختلاف القائم بين المناخين اللذين سادا موطنه علاوة على التدرج الواقع بينهما، فهو يحدد نمطين يصف الأول منهما بـ "مزاج التلول" والثاني بـ"مزاج الصحراء" ويعني بالأول مناخ البحر المتوسط ويقصد بالثاني المناخ المداري الجاف ممثلاً بالمنطقة التي تضم السفوح الجنوبية لجبال الأطلس وبلاد الجريد والعرق، وبطبيعة الحال فان ذلك الوصف يأخذ بعين الاعتبار هواء الرقعتين وماءها ونباتها[6].

فضلاً عن ذلك فان جريان الأنهار المتجهة جنوباً إلى الصحراء قد أسهم في قيام الواحات التي أصبحت تجمعات سكانية كما هي الحال عند نهر غير الذي قامت حوله قصور كوركلان وتسابيت وتيكورارين اذ بلغت تلك القصور حول كل نهر اكثر من ثلاثمائة[7]**وقد شجعت تلك القصور الكثير من التجار على الاستقرار بوصفها بوابات لدخول بلاد السودان كواركلان الذي كان في العصر الوسيط بابا لولوج السفر من الزاب إلى المفازة الصحراوية المفضية إلى بلاد السودان، كما أن تلك العصور أصبحت مراكز منتجة للفواكه وغيرها حتى باتت مصدراً للسودان، قال ابن خلدون " فواكه بلاد السودان كلها من قصور صحراء المغرب..."**[8] .

أما على صعيد السكان، فقد عرف من ينتقل بين الهضاب والصحراء بحثا عن مصادر العيش لهم ولماشيتهم بـ" أهل الوبر" تميزاً لهم عن من استقر بالسهول والجبال الذين عرفوا بـ " أهل المدر" [9] .

وتؤكد المصادر التاريخية إلى استقرار الملثمين من صنهاجة الصحراء فسكنت قبيلة جدالة ولمتونه ووريكة غرب السوس الاقصى في حين استقرت مسوفة في صحراء المغرب الاوسط بجانب لمطة الواقعة في الصحراء حيث احترفت مهنة الرعي يقول ابن خلدون: "وبقايا لمطة بالصحراء مع الملثمين ومعظمهم قبيلة بين تلمسان وافريقية"[10]، وقد حدد موطنها مارمول بالمنطقة التي "تبتدئ غرباً عند صحراء أكيدي وتمتد شرقاً إلى صحراء برودة وشمالاً إلى إقليم تكورت ووركلان وغدامس جنوباًالى صحراء كانو التي هي إحدى مسالك بلاد السود" [11] .

أما قبيلة تاوكا فقد استقرت في صحراء افريقية أي في كل مواطن الصحراء الممتدة إلى النيل شرقاً، وعلى العموم فقد ظل الملثمون – أولاد لمت وجداله ولمط وسطوف "ظواعن في الصحراء، رحالة لايطمئن بهم منزل وليس لهم مدينة يأوون إليها ومراحلهم في الصحراء مسيرة شهرين في شهرين مابين بلاد السودان وبلاد الإسلام"[12] ومن جانب أخر فقد تحكم في انتقال تلك القبائل الصنهاجيه من حماها عوامل كثيرة أبرزها تزايد أعدادها مما دفعها للبحث عن موارد جديدة للعيش، وقد اتجهت إلى الشمال نحو الأراضي الخصبة ولهذا نرى بان صنهاجة الجنوب كانت قد اتجهت إلى إقليم الواحات وانتزعته من زنانة، بينما انتشرت صنهاجه الصحراء بين العرق – أطلس الصحراء – وبلاد السودان[13]، لقد استوطنت القبائل الصنهاجية في هضاب معلومة، فقد استوطنت قبيلتا لمطة وجزوله المنطقة من جبال درن حتى وادي نول القريبة من المحيط الاطلسي، بينما اتخذت لمتونة مدينة كالدم[14] ومنها ملوكها وامتدت شرقاً حتى الطريق الموصل بين غانة وسجلماسة[15] مصب نهر السنغال متخذة مدينة اوليك[16] مركزاً لها، وهي قريبة الى غانة وقريبة من اودغست وطريق سجلماسة وهي اقرب الى بلاد السودان اما مسوفة فتمتد مضاربها في منطقة قاحلة مجدبة، حيث تقع بين سجلماسة في الشمال واودغست في الجنوب، وكانت بعض بطونها تتوغل شرقا حتى تصل الى تاد مكة وكوكو[17].

يقول البكري: "وأهل تادمكة بربر مسلمون وهم يتنقبون كما يتنقب من بربر الصحراء وعيشهم من اللحم واللبن ... ويلبسون الثياب المصبغة بالحمرة من القطب والقولي وغير ذلك، وملكهم يلبس عمامة حمراء وقميصاً اصفر وسراويل زرقاء ودنانيرهم تسمى الصلع لأنها ذهب محض غير مختومة .... فان أردت من تاد مكة إلى القيروان فانك تسير في الصحراء خمسين يوما إلى وارجلان .... ومنها إلى قسطيلية أربعة عشر يوما ومن قسطيلية إلى القيروان سبعة أيام"[18].

أما أصل تلك القبائل فتنحدر من صنهاجة التي تنقسم بدورها كما يذكر ابن أبي زرع إلى

"سبعين قبيلة، وفي كل قبيلة بطون وأفخاذ وقبائل أكثر من أن تحصى، وهذه القبائل كلها صحراوية، حوز بلادهم في القبلة مسيرة سبعة أشهر طولاً ومسيرة أربعة عشر عرضاً، من نول لمطة إلى قبلة القيروان ومن بلاد افريقية وهي مابين بلاد البربر وبلاد السودان"[19].

أما حرفتهم فتقوم على الرعي وتربية الأنعام، لايعرفون الزراعة، ولا يستقرون في مكان، عيشتهم على اللحم واللبن، وقد يقيم احدهم عمره لاياكل خبزاً حتى يمر به تاجر فيقدم له الخبز والدقيق[20].

خضعت تلك القبائل منذ القرن الثاني للهجره – الثامن للميلاد لحكم تيلوتان بن تلاكاكين الصنهاجي اللمتوني وأحفاده، وكان هذا الرجل قد ملك الصحراء كلها وان له كما يذكر ابن ابي زرع "أزيد من عشرين ملكا من ملوك السودان، كلهم يؤدون له الجزية، وكان عمله مسيرة ثلاثة اشهر في مثلها "ثم افترق امر وحدتهم بعد ان توارث الحكم احفاده وبمقتل حفيده تميم بن الاثير سنة **306**هـ – **918**م، ولم يجتمعوا على احد بعده، فاختلفت كلمتهم، وتفرقت أهواءهم مدة من مئة وعشرين سنة إلى أن قام فيهم الأمير أبو عبد الله محمد بن تيفاوت المعروف بتارشتا اللمتوني، ثم قتل فقام بالأمر بعده حمره يحيى بن إبراهيم الجدالي[21].

لقد اكتسب أهل الصحراء صفة اللثام سنة ملازمة لهم يقول البكري: "وجميع قبائل الصحراء يلتزمون النقاب وهو فوق اللثام حتى لايبدو منه إلا محاجر عينيه ولا يفارقون ذلك في حال من الأحوال ولا يميز رجل منهم وليه ولاحميمه إلا إذا تنقب وكذلك في المعارك إذا قتل منهم القتيل وزال قناعه لم يعلم من هو حتى يعاد عليه القناع جلودهم وهم يسمون من هو يعاد عليه القناع، وصار ذلك لهم الزم من جلودهم وهم يسمون من خالف زيهم هذا من جميع الناس أفواه الذبان بلغتهم"[22].

ومن جانب آخر فقد آثرت تلك القبائل حياة القفر وفضلوها على أية حياة أخرى حيث "اصحروا عن الأرياف ووجدوا بها المراد وهجروا التلول وجفوها واعتادوا منها بألبان الأنعام ولحومها، انتباذاً عن العمران واستئناسا بالانفراد وتوحشاً بالعز عن الغلبة، والقهر"[23].

أما ألبستهم فقد غلبت عليهم أكسية الصوف تساءا ورجالاً ويضع الرجال على رؤوسهم عمائم الصوف المسماة بالكرازي، وهم أصحاب ابل ونجب عتاق ورحاله[24].

بقي أن نذكر شيئا عن استقرار القبائل العربية التي دخلت المغرب في القرن الخامس للهجره – الحادي عشر للميلاد والمعروفة في التاريخ بـ "الهلالية" وقد أخذت تلك الهجرة هذه الصفة لان قبائل بني هلال كانت أولى القبائل التي دخلت المغرب في ذلك الوقت[25]، ولقد قدر بعض الباحثين عدد تلك القبائل وقت دخولهم بأرقام تتراوح بين المليون والمائتي ألف[26]، فضلا عن البطون التي كانت قد نقلت منهم منذ عهد الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي سنة

555هـ – 1160 م إذ نقل ألف أسرة من كل قبيلة[27]، وصفهم ابن صاحب الصلاة بقوله: "وقد استاف في اتباعه من العرب بني رياح وبني حشم وبني عدي وقبائلهم مايضيق بهم الفضا على عدد الذباب وعدد الحصى" [28].

كانت القبائل القيسية تمثل الغالبية في الموجة الأولى من الهجرة الهلالية وخاصة من بني هلال ومنهم زغبة ورياح والاثبج وعدي[29] بينما شكل بنو سليم العدد الأهم في الموجة الثانية والمشتملة على بطون زغب وهيب وعوف وذياب ودواحه وعميره وغيرهم من القبائل القيسية الاخرى مثل فزاره والاشجع من غطفان وبنو حشم وسلول من هوازن، بنو عدوان بن عمر بن قيس عيلان وبنو طرود بن قيس عيلان، كما جاء من القحطانين افراد مع بني هلال في الهجرة الاولى وكان المعقل فرعهم الرئيسي[30].

وما يهمنا هو ماورد من إشارات تاريخية بشان استقرار تلك القبائل بجوار الصحراء، فقد انتشر من قبائل بني الاثبج مثل بني دريد في المناطق الواقعة بين قسنطينة وبونة في جزئها المحاذي للصحراء[31]، كما استقرت قبائل بني قرة في الأجزاء الشرقية من جبل أوراس المجاور للصحراء[32].

وشهدت صحارى جنوبي برقة وطرابلس تدفق أعداد كبيره من بني سليم وهلال، فقد اشر الإدريسي استقرارهم في صحارى ودان وفزان ومن ذلك كلامه عن مدينتي أوجله وزويله الواقعة في الحافات الجنوبية لصحراء فزان[33]، وهو ما أكده ابن خلدون عندما أشار إلى مناطق استقرارهم مع بربر صحراء فزان قبيلة لمطة[34].

فعلى صعيد المغرب الأوسط توغلت قبائل زغبة مثل بني عامر وبني مالك وبني عروة جنوباً في صحرائه مجاورة قبيلة مسوفة الصنهاجية التي كانت تمتد في مواطنها الى سجلماسة[35].

أما على صعيد المغرب الأقصى فان انتشار واستقرار القبائل العربية قد جرى في القرن السادس للهجرة /الثاني عشر للميلاد بعد ان قام الموحدون بنقلهم وخاصة من بني هلال وهم رياح ومرة وجذام[36]، بينما استقرت قبائل المعقل في الحافات الشمالية للصحراء يقول ابن خلدون: "ونزلوا أي المعقل مما يلي ملوية ورمال تافيلات وجاوروا زناتة في القفار الغربية فعفوا وكثروا وابتنوا في صحارى المغرب الأقصى فعمروا رماله وتغلبوا في فيافيه[37].

واشتهر من بطون المعقل في السوس ثلاثة بطونهم منصور[38] ومواطنهم في تاوريرت إلى درعه فملكوا ملوية كلها إلى سجلماسة ودرعة وما يحاذيها من التل، وحسان ومواطنهم بنواحي ملوية إلى المحيط وكانوا ينزلون إلى بلاد نول – قاعدة السوس – وقد تغلبوا على القصور الواقعة فيها مثل تارداود في السوس حيث ينتجعون مواطن الملثمين من جدالة ومسوفة ولمتونة، أما البطن الثالث منهم بنو عبيد الله ومواطنهم مابين تلمسان الى وجدة الى مصب وادي ملوية في

البحر ومنبع وادي زا(صا)في الجنوب وتنتهي رحلتهم في القفار الى قصور توات وتمنطيت وربما عادوا شمالاً إلى تاسابيت وتيكورارين (كورارة) وهذه كلها "رقاب السفر إلى بلاد السودان"[39].

لقد نالت قبيلة المعقل في ظل الحكم الزناتي قصور الصحراء مثل قصور السوس وتوات وبودة وتمنطيت وورقلة وتاسابيت وتيكورارين (كورارة) وكل قصر منها على حد قول ابن خلدون: "وطن منفرد يشتمل على عدة قصور ذات نخيل وانهار"[40].

ومهما يكن من أمر فقد قدر لهذه القبائل الصنهاجية أن تلعب دورا مهما في نشر الإسلام في الصحراء حتى جنوبها يقول ابن أبي زرع: "وسار الأمير ابوبكر بن عمر اللمتوني إلى الصحراء فهدنها وسكن أحوالها، وجمع جيوشا كثيرة وخرج إلى بلاد السودان فجاهدهم حتى فتح من بلادهم مسيرة ثلاثة أشهر وغلب أيضا يوسف بن تاشفين على أكثر بلاد المغرب واستوثق أمره به"[41]

ثانيا:– تجارة الصحراء

شهد ت الصحراء اشتراك أكثر من شخص في إدارة تجارة من التجارات كما هو الحال بالنسبةلاسرة الفقيه محمد بن احمد المقري قاضي الجماعة بفاس، فقد جاء عن أسرته أنهم خمسة أخوة اشتركوا في تجارة مع بلاد السودان فاستقر اثنان منهم في تلمسان وآخر بسجلماسة وتولى الاثنان الباقيان مايتعلق بتجارتهم في مدينة ايو الاتن وقد كانوا يتشاورون في أمور البضائع ويتولى من يسكن تلمسان إرسال البضائع إلى السودان، فيقدر أسعارها السجلماسي ويكون على رأي ابن الخطيب: "لسان الميزان يعرفهما بقدر الرجحان والخسران ويكاتبهما بأحوال التجارة وأخبار البلدان"[42].

كانت التجارة سبباً في ثراء البعض ممن كانوا يتحملون المخاطر من اجل توفير بعض السلع اعتماداً على اختلاف الأسعار بين البلدين لأسباب يذكر ابن خلدون بعضها بقوله: "نجد التجار الذين يولعون بالدخول إلى بلاد السودان ارفه الناس وأكثرهم أموالا لبعد طريقهم ومشقته واعتراض المفازة الصعبة المخطرة بالخوف والعطش..."[43].

كانت للنشاط التجاري للمغرب شبكة من المسالك البرية التي ترتبط بها مع المسالك المجاورة ومنها المسالك المارة ببلاد السودان الغربي ونستطيع القول أن المسالك الذي كان رائجاً ومستخدماً لدى القوافل التجارية في القرن الثامن الهجري – الرابع عشر الميلادي –كان يبدأ من سجلماسة آخر المدن ثم تغازة وايوالاتن التي تعد أول أراضي السودان الغربي[44] وكان ابن بطوطة قد سلكه ثم اخذ طريقاً آخر عند عودته بالانطلاق من بودا التي تعد اكبر قصور توات حيث منطقة غات – المكان الذي تتجه منه القوافل إلى الديار المصرية – متجهاً نحو مدينة سجلماسة[45].

ومما يسجله ابن خلدون عن محطات تلك المسالك ان قصر تمنطيت هو آخر قصور توات قبلة سجلماسة كان محط انطلاق التجارة بعد أن ترك التجار قصر بودا الواقع أقصى الغرب من جهة السوس بسبب عبث القبائل هناك واعتراضهم للمسافرين[46]، ويذكر العمري منطقة تابليلت[47] بعد سلجماسة باتجاه ايوالاتن[48]، والواقع أن هذا المسلك ظل حتى نهاية القرن التاسع الهجري – الخامس عشر الميلادي – طريقاً مسلوكاً[49]، بعد ان كان مسالك سجلماسة –نول–اوليل وسجلماسة –اودغشت– غانة منعشاً في ظل إمبراطورية غانة[50]، أما الطرق الأخرى التي تربط المغرب بجنوب الصحراء فهي:

1– الطريق الذي يبدأ من ورجله ثم إلى واحة توات فتغازة فولاته ومنها طريق يربط اودغست وتمبكتو ثم الى مناطق ذهب وانجاره.

2– طريق آخر يبدأ من ورجله – فزان– غات– هجار – تادمكه ومنها طريق يربط بين غاؤ وتمبكتو، كما يتفرع من فزان الى مناطق بحيره تشاد الحالية حيث ممالك الكانم طريق الى دارفور – مصر[51].

3– طريق ثالث يبدأ من طرابلس ثم إلى فزان حيث يلتقي مع الطريق الذي يبدأ من برمة، ثم يستمر حتى يصل إلى شمال بحيرة تشاد حيث دولة البرنو وكانم[52].

وزيادة على ذلك فهناك طرق صحراوية تربط بين شرق افريقيا وجنوبها ومنها الطريق الذي يبدأ من واحات مصر الغربية ثم إلى زويلة ومنها يتفرع إلى فرعين الأول يذهب إلى تشاد والثاني وهو المهم حيث يتجه إلى حوض نهر النيجر حيث مراكز الذهب، وهناك آخر هو درب الأربعين الذي يربط عدد من الواحات والمدن الواقعة بين مصر وتشاد[53]، ولعل الرواية التي أوردها ابن خلدون عن إحدى القوافل مايشير إلى نشاط الحركة التجارية مع تحفظنا على الرغم الذي أورده فقد ذكر أن قافلة تجارية عن طريق قصر تكرت "القريب من بسكره"، "قدرت جمالها باثني عشر ألف جملاً"[54].

بقي أن نذكر من الطرق الصحراوية التي سلكها سكان الصحراء نحو المشرق هو الطريق الذي ينطلق من غرب الصحراء اي من درعه وأطرافها نحو الديار المصرية، حيث اتخذوا قصور الصحراء محطات لراحتهم، فقد ذكر ابن مليح في رحلته الركب الحجازي الذي مر ببلاد درعه ماراً بالدوره ثم ببير أبي العظام قريباً من تابلبات ثم دخل أراضي توات إلى اكشطن وهي آخر توات ثم قطعوا مراحل في بلاد تديكلت حتى وصلوا بلاد سردلس قريبا من فزان حيث التقى مع الركب القادم من فاس ويضيف ابن مليح "ان عدد المراحل من مراكش الى مزكيطة احد ى عشرة مرحلة، من أول درعة إلى منتهاه عشر مراحل منه لتبلبات عشر مراحل ،من تبلبالت لتوات ثلاث عشرة مرحلة في قرى توات من أولها إلى آخرها خمس مراحل من اخر توات لبلاد فزان ثلاث

وخمسون مرحلة في معمور فزان ثلاث عشرة مرحلة من فزان لوجلة سبع عشرة مرحلة من وجلة لسيوة أربع عشرة مرحلة من سيوة لبحر النيل ست عشرة مرحلة"[55]

وتشير الاكتشافات الحديثة إلى أن الصحراء كانت تسلك بعربات تجرها خيول لتأمين سبل النقل[56]، ثم كانت الإبل وسيلة النقل الأساسية المستخدمة لأنها "ملاك السفر البعيد ومركز مداره"[57]، فضلاً عن رخص ثمنها، ويفيدنا ابن بطوطة بأنه اشترى في رحلته إلى توات جملين بسبعة وثلاثين مثقالاً وثلث[58]، قد يكون احدهما لحمل الماء كما هو المعمول به في الرحلة إلى بلاد السودان[59]، والمهم أن سعرهما كان رخيصاً قياساً إلى سعر الخيول التي قد يصل سعر الواحد منها مئة مثقال[60]، ومع رخص الإبل فقد كان كراؤها جارياً في بلادهم لاسيما في الرحلة إلى المشرق[61]، بقي أن نذكر أن القوافل التجارية كانت تحتاج إلى الأدلاء الذين لايستغنى عنهم لاسيما في الرحلة إلى بلاد السودان[62]، ونجد أن ظاهرة التكشيف كانت أساسية في الرحلة وقد يصل أجرة العامل فيها نحو مائة مثقال من الذهب[63]، كما أن الرحلة لابد أن تنطلق في فصل الشتاء تخلصاً من العواصف الرملية[64]، فضلاً عن ذلك فقد برزت الحاجة إلى الماء كعنصر مهم لديمومة الحياة فيها، وهذا مادفع الإدريسي غالى تبيان مقدار المسافات بين أماكن التزود بالماء فيها فقال: "يتزود بالماء فيها من يومين إلى أربعة إلى خمسة وستة أيام" وهو ماينطبق على الصحراء "المحصورة بين سجلماسة وتكرور)[65]، ومن جانب آخر فقد ذكر البكري المسافة التي تقع بين بئر وآخر بقوله: "ثم تمشي في الصحراء فنجد الماء على اليومين والثلاثة حتى تصل إلى رأس المجابة إلى البئر المسماة تزامت بئر معينة غير عذبة ... وفي الشرق منها بير الجمالين وعلى مقربة منها .... بير نالليي ... وبين هذه الآبار الثلاثة وبلاد الإسلام مسيرة أربعة أيام ومنها إلى جبل يسمى بالبربرية أدراران وتفسيره جبل الحديد ... ومن هذا الجبل مجابة ماؤها على ثمانية أيام وهي المجابة الكبرى وذلك الماء في بني ينتسر من صنهاجة إلى قرية تسمى مدّوكن لصنهاجه أيضا ومنها إلى مدينة غانة أربعة أيام"[66]، وزيادة على ذلك فان الحاجة إلى الماء دفعت التجار إلى البحث عن مصادر المياه وقيامهم بحفر الآبار تأمينا لحياتهم[67].

لقد ترتب على وجود عنصر الماء التحكم بمواعيد الرحلات فقد باتت المناطق القليلة المياه سبباً في العبور منها في فصل الشتاء فقط، وهو مادفع ابن حوقل إلى تحديد الفصول المناسبة لذلك حيث اعتبر فصل الربيع والخريف انسب الفصول (فيما اعتبر العبور في فصل الصيف مستحيلاً)[68] .

تعامل الناس هناك بـ "المقايضة" لاسيما مع تجار بلاد السودان الغربي قال العمري: "يدخل التجار إلى بلاد السودان بالملح والنحاس والودع ويعودون بالذهب[69] "كما وقعت إشارة أخرى عن الملح، حيث يذكر ابن بطوطة، وبالملح يتصارف السودان كما يتصارف بالذهب والفضة

يقطعونه قطعاً ويتبايعون به"[70].

وتفيد المعلومات المتوفرة بان التاجر على عهد الزناتيين قد تعامل مع السودان الغربي ممثلاً بدولة مالي، فحمل إلى مدنها عدداً من المواد الأساسية التي يجئ في مقدمتها الملح الذي يعد حاجة مهمة لا يمكن الاستغناء عنها، وكانت قيمته تزداد كلما أوغل التاجر في أعماق بلادهم ،وقد جاء أن حمل الملح بايوالاتن يباع ما بين ثمانية إلى عشرة مثاقيل بينما يصل سعره إلى ثلاثين مثقالاً وربما بلغ نحو أربعين مثقالاً في مالي[71] لأنه من المواد المعدومة في بلادهم وعلى هذا الأساس فهم "يبذلون نظير كل صبرة ملح مثلها من الذهب"[72]، وكانت تغازة[73] تعد منجماً حقيقا له ويذكر القزويني أن جل أشغال أهل تغازه هو جمع الملح طوال السنة، بانتظار القوافل التجارية التي تشتريه منهم[74]، وقد قدر البعض أن ما يحصل عليه التاجر من كل حمل من الذهب ماوزنه (760– 1140) غراماً دون تحديد ذلك[75]، علاوة على ذلك فان تغازة – على ما يبدو– ظلت مصدراً اقتصادياً لدول المغرب فقد ذكر أن السلطان احمد المنصور السعدي[76]، فرض خلال حكمه على كل حمل يستخرج منها مثقالاً من الذهب [77]،وزيادة على ذلك قد ذاع صيت بعض المدن المالوية كأسواق لمبادلة الملح بغيره من السلع وبخاصة الذهب، ويأتي في مقدمة تلك المدن مدينة جني[78] التي استقبلت قوافل الملح التي تسمى عندهم بـ "ازلاي" وقدر شاهد عيان عدد الجمال التي تصل إلى بلادهم بين 2000– 3000 جملاً[79].

أما التاجر من بلاد المغرب فكان ينقل بعض المواد الأخرى كالحلي الزجاجية قال ابن بطوطة "والمسافرلايحمل معه إلا قطع الملح وحلي الزجاج"[80]، والتوابل وأنواع الأقمشة والحاجات المعدنية المستخدمة لديهم في حياتهم اليومية من مصنوعات المغرب[81]، وكذلك الودع المستعمل لديهم كزينة يتحلون بها او كعملة يتعاملون بها كما في مدينة كوكو القريبة من تمبكتو، وقد سعر 1150 قطعة من الودع بمثقال من الذهب[82]، وزيادة على ذلك فقد نقل التجار الى بلاد السودان مواداً أخرى كالحبوب حتى قيل ان اغلب قمح السودان وشعيره من المغرب[83]، فضلاً عن قصور الصحراء مثل توات وتيكوراين وورکلان وغيرها من القصور التي عدت مخزناً كبيراً يمد البلاد السودان بالفواكه[84] واللحوم والزيوت والتمور الموجودة في تلك القصور القريبة الى تلك البلاد[85].

أما واردت المغرب منها، فان المعلومات التي وقفنا عليها امتداداً إلى معطيات تلك المدة فتفيد بان المغرب استورد مادة الذهب الذي تناولته مصادرهم باهتمام شديد، فبعضهم قد ميز نوعين من الذهب المجلوب إليهم ووصف احدهما بالبنادق والآخر بأنه يشبه الخزف[86]، بينما تناول الآخر قيمة سجلماسة بوصفها بوابة السودان الغربي ومنطلق قوافله التجارية فقال "أم البلدان المجاورة لحدود السودان "،فتقصدها بالتبر القوافل ...والرفاهية بها فاشية [87].

ومهما يكن من أمر فان البعض قد أورد إحصائيات عن بعض المناجم ،ومنها مناجم ونقارة[88] التي بلغ إنتاجها أكثر من تسعة أطنان سنوياً بعد القرن الرابع الهجري – العاشر الميلادي[89].

وزيادة على ذلك فقد استورد المغرب من بلاد السودان بعض انواع من الجلود والعاج والجوز[90]، ومن منطقة برنو كانوا يجلبون الجواري والفتيان[91]، وعدت منطقة لملم[92] من المناطق الشهيرة في رقيقها الذي يجلبه سكان بلاد التكرور وأهل غانه ويقومون ببيعه لتجار المغرب[93] ومما جاء على لسان ابن بطوطة في أثناء عودته من تكدا انه وجد قافلة فيها ستمائة شخص للبيع، وكانت تلك المدينة من بين مدنهم التي تتفاخر بكثرة خدمها، ورواج سوقهم فيها، وقد اشترى ابن بطوطة منها خادمة بخمسة وعشرين مثقالاً من الذهب[94] وقد أشار مؤلف الاستبصار إلى وجود الشب الأبيض في المنطقة الصحراوية[95]، ونحن لانملك معلومات عن استمرار تلك التجارة وإذا كانت كذلك فلماذا سكتت المصادر عن ذكر تجارة الشب وهو المادة الأساسية في بعض صناعات المغرب المهمة وكذلك الحال لمادة النحاس الذي اشتهرت بعض المناطق في السودان الغربي بانتاجه كمنجم تكدا[96] التي وصفها ابن بطوطة بقوله "وماؤها يجري على معادن النحاس فيتغير لونه وطعمه"[97]، ويتبين من خلال سير حركة التبادل بين المغرب وبلاد السودان أن التجارة مع دولة مالي كانت من حصة تجار المغرب، ولم نجد مايدل على دخول الجنويين إلى السودان الغربي كما ذهب إلى ذلك بلوك مارك[98]، بل يمكن القول أن النشاط التجاري للمغاربة لو قدر له أن يتراجع لأسهم في عرقلة النشاط التجاري مع حوض البحر المتوسط[99]، إذ أن الوجود المغربي في السودان الغربي كان بارزاً ومن بين نتائجه انتعاش بعض المدن فيه كمدينة تمبكتو التي نمت وأدت دوراً ثقافياً في مالي والفضل أولا يعود إلى أقطار المغرب[100].

ثالثا:– العلاقات الثقافية والدينية والعمرانية:

أما فيما يتعلق بالعلاقات الثقافية والعلمية، فقد كانت الصحراء عنصر تواصل بين المغرب العربي وبلاد السودان، إذ ظلت التأثيرات المغربية بصورة عامة واضحة في بلاد السودان، ولعل عهد منسا موسى الذي تمكن بفضل جهوده من زيادة شهرة دولة مالي محفزا في استقطاب العلماء والفقهاء إلى دولته، وقد أصبحت العاصمة مقصدا للعلماء والفقهاء والتجار المغاربة، فضلا عن غيرهم وفي زيارة ابن بطوطة لها وجد حيا خاصا للعلماء، وكان كبيرا فقهاء مالي هما محمد بن الفقيه الجزولي وشمس الدين النقويش المغربي[101].

وكانت المراكز الدينية في السودان الغربي تدار من قبل علماء وفقهاء المغرب[102]، مما أسهم في تنشيط حركة علمية في المدن مثل تنبكتو ومالي وجني وجاو استمرت حتى بعد وفاة

منسا موسى مراكز للثقافة الإسلامية في إفريقيا[103].

كما نجد التأثير المغربي واضحا في الحياة الثقافية هناك من خلال استخدامهم الخط المغربي في مخاطبتهم الرسمية، ولعل كتاب منسا موسى الذي وجهه الى الناصر بن قلاوون شاهد على ما نقول[104]، وان انتشار المذهب المالكي كان واضا على صعيد دولتهم ،ويذكر أن السلطان منسا موسى كان مالكيا وفي حجه الى مكة اشترى عدة كتب في فقه المالكية[105].

ولما كانت مدن المغرب العربي معروفة بريادتها العلمية والدينية على صعيد تلك البلاد كان العلماء الذين يدرسون في السودان الغربي يقصدونها بين الحين والآخر لغرض الاستزادة من علومها ،والالتقاء مع علماء وفقهاء المغرب، ويذكر أن عبد الرحمن التميمي الذي قدم من الحجاز في عهد منسا موسى توجه الى فاس للدراسة بعد أن قضى مدة في تنبكتو يدرس السودانيين العلوم الفقهية ،ثم عاد اليها ثانية[106].

ولم يقتصر التأثير المغربي على صعيد الحياة الثقافية والدينية فحسب، بل كان للمغاربة أثرهم في الحياة العمرانية أيضاً ،فالسلطان منسا موسى استعان بخبرة العالم أبي اسحاق الساحلي[107]، الذي استخدم الطوب المحروق والأصباغ في تشييد قصره وقسم من المساجد المالية[108]، فكان ذلك سببا في تغير طابع العمران بعد أن كانت البلاد المالية تعتمد في بنائها على الطابع البدائي حيث كانت بيوتهم من الطين وسقوفها من الخشب والقصب [109].

الهوامش:

[1]– ريمون فيزون – الصحراء الكبرى (القاهره: 1963):19؛ جيمس هوارد ويلارد– الصحراء الكبرى (ليبيا– 1967): 77؛ دريد عبد القادر نوري – تاريخ الاسلام في إفريقيا جنوب الصحراء، نشر جامعة الموصل (الموصل :1985):25

1– Triming ham,Ahistory of islamin west Africa(London:1963)p.9.

[3]– حدودها عند ابن خلدون مابين مصاب الى بلاد وريغ، العبر:6/ 100، وزيادة على ذلك فان هناك اكثر من منطقة عرفت بالحمادة ففي شرق سجلماسة تمتد حمادة كير الى الحدود الجزائرية وفي جنوبها حمادة الداورة وفي شمالها ناحية بوذيب التي تتصل بالمغرب الشرقي كما توجد هضاب الحمادة في ليبيا؛ ينظر المعهد التربوي – جغرافية الجزائر :25.

[4]– مجهول – الاستبصار :150– 160 .

[5]– المعهد التربوي الوطني – جغرافية الجزائر والمغرب العربي (الجزائر: 1982– 1983)، ص 24– 27.

[6]– العبر:6/101؛ حسين مؤنس – معالم تاريخ المغرب والأندلس، 1، دار مطابع المستقبل (القاهرة: 1980) ص 21.

[7]– ابن خلدون – العبر:2 /102 .

[8]– ابن خلدون– العبر:6/ 51، 405، المقدمة: 1 / 292؛ عبد العزيز ابن عبد الله – الموسوعة المغربية البشرية والحضارية، ط1، مطبوعات وزارة الأوقاف المغربية (المغرب:1975):1/ 167.

[9] – عبد الوهاب بن منصور – قبائل المغرب، المطبعة المكية (الرباط: 1968):1/ 292 – 302.

[10]– العبر: 6/203.

[11]– إفريقيا: 1/ 95.

[12]– مجهول – الحلل الموشية :17؛ ابن خلدون – العبر :6/ 117– 118 .

[13]– البكري – المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب وهو جزء من كتاب المسالك والممالك طبع مكتبة المثنى (بغداد:دت): 164؛ مؤلف مجهول – الحلل الموشية:16 .

[14]–كالدم مدينة بأقصى المغرب جنوبي البحر متاخمة لبلاد السودان؛ الحموي– معجم البلدان: 4/431.

[15]– البكري– المغرب :161– 164 ؛ الحميري – الروض المعطار: 28.

[16]– اودغست: مدينة كبيرة وكانت منزل ملك السودان، بينها وسجلماسة مسيرة شهرين وبينها ومدينة غانة عشر يوما ؛البكري – المغرب: 168؛ الإدريسي – نزهة المشتاق: 1/ 108.

[17]–كوكو: مدينة مشهورة في بلاد السودان، ملتقى للبحار ؛الحميري – الروض المعطار: 502.

[18]– المغرب: 181– 182.

[19]– الأنيس المطرب بروض القرطاس، نشر دار المنصور للطباعة والوراقة (الرباط:1973): 120.

[20]– الانيس المطرب: 120.

[21]– المصدر نفسه: 120 – 121.

[22]– المغرب 170.

[23]– ابن خلدون – العبر:/ 181– 182.

[24]– الإدريسي – المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق، حققه محمد حاج صادق: 74.

[25]– ابن عذاري – البيان المغرب(بيروت :1967) :1/ 228 .

[26]– عبد الحليم عويس – دولة بني حماد، دارا الشروق (القاهره :1980): 177–178.

[27]– ابن ابي زرع – الانيس المطرب: 199.

[28]– تاريخ المن بالامامة على المستضعفين بان جعلهم الله ائمة وجعلهم الوارثين، تحقيق عبد الهادي التازي (بغداد: 1979) 136 .

[29]– السجلات المستنصرية، تحقيق عبد المنعم ماجد (القاهره :1954)43؛ أبو محمد بن احمد التيجاني، الرحلة (تونس، 1958) 18، صباح ابراهيم الشيخلي – الهلاليون في المغرب – ضوء جديد حول هجرتهم ندوة الوطن العربي النواة والامتدادات غير التاريخ، نشر المجمع العلمي العراقي (بغداد: 2000) 170.

[30]– ابن خلدون – العبر :6/ 36.

[31]– ابن خلدون – العبر :6/ 5.

[32]– ابن عذاري – البيان المغرب :1/ 300.

[33]– الإدريسي – نزهة المشتاق: 132– 133.

[34]– العبر :6 / 284– 286

[35]– ابن خلدون – العبر :6/ 95، 105، 116.

[36]– ابن القطان – نظم الجمان :67؛ ابن خلدون – العبر :6/26، 57،63 ؛احمد بن خالد السلاوي – الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى (الدار البيضاء: 1953):1/ 63 .

[37]– العبر: 6/ 120.

[38]– ينقسمون إلى أولاد بن الحسين نزلوا بين تافيلايت ويتكوراين والأحلاف وهم العمارنة والمنبات ومواطنهم تجاور أولاد حسين من جهة الشرق ومحلاتهم بقفار تافيلايت وصحرائها وبالتل مقصور وطاط وتازة وبطوية وغساسه، ابن خلدون – العبر :6/ 131– 137 .

[39]– ابن خلدون – العبر : 6/ 23– 26 .

[40]– العبر :6/ 120، 199 .

[41]– الانيس المطرب :135.

[42]– الإحاطة ،2/ 191– 193؛ المقري – نفح الطيب :5/205– 206، وكذلك

Bovill,The Golden reade of the Moors.P.98 .

[43]– المقدمة :3/ 918– 919 .

[44]– ابن بطوطة – تحفة النظار :674– 677 ؛شوقي عطا الجمل – علاقة المغرب بالاقاليم الصحراوية الواقعة جنوبه، مجلة المناهل العدد الثامن السنة الرابعة (الرباط ،1977):139– 145 الامين عوض الله، تجارة القوافل بين المغرب والسودان الغربي وآثارها الحضارية حتى القرن السادس عشر الميلادي من كتاب :تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر– معهد البحوث والدراسات العربية (بغداد :1984):76، وينظر كذلك:

Greehberg.j:The influence of islam on Sudanese Religion ,University of Washington Press(Washington .1966)Second Edition p4 .

[45]– تحفة النظار:699– 700 ؛ ويصف ابن خلدون منطقة غات "بأنها المفازة المجهلة لايهتدي فيها للسبيل ولايمر الوارد إلا بالدليل الخبير من الملثمين الظواعن بذلك القفز" العبر:7/ 56 .

[46]– العبر : 7/ 56 .

[47]– تابليت وتسمى تابلبات هي ارض صالحة للزراعة والرعي ،كثيرة الخصب والمياه ،بينها وبين توات ثلاث عشرة مرحلة ومن جهة درعة عشر مراحل للمزيد ينظر أبو عبدالله محمد بن احمد بن احمد ابن مليح – انس الساري والساري من أقطار المغارب :تحقيق محمد الفاسي – وزارة الدولة (فاس، 1968): 28، 142.

[48]– مسالك الأبصار:140– 141.

[49]– للمزيد عن ذلك الطريق ينظر دريد عبد القادر نوري – تاريخ الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء من القرن 4– 10هـ /10– 16 م، وزارة التعليم العالي (الموصل :1985) :136 .نعيم قداح، حضارة الإسلام وحضارة أوروبا في إفريقيا الغربية ،ط2، الشبكة الوطنية للنشر والتوزيع(الجزائر ،بلا) :140– 141< حسن إبراهيم حسن – انتشار الإسلام في القارة الإفريقية ط2،مكتبة النهضة المصرية (القاهرة :1964): 11، محمد فاتحي – أضواء حول بداية السعديين، مجلة تاريخ المغرب ،العدد الرابع، 1984 : 24– 25 .

[50]– ماجدة كريمي – العلاقات التجارية بين المغرب والسودان على عهد المرينيين، مجلة دعوة الحق،العدد 269(المحمدية ،1988):255 .

[51]– Murphy.E.J. History of African civilization ,Thomas.y crowell (newyork:1972) p104،

خليل ابراهيم جاسم – إمبراطورية مالي الإسلامية – دراسة حضارية، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الاداب (الموصل: 1980):46.

[52]– يوسف حسن فضل – الجذور التاريخية للعلاقات العربية الإفريقية، بحث في ندوة (العرب وإفريقيا) مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: 1984): 39

[53]– محمد علي ياسين – ذهب إفريقيا جنوب الصحراء، رسالة ماجستير مقدم إلى كلية الآداب (الموصل: 1987):114– 115.

[54]– العبر : 7 / 52 .

[55]– انس الساري والسارب من أقطار المغارب ،مقدمه المحقق،ح– د .ن، 142

[56]– لوفران – جورج – تاريخ التجارة منذ فجر التاريخ حتى العصر الحاضر، ترجمة هاشم الحسيني (بيروت: دت) 19، بازل – دافدسون إفريقيا تحت أضواء جديدة، ترجمة جمال احمد (بيروت: 1963): 118.

[57]– الفشتالي – مناهل الصفا :129؛كريم – المغرب في عهد الدولة السعدية:158.

[58]– تحفة النظار: 699.

[59]– مارمول – إفريقيا :1/ 49.

[60]– ابن بطوطة – تحفة النظار:691.

[61]– الحضرمي – السلسل العذب :79.

[62]– ابن بطوطة – تحفة النظار :673.

[63]– التكشيف هي الصفة التي ينعت بها كل فرد من قبيلة مسوفة ،فهو يتقدم القافلة كي يصل إلى ايوالاتن، ويجهز لهم الدور فضلا عن استقبال القافلة بالماء في أعماق الصحراء ،وقد يتعرض إلى الموت بسبب المخاطر التي تواجهه في مهمته، ابن بطوطة، تحفة النظار : 675.

[64]– الوزان – وصف إفريقيا: 86.

[65]– صفة المغرب:2.

[66]– المغرب في ذكر بلاد إفريقيا :163– 164.

[67]– احمد بن المقري – نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: 1968):5 / 205.

[68]– صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة (لبنان :دت):100.

[69]– مسالك الأبصار :140 .

[70]– تحفة النظار :674 .

[71]– ابن بطوطة – تحفة النظار : 674،الأمين – تجارة القوافل : 84– 85 .

[72]– العمري مسالك الأبصار : 76؛ المنجد – مملكة مالي :68– 69.

[73]– تغازة : تقع في شمال مملكة مالي أي أنها تتوسط القفز بين المغرب وبلاد السودان الغربي وفيها معدن الملح الذي يتاجر به إلى بلاد السودان، للمزيد عن ملح تغازه ينظر أبو حامد الغرناطي – تحفة الألباب :42؛الفشتالي – مناهل الصفا :120، يسرى عبد الرزاق الجوهري – شمال افريقية دراسة في الجغرافية التاريخية – دار الجامعات المصرية (القاهرة :1970): 182.

[74]– آثار البلاد وأخبار العباد – دار صادر(بيروت :1960) :26.

[75]– يوسف – الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط: 219 نقلاً عن
bovil ,caravans of old sahara (londan,1935) p.42.

[76]– هو أبو العباس احمد المنصور ،من أشهر سلاطين الدولة السعدية التي قامت بعد انتهاء حكم الدولة المرينية ،ومن أعماله انه توغل في بلاد السودان وقد لقبه بعض الشيوخ بـ "عالم الخلفاء وخليفة الحكماء "للمزيد عنه ينظر احمد علي المنجور، فهرسة احمد المنجور، تحقيق محمد حجي، دار الغرب (الرباط، 1976) ص 22– 28، ليفي بروفنسال – مؤرخو الشرفاء: تعريب عبد القادر الخلادي – دار الغرب للتأليف والترجمة (الرباط، 1976):78.

[77]– الاقراني – نزهة الحادي :88

[78]– عبد الرحمن بن عبدالله بن عمران السعدي – تاريخ السودان، نشر هوداس (باريس :1964): 11– 12.

[79]– Campell .D.Timbactoa in the muslim World ,Vol 20 ,1930,p.171.Ajayi and Michael crowder History of west Africa ,two Vol Columbea University Press Newyork ,Second Ed.1976)p.14.

[80]– تحفة النظار: 68.

[81]–كريمي – العلاقات التجارية بين المغرب والسودان :253.

[82]– ابن بطوطة – تحفة النظار :577، 692– 695، ويسميه أهل تلك البلاد بـ "كودي " العمري – مسالك الابصار:71، ينظر الديهي – عجائب البلدان: الورقة 95 .

[83]– الغربي– بداية الحكم المغربي:487 .

[84]– ابن خلدون – المقدمة :1/ 292 .

[85]– ابن بطوطة – تحفة النظار :674، 700، نعيم قداح – إفريقيا الغربية في ظل الإسلام وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبعة الوحدة العربية (دمشق، بلا): 126– 127.

[86]– البنادق من – بندق – الحكيم – الدوحة المشتبكة:31. وللمزيد عن أوصافه ينظر العمري – مسالك الأبصار :68 ،التعريف بالمصطلح الشريف:27.

[87]– ابن الخطيب – معيار الاختيار :81 وللمزيد ينظر موريس لومبارد – الذهب الإسلامي من القرن الحادي عشر الميلادي، بحوث في التاريخ الاقتصادي ،ترجمة توفيق اسكندر (القاهرة ،1961):62 وكذلك Messier,A.Ronald ,The Almoravids in Journdi the economic and Social History of the Orient ,Vol X711,Part ,1,1974p.38 .

[88]– ظلت منطقة ونقارة مجهولة – ولم يعرف بها لأهميتها كمنجم للذهب، إلا أن الدراسات الحديثة تحددها في المنطقة المحصورة بين المصبات العليا لنهري السنغال و النيجر، ويرى الباحثين ان ونقارة الموصوفة في المصادر العربية هي مناجم منطقة بامبوك وبيور للمزيد ينظر محمد علي ياسين حامد – ذهب افريقيا جنوب الصحراء ودوره في التجارة العربية الاسلامية منذ القرن الرابع حتى القرن التاسع الهجري، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى كلية الاداب (الموصل :1987) :80– 84 ؛ وينظر ابراهيم علي طرخان – إمبراطورية غانه الإسلامية ؛الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر (القاهرة، 1970) :68– 71.

[89]– Robert July,A History of the African People (New York- 1970) p.53.

[90]– ابن الخطيب – الإحاطة :2/ 191 .

[91]– ابن بطوطة – تحفة النظار : 698 .

[92]– وتعرف كذلك بـ "دمدم" وتعيش هناك القبائل بدائية وقد كانت غانة قبل هذا العهد تحصل عليهم عن طريق الغزوات للمزيد ينظر – المسالك الإسلامية :111، زكي – الدول الإسلامية :85، اوليفرولند،جون فييج ،موجز تاريخ افريقيا ،ترجمة دولت صادق محمد السيد غلاب – الدار المصرية للتأليف والنشر (القاهرة، بلا):122 .

[93]– ابن خلدون – المقدمة :1 / 292.

[94]– تحفة النظار :697– 699 .

[95]– مجهول – الاستبصار في عجائب الأمصار :255؛ ادم متز – الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي ابي ريدة – مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر (القاهرة ،1947):2 / 316.

[96]– تكدا : تقع شرقي النيجر ومن الصعب تحديد موقعها، غير انها عرفت كمركز تجاري مهم بين جاو وايري على طريق الحج عبر الصحراء للمزيد ينظر Bovill- The Golden Trade of the moors .p.92 .

[97]– تحفة النظار :697– 698،وللمزيد عن نحاس السودان ينظر العمري – مسالك الأبصار ص64– 75؛ عبد القادر زباديه – مملكة صنغاي في عهد الاسقيين (الجزائر، بلا) :190.

[98]– مشكلة الذهب في العصر الوسيط – من بحوث في التاريخ الاقتصادي، ترجمة توفيق اسكندر (القاهره، 1961):41 .

[99]– فرنان برودل – من ذهب السودان إلى فضة امريكا /من بحوث في التاريخ الاقتصادي ترجمة توفيق اسكندر (القاهره :1961) :83 ؛ دافد سون بازل – إفريقيا تحت أضواء جديدة: 136.

[100]– السعدي – تاريخ السودان : 9، 20– 21 .

[101]– تحفة النظار:681.

[102]– السعدي – تاريخ السودان :57 .

[103]– طرخان – دولة مالي:156.

[104]– القلقشندي – صبح الاعشى :5 / 298؛ المنجد – مملكة مالي:65.

[105]– المقريزي – الذهب –المسبوك :112– 113.

[106]– السعدي – تاريخ السودان:51.

[107]– ابن الخطيب – الكتيبة الكامنة:235.

[108]– ابن بطوطة – تحفة النظار :683– 684؛ السعدي – تاريخ السودان:8.

[109]– القلقشندي – صبح الاعشى:5/ 283، وللمزيد عن قصر السلطان المالي ينظر –حسن– انتشار الإسلام والعروبة:63.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 136 - 156
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

القصور الصحراوية بالجزائر
صورة للإبداع المعماري

يمينة بن صغير حاضري
قسم العلوم الإنسانية المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

مقدمة:

تعد القصور الصحراوية من الشواهد المعمارية التي تميز جنوب شمال إفريقيا بصفة عامة والجنوب الجزائري بصفة خاصة بطابعها المعماري المميز، والتي شكلت مع الزمن خط سير تجاري جد مهم عرف عند المؤرخين بطريق القصور، وكمراكز سكنية عرفت عبر تاريخها الطويل العديد من التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لتصل إلى الصورة التي هي عليها اليوم.

وتعتبر دراسة القصور الصحراوية من المواضيع الجادة التي بدأت تستقطب اهتمام الباحثين في شتى العلوم (الاجتماع، الاقتصاد، الهندسة، التاريخ، الأثار... وغيره)، لأن وجود هذه التجمعات السكنية لم يكن بمحض الصدفة ولكنها منتوج لعبقرية الإنسان الصحراوي وخبرته ومهارته لسنين طويلة ارتبط فيها القصر بالماء، والأمان، وواحات النخيل، والإنسان.

والغرض من كل هذا هو التعرف على هذه التجمعات المعمارية الصحراوية ودراستها والاستفادة من خبرات الأجيال السابقة، ووصف تركيبتها لفهم طرق استقرار إنسان الصحراء في هذه التجمعات السكانية القديمة ومقاومته لقساوة المنطقة فما المقصود بمصطلح القصر، وأصوله التاريخية، وما العوامل المتحكمة في تأسيسه.

أولا: تعريف القصر:

إن مفهوم كلمة القصر كما ورد في لسان العرب « هو المنزل، وقيل كل بيت من الحجر قرشية، سمي بذلك لأنه تقصر فيه الحرم أي تحبس وجمعه قصور وفي التنزيل العزيز، ويجعل لك قصورا، والمقصورة الدار الواسعة المحصنة وقيل هي أصغر من الدار ... »[1].

كما يعرف أنه ما شيد من المنازل وعلا وجمعه قصور. [2]

ونفس المفهوم لدى عامة الناس فلفظة قصر تعني مقر الخليفة أو الحاكم كما أنه مكان سكن علياء القوم وأغنيائهم، وقد امتازت هذه القصور بفخامة بنائها وحسن تخطيطها وروعة

زخرفتها وذلك لما كان يوليه الحكام والأمراء من اهتمام بها وتنافس فيما بينهم فبنو قصورهم في الحضر كما بنوها في البوادي والصحاري أشهرها قصير عمرة وقصر خربة المفجر.[3]

أما القصر بالصحراء فإن له مفهوم مغاير يمكن معرفته من خلال ما اتفقت حوله الدراسات الحديثة بأنه « الفضاء المشترك المغلق والمقسم إلى مساحات موزعة توزيعا نوعيا، والذي تخزن فيه مجموعة بشرية ذات المصلحة الواحدة محصولها الزراعي الموسمي، وتستعمله وقت السلم لممارسة نشاطاتها التربوية والطقوسية والاجتماعية والتجارية ووقت الحرب للاحتماء به عند هجوم العدو ».[4]

فالقصر بصحراء المغرب الإسلامي صورة للإبداع الهندسي البربري الذي يبدأ تقريبا من حمص بالقطر الليبي أي على بعد **100** كلم شرق طرابلس ومنها سالكة جنوبا غربا مسلك جبل نفوسة مارة بغريان فيفرن، فجادوا فكاباو، فنالوت ثم تتجه نحو تطاوين، فمطماطة بالجنوب التونسي قبل أن تتجه غربا نحو منطقة وادي سوف، ومنطقة وادي ريغ، ومنطقة وادي مية ثم نحو منطقة المزاب فمنطقة الجنوب الغربي الجزائري، ومنها يتواصل هذا الخط باتجاه أقصى المغرب[5]. فهو عبارة عن تجمع سكاني مقسم إلى مجموعة من الأحياء الخاصة بكل قبيلة أو عرش تربط بينها مجموعة من الشوارع الضيقة والملتوية القليلة التعرض لأشعة الشمس والتي تلتقي في ساحة عامة (رحبة).

ويحيط بالقصر سور سميك محصن بأبراج معززة بشرفات ويحيط بالسور خندق عريض عميق يتم اجتيازه بواسطة أبواب متحركة مصنوعة من خشب النخيل مثلما هو الحال في كل من قصر تقرت وقصر ورقلة، وقصر الحجيرة، وقصر تمرنة القديمة، وقصر نقوسة بالجنوب الشرقي، وقصور تمنطيط بالجنوب الغربي، في حين قد يعوض السور أحيانا بالجدران الخارجية للبيوت والتي تشكل نتيجة تلاحمهما سورا حقيقيا وقد تجلت هذه الظاهرة في كل من قصر تمرنة الجديدة وقصر تماسين (بوادي ريغ) وقصر تاجموت بالأغواط،ويتوسط كل قصر قصبة خصصت لإقامة الحاكم مع عائلته زودت بدورها بسور معزز بأبراج وشرفات.

والملاحظ بالصحراء الجزائرية وبالجنوب الغربي خاصة مجموعة من القصور عرفت باسم واحد مثل قصر تمنطيط بأدرار، وقصر تيميمون، وقصر توات مع العلم أن لكل قصر من هذه القصور قصبته[6]، وقد أطلق على هذه القصور تسميات مختلفة ارتبطت بعدة معاني فوجد القصر الذي ينسب إلى ولي صالح كان له الفضل في وجوده واستمراره كقصر سيدي عمران، وسيدي خالد، سيدي راشد، سيدي يحي ... وغيره، أو إلى اتجاهات معينة كالقصر الظهراوي (الشمالي)، والقصر القبلي (الجنوبي)، أو إلى قبيلة معينة كقصر أولاد موسى وقصر ورقلة، وقصر بني عباس، أو إلى صفة دالة على موقعه أو قدمه كالقصر القديم، القصر الكبير، القصر التحتاني،القصر

الفوقاني أو نسبة إلى لون مادة بنائه كالقصر الأبيض والقصر الأحمر[7].

وقد يختلف قصر عن قصر ولكنه اختلافا طفيفا يظهر في التخطيط العام أو في مواد البناء المستعملة أو في وجود أو عدم وجود بعض العناصر المعمارية وذلك يرجع إلى عدة عوامل متحكمة في تأسيس وتخطيط القصر.

ثانيا: الأصول التاريخية للقصور الصحراوية وتنميطها:

عرفت شمال إفريقيا بوجود ما يسمى بمخازن الحبوب المحصنة بالمناطق الجبلية خاصة، وهي عبارة عن مخازن جماعية فرضتها العادات القديمة المشتركة تحت اسم القصر أو القلعة أو أغادير، نصبت على شكل كتل مباني ضمن بعض الجبال المحاذية للصحراء، منها ضمن منازل القرى وأخرى منعزلة بأعالي قمم الجبال[8].

ومخازن الحبوب المحصنة عبارة عن مباني بها العديد من المخازن المتراكبة أين تخزن العائلات مؤونتها، وتفتح هذه المخازن على فناء داخلي في غالب الأحيان ضيق يفتح على العالم الخارجي بواسطة باب وحيد والملاحظ هو اختلاف التسميات في أرجاء شمال إفريقيا فهي تعرف بمنطقة الأوراس بالعربية بالقلعة وبالبربرية "أكليمت"، وبالمغرب الأقصى بأغادير وأحيانا إغرام، وكلا الكلمتين بربرية، أما بالجنوب التونسي فتسمى قصر "تيمدلت"[9]. (ش 01، 02).

وربما هذا ما جعل معظم الدارسين لتاريخ القصور القديمة يعرفونه كما سبق الذكرمن وجهة اقتصادية بأنه « الفضاء المشترك المغلق والمقسم إلى مساحات موزعة توزيعا نوعيا والذي تخزن فيه مجموعة بشرية ذات المصلحة الواحدة محصولها الزراعي الموسمي، وتستعمله وقت السلم لممارسة نشاطاتها التربوية والطقوسية والاجتماعية والتجارية ووقت الحرب للاحتماء به عند هجوم العدو »[10]، ومنه يمكن القول بأن فكرة إنشاء القصور نابعة من تحصين أنفسهم ومؤونتهم من الأعداء.

وهذه القصور أو ما يشبه القلعة أو أغادير عبارة عن مباني أصغرها يتكون من خمسة عشر إلى خمسين مخزن وأكبرها ما بين مائة وثلاثمائة تأخذ شكلا مستطيلا أو مربعا حددت أبعادها من 5م إلى 4م على 201م إلى 7م، وقد بنيت هذه المخازن من عدة طوابق تتراوح ما بين الثلاثة والستة يتم الصعود إليها بواسطة سلم من جذوع الأشجار، ففي هذه المخازن كان القرويين والجبليين البربر يخزنون مؤونتهم المكونة في الغالب من القمح والتمر والتين والزيت والزبدة والملح والصوف وحتى لباس المناسبات والحلي والأواني الثمينة، ومن الطبيعي أن يكون هناك تنظيما للعلاقات الجماعية المشتركة فكل مخزن ملك لشخص معني يحتفظ بمفتاحه ولا يمكنه البيع أو الشراء إلا داخل هذه المجموعة حفاظا على هذه الروابط.[11](ش 01، 02).

وتعتبر هذه المنشآت نوعا من المباني العامة التي يتم بناؤها بتجمع رجال الجماعة وبإذن من ذوي الأمر بالقرية.

وبما أن لكل فرد من هذه الجماعة مخزن خاص فإنه لزام عليه أن يعتني به ويحافظ عليه من تسرب المياه أو أي خلل يحدث للمبنى نتيجة الحروب أو أي حادث أخر لأن سلامته مرتبطة بسلامة المخازن الأخرى.

وفي الحالات العادية يحرس مدخل هذه المخازن حارس يقيم مع عائلته بها، ويتقاضى أجرا من المواد المخزنة من طرف كل مستخدم، وفي حالات الخطر يساعده في الحراسة رجلين أو ثلاثة، فهذا المبنى العام ليس مجرد مخزن، ولكنه مكان حصين يحتمي به الأهالي في حالة الحروب فالإضافة إلى وجود الغذاء وجد به خزان مائي ومكان للحدادة مما يمكنه من الصمود أمام أي حصار لمدة طويلة، ولهذا الغرض عزز المبنى بوسائل دفاعية تمثلت في الجدار المتصل والذي يشكل السور المزود ببرج أو برجين بها كوات صغيرة.

وهذه المباني العامة ليست مجرد نموذج للقرى القديمة ولكنها أيضا رمزا للاستقلال والازدهار الاقتصادي لهذه الجماعات، وزيادة في أهمية هذه المباني أصبحت تشكل مكان خاص لتجمع رجال القرية لمناقشة أمورهم الهامة[12].

وبالرغم من تشابه هذه المخازن من حيث الوظيفة إلا أنه يمكن إيجاد العديد من النماذج المختلفة، وذلك حسب الموقع الذي تحتله، ومواد البناء المستعملة، ونمط حياة هذه الجماعة ومدى أهميتها. (ش **01**، **02**)

فالقلعة بالأوراس بنيت من الحجارة والخشب لتوفرها بالمنطقة، في حين بنيت قصور الجنوب التونسي، وجبل نفوسة، وليبيا والجنوب الجزائري بشكل متميز عن الأغادير أو القلعة من خلال تقنية البناء إذ أن المخازن تعرف هنا بالغرف وهي مغطاة بسطح مقبب يتكون من طابق إلى ثلاثة طوابق تحيط بفناء واسع أين يجمع الرعاة ماشيتهم كما استخدم بعضهم الطابق الأرضي كمحلات أو مكان للسكن، وكل فناء تحيط به غرفة يحتل جزء من القصر ليشكل نسيجا معماريا متشابكا، فقصر نيران بليبيا عبارة عن فناء دائري يحيط به طابقين أو ثلاثة من الغرف المقببة كان في السابق مكان للسوق وفي نفس الوقت مخزن للمؤونة وحصن منيع للسكان والماشية [13].

وإذا تساءلنا عن سبب وجود هذا النوع من المباني عند بعض الشعوب ؟ تكون الإجابة بأن ضروريات الحياة المتمثلة في تخزين محصولها خاصة الحبوب هي التي أوجدت ذلك[14]، وهذا نتيجة سببين اثنين، أولهما طبيعة المنطقة فالمحصول الغير منتظم نتيجة قلة الأمطار في الخريف وبداية الربيع والرياح الجافة (الشهيلي، الشرقي) جعلت من المحصول قليل أو منعدم في بعض

الأحيان، ولهذا فإنه في سنوات الخير يتم تخزين المحصول بكميات وافرة مادامت هذه القصور بإمكانها استيعاب كميات معتبرة من المنتوج لأوقات القحط، وبما أن سكان الأوراس حينها بدو رحل أكثر منهم حضر فإنهم يبتعدون عن أماكن إقامتهم الثابتة لرعي ماشيتهم، في حين يتركون جزء من مؤونتهم في هذه المخازن وتعزز عليها الحراسة[15].

ويمكن اعتبار هذا النوع من العمائر الإفريقية الشبه صحراوية لأنه لا يوجد بالسهول الشمالية، فربما يعود ذلك إلى تلاشي أسباب وجودها كانتظام المحصول الزراعي نتيجة الظروف الطبيعية الملائمة.

ومن خلال ما ورد ذكره يمكن القول بأن فكرة القصور القديمة بشمال إفريقيا خلقتها الحاجة الطبيعية للإنسان للتمكن من العيش في الخط الفاصل بين الشمال والجنوب، وربما كان هناك توسع للرقعة الجغرافية المتواجدة بها باتجاه الصحراء نتيجة الوحدة البشرية بين سكان الصحراء الشمالية الشرقية وسكان التل والتي لم تعرف حدودا، ذلك أن قبائل الجيتول قديما كان بعضها يستوطن الأوراس والبعض الآخر يجوب الصحراء الشمالية الشرقية والسهوب[16].

كما كان للأوضاع السياسية التي عرفتها هذه المناطق في العهد الروماني أثر في ذلك، فالصراع القائم بين البربر والرومان جعل الصحراء منفى لهذه العناصر، ومن الطبيعي أن ينقلوا معهم أفكارهم المعمارية بما يتلاءم وطبيعة المنطقة الجديدة[17].(خريطة **01**)

فكانت هذه القصور صورة للإبداع الهندسي البربري الذي يبدأ تقريبا من حمص بالقطر الليبي أي على بعد **100** كلم شرق طرابلس ومنها سالكة جنوبا غربا مسلك جبل نفوسة مارة بغريان فيفرن، فجادوا فكاباو، فنالوت ثم تتجه نحو تطاوين، فمطماطة بالجنوب التونسي قبل أن تتجه غربا نحو منطقة وادي سوف، ومنطقة وادي ريغ، ومنطقة وادي مية ثم نحو منطقة المزاب بالجنوب الجزائري، ومنها يتواصل هذا الخط باتجاه أقصى المغرب[18]. (خريطة **04**)

وما يمكن ملاحظته أن مسلك تواجد القصور الجنوبية يمتد على الخط الذي وضعه الرومان (**Limas**) للتصدي للهجومات البربرية ومراقبتهم وكأن هذه القصور وجدت لتمكن البربر من الوقوف في وجه الأعداء فالقصور هنا وجدت لغرض دفاعي لما تحتويه من وسائل تحصين ارتبطت بها معظم القصور الصحراوية من سور وخندق وأبراج وتخطيط داخلي متشابك بحيث أن اللاجئ إلى هذه القصور يمكنه الصمود لمدة طويلة أمام العدو لما يحتويه القصر من غذاء وماء، فلهذا يلاحظ ذلك التماثل المعماري بين مختلف هذه القصور مع اختلاف بسيط لا يمس بالغرض المنشود، فمثلا بالجنوب الشرقي عوضت غرف التخزين بمطامير مبنية بإحدى زوايا الغرفة أو بما يعرف بالخابية أو البايو ببعض القصور (تماسين) بشرط أن تكون الأرضية ومكان تواجدها مهيأ ومناسب للتخزين، في حين استعملت الغرف للسكن، بحيث يفتح كل منزل على

شارع ملتوي ومغطى في أغلب الأحيان يؤدي إلى خارج القصر عن طريق باب أو بابين أو أكثر، في حين أنه بقصور الجنوب الغربي تمنطيط، وتوات ...، استمروا باستعمال الغرف ككل كمخزن للمؤونة بمعطياتها القديمة وذلك لانعدام هذا النوع من المطامير.

وتظهر لنا خبرة البربر ومعرفتهم للبلاد من خلال بناء هذه التجمعات في مناطق مرور القوافل ليتم تزويدها بما تحتاجه من منتوجات لتصبح مع الوقت مركزا مهما لهذه القوافل كما أصبحت هذه القصور مكانا لتخزين المنتوجات للقبائل البدوية الرحل أو المقيمة على حدودها وهذا ما يمكن ملاحظته بالعديد من القصور الصحراوية بجنوب ليبيا[19] والجنوب التونسي[20] وجنوب المغرب الأقصى[21].

وبالحديث عن الأصول التاريخية للقصور تطرح إشكالية تنميط هذه القصور لأن بعض الباحثين اعتمدوا في تنميطهم على شكلها الخارجي منهم المؤرخ مارتان (A.G.P Martin) الذي يعد من أقدم من نمط القصور القديمة بالصحراء إذ نمطها اعتمادا على شكلها إلى ثلاثة أنواع النوع الأول سماه "الجيتولي" والذي أرخه من ما قبل التاريخ إلى ستة 100م وقد أدرج ضمن هذا التنميط كل من قصر تاوريت برقان، وعيزان وتالبو، أما النمط الثاني فقد سماه "اليهودي" والذي أرخه من 100م إلى 600م وهو يتكون من سور شبه دائري بني من حجارة مسطحة مرتبطة بشكل أفقي جد منتظم وقد أدرج ضمن هذا النمط كل من قصر مكبد وتازوت، أما النمط الثالث فإنه يشمل معظم القصور المشيدة بعد القرن السابع ميلادي[22].

وما تجدر الإشارة إليه أن هذا التنميط لم يخضع لأي عمل ميداني لأن ماركان مؤرخ أكثر منه مهندسا أو عالم آثار.

وبالإضافة إلى هذا التنميط هناك تنميط آخر على نفس الأساس قام به الكولونال "قونار" (Quenard) والذي اعتمد في تحليله على التحاليل السابقة لمارتان مرتكبا نفس الأخطاء إذ نمط القصور الصحراوية إلى ثلاثة أنماط منها النمط البربري الذي يقابله عند مارتان النمط الجيتولي.[23]

واعتمادا على الشكل الخارجي دائما نمط الدكتور عبد الرحمن أيوب هذه القصور إلى ثلاثة أنماط مثله مثل من سبقه مع اختلاف من حيث التسميات إذ وجد النمط المستطيل (البربري)، والنمط المربع (الروماني)، والنمط الدائري (العربي) وسيتضح ذلك من خلال الحديث عن أشكال هذه القصور[24]

ولكن معظم هذه التنميطات تعرضت إلى النقد من طرف إشاليي (Echalier) بعد قيامه بدراسة ميدانية لثلاثمائة وثلاثة وثلاثون قصرا (333) بالجنوب الغربي سمحت له بتنميطها إلى ستة أنماط وأغلب الأنماط مقسمة إلى نوعين[25] :

1– النمط الأول: يتكون من:

1–أ: عبارة عن مجموعة بنيت على ربوة طبيعية يحيط بها سور من الحجارة المرتبطة بمادة طينية يحتوي على بعض المباني الداخلية.

1–ب: يشبه النوع الأول لكنه أقل حجما.

2– النمط الثاني: والذي يقسم بدوره إلى نوعين:

2–أ: بنيت مباني هذا النوع على ربوة طبيعية من الحجارة مصقولة من طرف الإنسان يحيط بها سور متين شبه دائري أرخها إلى بداية القرن 10م وأخذ مثال على ذلك قصر تيميمون.

3– النمط الثالث: وهو عبارة عن مباني من الحجارة يحيط بها سور مستطيل مبني في مكان عالي طبيعيا أو مهيء بحفر خندق ووسائل الدفاع، وهذه المبانئ في الغالب محمية بأبراج في الزوايا وقد أرخها إلى القرن 13م.

4– النمط الرابع: مباني مبنية من قوالب ملحية والطين المالح ومخططا سابقا رباعي الزوايا وأحيانا جد معقدة.

5– النمط الخامس: وينقسم إلى:

5–أ–: مباني رباعية الزوايا بنيت من حجارة صغيرة يربط فيما بينها مادة طينية وأبراجها ذات زوايا يعود تاريخها إلى نهاية القرن 10م حتى القرن 12م.

5–ب–: يشبه ما سبقه والاختلاف يكمن في وجود أبراج ركنية مربعة أو هرمية.

6– النمط السادس: وينقسم إلى:

6–أ–: مباني رباعية الزوايا بنيت من الطين وأبراجها ذات زوايا يعود تاريخها إلى القرن 15م.

6–ب–: شبيهة بالنوع السابق تعود إلى القرن 15م.

إن التنميط الذي وضعه إشالي (Echallier) لا يخلو بدوره من بعض الأخطاء إذ أن تقسيمه لبعض إلى نوعين لا يبين الفرق الكبير بينهما، كما أن المتمعن والمحلل لما جاء من تنميط يدرك انه يقصد بالقصر القصبة لا القرية وهذا ما قد لا يفي بالغرض المطلوب.

وبما أن تطور ونمو القصور عبر التاريخ تم بطريقة طبيعية فإنه من الصعب في بعض الحالات تحديد حقباتها التاريخية من خلال تنميطها.

والملاحظ أن الاختلاف في تنميط القصور تبعه الاختلاف في تحديد أي الأشكال التي وردت في التنميط أسبق إلى الظهور الشكل المستطيل أو الدائري أو المربع، فبرغم من اتفاق كل

من قونار (Quenard) وعبد الرحمان أيوب من حيث تقسيم الأنماط إلى أنهما يختلفان من حيث شكل كل نمط فالنسبة لقونار فإن أو نمط كان عبارة عن حصون بنيت في أعالي الجبال ذات شكل مستطيل، أما النمط الثاني فإنه يضم مجموعة من المباني ذات الشكل المستدير وبهذا يبدو أنه اعتبر الشكل المستطيل الأسبق في الظهور من الشكل المستدير[26].

في حين يرى الدكتور أيوب أن الشكل المستطيل (النمط البربري) هو الأسبق لتشابهه مع دور الكهنة المنحوتة في خدود المرتفعات الجبلية التي تأخذ شكلا مستطيلا في تجاورها، وقد بقي استعمالها مستمرا فيما بعد ومن النماذج على ذلك قصور مطماطة وغمراسن بتونس، وقصور نالوت بليبيا، أما الشكل المربع أو النمط الروماني فإنه مرحلة وسط بين الشكلين يشبه في تخطيطه الحصون البيزنطية، ويعتبر هذا الشكل قليل بالمغرب الإسلامي ومن الأمثلة على ذلك القصر القديم بتونس، وقصر تفيلالت، أما الشكل الدائري فإنه يرجعه إلى القرن 5 هـ/11م وهو نتيجة تطور كل من التخطيط المستطيل والتخطيط المربع والذي يتزامن والتواجد العربي بشمال إفريقيا وتظهر إيجابيات هذا التخطيط في محافظته بشكل جيد على المنتوج الفلاحي المخزن[27].

أما إيشالي (Echallier) فإنه بعد دراسته الميدانية لثلاث مائة وثلاثة وثلاثون قصرا بالجنوب الغربي وتنميطها إلى ستة أنماط [28] يرى بأن الشكل الدائري هو الأقدم مستندا في ذلك على عدة معطيات منها إمكانية أي بناء مهما كانت قلة مهارته بناء المخطط الدائري لأن الجدار ينغلق على نفسه دون عناء كما أن الشكل الدائري ذو السور المنحني وجد في معظم المجموعات البربرية القديمة بشمال إفريقيا حيث يبدو تطورها بشكل طبيعي، وليس من المستحيل أن تتطور، إن هذا التطور بدأ من مباني أولية تحولت إلى مجموعات قائمة الزوايا أصبحت فيما بعد على شكل منتشر ذو مخطط دائري لتعود مع مرور الزمن إلى المخطط القائم الزاوية الأصلي[29] .

ثالثا: العوامل المتحكمة في تأسيس وتخطيط القصور:

يمكن حصر هذه العوامل في مجموعة من المعطيات تمثلت في ما يلي:

1) العامل الجغرافي: إن العامل الجغرافي يعني دراسة المكان باعتباره سكنا للإنسان فعناصر هذا المكان لا تستمد أهميتها إلا بقدر علاقتها به ليتحدد العامل الجغرافي باختيار الموقع المفضل ذو المناخ الحسن من اعتدال المكان وجودة الهواء وسعة الماء والقرب من المرعى والاحتطاب وتوفر المنتوج الغذائي[30]، إذ يعتبر الموقع نقطة جد حيوية بمعناه الطبيعي والبشري فهو أهم عنصر جغرافي مؤثر على القصر وقلب العوامل الجغرافية، فالمواد المادية والبشرية للموقع هي الطاقة الحقيقية لأي تجمع سكاني[31] فقد بنيت هذه القصور على ضفاف هذه

الوديان الجوفية لما توفره من مياه باطنية كوادي ريغ، وادي مية، وادي سوف، وادي ميزاب، وادي الساورة، ونفس الظاهرة لوحظت في معظم المدن القديمة التي بنيت على ضفاف الأنهار وذلك لما كان يشكله الماء من أهمية في حياة أي تجمع سكاني.

كما يوفر الموقع خامات البناء والتي تعطي السمة العامة لأي قصر من القصور فتوفر مادة الطين في كل من منطقة وادي ريغ ووادي مية دفعت بالبناء إلى كثرة استعمال هذه المادة التي أصبحت الصفة السائدة لهذه القصور في حين بنيت قصور وادي ميزاب بالحجارة لتوفرها بالمنطقة ونفس الشيء فيما يخص كثرة استعمال عصي، وخشب أشجار النخيل في البناء لتوفر هذا النوع من النبات بالموقع نتيجة تأقلمه مع المناخ السائد. في حين استعملت أخشاب بعض الأشجار بشكل محتشم لقلتها كشجر الرومان، وشجر المشماش.

وما تجدر الإشارة إليه أن مواد البناء المتوفرة بالموقع تتلاءم والمناخ السائد بهذه المناطق سواء المادة الطينية أو الحجارة الجيرية من حيث توفيرها للبرودة صيفا والحرارة شتاءا[32].

وبطبيعة الحال انعكست نوعية المواد المستعملة على تقنيات البناء والتي دفعت بالبناء الصحراوي إلى محاولة إيجاد أنجع التقنيات المناسبة لاستعمال هذه المواد بشكل أسهل ولا يتوقف دور الموقع الجغرافي لأي تجمع سكاني فيما سبق بل يتعداه إلى تحديد شكل القصر (دائري، مستطيل، مربع، ...) وحتى مراحل تطوره من حيث طبيعة الموقع والحواجز المحيطة به والتي قد تقف عائقا في وجه تطوره، فالمدن التي تقام محصورة بين ضفة نهر أو واد وتلال أو جبال يكون شكلها طوليا كمدينة البصرة وسامراء، في حين يساعد المكان الواسع الخالي من أي حواجز على أي اختيار الشكل المطلوب[33].

أما المناخ فيكمن دوره في تمييز هذه القصور من حيث تخطيطها الداخلي الذي يتلاءم وما يتعرض له من رياح رملية ورياح حارة وحرارة مرتفعة صيفا ومنخفضة شتاءا، فكان هم الإنسان القصوري في الأول وفي الأخير إيجاد السبل المثلى التي تمكنه من الاستقرار والاستمرار في هذه المناطق فكان التخطيط العام يوجه في الغالب جنوب شرق[34]، كما امتاز التقسيم الداخلي بضيق والتواء الشوارع وتلاصق المباني وهذا ما يتماشى والظروف الطبيعية ونفس الأمر بالنسبة لمواد وتقنيات البناء المستعملة كما سبق الذكر.

والحصول على منتوج زراعي هو حاجة الإنسان الأولى التي يتوخاها من الموقع الذي يسكنه ويعني هذا وجود مصدر غذائي ثابت يساعد على استمراره[35].

فكانت القصور الصحراوية كتجمعات سكنية قد أوجدت لنفسها مع الزمن علاقة قوية مع فلاحة النخيل حتى أصبحت تنسب إليها، إذ تحيط بهذه القصور واحات النخيل التي تعد مصدر رزق جد مهم لسكانها، فمعظمهم ينشطون في فلاحة أشجار النخيل التي تلائم وطبيعة المنطقة

ولما توفره من غذاء ثابت لسكان هذه القصور كما تعتبر مادة جد مهمة للبيع والشراء سواء مع المناطق التلية أو أقصى الجنوب أو مع بلاد السودان[36].(لوحة 01، 02)

كما يشكل هذا المنتوج الزراعي حاجزا في وجه الرياح التي تعصف بالمناطق الصحراوية على طول فصول السنة، لتقلل أيضا أشجار النخيل من نسبة ارتفاع المياه بهذه القصور، فما تعانيه القصور اليوم من تدهور ما هو إلا نتيجة القضاء على الواحة.

2) العامل الاقتصادي:

أدى العامل الاقتصادي دورا كبيرا في وجود واستمرار هذه القصوربشمال إفريقيا بصفة عامة وقصور الجزائر بصفة خاصة إذ تقع في خط سير القوافل التجارية فكانت كمحطة ومستودعا مؤقتا وسوقا استهلاكية لمنتوجات الصحراء والتل وبلاد السودان، فتشكلت بذلك علاقات داخلية وخارجية جد نشيطة ينظمها خط سير يربط بين هذه القصور عرف مع الأيام بطريق الواحات أو القصور والذي كان ينطلق من تافلالت بالمغرب الأقصى نحو غدامس، ويتفرع من ورقلة وتقرت إلى كل من غاط وتماسين والقليعة والأغواط والزيبان[37]، والذي كان طريق جد نشيط خاصة في موسم الحج، كما وجد طريق آخر يربط بين هذه القصور لا يقل أهمية عن الطريق السابق عرف بطريق الذهب كما سبق الذكر، كان مصدر جد مهم لتدفق الذهب والعبيد والملح ينطلق من تافلالت بإتجاه قصور توات ومنها إلى أقصى بلاد السودان، إذ كان التجار يغامرون للوصول إلى هذه الأماكن رغم المخاطر والمسالك الوعرة لما كانوا يجنونه من أرباح كبيرة في كل سفرية[38].(خريطة 01، 02)

فكان امتداد هذه الطرق امتدادا لتاريخ المنطقة، وبتحركها تنتشر بذور الحياة إذ أن بقاء هذه التجمعات وازدهارها مرتبط بهذه الطرق، وذلك لما كانت توفره من رزق لأهالي القصر[39]، وأي تحول عنها يعني الفناء وهذا ما حدث بالفعل في السنوات الأولى للقرن العاشر هجري السادس عشر ميلادي عندما عرفت هذه القصور تحول للطرق التجارية نحو سواحل الأطلس مع اكتشاف الطرق التجارية الجديدة فبدأت هذه القصور في التراجع تدريجيا إلى ما بعد نهاية القرن السابع عشر ميلادي عندما فقدت أهميتها الاقتصادية نهائيا لتبقى مجرد تجمعات سكانية[40]،وقد حدثنا التاريخ عن مدن إسلامية عديدة تدهورت واندثرت بفعل تحول الطرق التجارية عنها ومن هذه المدن تدمر، وبطر والحضر والحيرة[41].

3) العامل الاجتماعي والديني :

إن خصوصية القصر وعلاقة أفراده القوية تظهر من خلال القوانين الاجتماعية التي تربط بينهم خاصة القوانين المعمارية والتي بدت بشكل واضح في بناء المنشآت الدينية والمدنية والعسكرية وفي تخطيط قصورهم بتقسيمها إلى عدة أحياء كل واحد منها ينسب إلى قبيلة معينة

أو عرش معين كبني وقين، وبني سيسين، وبني إبراهيم بقصر ورقلة، ومستاوة، والتليين، والعبيد ... بقصر تقرت[42]، كما تبدو هذه الخصوصية في تفرع الشوارع الرئيسية إلى شوارع ثانوية (أزقة) ودروب مغلقة تخصص لمجموعة من العائلات تربطها نفس صلة الدم إذ تتحرك النسوة بكل حرية وكان الكثير منها يغلق ليلا لمقتضيات أمنية.

وبما أن معظم سكان القصر من الطبقة البسيطة إذا ما لم استثنينا طبقة الحكام وبعض الأعيان فإنه كان لذلك أثره في توجيه عمارة القصر خاصة المدنية منها إذ لا يبدوالفرق واسعا بين بيوت الخواص وبيوت عامة الناس إلا من حيث سعة المساحة والأقسام الإضافية واتساع الغرف وكثرت عددها[43].

وللترابط الكبير بين منشآت القصر كان من الضروري إيجاد متنفس لهؤلاء السكان بإيجاد فضاء واسع تمثلت في مساحات تتوسط الأحياء (رحبة) والساحة التي تتقدم المسجد الجامع والقصبة لتجمعاتهم وإقامة أفراحهم في مختلف المناسبات واتخاذها كأسواق يومية للتزود بما يحتاجونه من منتوجات خاصة الفلاحية منها، كما لا ننسى دور تواجد الإسلام بالمنطقة في تصميم الوحدة المعمارية إذ كان له أثر كبير في تشكيل العمارة الدينية والمدنية إذ أصبح المسجد الجامع العصب النابض في القصر حسب التنظيم المعمول به في مختلف بقاع العالم الإسلامي مع اختلاف طفيف في كونه يتوسط القصر كما عهدناه في المدن الإسلامية[44]، كما امتاز كل حي بوجود مسجد خاص به لأداء الصلوات وتعليم القرآن الكريم وأصول الدين.

وبارتباط سكان القصر بأماكن العبادة بعد انتهاء أشغالهم اليومية زودت شوارع المنشآت الدينية بدكانات للجلوس في انتظار أوقات الصلاة ولمناقشة بعض مشاكل القصر كتوزيع أوقات السقي وحل بعض المشاكل الاجتماعية والتي تعرف في بعض قصور الجنوب الغربي بالجماعة والتي يمكن أن تكون بقرب الساحة العامة[45].

كما يظهر أثر العامل الديني في بناء المقابر خارج أسوار القصر مع تخصيص مساحتها ويجعل لها ما احتاجت إليه من طرق من كل ناحية[46].

لتعرف هذه المقابر بوجود أضرحة للأولياء الصالحين والمشايخ الحكام ربما أشهرها مقبرة سلاطين بني جلاب بتقرت.

أما العمارة المدنية بالقصر فقد تأثرت بالعامل الديني من حيث تخطيطها إذ يراعى فيها ناحية حجاب المرأة كوجود سقيفة تمنع المارة من النظر إلى داخل الدار وأماكن مخصصة للمرأة كما هو معمول به في مختلف بيوت المدن الإسلامية[47].

لتصبح حماية هذا المجتمع وممتلكاته ضرورة حتمية استدعت وجود وسائل دفاعية مختلفة بهذه القصور من أسوار وأبراج وخنادق تحيط بها زيادة في الحماية.

والزائر لهذه القصور يدرك مدى تمكن بنائيها من استعمال مختلف مواد وتقنيات البناء بوسائل بسيطة وحتى الزخارف التي وجدت بها كانت غاية في الجمال والإتقان وهي لا تختلف عما عرف في عمائر شمال البلاد وهذا ما يعطينا دليلا قاطعا على وجود علاقات اجتماعية تربط بين سكان هذه القصور بغيرهم من القصور والمدن مما سهل عملية تبادل الخبرات في مختلف مجالات الحياة.

الخاتمة

– إن ظهور هذه القصور لم يكن بمحض الصدفة أو من نتاج الطبيعة بل هي نتيجة لخبرات آلاف السنين من أجل الاستمرار و البقاء في ظروف طبيعية جد صعبة فرضت تخطيطا معماريا معينا وقوانين اجتماعية مشتركة بين معظم هذه القصور، ويظهر ذلك جليا في كتاب كل من الشيخ الفرسطاني (النفوسي) " القسمة و أصول الأراضين " و كتاب الشيخ الثميني " التكميل لبعض ما أخل به كتاب النيل " .

– إن فكرة إنشاء القصر أوجدتها الحاجة إلى تخزين القبائل البربرية المتنقلة لمنتوجها وحمايته لتتحول مع الزمن إلى أماكن لسكن والاستقرار مع نزوح البربر إلى الجنوب في صراعهم مع الرومان،ليحدث على الفكرة عدة تغيرات و ما يتلاءم و الظروف الطبيعية و الظروف السياسية للمنطقة.

– لا يمكن ربط أي شكل من أشكال القصور (دائري، مستطيل) بأي حقبة تاريخية لأن شكل هذه القصور يخضع إلى مجموعة من المعطيات كطبيعة الموقع والمساحة المحددة، ومدى أهمية هذا القصر ومدى سرعة نموه والجانب الدفاعي، بالإضافة إلى إمكانيات سكانه وقدراتهم، دون أن نهمل ما للشكل الدائري من مميزات أشار إليها أشيولي (Echallier)، كسهولة البناء، والدفاع.

– يبدو أثر الطبيعة الصحراوية واضحا في تخطيط هذه القصور وتوجيهها من حيث ضيق شوارعها والتوائها وتسقيف معظمها وبتلاصق بيوتها ومن خلال مواد البناء المستعملة لكثرة تواجدها بالمنطقة وتلائمها مع المناخ بتوفيرها للحرارة شتاءا والبرودة صيفا.

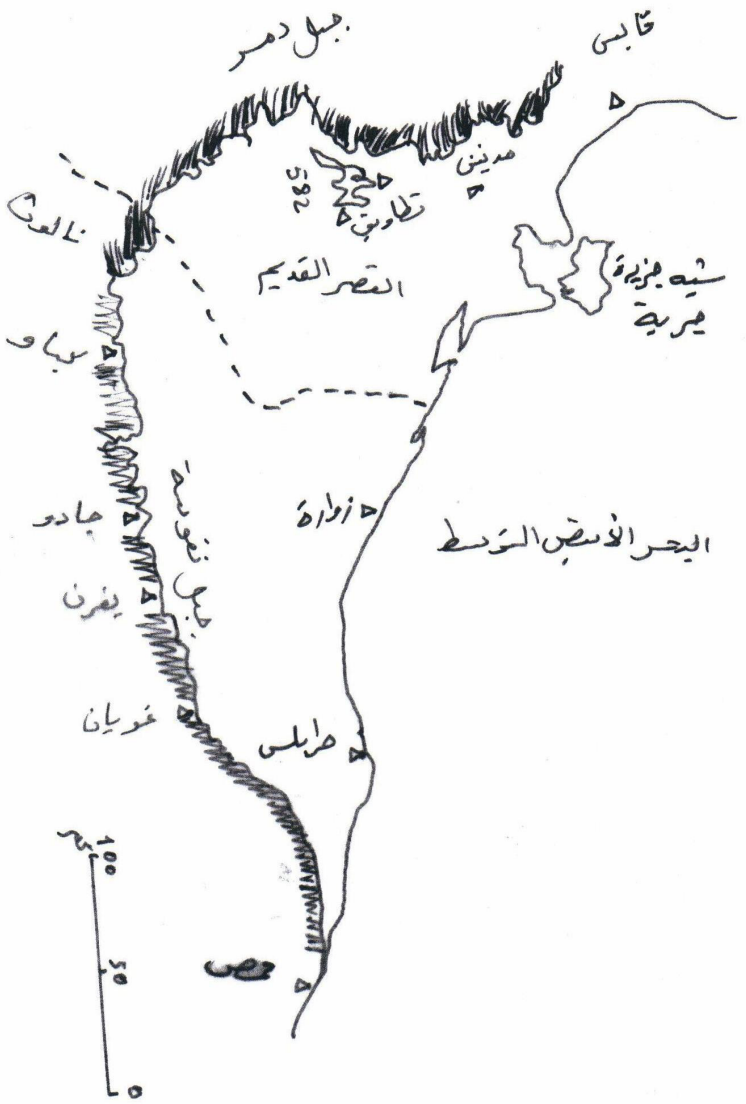
– إن بناء عمارة هذه القصور اعتمد على تقنيات وعناصر معمارية مدروسة تتلاءم وبساطة المبنى والأدوات المستعملة والظروف الطبيعية للمنطقة والتي استطاعت أن تحل العديد من المشاكل المعمارية وما يمكن ملاحظته هو انتشار هذه التقنيات والعناصر المعمارية على طول قصور وادي ريغ، والتي يمكن أن تكون مرجعا لمهندسي اليوم في دراستهم لهذا النوع من العمائر.

– احتوت هذه القصور على معطيات معمارية تبين مدى قدرة إنسانها في محاولته لإيجاد الجو المناسب للعيش حيث البرودة صيفا والحرارة شتاء.

– إن استعمال مادة الطين المتوفرة بكثرة لم يمنع من استمرار هذه القصور لآلاف السنين، ذلك أن العامل الوحيد الذي يهدد وجودها هي الأمطار ولكن لقلتها ساهمت بشكل غير مباشر في بقائها، لكن مع تزايد كميات الأمطار في السنوات الأخيرة تعرضت هذه القصور.

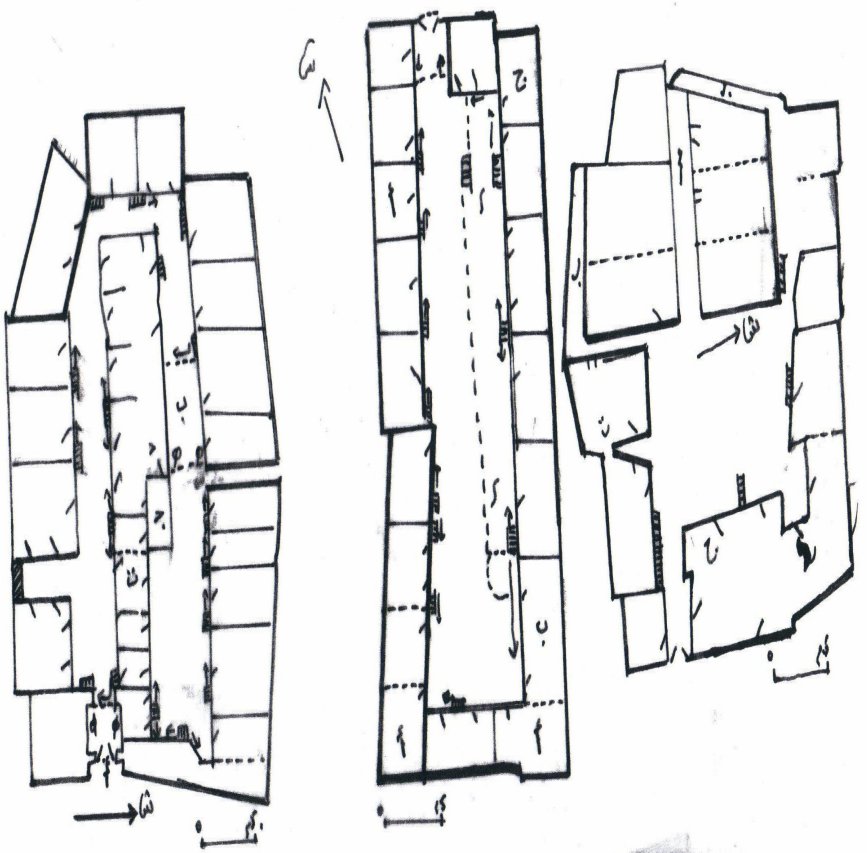
– قد تختلف التسميات ولكن الداخل إلى قصور التوات، كالداخل إلى قصور وادي ريغ كالداخل إلى قصور وادي مية، كالداخل إلى قصور الجنوب التونسي أو جنوب المغرب الأقصى، يغلب عليها نفس الطابع المعماري الذي يمكن الإنسان من العيش في هذه المناطق الصحراوية كضيق الشوارع والتوائها، وتخطيط بيوتها وتوزع مرافقها العامة واستعمال نفس مواد البناء.

ملاحق:

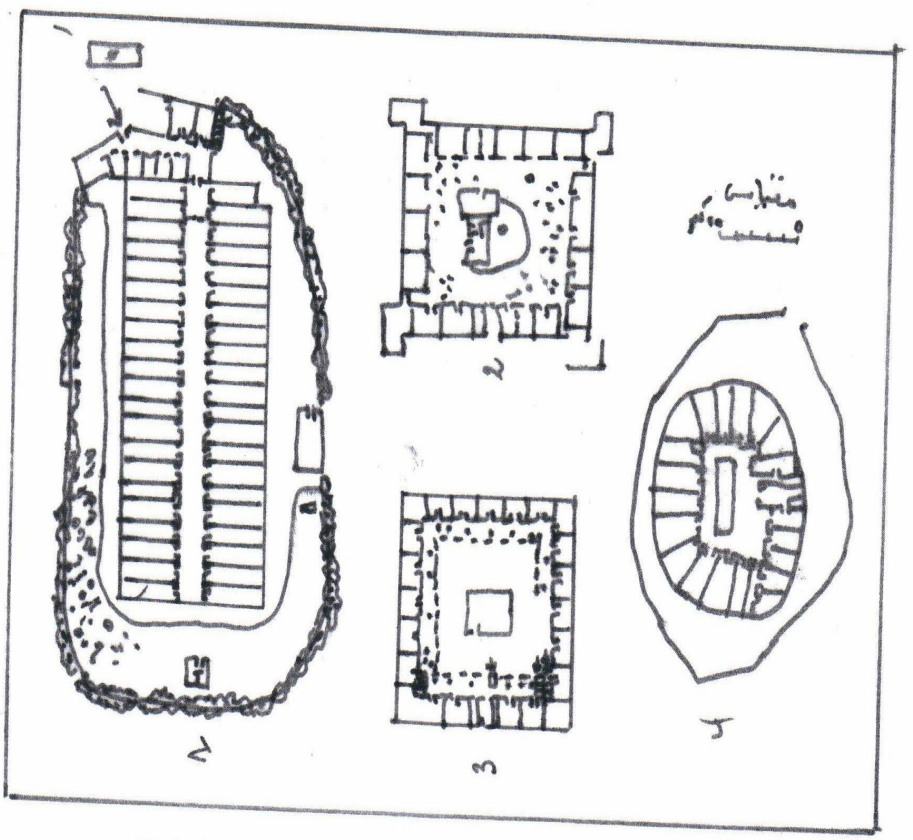


خريطة 1: منطقة القصور الجنوبية في كل من ليبيا والجمهورية التونسية

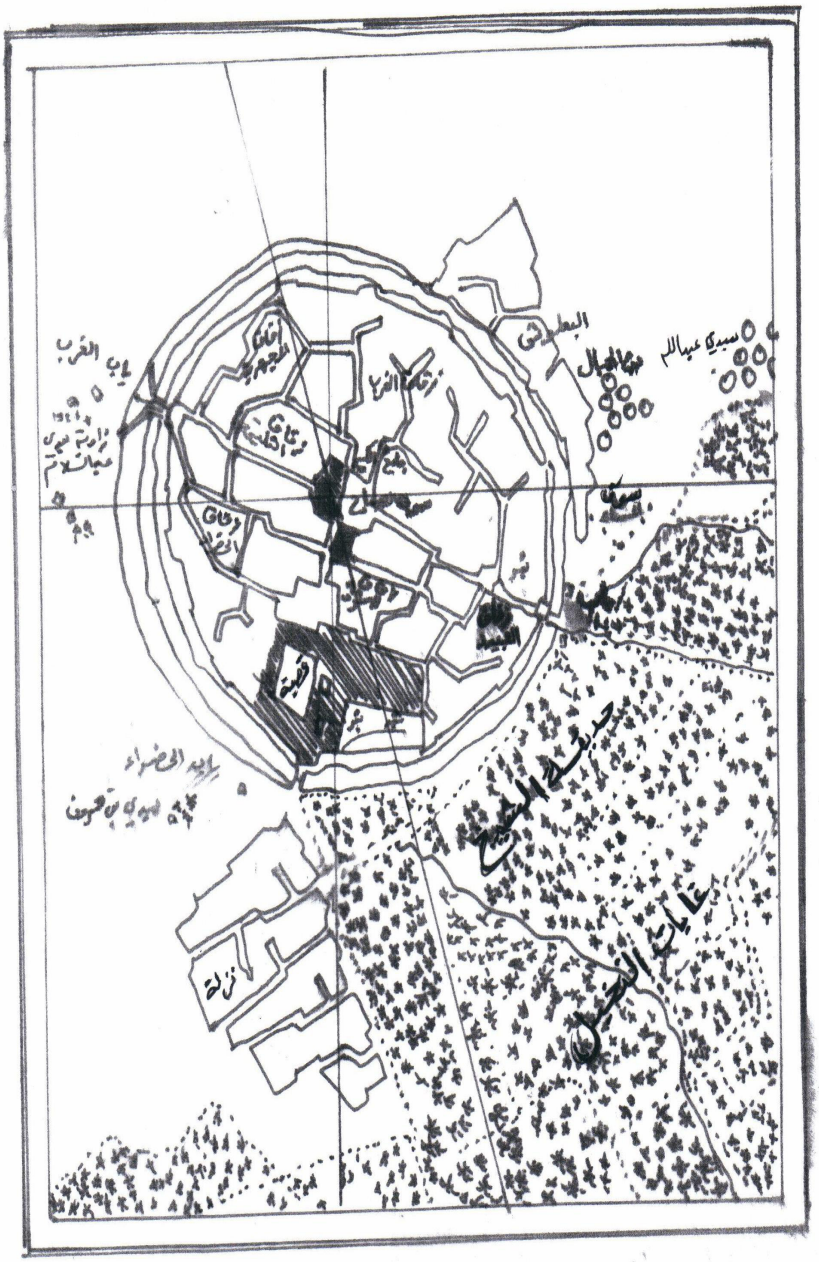
(عن عبد الرحمن أيوب)



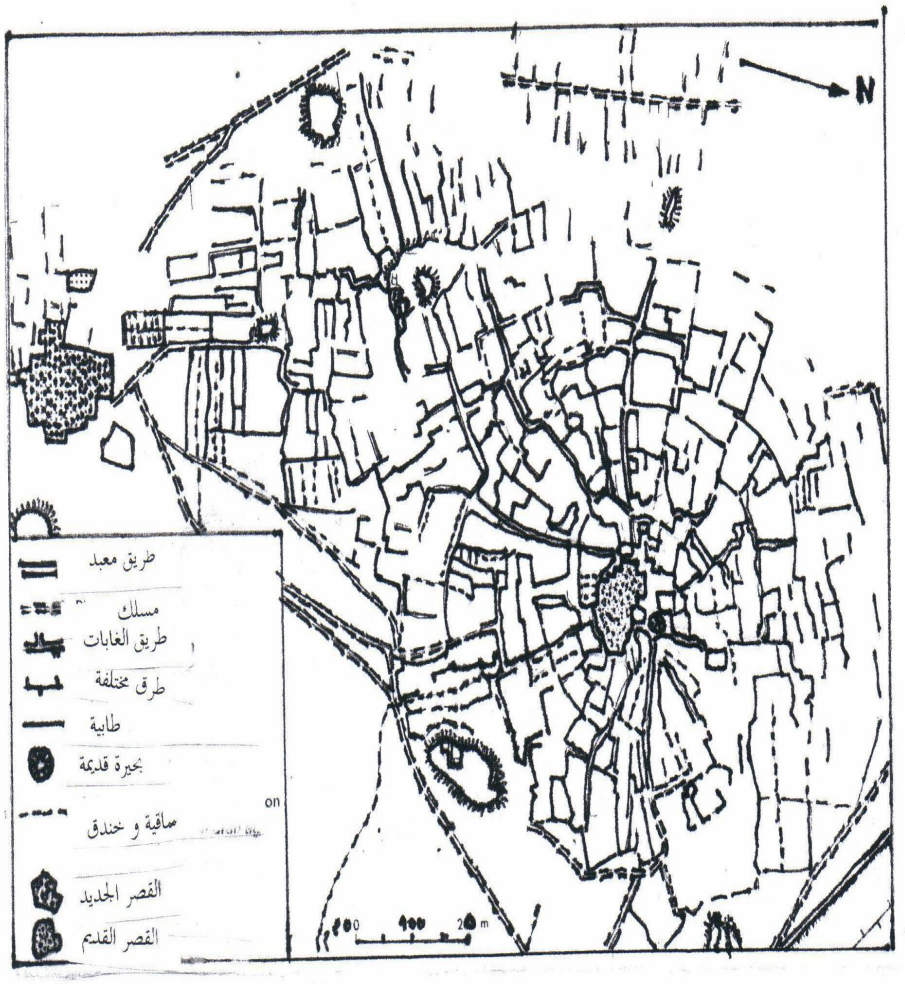
ش 1: مخطط مخازن الحبوب بالأوراس (قلعة)
(عن ديسبو)



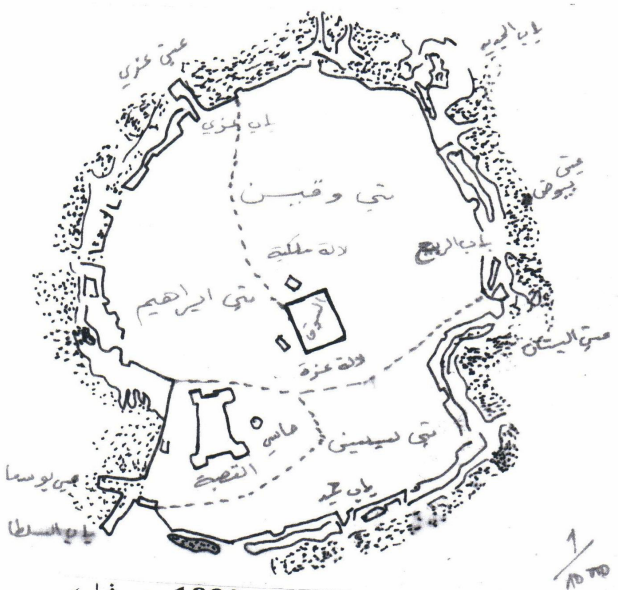
ش 8 : مخطط مخازن الحبوب بالمغرب الأقصى (أغادير) (عن ديسبو)



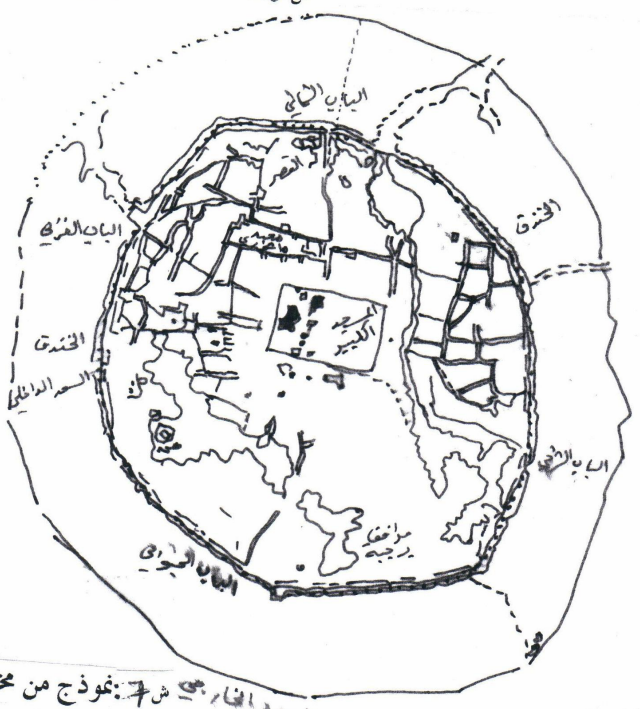
شكل 3 مخطط قصر تقرت 1875 (عن لتليو)



ش 5 : مخطط قصر برام (عن نيسون)
(١٩٥٤)



ش 6 : مخطط قصر ورقلة **1880** (عن فيلو)



ش 7 :نموذج من مخطط مدن العراق"الحض
(عن الموسري)

الهوامش:

([1]) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث (ق.ب)، دار لسان العرب، بيروت، د.ت، ص**99–100**.

([2]) المنجد في اللغة والإعلام، ط **27**، بيروت، **1984**، ص **633**.

([3]) ماجد (عبد المنعم)، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، القاهرة، **1963**م، ص **120–127**.

([4]) أيوب (عبد الرحمن)، من قصور الجنوب التونسي، القصر القديم، النقائش والكتابات القديمة في الوطن العربي، تونس، **1988**، ص**131**.

(5) Montagne (R), Villages et Kasbas Berberes, Paris 1930, P143.

أنظر أيضا أيوب (عبد الرحمان)، نفس المرجع، ص **130 – 133**.

(6) Godard (M), l'Oasis moderne, essai d'urbanisme saharien, Paris, 1953, P 13.

([7]) حملاوي (علي)، قصور منطقة جبال عمور، (من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر الهجري)، رسالة لنيل شهادة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، **1999–2000**، ص**61**.

(8) Despois (J), les greniers fortifiés de l'Afrique du Nord, Les Cahiés de Tunisie, R.S.H,
Publie par l'Institut des Hautes études de Tunis, T1, 1953, P39

(9) Ibid, PP 39 - 42

([10]) أيوب (عبد الرحمان)، نفس المرجع، ص **131**.

(11) Despois (J), Les greniers …, P 40

(12) Ibid, PP 40 - 42

(13) Ibid, P 43

([14]) أيوب (عبد الرحمان)، نفس المرجع، ص **131**.

(15) Despois (J), les greniers …, P 45.

(16) Despois (J), La bordure Saharien de l'Algérie orientale, R.A 1892, PP 211-214.

(17) Pottier (R), Histoire du sahara,paris,1947, PP 124-125.

(18) Montagne (R), Villages et Kasbas Berberes, Paris 1930, P143.

أنظر أيضا أيوب (عبد الرحمان)، نفس المرجع، ص **130 – 133**.

(19) Depois (J), Le Djebel Neffoussa, étude géographique, Paris, 1935, P 57

(20) Louis (A), Tunisie de sud Ksars et villages de cretes, C.N.R.S, Paris, 1975, P 30

(21) Terrasse (H), Kasbas berberes de l'Atlas et des Oasis, les grandes architectures du sud marocain, France, 1938, P73

(22) Martin (A.G.P), à la frontière du Maroc, les oasis sahariennes (Gourara, Touat, Tidikelt), Alger, 1908 PP25-59

(23) Quenard (C), "Recherches historiques dans le touat Gourara", B.L.S N°:02, 1955,PP19-29

([24]) أيوب (عبد الرحمن)، نفس المرجع، ص **133– 134**.

(25) Echallier (j.C), Villages désertes et structures agraires anciennes du touat, gourara (Sahara algérien), A.M.G, Paris 1972, PP 27-87

(26) Quenard (C), " Recherches…,PP19-29.

(27) أيوب (عبد الرحمن)، نفس المرجع، ص133-144.

(28) للمزيد من المعلومات حول أنماط القصور

أنظر: حملاوي (علي)، قصور ...، ص 41-54.

(29) Echallier (J.C), Villages …, P 29

(30) ابن الربيع (شهاب الدين)، سلوك المالك في تدبير الممالك، دراسة وتحقيق ناجي التكريني،ط1، بيروت- باريس 1958، ص152.

(31) الموسري (مصطفى عباس)، العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية، العراق، 1982، ص123.

(32) Godard (M), L'oasis …, P 47

(33) الموسري (مصطفى عباس)، نفس المرجع، ص221.

(34) Projet de rénovation de Mestaoua, Direction de l'urbanisme et de la construction de la W. Ouargla, 1997, P 65.

(35) المرجع السابق، ص210.

(36) الوزان (حسن بن محمد)، وصف إفريقيا،ترجمة محمد حجي،الطبعة الثانية، دار المغرب الإسلامي، بيروت،1983، ص135.

(37) الزبيري (محمد العربي)، التجارة الخارجية للشرق الجزائري في الفترة مابين 1798-1830، الطبعة الثانية المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر، 1984 ص156.

(38) Emerit (M), les liaisons terrestres entre le soudan et l'Afrique du nord au et dèbut Siècle T.I.R.S,TxI,Alger,1954, P 39

(39) مزهودي (مسعود)،الإباضية في المغرب الأوسط،جمعية الثرات بالقرارة غرداية، الجزائر،1996، ص131.

(40) Dévise (J), Routes de commerce et èchanges en Afrique occidentale en relation avec la mèditerranèe ,R.H.E.S, P 45

(41) الموسري (مصطفى عباس)، نفس المرجع، ص208.

(42) Godard (J), l'Oasis …, P 13

(43) Piesse (L), l'Algérie etTunisie,Paris ,1890, P 322

(44) البلاذري، فتوح البلدان، القاهرة، 1932، ص275.

(45) Bachminski (J), Quatre Djemâa des Ksours du sud ouest algérien, Université de Science et de la Aechnologie d'Oran, Alger, 1985, PP 6-18.

(46) الثميني (عبد العزيز)، التكميل لبعض ما أخل به كتاب النيل، صححه الثميني (محمد)، تونس، 1944، ص29.

(47) الموسري (مصطفى عباس)، نفس المرجع، ص 228.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 157 - 181
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

إعمار الصحراء الكبرى إبان العصر النيوليتي من خلال الرسوم

الربيع عولمي
قسم التاريخ جامعة الحاج لخضر باتنة

مقدمة:

سمح اكتشاف رسوم الطاسيلي الصخرية، لعدد من الباحثين وعلماء الأركيولوجيا للحديث عن إعمار العنصر الزنجي الشكل (Négroïde) للصحراء الكبرى خلال العصر النيوليتي.

وإذا كان هذا العنصر قد تمكن من إثبات حضوره بالطاسيلي من خلال مجموعة بارزة وملفتة للنظر من الرسوم الصخرية أطلق عليها الباحث الفرنسي هنري لوت (H.L'hote) مصطلح «ذوي الرؤوس المستديرة - têtes rondes» فإنه لا يجب تعميم طبيعة هذا الإعمار والتي اتخذت في الحقيقة أشكالا متعددة ومتعاقبة، حيث لا تزال الكثير من المعطيات والتفاصيل غائبة عنا حتى اليوم.

تعريف العصر الحجري الحديث"النيوليتي" – L'ère Néolithique

يدعى العصر الحجري الحديث كذلك بالعصر النيوليتي وهو آخر مرحلة من العصور الحجرية، ويتسم بعدة خصائص تجعله يتميز عن المراحل السابقة، فخلال هذه الفترة من الحضارة الإنسانية حدثت تغيرات جذرية في حياة الإنسان ونمط المعيشة.

ومما ساعد على حدوث هذه الثورة النيوليتية قيام المناخ الأمثل في حدود 12000 سنة ق.م. وأبرز مميزات النيوليتي: ظهور أدوات حجرية جديدة، وتقنيات صناعة الأواني الفخارية التي بدأ الإنسان النيوليتي ينتجها لتخزين الحبوب والسوائل، وذلك بعد اكتشافه للزراعة واستئناس الحيوانات.[1] وهناك عدة مواقع تشهد على قيام الثورة النيوليتية في الصحراء الكبرى.

أما فيما يتعلق بعمليات الإعمار فقد شهدت بداية عصر الهولوسان[2] في الصحراء الجنوبية عملية تعمير جديدة، والذي بعد حلقات محدودة جدا من العصر الحجري القديم المتأخر، تطور إلى نيوليتي ذو ثروة كبيرة.

أهم الأبحاث التي تناولت موضوع إعمار الصحراء:

ومن بين مرجعيات الرسوم الصخرية ما ذكره الشيخ أنتاديوب (Anta Diop)[3] الذي قال: « يبدو أن سكان الصحراء كانوا في أغلبيتهم من العنصر الزنجي، فرسوم الصحراء على وجه الخصوص والمجموعات الرائعة التي عثرت عليها بعثة الباحث لوت بالطاسيلي – ناجر، تظهر أنها ترتبط بالصيادين الزنوج حيث تبين السويات أنها تسبق مجيء رعاة البقر، والتي تكون قد بدأت حسب لوت في الألف الخامسة ق.م.»

ومنذ وقت قريب، قالت السيدة ديوب[4] (C.M.Diop) من جهتها: «ومنذ تلك الفترة، اتضح أن الرسوم الصخرية كشفت عن سكان زنوج بالصحراء وهذا ما توضحه مؤلفات هنري لوت[5] (L'hote) ولاجو[6] (Lajoux).» ومن الممكن أن كتاب لاجو، سواء من خلال النصوص أو الصور، أنتج غموضا مميزا، حتى أن الباحث لوروا غوران (Gourhan. A.L) لم يفته ذلك بأن أورد في مقدمة كتابه الطابع الزنجي للأشكال البشرية.

إن الصور التي فحصها الأستاذ غوران (Gourhan) قد سمحت دون شك أن يصل إلى هذه النتيجة، لذا كان من الضروري أن يحدد أنها لا تمثل إلا نسبة ضئيلة من مجموع رسوم الطاسيلي.

إن المعطيات الحقيقية لهذه الإشكالية وجدت إذن مزيفة من الأساس، بالقدر الذي لم يسمح بأي تعديل في النص، إضافة إلى أن الباحثين انطلاقا من إهمال ما وفره تراكب الأشكال والعلامات المستقاة من الحيوانات فإنهم لم يضعوا أي فرق كرونولوجي بين "فترة ذوي الرؤوس المستديرة" و"فترة البقريات": وكان ذلك مصدرا لأخطاء إضافية حيث أن القارئ غير المنتبه لا يستطيع الكشف عنها، رغم أن الأب براي[7] (Breuil) كان قد أوضح من خلال مظاهر جانبية (profils) لمجموعات بشرية أنها لم تكن زنجية.

وقد كشفت أبحاث سرجي (Sergi) بفزان (Fezzan) أن فترة الحصان [8] (Caballine)وفترة الجمل(Caméline)[9] هي فترات ما بعد النيوليتي (Post-néolithiques) وتشير بلا شك إلى إعمار السلالة البيضاء، فهي إذن فترات لا تدخل ضمن الموضوع والفترة التي نحن بصدد دراستها. إلا أن بعض الباحثين من أمثال: س.غزال (S.Gsell) وغوتييه (E.F.Gauthier) ودوفيرييه (Duveyrier) اعتقدوا في فترة سابقة أن الغرامنت[10] (Garamantes) كانوا من العنصر الزنجي.

ومجموعة الرسوم الصخرية هذه التي تنتمي لفترة الحيرم القديم والتي نجهل حتى الآن تسلسلها الكرونولوجي الكامل، قد أرجعها بعض الباحثين إلى فترة أقدم، ويحتمل أنها سبقت مجموعة الرعاة بعدة ألفيات.

إعمار الصحراء من خلال الرسوم الصخرية:

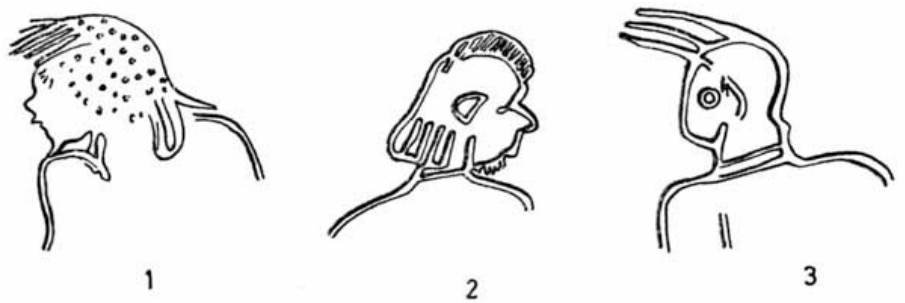
في الحقيقة، إذا كان بالإمكان اعتبار الرسوم الصخرية في مجملها على أنها انعكاس لعملية إعمار الصحراء خلال العصر النيوليتي، هل يجب أخذ هذه الرسوم كمجموعة وكتلة أو نأخذها تبعا للسويات المختلفة. لقد تم تعريف هذه الرسوم من خلال:

1- عصر الحيرم القديم (Epoque du bubale antique)[11]

2- عصر الرعاة (Epoque pastorale)

أما فترة الحصان (Caballine) وفترة الجمل(Caméline) فهي فترات لا تدخل ضمن الموضوع الذي نحن بصدد دراسته كما ذكرنا آنفا، إذ أنها فترات ما بعد النيوليتي (Post-néolithiques) وتشير بلا شك إلى إعمار السلالة البيضاء.

من خلال هذه الرسوم أمكن التعرف على مظاهر جانبية لإنسان الصحراء، سواء في مجموعة الجنوب الوهراني، أو مجموعة وادي جرات بالطاسيلي أو إقليم فزان. ففي مجموعة الجنوب الوهراني، ومن بين ما يزيد عن مئة صورة بشرية، نجد ثلاثة منها (أنظر الشكل1) تمثل مظاهر جانبية مميزة بحيث يمكن تفسيرها ومزجها بشكل مقبول من وجهة نظر انتماءاتهم العرقية. إن وجود الأنف الأعقف(أوالمعقوف)، والشعر الكث(كثيف) واللحية الطويلة، وغياب الدفق[12] (أي انصباب الفكين الطويلين إلى الأمام مع بروز الأسنان – prognathisme) تجعل من هذه المظاهر الجانبية شبه أوروبية (Europoïde) أكثر منها زنجية.



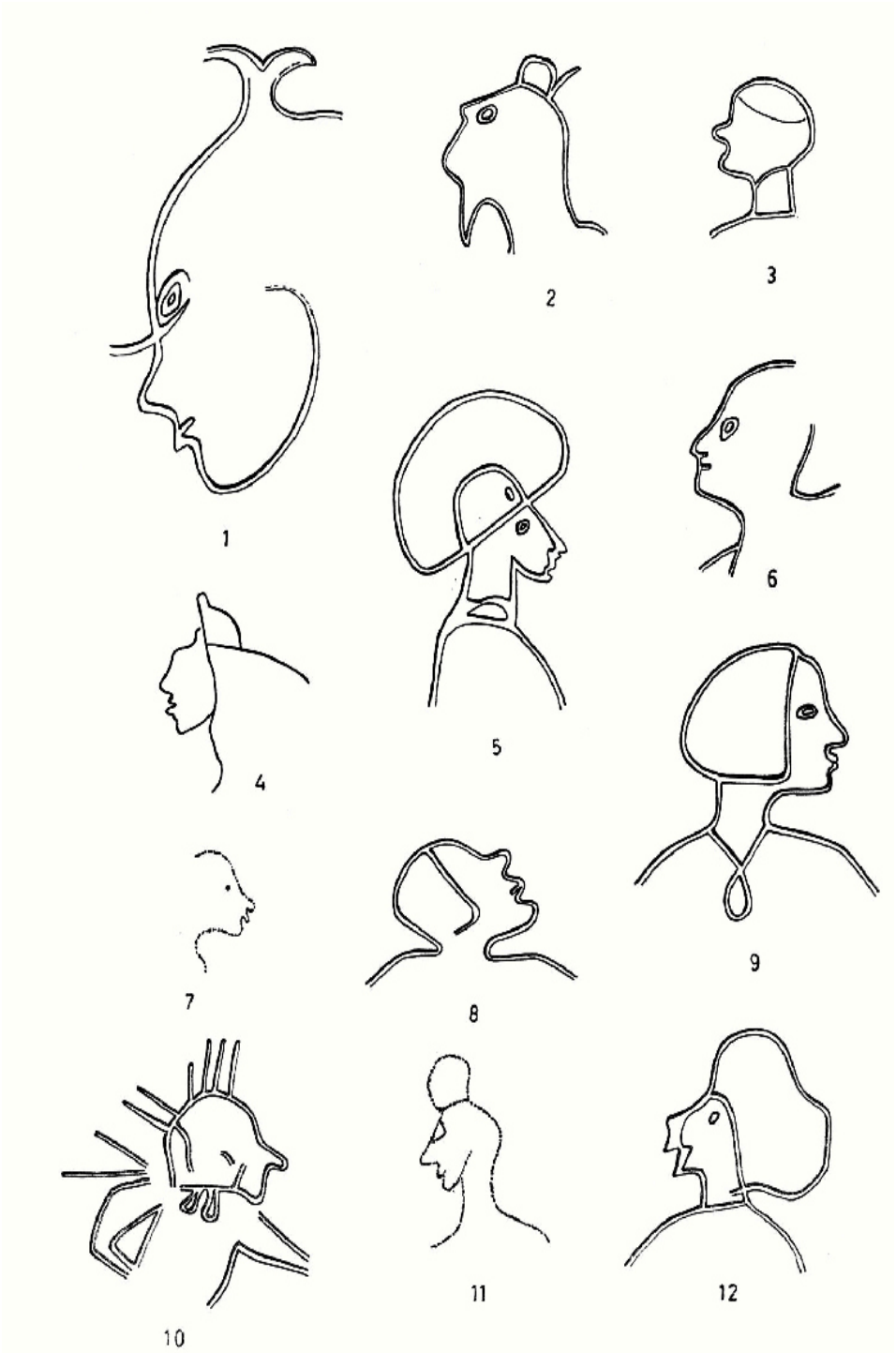
الشكل 1: هذه الرؤوس الثلاثة هي الوحيدة من نوعها من بين نقوش الجنوب الوهراني والتي تمثل مظاهر جانبية، الصورة 1 من محطة رشق درهم، الصورة 2 من فجر الخيل، الصورة 3 من الخروبة.

وفي وادي جرات (Djérat) بالطاسيلي (أنظر الشكل 2) حيث توجد مجموعة هامة من

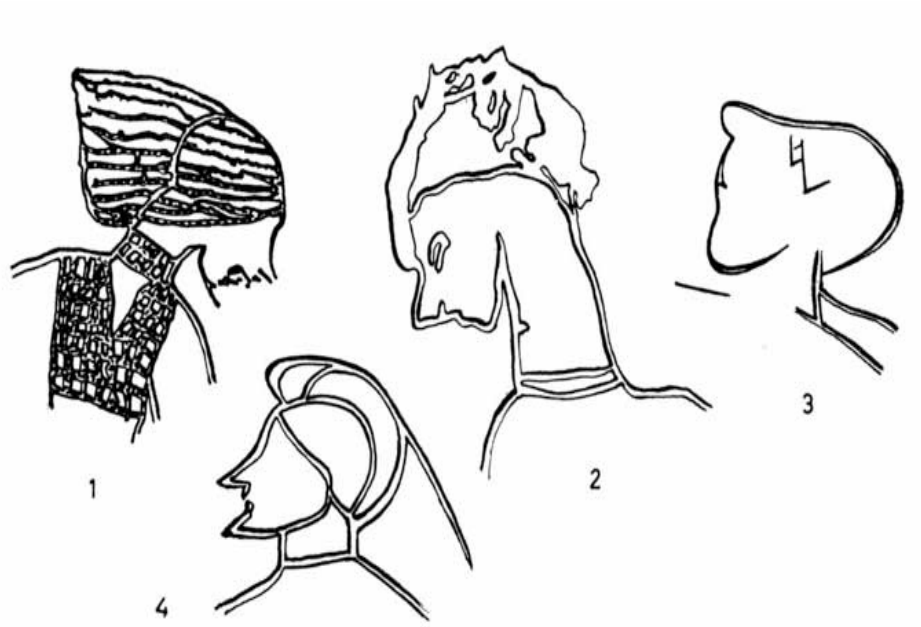
الرسوم أكثر مما هو موجود في الجنوب الوهراني ، فإن النماذج البشرية (types humains) حينما يكون المظهر الجانبي واضحا وبارزا فهم شبه أوروبيون بوضوح. ونفس الملاحظة يمكن أن تنطبق على فزان (أنظر الشكل3)، حيث الصور تحمل ملامح مشتركة لصور وادي جرات، والملاحظة ذاتها بتين تيررت (ti-n- tirert) بالطاسيلي (أنظر الشكل 4).

لذلك نعتقد أن السكان الذين تركوا لنا هذه الرسوم والصور الكبيرة التي تعود إلى عصر الحيرم القديم لم يكونوا من العنصر الزنجي على الإطلاق، ولكن على العكس من ذلك، فهم ينتمون إلى العنصر الأبهق[13] (Leucodermes) والمنطقة التي استقر فيها هؤلاء السكان– من خلال المواقع والمحطات

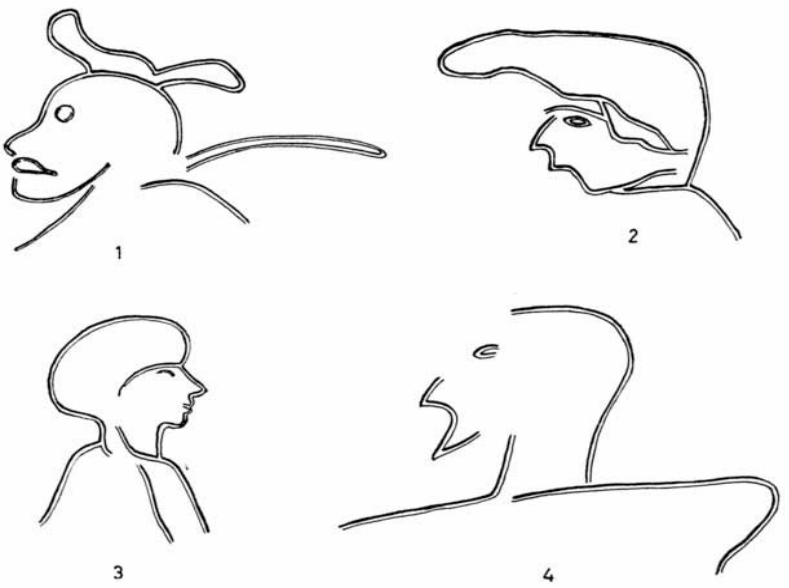
التي تم التعرف عليها حاليا هي المنطقة الشمالية نسبيا، والتي لا تتعدى حدودها الجنوبية خط عرض 24° شمالا، إذا استثنينا بعض الصور المهاجرة والتي نجهل تاريخها في منطقة إسولان (Isolane) بالهوقار.


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12

شكل 2: رسوم وادي جرات بالطاسيلي التي تنتمي إلى فترة الحيرم، حيث لا تحمل أيا منها مظهرا زنجيا، ومن خلال المناظر الجانبية فجميع الصور تنتمي إلى العنصر شبه الأوروبي (Europoïde).



شكل 3: يبين أربع مناظر جانبية من محطات مختلفة بالأكاكوس (ليبيا) حسب الصور التي قدمها موري، الصورة 1 و2 لنساء تسريحات شعرهن كثيفة، والصورة 3 رسم كاريكاتوري، الصورة 4 لرجل ذو أنف حاد ولحية ملسنة وهذا ما يعطي لهذه الصور مظهر شبه أوروبي حسب المنظر العام للوجه (faciès).



شكل 4: يبين مناظر جانبية من محطة بتين تيررت (ti-n- tirert) بالطاسيلي– ناجر من فترة الحيرم وهي من نفس نموذج وادي جرات ولا تظهر أية ملامح زنجية.

ونستبعد طوعا هنا، الرسوم الطبيعية الكبيرة للحيوانات الأثيوبية بالهوقار وتبستي (Tibesti)، والتي في مجموعها لا تتعدى فترة رعاة البقر، كما لا يمكن اعتبارها من فترة الحيرم القديم لأسباب تعود ربما في المقام الأول إلى أن الحيرم مشكوك فيه، وفي المقام الثاني لا نجد المواضيع الكلاسيكية سواء في الجنوب الوهراني أو في الطاسيلي أو في فزان من جهة أخرى، وفي نفس مجموعة الرسوم هذه، فإن الصور البشرية نادرة ولم تأت إلا بمعطيات ضعيفة تتعلق بالمشكل الذي يشغلنا.

أما قضية « فترة ذوي الرؤوس المستديرة » والتي لم تمثل سوى برسوم المجموعة الرئيسية منها، فتوجد بالطاسيلي، كما توجد عناصر منها كذلك بهضبة إينيدي (Ennedi) شرق تشاد.

فيما يتعلق بتاريخ هذه الرسوم، فحسب مصادر أكيدة فإنها سابقة لفترة رعاة البقر، وحتى الآن كان من الصعب أن نصنفها ضمن فترة الحيرم القديم (époque du bubale) وكل ما يمكن أن نوضحه، أن الحيوانات المصورة أو المشكلة مطابقة لهذه الفترة الأخيرة، حيث يمثل الحيرم نفسه أحد عناصرها.

ونؤكد هنا أن "فترة ذوي الرؤوس المستديرة" قد تم التعرف عليها من خلال الرسوم الصخرية (Peintures) حيث لم تكن هناك أية نقوش (Gravures) يمكن أن ننسبها إلى هذه

الفترة.

وقد سمح استعمال طريقة كربون C14 في موقع بالطاسيلي من تحديد تاريخها بحوالي 5450 ق.م.

وموقعين آخرين بهضبة إينيدي وأرخت في الفترة ما بين 5250 ق.م. و4950 ق.م، وهذا ما يدفعنا للاعتقاد بأن هذه المواقع يمكن أن تنطبق عليها فترة ذوي الرؤوس المستديرة.

لقد تضاعفت طريقة التزمن بواسطة C14، حيث بدأ العصر النيوليتي يتراجع شيئا فشيئا في الزمن، إذ نجد أن موقع أكاكوس (Acacous) الذي اعتبره العالم الأثري موري(F.Mori) أنه ينتمي إلى فترة البقريات وحدد تاريخه بـ 6022 ق.م.، بينما نجد غابريال كامبس (G.Camps)[14] يؤرخ لموقع أمكني المكتشف حديثا في سنة 1964م بحوالي 6720 ق.م. وأمكني هو نموذج للنيوليتي الصحراوي، ولقد تأكد حضور العنصر الزنجي الشكل (Négroïde) من النموذج السوداني في نهاية الألف السابعة ق.م.، وينجم عن ذلك أن النيوليتي الصحراوي (الأسفل) يكون أقدم من المرحلة القفصية العليا (capsien final) الأمر الذي يجعل أدوات الفترتين مستقلة الواحدة عن الأخرى، وقد نجم عن ذلك أن المرحلة القفصية تستمر في شمال إفريقيا، بينما نجد الموجة النيوليتية قد اكتسحت الصحراء منذ مدة طويلة.

هذه مجرد فرضية، أما إذا تأكدت في المستقبل، فإن مسألة العصر النيوليتي في إفريقيا الشمالية برمته يكون محل جدل ومراجعة، الأمر الذي لن يمر دون أن يترك انعكاسا على الفرضيات التي تتعلق بأصل نقوش فترة الحيرم (époque bubaline).

ومع "ذوي الرؤوس المستديرة" فنحن بلا ريب أمام عناصر زنجية، حتى لو أن رؤوسهم في الغالب مشكلة تقليديا بأسطوانات تحمل زخارف هندسية، دون أن تكون الأعضاء الحسية ممثلة بها.

ويتبين من خلال مظاهر جانبية لعدد من الأشخاص أنهم من العنصر الزنجي، ويذكر الباحث لوت أنه منذ حملة جمع البيانات الأولى خلال سنتي 1956 – 1957، نوه وشدد على النموذج الزنجي لهذه المجموعة من الرسوم، وخلال الحملات اللاحقة ما فتئ هذا الانطباع يزداد ويتأكد.

الصورة 1: من محطة جبارين، فترة ذوي الرؤوس المستديرة ونتبين من خلال مظاهر جانبية لعدد من الأشخاص أنهم من العنصر الزنجي.

ومن تحليل دقيق لنمط هؤلاء الأشخاص، تتبين فعلا سمات عديدة نجدها في النحت الزنجي في أيامنا هذه. ومن أبرز هذه السمات أثداء رقيقة ومخروطية الشكل، وأعضاء مفتولة بمفاصل قليلة البروز، أما الأعضاء السفلية فعادة ما تكون قصيرة، وبروز نتوء السرة وهي خاصية لعدد كبير من التماثيل الحديثة في إفريقيا السوداء والتي توجد عادة في كل الصور البشرية (لذوي الرؤوس المستديرة)، وهذا معيار من الحجم الكبير بما أنه شائع بكثرة في الفن الزنجي (أنظر الصورة 1) إذا أضفنا إليها التقاطيع الجسمانية سواء كانت رسما أو وشما، نجد أنفسنا في اتجاه تأكيد العنصر الزنجي.

أخيرا فإن أشكال الأقنعة التي تشبه إلى حد كبير تلك التي لا زالت مستعملة حتى اليوم في إفريقيا الغربية تجعلنا نقتنع بأنها ذات أهمية كبرى وأن رسوم الطاسيلي الصخرية توفر لنا أقدم الشواهد على ممارسة عبادة الأقنعة (culte des masques) بإفريقيا، إذ يمكننا أن نحدد هذه الوثائق على الأقل بخمسة ألفيات قبل الفترة المسيحية.

إذن نحن أمام مجموعة من الشواهد المقنعة والقاطعة التي تثبت وتؤكد على وجود الزنوج بالصحراء في فترة متأخرة نوعا ما عن العصر النيوليتي. ليس هذا فقط بل استطاع هذا العنصر الزنجي أن يصل إلى المناطق الشمالية القريبة من خط عرض 26° شمالا، وربما تقدموا أكثر نحو الشمال، لكن في غياب الأدلة لا يمكننا أن نؤكد ذلك، لأن طبيعة الأرض الجيولوجية والتي تبدو

إما في شكل هضاب كلسية أو كتل من الكثبان الرملية لا تتوفر على مخابئ تحت الصخور تسمح بحفظ الرسوم الصخرية. ونفس الملاحظة تنطبق على المناطق الجنوبية، باستثناء هضبة إينيدي (Ennedi) لأن كتل الهوقار وهضبة العير (Air) وهضبة أدرار إيفوراس وتبستي لا تتوفر على ملاجئ طبيعية واسعة كالتي نجدها في الطاسيلي وملحقاته الجغرافية ونعني بذلك الأكاكوس (Acacous). ومع ذلك، وحسب معلومات حديثة، فقد وجدت عدة رسوم صخرية لذوي الرؤوس المستديرة) بمنطقة تبستي(Tibesti).

فيما يتعلق بالأقنعة، فإن الأشخاص الذين يظهرون في شكل خطوط مزخرفة (منمنمة) كما هو موجود في سيفار (Sefar) [15] فإنها تنتمي إلى فترة ما بعد البقريات (post- bovidienne).

وبعد اكتشافات الحملات اللاحقة والتي سمحت بتسجيل ملاحظات غاية في الأهمية، أمكن التأكد حقيقة، أنهم ينتمون إلى فترة ما قبل البقريات (pré -bovidienne).

ونتيجة لذلك يمكن أن نضع صور (المحارب الإغريقي) و(Antinéa) ضمن فترة ما قبل البقريات[16] ونفس الشيء يمكن قوله عن نموذج الأشخاص الذين تم تعريفهم بـ (قضاة السلام – juges de paix) والذين يتميزون بتسريحات شعر تشبه قبة صغيرة مستديرة الشكل، والذين ينحدرون من فترة (ذوي الرؤوس المستديرة) لكن في مرحلتها النهائية الأكثر تطورا.[17]

يمكن الإشارة كذلك، فيما يخص هذه الصور والأشكال (figures) إلى وجود تأثيرات مصرية، كما ذهب بعض الباحثين، والحقيقة أن هذه الرسوم سابقة للفن الفرعوني وحتى لفترة ما قبل الأسرات، لهذا لا يمكن أن تكون متأثرة بمصر. كما لا يمكن أن نستبعد فكرة أن الفنون في الصحراء ومصر تتفرع من نفس المشرب السحري– الديني، وهي مستقلة تماما الواحدة عن الأخرى، وأن هناك مبادلات حدثت منذ البدء.

وإذا كان هناك اتجاه يرجح، منذ مدة طويلة، ويعزي كل شيء إلى مصر، فهو اتجاه يتلاءم ويتوافق مع نظرية أخرى ترى أن كل الهجرات انطلقت من الشرق إلى الغرب، واليوم لا يمكن أن نستبعد فرضية أن دعم الصحراء لمصر كان ربما أكثر أهمية مما كنا نتوقعه حتى الآن.

ويمكن أن تكون الدراسة المنهجية لنقوش (gravures) النيل الأعلى مقنعة وقاطعة لهذا الرأي، والدراسة الحديثة التي قدمها الأستاذ ألماغرو (Almagro)[18] تؤكد هذه الفرضية بالنسبة للأقنعة.

يمكن أن نعرف بنوعين:

– أقنعة حيوانية الشكل: (Zoomorphes) كأقنعة محطة أوانرهات (Aouanrhet)[19]

– أقنعة تمثل تسريحات شعر مزخرفة: كالتي نجدها في سفار(sefar)[20].

الشكل 5: في الأعلى قناع زنجي من محطة أوانرهات، في الأسفل رأس بقري من محطة جبارين.

إن دراسة هذه الأقنعة، تكتسي أهمية بالغة، حيث تظهر لنا مدى تعقد ظاهرة إعمار الصحراء في هذه الفترة. فقناع أوانرهات، الذي أصبح كلاسيكيا، يتطابق في الواقع مع رأس بقري، الشكل 5: في الأعلى قناع زنجي من وهذا ما يمثله رسم جبارين (Jabbaren) (أنظر الشكل رقم 5)،

من محطة جبارين، والمسماة "قضاة السلام" حيث يتميز الرجال بتسريحات شعر تشبه قبة صغيرة مستديرة الشكل، وقبعات بيضاء الذين ينحدرون من فترة (ذوي الرؤوس المستديرة) أما النساء فتسريحاتهن لا تحمل الحلقات كما عند الرجال.

أما رسوم سفار فهي بدون دعامة جسمية وتمثل رسم اختزالي لتسريحات شعر أشخاص أطلقت عليهم تسمية " قضاة السلام".

وفي الواقع، نجد في هذه الأقنعة المنمنمة طاقية (قلنسوة) بيضاء والتي تمثل قمة التسريحة، وحلقات عمودية والتي تكون القاعدة وهي ممثلة بمناطق حمراء، ورمادية – زرقاء، تنتهي بحلقة بيضاء.

أما بالنسبة للأذنين الواسعتين، فيمكن أن نتساءل: هل تمثل لواحق وتوابع لها علاقة بإخفاء الوجه؟ لأن كثيرا من الأشخاص الذين لهم تسريحات مماثلة لتسريحات قضاة السلام وأخرى تتفرع عنها، للمرحلة الأكثر تطورا، والتي من خلالها يجب أن نضع "المحارب الإغريقي" و"Antinéa"، وجوههم غير مكشوفة، ويبدو أنهم يحملون "قناع الذئب" الذي يغطي الجزء الأعلى من الوجه وأحيانا الوجه بكامله. أحد هؤلاء الأشخاص الذين يمثلون هذه "المدرسة" حيث مظهره الجانبي واضح للعيان، هو الذي أطلقت عليه تسمية " المحارب الإغريقي" (أنظر الشكل 6).

شكل6: .fig من محطة سفار، على اليمين رأس « المحارب الإغريقي»، وعلى اليسار قناع زنجي.

وإذا كانت هيئته العامة، والعناية التي أعطيت لتنفيذه، تجعل منه عملا ذو نوعية عالية، أكثر من عمل «قضاة السلام » حيث أشكاله ثقيلة نوعا ما، فلا غرابة أنه ينتمي إلى نفس المدرسة.

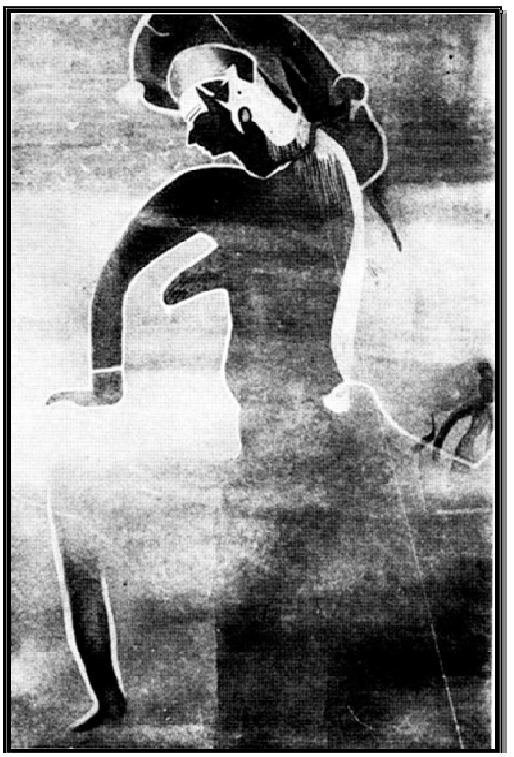
وقد أنجز كالآخرين، بمغرة رمادية – زرقاء، والتي تتميز بها هذه المجموعة، لأننا لا نؤكد استعمال هذه الصباغة في الرسوم الأخرى بالطاسيلي.

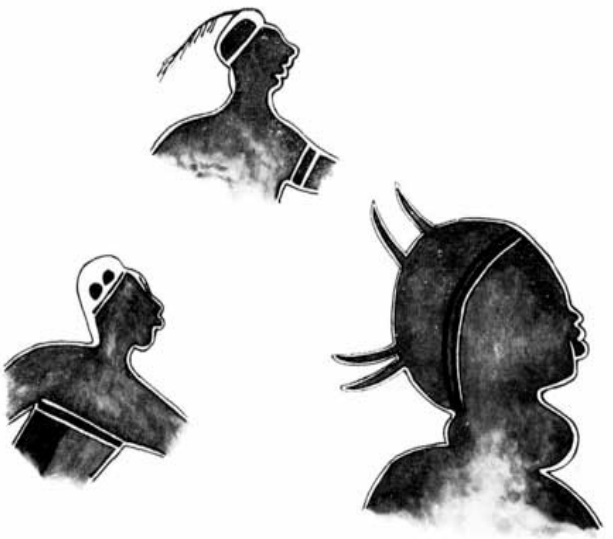
ونجد أيضا تفاصيل تسريحات الطاقية(القبعة) ذات العصابات بحلقات عمودية، واستعملت فيها المغرة الحمراء والبيضاء.

وفي المقابل، نجد طاقية هذا الشخص قد تجاوزت جانبي رأسه بما يشبه الجزء العلوي من الشجرة، وإذا كان أنفه سميك نوعا ما، فإن مظهره الجانبي لا يظهر الدفق (أي انصباب الفكين إلى الأمام مع بروز الأسنان)، لذا لا يمكن اعتباره من العنصر الزنجي. ولكن هل يمكن القول أيضا أنه من غير المعقول أن نصنفه من العنصر الأبيض؟

والحقيقة، أنه على مسافة وسط بين النموذجين، وفي المقابل فإن المرأة التي أطلقت عليها تسمية (Antinéa) (أنظر الصورة 3).

الصورة 2: من محطة جبارين وتظهر امرأة بمنظر جانبي شبه أوروبي، رغم انتمائها إلى فترة ذوي الرؤوس المستديرة، وتنتمي أيضا إلى "مدرسة الأقنعة المخططة" وقضاة السلام حيث أعلى الوجه أي الجبهة والعينين مغطاة بقناع.





الشكل7: في الأعلى صورة من محطة إين إيتنان، في الأسفل صورتان من محطة تان– تانزريفت وهي لثلاث أشخاص ينتمون لفترة ذوي الرؤوس المستديرة، وحسب المنظر الجانبي فإن ملامحهم زنجية.

والتي عولجت بنفس طريقة رمادي – أزرق، مع إضافة اللونين الأحمر والأبيض للتفاصيل

الخاصة بالثياب وتسريحات الشعر، كل ذلك يوحي بمظهر شبه أوروبي إلى درجة تمكن من تصنيفه بـ: (الإغريقي - le Grec).

بالنسبة لهذه الطبقة من الرسوم الصخرية، فنحن أمام حالة غموض ولبس، فمن جهة، نجد أقنعة ذات نمط وأسلوب زنجي بالتأكيد، وتسريحات أشخاص تشبه تسريحات(قضاة السلام) ونجد من بينهم نساء بأثداء صغيرة ومخروطية الشكل، وكل هؤلاء عولجوا كأشخاص ينتمون إلى(ذوي الرؤوس المستديرة) و(المحارب الإغريقي) حيث مظهره الجانبي مختلط، وامرأة يوحي مظهرها الجانبي بوضوح بأنها شبه أوروبي(Europoïde).

إنه لمن العسير تفسير وتعليل هذه المتغيرات، خاصة وأن هذا النوع من الرسوم الصخرية يتركز أساسا في منطقة الطاسيلي، لأنه والحالة هذه لعملية الجرد، لا نجد «قضاة السلام » ، إلا في مواقع جبارين (Jabbaren)، أونراهات (Aouanrhet)، أجفو (Adjefou)، وإين إيتينان (In-Itinen)، أما محطة سفار (Sefar) نفسها فلا تحوي إلا (الأقنعة الزنجية الثلاثية) و(المحارب الإغريقي).

وبالمقابل، فإن الأقنعة بدون دعامة جسمية كان لها انتشارا واسعا، لأننا نعرفها من خلال محطات أونراهات، تين – أبو– تكا، تين – تارتايت، تين إيتينان، وتسوكاي، وفي المحطات الثلاث الأخيرة فإن الأقنعة أسندت لأشخاص لهم صلة وتجانس مع (قضاة السلام)، لكنها عولجت بالمغرة الصفراء بدل الرمادي – الأزرق وبنوعية جيدة. والملاحظ هنا، أن السمات النوعية متناقضة، حيث يمكن أن نرى في حالة معينة مظهر جانبي شبه أوروبي، وفي حالة أخرى مظهر جانبي زنجي.

ويمكن أن نتساءل: هل كان في هذه الفترة نوعين أو نموذجين بشريين يعيشان جنبا إلى جنب؟ وأمام وضوح مظهر المرأة المسماة (Antinéa) يمكن أن نخلص إلى نتيجة، وهي أن الأمر كان كذلك إلا أن محاولة تفسير الطرق والكيفيات فالأمر حساس للغاية.

ونذكر، مع ذلك، أن (Antinéa) كانت تمثل على ما يبدو امرأة من سلالة رفيعة وتنبعث من تسريحة شعرها – الذي يحتمل أنها تحمل تأثيرات مصرية – سمة أرستقراطية. هل كانت هذه المرأة تمثل الكرامة والشرف في تلك الفترة ؟ أم لأنها كانت ربما من الجنس الأبيض؟

وتجدر الإشارة هنا، أن الأقنعة الرمزية وجدت أربع مرات، ليس في ملاجئ مضيئة، كالنموذج المعروف في الطاسيلي، ولكن وجدت في تجاويف مظلمة وهي إما كهوف صغيرة حقيقية طبيعية كما هو الحال في تيسوكاي (Tissoukai)، وإما اصطناعية كما في اين –إيتينان (In-Itinen)، والتي تتكون من أنقاض وركام، وحتى (Antinéa) نفسها توجد في رواق ضيق ومظلم وفي ظروف تجعل تصويرها مستحيلا. ونعتقد أن هذه التجاويف كانت قد اختيرت بعناية،

لأن هذه الأماكن كانت ربما تتمتع بنوع من السرية.

فبمحطة إين إتينان، حيث يظهر أحد الأشخاص برأس أسد (أنظر الصورة 4) فالجدران كانت مغطاة في فترة لاحقة بطلاء سميك ومائل إلى البياض (blanchâtre)، والذي طمس كل الصور، أما بقايا هذا الطلاء والذي كان من الواجب إزالته قد تبخر مع احتكاكه بمصدر حراري والذي يعتقد أنه جاء من مادة الراتنج (الصمغ).[21]

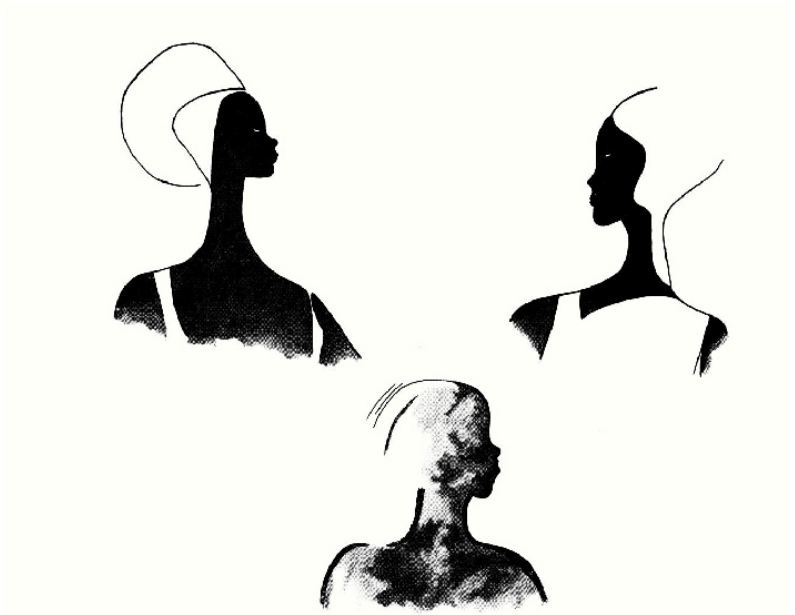
ومع ذلك، فقد أنجز في فترة متأخرة نوعا ما عن فترة الرسوم الصخرية، وعملية تحليله عن طريق C14 قد أرخته بـ 2250 + 200، 300 ق.م، وإذا كان هذا الرقم صحيحا، فمحاربو الأيقونات ليس لهم أي علاقة بأولئك الذين أنجزوا هذه الرسوم ولا يمكن أن يكونوا خلفاؤهم في الميدان.

وقد ساد الاعتقاد بأن هذه الظاهرة وفي وسط مماثل يمكن أن تكون انعكاس، لأن هذه التجاويف كانت منذ أمد بعيد، عبارة عن معابد، وهذا طبعا بعد اختفاء (ذوي الرؤوس المستديرة). ومهما يكن من أمر، فإن ما يسترعي الانتباه فعلا، أن هذه المجموعة من الرسوم الصخرية تحظى وتستأثر بنطاق تشتت محدود نوعا ما، وأن كثافته ضعيفة مقارنة بمجموعة (ذوي الرؤوس المستديرة) وخاصة بمجموعة رعاة البقر، وهو ما يدفعنا لأن نفترض إعمارا أقل كثافة ومن نوع خاص أين استطاع البيض والزنوج أن يتعايشوا.

وحتى مجموعة رعاة البقر، هي الأخرى، بعيدة من أن تكون متجانسة ولم تعتبر بأنها زنجية كما قيل. أكيد أن النموذج الزنجي للأشخاص معتاد، لكن هل يمكن إدراك المتغيرات ويظهر الرعاة الأوائل في رسوم الطاسيلي الصخرية كرعاة أغنام وماعز، مع بروز دفق واضح مما يدل على الزنوجة والسلالة السوداء (Mélanoderme).

هذا النموذج الزنجي يظهر في مشاهد بقرية، حيث يبرز بعض الأفراد بشفاه غليظة، وأنوف قصيرة وثخينة، وأذقان ممسوحة. (أنظر الصورة 3)

الصورة 3: من محطة سفار، وتمثل مجموعة من الأشخاص: النساء في أعلى الصورة والرجال في الأسفل، ينتمون لفترة البقريات، والمظاهر الجانبية زنجية خالصة.



الشكل8: fig. في الأعلى مظهر جانبي لامرأتين من محطة جبارين وهو الرسم الذي سمي بفتيات شعب البولس–peuls وتسريحات شعرهن لازالت عند بولس مالي، في الأسفل مظهر جانبي لامرأة من محطة سفار، وتنتمي هذه الأشكال لفترة البقريات.

لكن على بعض الرسوم الجدارية (Fresques) نرى رجال ونساء بمظاهر أقل دفقا، وقسمات ناعمة، والتي تذكرنا بالنوع الإثيوبي، الذي يعرف اليوم ببشرة نحاسية، وقسمات دقيقة نسبيا، وشعر طويل أملس، وفي ذلك تعارض مع الشعر المجعد الذي هو سمة الزنوج الحقيقية.

إن اكتشاف رسوم كبيرة الحجم بجبارين كالتي سميت « فتيات شعب البولس– peuls [21] » (أنظر لشكل 8) و« المرأة ذات الرأس الصغير »[22] « والرجل ذو اللحية الصغيرة barbiche- »، حيث الظفائر الطويلة المفتولة تكشف عن نظام متين جد متطور، اكتشاف تأكد لاحقا في محطات أخرى، خاصة محطة سفار، وتيسوكاي، وأوان تارتايت، وإين إيتينان، وتبرز أن هذا النوع الفيزيائي سيطر لفترة معينة في الطاسيلي.

فتسريحات الشعر والمظاهر الجانبية للأشخاص تذكر بتشابه مذهل لرعاة البولس الحاليين، نفس هذا النوع الفيزيائي نجده أيضا في أشكال صغيرة الحجم، كما في مشهد بجبارين[23]، وأشكال أخرى في تيسوكاي وفي أماكن أخرى.

إذا تصفحنا اللوحات التي نشرها القس براي[24](A. Breuil) ونشرها هنري لوت (H.L'hote) كذلك، يمكن أن نؤكد العديد من المظاهر الجانبية، والتي لا يمكن بأي حال اعتبارها عناصر زنجية حقيقية. ونفس الحال يقال عن أشخاص،رجال ونساء، مثلوا في رسومات مرتوتاك الأعلى[25] (haut-mertoutek) شمال الهوقار، وتحمل ملامح مشتركة كالتي بالطاسيلي والتي تسجل معلما لتوسع رعاة الأبقار نحو الغرب، والتقارب مع رعاة البولس لا يتوقف عند هذا التشابه الفيزيائي، لأن العناصر الإثنوغرافية تتصادف كذلك.

ونرى أيضا من خلال الرسوم الصخرية تنورة الحزام، قبعات الرجال، وفساتين النساء، كما يرتديها شعب البولس حاليا، وصورة مخيم الرعاة الرسامين، مع أكواخ مرتبة، وعجول بمرابطها، وأبقار مجتمعة في الحاشية، ويتوافق هذا مع الطريقة التي يعمل بها شعب البولس حاليا.

ويمكن أن نقارن بهذا الموضوع رسم طفل نشره دوبير[26] (M.Dupire) ببعض الرسوم الطاسيلية المنضدة (المتراكبة بعضها فوق بعض).

ويمكن أن نتساءل هنا: هل الرق الممارس من قبل الرعاة الحاليين كان ممارسا عند أصحاب فترة البقريات أيضا؟

إن هذه المؤسسة، في الواقع، كانت ضرورة عند الرعاة، خاصة حينما يتزايد قطيع الماشية ويبلغ حدا معينا بحيث يخرج عن تحكم المالك وأفراد عائلته من حيث توفير المرعى والمورد (المسقاة) وحراسة القطيع، وأعمال البحث عن الماء والحطب وكل ما تعلق بحياة المخيمات، والتي تتضمن أيضا قطف النجيليات (graminées) والثمار البعلية، والتي إلى جانب الحليب ومشتقاته تشكل الغذاء التقليدي للرعاة.

ليس يسيرا على الباحث أن يحدد بدقة أصل الزنوج الذين كانوا يعيشون بالتكافل -symbiose (أي تعايش متعضيين غير متشابهين) مع الرعاة، فإذا كانوا عناصر دخيلة من مناطق مجاورة، أو إذا كان الأمر يتعلق ببقايا بشرية تعود لفترة (ذوي الرؤوس المستديرة)، لإعمار يتطابق مع هذه الفترة الأركيولوجية الأخيرة، لا نستطيع أن نشك في بقائها على قيد الحياة.

إن الحديث عن هجرة نحو الجنوب تحت موجة الغزاة رعاة البقر يعتبر فرضية بسيطة، لكن جدران الطاسيلي لا تقدم لنا أية إشارة عن هذا الموضوع، وإلا فبعد وصول الرعاة لم يبق أي أثر لفن (ذوي الرؤوس المستديرة) تحت أي شكل من الأشكال. لذا يمكن أن نفترض إمكانية حدوث هجرة نحو الجنوب، وإلا استبعاد إمكانية بقاء عناصر معينة في المكان، ويبقى دائما أن نتساءل عن أصل السكان الزنوج الذين يعيشون حاليا في الواحات الصحراوية والذين لا يمكن إسنادهم إلى الرق.

وإذا كانت التقاليد والطقوس الممارسة اليوم في الواحات، تعكس تأثيرات سودانية حالية، فإن طقوس وتقاليد أخرى لا تعدو أن تكون عملية تذكر لعمق ثقافي أكثر قدما، فالتظاهرة التي تقام سنويا بجانت (Djanet) والتي تعرف بـ "السبيبة" [27]، تتضمن تظاهرات تنكرية يظهر فيها الذكور بأقنعة تنكرية، تذكرنا، عن طريق حمل قرون حيوانية على الرأس، ببعض المشاهد التي نجدها عند" ذوي الرؤوس المستديرة". فخلال حملات 1960 و1962 اكتشفت صور جدارية جديدة في تيسوكاي، وإين إتينان، وأوان درباون، ورارداس(Rhardès)، ووضحت بداهة وجود نماذج فيزيائية نقية تنتمي إلى العنصر الأبهق (بياض رقيق في ظاهر البشرة –Leucodermes).

إن هذه الصور الجدارية (fresques) التي تنتمي إلى فترة البقريات تتميز بذوق فني رفيع، وبدقة كبيرة في رسمها. ورغم عدم تمكن علماء الآثار من تحديدها كرونولوجيا مقارنة مع التي أحصيت سابقا، نعتقد من خلال المواضيع المقدمة، أنها تتطابق مع فترة أكثر تطورا والحقيقة، أننا نلاحظ من خلال تسريحات شعر النساء وثيابهن، أن ذلك يدل عن تأنق، والتي تعكس طبائع نقية، ونجدها كذلك مترجمة في ثياب الرجال، ونلاحظ عندهم كذلك لباس العظمة والأبهة خاصة لدى أصحاب المقام يرتدون قبعات مزخرفة بنقاط أو حلقات متوازية (أنظر الصورة 4).

الصورة 4: من محطة جبارين، تؤكد المظهر شبه الأوروبي من خلال الشعر الطويل عند الرجال كما عند الأطفال.

أما المحاربون فقد ارتدوا بزات موحدة مزودة بقبعات، ولا يلاحظ أي دفق في هذه الصور، لكن وجوه بزاوية قائمة، وأنوف مستقيمة ومدببة وهي بذلك تعبر عن نموذج شبه أوروبي (Europoïde).

أما النساء فتمثلن نفس الخصائص، وتذكرن من خلال مظاهرهن الجانبية، بالنموذج السامي. ونجد في الرسوم الصخرية التي اكتشفها ف.موري (F.Mori)[28] بالأكاكوس (Acacous) نماذج شبه أوروبية كثيرة لدرجة أن موري في بداية الأبحاث فكر في إسناد هذه النماذج إلى السلالة الشقراء (race blonde)، لكنه تخلى عن هذه الفكرة بعدما تأكد بأن المغرة التي استعملت في تلوين الشعر كانت صفراء.

يعتبر الأكاكوس (تدرارت دكاكس–بالأمازيغية) امتداد طبيعيا للطاسيلي نحو الشرق، وكان من الطبيعي أن نجد نفس النماذج، فضلا عن ذلك نرى على صورة جدارية في رارداس (Rhardès) بالطاسيلي، والتي اكتشفت خلال حملة 1960 أشخاص بأجسام طويلة بمظاهر جانبية شبه أوروبية، لهم لحى طويلة ملسنة (أنظر الصورة 5) إنهم يرتدون ملابس من جلود الحيوانات تغطي الكتف الأيسر بينما الكتف الأيمن عار، وينزل هذا اللباس إلى الأفخاذ، وعلى رؤوسهم، قبعات تعلوها قرون حيوانات، أما سلاحهم فيتمثل في قوس قصير ذو ثلاث انحناءات.

والأمر هنا يتعلق بنموذج بشري مختلف عن الآخرين، وأمام الوضع الحالي لعملية الجرد،

فإن هذه الصورة الجدارية تبقى الوحيدة من هذا النوع حسب معلوماتنا.

الصورة 5: صورة جدارية من محطة رارداس (Rhardès) بالطاسيلي–ناجر «فترة البقريات» أشخاص بأجسام طويلة بمظاهر جانبية شبه أوروبية، لهم لحى طويلة ملسنة، في الوسط نلاحظ رجلا جاث على ركبته يحمل بلطة (فأس) حيث يوحي مظهره الجانبي بأنه زنجي، في أعلى الصورة رسم اختزالي لسفينة مصرية، في الأسفل مجموعة أشخاص يبدو من خلال المنظر العام للوجه والملابس أنهم يشبهون المنحوتات السومرية البارزة للألف الثالثة ق.م.

ومع ذلك، فإن المظاهر الجانبية لأشخاص بلحى صغيرة، وقائد مزين بقرون، وقوس ذو انحناءات ثلاث، كل هذه الصور يمكن أن تكون قريبة من بعض الرسوم السومرية والمؤرخة في الألف الثالثة ق.م.

ونذكر أن هؤلاء الأشخاص الذين تم تصوير أجسامهم بالمغرة الحمراء بينما نجد آخر بمظهر جانبي زنجي، جاث على ركبتيه، ويحمل فأسا بيده وكأنه يقطع الخشب، وأنه مطلي باللون الأسود.

يبدو مما سبق أن الفنان الذي رسم هذه الصور جعل من النموذجين الفيزيائيين عنصرين كانا يعيشان جنبا إلى جنب.

وتظهر صورة جدارية أخرى، والتي يبدو أنها تعود إلى فترة متأخرة، رعاة أغنام وماعز، وعدد من الأشخاص أجسامهم ووجوههم مغطاة بعلامات مزخرفة، ويلاحظ طول الشعر المتساقط على الأكتاف، تعلوه ثلاثة ريشات.

ويبدو من خلال هذه الصور أنهم يشبهون الهنود الحمر، إلا أن مظاهر الأنف المستقيم المدبب وغياب الدفق (أي انصباب الفكين الطويلين إلى الأمام مع بروز الأسنان - prognathisme) يمكننا من اعتبار هؤلاء الأشخاص بأنهم من البيض وليسوا من الزنوج.

وفي الرسوم الصخرية المعروفة في مناطق أخرى، فإن النموذج الزنجي هو السائد، والأمر كذلك لتلك الرسوم التي نجدها في منطقة تبستي[29] حيث المظاهر الزنجية هي الأكثر شيوعا.

في المقابل، نجد بدوهون[30] (Dohone)– وهي كتلة جبلية تقع شمال شرق جبال تبستي– أن الرسوم مخففة نوعا ما، وتذكرنا برسوم مارتوتاك شمال الهوقار.

أما في هضبة إينيدي، وحسب الوثائق التي نشرها كل من بورت دانلي (Burthe d'Annelet)، وباسمار (Passemard) وسان فلوريس (Saint-Floris)، وج.بايو (G.Bailloud)، فإن النموذج الزنجي هو السائد في حالة ما إذا وضع المظهر الجانبي في الحسبان.

يجب أن نأخذ في الاعتبار بأن هذه المنطقة الأخيرة تقع جنوب الصحراء الكبرى، وفي العموم فإن كل ما يشير إلى السكان الرعاة يعود إلى فترة متأخرة نوعا ما عن تبستي والطاسيلي. وفي العوينات[31]

فإن كل مجموعة الرسوم تنتمي إلى الحضارة الرعوية، فنمنمة (رسم اختزالي) الرؤوس تحرمنا من عناصر التقويم والتقدير، لكن في حالة ما إذا كان المظهر الجانبي كامل الوضوح، فإن سمات النوع الزنجي تظهر جليا. وتبدو هذه الرسوم أيضا بأنها متأخرة زمنيا عن رسوم الطاسيلي.

في الأخير، بزمور[32] (Zemmour) فإن طريقة تمثيل الأشكال والصور تحول دون ضبط تعريف دقيق للأنواع الأنثروبولوجية، فبعض المظاهر يمكن إسنادها إلى النموذج الزنجي لكن بعضها يذكر بنموذج (pouloide) بالطاسيلي والهوقار.

وتجدر الإشارة أن كثافة الرسوم في مناطق عديدة، بعيدة من أن تبلغ كثافة رسوم الطاسيلي، وأن وجود المجموعات الصغيرة لا يعكس سوى جانبا ضعيفا من إعمار الصحراء. وفي المقابل، فإن هذه الشواهد المختلفة تؤكد تنوع هذا الإعمار، حتى أن النماذج والملابس تختلف من منطقة لأخرى، وهو ما يؤكد التنوع الإثني.

لذلك نرى أن فترة البقريات بعيدة من أن تعبر لوحدها عن إعمار زنجي بحت للصحراء كما كان متوقعا، لكنها تستلزم وجود عناصر عديدة كالسيماء (الهيئة) الإثيوبية، دون أن نغفل شعب البولس (Peuls) الحالي وكذا عناصر شبه أوروبية.

هذه النماذج المتعددة، التي استطاعت أن تتجاور في أوقات معينة، وأن تتعايش في أوقات أخرى تشير إلى هجرات متلاحقة مكنتهم من التعاقب خلال ألفيتين: من **4000** إلى **2000** ق.م، وهي الفترة التي أسندت حاليا إلى الرعاة (**Pasteurs**)، لكن كان من الممكن أن تبدأ هذه الفترة مبكرا قبل هذا التاريخ لو أن كربون **C14** قدم أرقاما لبعض المواقع في الأكاكوس، مما يجعل هذه الفرضية تبقى قابلة للإثبات والتأكيد في المستقبل.

الخاتمة:

بعد هذه الدراسة الموجزة للصور والرسوم الصخرية لفترة ما قبل التاريخ بالصحراء الكبرى يمكن أن نخلص إلى مجموعة من النتائج:

1– تعتمد الدراسات التي تتناول إعمار الصحراء على معطيات، ولكي تكون مقنعة وحاسمة، لا بد أن ترتكز على البقايا بشرية.

2– إن عمليات الجرد التي قام بها ليونال بالو[33] (**L.Balout**) عن البقايا البشرية واستكملها فيما بعد ر.موني[34] (**R.Mauny**)، وبقايا أخرى وجدت في تمنراست بالهوقار[35]، وفي موهوجياج بفزان[36]، سمحت بإعداد دراسة عامة عن هذه البقايا وخلصت الدراسة إلى أن أغلب الهياكل العظمية زنجية.

3– أكدت دراسة حديثة قامت بها السيدة شاملا[37] (**M.C.Chamla**) حول البقايا البشرية أن أغلب الهياكل العظمية أو بقايا عظام نيوليتية زنجية الشكل (**négroïde**) باستثناء هيكلين (ياو–**Yao**) و(إينامولاي– **Inamoulay**) اللذان يحملان خصائص مختلطة، وهيكل ثالث (بالقطارة– **El-Guettara**) والذي لا يحمل أي سمات زنجية، مع العلم أن هذه الهياكل تم العثور عليها في الجزء الجنوبي من الصحراء، مع بعض الاستثناءات التي لها علاقة بمساكن بحيرية (**Lacustres**) – أي أقيمت على ضفاف البحيرات – وبعض آلات الصيادين.

4– غياب الوثائق والأدلة المادية للمناطق التي تقع شمال الهوقار، خلق فجوة عميقة فيما يتعلق بمعارفنا حول هذه المنطقة.

5– استنتج ليونال بالو[38] (**L.Balout**) في تحليله لهياكل عظمية وجدت بالصحراء أنه لا يوجد فقط العنصر الزنجي في فترة ما قبل التاريخ بالصحراء، وأمام غياب الوثائق الباليوأنتولوجية (**Paléontologiques**) –الإحاثية– فإن الرسوم الصخرية كافية لأن تقدم لنا البينة والإثبات.

6– إن فترة البقريات لا تعبر لوحدها عن إعمار زنجي خالص للصحراء كما كان متوقعا لكن الباحثين أكدوا على وجود عناصر عديدة كالسيماء (منظر عام للوجه– **faciès**) الإثيوبية، وشعب البولس (**Peuls**) وكذا عناصر شبه أوروبية، واستطاعت هذه العناصر كلها أن تتعايش وتتعاقب خلال ألفيتين من **4000** إلى **2000** ق.م.

7– إن هذه الدراسة تعزز وتؤكد أن الصحراء كانت في الماضي، وتحديدا خلال العصر النيوليتي ملتقى لعدة أجناس وأن تاريخ إعمارها يبقى جد معقد.

الهوامش:

1– سحنوني، محمد، ما قبل التاريخ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ت.)، ص82

2– الهولوسان (Holocène): هي الفترة الثانية من الزمن الرابع، بدايتها تصادف نهاية العصر الجليدي الأخير المعروف بالفورم (Würm) يعني مباشرة قبل التحسن الكبير للمناخ.

– Gourhan (André Le roi), Dictionnaire de la Préhistoire, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p.515.

3– Histoire primitive de l'humanité, évolution du monde noir, Bull. IFAN, t.XXIV, série B, n° 3-4, 1962, p.484.

4– Métallurgie traditionnelle et âge du fer en Afrique, Bull. IFAN, t.XXX, série B, n°1, 1968, p.28.

5– A la découverte des fresques du Tassili, Paris, Arthaud, 1958.

6– Les merveilles du Tassili-n-Ajjer, éd. du chêne, 1962.

7– Breuil (l'abbé), Les roches peintes du Tassili, d'après les relevés du colonel Brenans, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1954, p.56.

8– période Caballine : وهي فترة تبدأ مع ظهور الحصان من 4000 إلى 2000 ق.م. وخلال نفس هذه الفترة يبدأ عصر المعادن بإفريقيا.

–http//bonzai-dayer.jimbo.com/Sahara/peintures-rupestres

9– période Cameline: وهي فترة الجمل، تبدأ بظهور الجمل بإفريقيا حوالي 2000 ق.م.، نتيجة تزايد الجفاف بالصحراء خلال الألف الثانية ق.م. مما أدى إلى تغير نمط المعيشة فالحصان ترك المكان للجمل والرعاة تركوا الأبقار لصالح الماعز والأغنام.

http//bonzai-dayer.jimbo.com/Sahara/peintures-rupestres.

10– الغرامنت: (Garamantes)قبيلة من القبائل اللوبية التي تحدث عنها هيرودوت في كتابة الرابع، ويشير إلى أنها كثيرة العدد Gentes Multas تعتمد في عيشها على الرعي وتربية الماشية، وكانت تتمركز في منطقة ما بين جبل نفوسة وفزان إلى جبال الطاسيلي، ويرجح بعض المؤرخين أنهم قبائل الطوارق الحالية. – Hérodote, IV, 183, Mercier (G.), La Langue Libyenne et la Toponymie Antique du nord, in Journal Asiatique, 1924, p.280.

11- Epoque bubaline : أي فترة الحيرم، وقد عرفها الباحث مونود (Monod) سنة 1932 ثم الباحث الفرنسي هنري لوت سنة 1956، وسميت كذلك نسبة لـ « Bubalus Antiquus » الذي يحتمل أنه انقرض منذ الألف الثانية ق.م. - aars.fr/cahiers.10 fr.html.

12– الدفق (prognathisme): أي انصباب الفكين الطويلين إلى الأمام مع بروز الأسنان، وأدفق أي شخص طويل الفكين بارز الأسنان. Larousse Illustré, Librairie Larousse, Paris, 1990, p.979.

13– أبهق (leucodermes): وهو بياض رقيق في ظاهر البشرة لا من برص. Ibid., p.717.

14–Amekni, Néolithique ancien du Hoggar, mémoire du CRAPE, n° X, Paris, A.M.G., 1969, p.206.

15 – A la découverte des fresques du Tassili, fig. 52, 53.

16 – Ibid., fig. 51, 33.

17– Ibid., fig. 30.

18– Almagro, Estudios de Arte Rupestre Nubio, Mémorias de la mission arqueologica en Egypto, Madrid, 1968.

19– أوانرهات (Aouanrhet): موقع للرسوم الصخرية، يسمى أيضا إين–أهوانرات اكتشف سنة 1956 من طرف الباحث الفرنسي هنري لوت يحتوي على عدد كبير من الرسوم التي تعود إلى فترة ذوي الرؤوس المستديرة ومنها ما يعود إلى فترة البقريات. – Gourhan (André Le roi), Op.cit, p.54.–02 سفار (Sefar): موقع للرسوم الصخرية شرق جانت بالطاسيلي اكتشف من طرف حملة الباحث الفرنسي هنري لوت سنة 1956 يتميز بصوره الجدارية المتنوعة، والمتراكبة التي تصل إلى 12 في جدارية " ملجأ الأروية – نوع من الماعز – " والعديد من الأشكال بجبارين تنتمي إلى فترة ذوي الرؤوس المستديرة، وقد اكتشفت طبقة أثرية بأحد الملاجئ تعود إلى فترة البقريات المؤرخة بـ : 5020 + 300 ق.م. – Ibid., p.999.

21– الراتنج (Résine): مادة صمغية لزجة تفرزها بعض النباتات لا سيما الصنوبر. Larousse, Op.cit, p.841

22– شعب البولس (Peuls): مجموعة شعوب رعاة ومستقرين متناثرة في إفريقيا الغربية من السنغال إلى الكاميرون. Ibid, p.1502.

23 –H.Lhote, op.cit, fig.32, 34.

24- Breuil (l'abbé), op.cit, fig.87.

25- H.Lhote, op.cit, fig.12, 28, 31, 35, tableau fig. H.

26- Chasseloup-Laubat (F.de), Art rupestre au Hoggar, Paris, Plon, 1939.

27- Dupire (M.), Peuls nomades, Paris, Institut d'Ethnologie, 1962, fig. 12.

28–السبيبة(Sébiba): عيد سنوي تقليدي يحتفل به سكان جانت (ولاية إليزي) ويعبر عنه بطريقة احتفالية ضمن طقوس شعبية تحمل الكثير من الرمزية، وتتضمن رقصات تقليدية يعود تاريخها إلى 1230 ق.م. وتمثل أعرق احتفالية بالمنطقة. www.Algeria.com/arabic/blog/Sbiba-in-Algeria

29- Tadrart Acacus, Arte rupestre e culture del Sahara preistorico, Torino, Einaudi, 1965.

30- Alverny (F.D'), Vestiges d'art rupestre au Tibesti oriental, journ. Soc. Afric., t.XX, 1950, p. 239-272 ; Huard(P.) et Le Masson (Ch.), Peintures rupestres du Tibesti oriental et méridional, Objets et Mondes, t.IV, 1964, p. 237-262.

31- Lelubre (M.), Contribution à la préhistoire du Sahara, les Peintures rupestres du Dohone (Tibesti nord- oriental), Bull. S.P.E., n° 5, mai 1948, p. 163-171.

32- Rhotert (H.), Libysche Felsbilder, Darmstadt, Wittich Verlag, 1952, Soci. Des Afric.

33- Monod (Th.), Peintures rupestres du Zemmour Français, Bull. IFAN, t.XIII, n°1, janv.1951, p.198-213.

34- Les hommes préhistoriques du Maghreb et du Sahara, Alger, 1955.

35- Catalogue des restes osseux humains préhistoriques trouvés dans l'ouest africain, Bull. IFAN, t.XXIII, série B, n°3-4, 1961, pp.388-410.

36- Maitre (J.P.), la sépulture néolithique de Tamanrasset, II, Libyca, A.E.P., XII, 1965, pp. 139-155.

37- Mori (F.), et Ascenzi (A.), La mummia infantile di Uan Muhuggiag, Rivista di Antropologia, XLVI, 1959, pp. 125-148.

38- Les populations anciennes du Sahara et des régions limitrophes, Mém. C.R.A.P.E., Paris, A.M.G., 1968.

39- Op.cit., p.204.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 182 - 188
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الصحراء كفضاء للترحال
مقاربة سوسيو أنثروبولوجية للبدو الرحل

جيلاني كوبيبي معاشو
جامعة معسكر

تمهيد

إن ارتباط الإنسان بالمكان كفضاء اجتماعي يعيش فيه يعد خاصية كونية تتميز بها كل شعوب العالم ولأن الإنسان كائن حي يتفاعل مع ما يقتضيه منطق المحيط البيئي والثقافي الذي ينتجه ويساهم في تأطيره بطريقة من طرق الإندماج داخل هذا النسق الحيوي العام باعتباره فاعلا مباشرا في تأطيره، لذلك حري بنا أن نتساءل عن طبيعة الاستقرار النفسي في اللإستقرار الاجتماعي لرجل الصحراء من خلال مقاربة سوسيوأنتروبولوجية للبدو الرحل بصحرائنا الواسعة الأرجاء، خاصة وأن نمط الحياة قائم على التنقل الدائم للإنسان.

1-الصحراء كموضوع للبحث:

نحاول في هذه المداخلة الوقوف بشكل من أشكال المقاربة على بعض النقاط الأساسية المتعلقة بإشكالية الترحال وحتى بتلك المتعلقة بحالات الإستقرار السوسيولوجية عند البدو الرحل بالجنوب الجزائري لمساءلة هذا النوع من أنواع الوضع الإجتماعي الذي يبدو لنا في شكله الظاهري وضعا ثابتا ومستقرا من حيث المحافظة وبطريقة متميزة عند هؤلاء على الثقافة الذاتية، في حين أن نفس الوضع يواكب مختلف التغيرات العامة التي يعرفها ويعيشها المجتمع الجزائري.

لذلك فإن رجوعنا إلى الأسباب التي تقف وراء ظاهرة الترحال قد تحدد في جملة من النقاط الأساسية، لكن محاولة الوقوف على أهم النقاط الثقافية المتعلقة بالبناء العام لمثل هذه التشكيلات سيكون بمثابة المحفز الحقيقي لهذه القراءة وسيكشف لنا حتما ما نريد البحث والتنقيب عنه.

لذلك كان لأعمال المهتمين بالمجتمع الصحراوي الفضل الكبير في هذا المسعى خاصة أولئك الذين عايشوهم وفهموا أنثروبولوجيا معنى الفعل الإجتماعي عندهم وعلى الرغم من قلتهم وانحصار أعمالهم على أهداف استراتيجية ارتبطت بالإستعمار في الفترات التاريخية المعروفة من القرنين الماضيين، إلا أن ما ذهب إليه البعض الآخر من فهم وتفسير لخصوصية المجتمع الصحراوي من أبناء هذا الوطن لغرض ربطها بمسارات التنمية المختلفة التي عرفتها

الجزائر على مستوى الصحراء الواسعة أو لغرض الخاصية العلمية التي تتميز بها مجتمعات اليوم كيفما كانت معقدة أو مركبة أو شمولية وكمثال على ذلك القراءة السوسيولوجية والتحقيقية التي استبطنت المجتمع الصحراوي والتي تقدم بها الأستاذ الباحث الجزائري الدكتور محمد السويدي حينما حاول تشريح واقع المجتمع الجزائري في كليته، من خلال مسايرته لبعض مظاهر التغيير بالإضافة إلى ذلك طبعا قصدنا من خلال كل هذا إستثمار مختلف الملاحظات التي عرفناها مباشرة عن أفراد المجتمع المقصود أثناء احتكاكنا بهم أو من خلال متابعة يومياتهم الموسمية التي تلزم فئات كثيرة منهم النزوح نحو الشمال في فصل الصيف، على أن نتناول عينتين منهم على الأقل للإحاطة بالموضوع قدر الإمكان.

2-الترحال عند بدو الأرباع:

قبل أن نتطرق بالحديث عن بدو الأرباع يجب أن نعرف مسبقا بأن طبيعة الحياة الإجتماعية في الصحراء عامة تتميز بخاصية التضامن الآلي بلغة إيميل دوركايم السوسيولوجية التي وضحها بالتحليل النظري في مؤلفه التقسيم الإجتماعي للعمل، هذا إذا ما نظرنا إلى السياق العام للمجتمع في شكله الظاهري الذي يتقاطع مع النسق الثقافي للهوية الذاتية لكن ذلك لا يجعلنا بأي حال من الأحوال ننفي جملة التحولات التي جلبها التغيير الاجتماعي أو التي رسخها النظام الإيكولوجي والإقليمي المصاغ، من خلال الإحتكاك والتفاعل مع الأجناس الصحراوية والجهوية الأخرى، وكذا من خلال ما رسمته الدولة من تحولات تنموية عامة مست المكان وغيرت أسلوب الحياة، ولعل في ذلك رؤية سوسيولوجية أخرى يكتبها ميشال كروزييه حين يحدد المعالم الأساسية للمجتمع المغلق ودون أن نقصد هنا المجتمع التارقي كنموذج لذلك، نود أن نقف عند بدو الأرباع الذين ينحدرون من مجموعات بدوية نستطيع تسميتها بالعروش والتي تعود أصولها الأولى للهلاليين وتتمثل في القبائل البدوية التالية: (العمامرة – الحجاج – أولاد زيد – أولاد صالح...) ونظرا لأنها اجتماعيا عانت الصراع مع قبائل أولاد جلال إنحدرت نحو الأغواط أين ضمت إليها قبائل جديدة إلى عروشها ولأنها تكتلت بالمنطقة فإنها أصبحت فعلا قوة اجتماعية، ويتميز نمط حياتها بأسلوب منفرد جعل التنظيم الإداري يخضع لذلك، ففي مواسم الترحال التي تطول لشهور يتنقل هؤلاء البدو كـ "عشابة" باحثين عن العشب لماشيتهم في الهضاب وفي بعض مناطق الشمال خاصة، ولعل ما يثير الإنتباه في هذا الشأن أنهم ينتقلون جماعات جماعات آخذين معهم كل شيء، خيامهم ماشيتهم أزواجهم وأبناؤهم... ثم يحطون الرحال بأماكن الكلأ والتي تكون عادة مراعي كافية لأنعامهم التي تسرح بها، ودون أن يحتاج فلاحوا هذه الأراضي إلى الأسمدة الكيميائية يجدون في بقايا المواشي فائدة لأراضيهم في مواسم الفلاحة القادمة.

ولعل ما يلاحظ عليهم سلوكاتهم البدوية التي يتعاملون بها فيما بينهم ومع من وهب لهم

الأراضي على شكل كراء للرعي. إننا إذا ما أمعنا النظر في لباسهم وفي كرمهم وطريقة أكلهم يمكننا أن نؤكد بأنهم فعلا يعيشون الإستقرار النفسي رغم اللاإستقرار على مستوى البقاء والتمسك بالمكان، وحتى تكون لهاته الفئات العريضة من المجتمع كافة الحقوق والواجبات كمواطنين جزائريين أخذت الدولة على عاتقها كل ذلك، حيث توجد بلديات رسمية تنتقل معهم وتحل حيث يحلون فقط لتسجيل حركيتهم الإجتماعية على جميع المستويات كتدوين حالات الولادة والوفاة والزواج وإحصاء عددهم لتأكيد مشاركاتهم الصحيحة في مختلف الإستحقاقات الإنتخابية، إن انتقال هؤلاء البدو إلى الشمال لا يقتصر فقط على الماشية فهناك من يحترف منهم تربية الإبل أو الماعز ولأن هذه الأنواع من الأنعام تحتاج إلى العلف والماء وجب على مربيها إيجاد الحلول لذلك خاصة وأن أماكن إقامتهم الأولى يتراجع فيها مردود العشب والكلأ في فصل الصيف، وتجف الآبار التي يمكن أن نجدها متتالية في نظام التباعد عن أماكن التواجد الأولى، حيث يوجد بئر في مكان يصلح فيه التوقف قبل مواصلة السير نحو الأمام ثم يوجد آخر إلى غاية بلوغ المكان المقصود.

يعتبر بدو الأرباع من أكثر البدو تنقلا في الجزائر ومن أكثرهم عددا إذا ما قيسوا بغيرهم لذلك يرتكز التصنيف الأنتروبولوجي على تنقلات البدو من حيث المكان والزمان ونظام التنقل بينما يوضحه الباحث الجزائري محمد بوخبزة ويصنفه حسب كمية الأمطار، إذ هناك البداوة الرطبة (أكثر من 300مم)، والبداوة الجافة (أكثر من 100 مم وأقل من 300 مم)، والبداوة القاحلة (أقل من 100 مم). ("Mhamed Boukhoubza" .1974) ونسبة لذلك كله بلغ عدد هؤلاء البدو سنة 1948 حوالي (22000) نسمة و(5500) نسمة من أنصاف البدو غير أن عددهم لم يتطور إل بنسبة ضئيلة خلال إثنتي عشرة سنة، حيث وصل عددهم سنة 1965 إلى حوالي (22800) نسمة، أما في سنة 1966 وحسب أول إحصاء سكاني رسمي جرى في الجزائر بعد الإستقلال فقد أثبت أن مجموع عدد السكان الذين تشرف عليهم بلدية الأرباع من البدو وسكان القرى الصغيرة من أنصاف البدو بلغ حوالي (22498) نسمة (محمد السويدي. 1984. 168) ووقوفا على حالات الغبن التي يعيشها هؤلاء أخذت الدولة على عاتقها ذلك بتدبير سياسي حكيم يقتضي الحد من نزوحهم نحو المدن التي يصعب عليهم المكوث بها فكانت هناك مخططات خاصة بهم إقتضت إنشاء وبناء قرى فلاحية محاذية للمراعي مع تفكير جيد للمجال الحيوي الذي سيعيشون به من أجلهم ومن أجل أبنائهم، لذلك تميزت القرى الفلاحية التي استوطنوها بتواجد المدرسة والمسجد والمركز الصحي ومركز الأعلاف. ومما تجدر الإشارة إليه أنه من القرى التي بنيت في هذا الصدد والتي فاق عددها الستين قرية: قرية الناصر بن شهرة التي يتنمي جل سكانها إلى بدو الأرباع الذين فاق عددهم 90% أي 108 منزل من بين 120 والذين تخلى أكثر من نصفهم عن الممارسة الرعوية والفلاحية وينطبق ذلك طبعا على القرى الأخرى التي

توزعت على عشرة ولايات مثلما يبينه الجدول التالي:

الولاية	قرى فلاحية رعوية	قرى رعوية
أم البواقي	4	
المدية	4	
البويرة	10	
تيارت	13	
سعيدة	13	
سيدي بلعباس	8	
تلمسان		1
تبسة		2
المسيلة	6	
الأغواط	2	
المجموع	60	3
المجموع الكلي	63	

عملية التوطين وإسكان هؤلاء البدو هي عملية إنشائية متكاملة تتضمن إحداث تغيير في الظروف الطبيعية والحضارية القائمة بهدف تنمية الموارد البشرية والإقتصادية ورفع المستوى المعيشي وتحقيق التكامل الوطني عن طريق إدماج المجموعات البدوية ذات الحضارة الرعوية التقليدية بصورة جماعية في الوحدة السياسية والقانونية والإقتصادية والفكرية للمجتمع الكلي. (محي الدين صابر. 1966. 42) نلاحظ إحصائيا أن مثل هذه التحولات تحيلنا في حقيقة الأمر إلى جملة المتغيرات المتعلقة بحياة هؤلاء البدو، فالإستقرار المخطط له كان نتيجة لسياسة تنموية رشيدة تهدف إلى توفير شروط الحياة في أماكن العيش الجديدة والدائمة، لكن ذلك لا يمنعنا أبدا من معاودة النظر إلى حقيقة الظاهرة السوسيولوجية ويكفينا على وجه المقارنة بلدية الأرباع ببلدية الأغواط من حيث السكان فإحصائيات النمو الديمغرافي سجلت نسبة بسيطة جدا من السكان على مستوى البلدية الأولى مقارنة بالثانية، لكن على مستوى الإقليم الترابي العكس هو الصحيح ويتمثل ذلك في كون غالبية سكان بدو الأرباع يعتمدون على تربية الأغنام وفي سبيل أغنامهم ينتقل حوالي 70% منهم موسميا رغم أن المساحة الإقليمية لبلديتهم تفوق المليون هكتار ورغم توطين عدد كبير منهم بالقرى الاشتراكية إلا أن عددهم فاق المئة وعشرين ألف نسمة

(120000) خارج مجال هذه القرى موزعين على مساحة تقدر بـ 14 مليون هكتار من المراعي الجيدة والفقيرة. (Mhamed Boukhoubza، 1974) ورغم أنهم يعتمدون مناخيا على أمطار الشتاء ومياه الآبار والعيون على ضفاف بعض الأودية، إلا أنه يمكننا أن نستخلص سوسيولوجيا أنه مادام الإنتقال الممثل لهؤلاء يتواصل على مدى الحياة فباعتباره انتقالا كليا أو كميا، فإن الخصائص الثقافية والسلوكات الاجتماعية تبقى هي هي، لأن هؤلاء الأفراد ليست لهم استعدادات التكيف مع الآخر في الضفة المهاجر إليها لأن مفهوم الإستقرار لا يوحي لهم بالتغيير الشامل لنمط الحياة البدوية كما ذكرنا سابقا فهم مستقرون حسب نمط معيشتهم الخاصة، خاصة إذا أخذنا تصورهم للمكان بعين الإعتبار لأن المدى الجغرافي الذي يمارسون فيه بقاءهم ويعتمدونه لحياتهم ولحياة ماشيتهم أفسح بكثير مما يتصوره سكان القرى والمدن. (محي الدين صابر. 1966. 43) والدليل على ذلك أن الفئات القليلة جدا من هؤلاء البدو وفي شكل نوعي ضئيل عندما غيرت وجهتها الجديدة وانتقلت دون رجعة إلى حواضر أخرى بحثا لها عن عمل أو سعي منها في استثمار أموالها بطريقة عصرية حديثة، فإنها سكنت الفيلات الضخمة وغيرت من أسلوب حياتها إزاء تربية أبنائها، هذا بالنسبة للفئة الميسورة منها بينما بالنسبة للفئات الأخرى فإن قرارها كان الغرض منه السعي نحو الإندماج الإجتماعي مع الآخر وهذا خلافا لأسلوب الحياة العتيق الذي عرفوه مع ذويهم وفي مجتمعهم، لكننا إذا ما أحصينا العدد الإجمالي الحقيقي لهاتين الفئتين نقول بأنها نوعية تمثل ربما 5 إلى 10% من فئات المجتمع المعني بهذا الشرح.

3-الطوراق والنسق المغلق:

لا تختلف السيرة الحياتية لبدو الطوارق منها عن حياة بدو الأرباع وذلك من حيث الترحال والتسوق، لكنها تسجل خصوصية إثنية منحصرة فيهم، لذلك ذهبنا إلى تشبيهها بمثل ما وضحه لنا ميشال كروزييه عندما حلل مفهوم المجتمع المغلق. وقد كان ابن خلدون سباقا إلى تصنيف أنواع البدو عندما وضعهم في مستويات ثلاثة تبعا لدرجة ظعنهم وبعدهم عن الحضارة، فهناك البدو الذين يعتمدون على الإبل في معاشهم، ويطلق عليهم ابن خلدون اسم "الأبالة" أي رعاة الإبل، ويليهم في الترتيب "الشاوية" أي أصحاب الشاة، وهم رعاة الضأن وقد وضع معهم على نفس الدرجة "البقارة" أي رعاة البقر، ويأتي في أسفل السلم الممتهنون للزراعة، وهم الذين مارسوا نوعا من أنواع الإستقرار في الواحات وحول الآبار والوديان أو عند المراكز الحضارية القريبة. (صلاح مصطفى الفواز. 1974. 163) ويبرز اختلاف الطوارق عن بدو الأرباع عند الترحال في كونهم يتميزون بخاصية ابقاء المرأة وبناتها بالخيمة في كل الأحوال وينتقلون هم وأبناؤهم في قوافل خلال شهري أفريل ومايو في رحلات بين 600 كم و800 كم أي أنها تصل إلى 1600 كم بين الذهاب والإياب وتضم قوافلهم عدة مئات من الجمال قد تصل إلى 4000 جمل تشترك في عملية نقل الملح . (Gaudio Attitio. 1967. 91) ومنذ السنوات الأولى يتدرب الطفل

التارقي على التحكم في صناعة بعض الأشياء المتعلقة بالتنقل مع أبيه في رحلاته الطويلة التي قد تكون نحو السودان وموريتانيا والنيجر ومالي ... ومن بين ما يلاحظ على المجتمع كذلك وفي باب تنشئة الأبناء والبنات أن المراحل الحياتية للأطفال لها معنى معين، يتداوله المجتمع التارقي حفاظا على نسقيته الثقافية، فاحتفالا بالأبناء مثلا عند بلوغهم السادسة عشر من العمر بمنحهم اللثام كدلالة على الرشد والرجولة ويعززه حملهم للسلاح المحمول تهيئة لمختلف التنقلات الشاقة التي تتميز بحمل الوسائل والأدوات والأغذية التي تؤخذ في رحلات بعيدة خاصة نحو الجنوب أو بالأحرى نحو المناطق الإفريقية المحاذية من أجل المقايضة بأغذية وألبسة يحتاجونها خلال السنة وهذا ما يؤكده (كلود بلونج بلونجرنوف) الذي يرى أن بدو الطوارق –على سبيل المثال– لا يتبعون مقتضيات الهجرة بمعناها العلمي، لأنهم في فترة الجفاف يرحلون بمواشيهم نحو المراعي الخصبة في مالي ونيجر، في حين يتركون وراءهم الخيام وقطعان الماعز في منطقة الهجار، أي في مواطنهم الأصلية، مما يدل أن الطوارق كبدو هم من أكثر سكان الصحراء تنقلا، ولكنهم ليسوا بأكثرهم هجرة (.**Blanguer non Claude , 97,1965**)

وتتهيأ المرأة التارقية من جهتها ومنذ نعومة أظافرها لمهمتها الأساسية كعضو فاعل في المجتمع إعتبارا لأنها تنوب الرجل وتتدبر بعده الحياة الخاصة بها وبعائلتها، المهم أن نظام حياة التارقية الذي يتميز بخاصية التضامن الإجتماعي والتراحم بين أفراده وكذا الإيثار والإكثار من الكرم ما يجعل الطبيعة البنيوية تتميز بخصال الحياة الحضارية الجادة التي حثنا عليها الدين الإسلامي خاصة وأن إيجابيات التعاون التي أشرنا إليها تقضي على الفقر والتسول تماما وتنبذ السرقة، وتجعل من شمات أهل التوارق أمة كريمة، رغم أننا ننظر إلى هذا المجتمع على أساس أنه يعيش عزلة عن العالم الخارجي لأنه رغم التغيرات العامة التي يعرفها الكون يبقى محافظا على قيمه ويعيد إنتاج سلوكاته الحياتية رغم أنه يواكب الحياة العامة للمجتمع الكبير لكن بطريقته التي جعلنا نثني عليه خاصة وأن طبيعة الاحتكاك تبقي على قوة الشخصية الثقافية للمجتمع.

الخاتمة:

إن ما يمكن تسجيله عن الحياة العامة للبدو الرحل بصحرائنا الواسعة أنها وبكل بساطة تتميز بخاصية الوفاء لمسيرتها الثقافية والتربوية، فصغر الكثافة السكانية وشساعة الإقليم الإجتماعي، لم يكونا أبدا مانعا أمام التحديات الخارجية، لأن صلابة التكوين البنيوي أعطت القوة الكافية لإظهار الخاصية الثابتة في التعبير عن الهوية الصحراوية التي كانت ولا تزال في نطاقها المعرفي الذي يتفق عليه جل الباحثين على أن الصحراء عامة والبدو الرحل الذين يعمرونها خاصة يخضعون فعلا للتغيير الشامل على مستويات محددة، كمسايراتهما للثورة الصناعية جراء الثروة الطبيعية التي تزخر بها باطن الصحراء ولأن أبناءها يعايشون مثل هذه الحركية فإننا نجد من

سانحهم الحظ من خلال فرص العمل في آبار البترول ومؤسسات تكرير المحروقات الذين يشغلون مناصب عمل، فإننا نجدها تحدد حتما هويتهم أو هيكلهم ومكانتهم الإجتماعية، فالبدوي كحارس أمين عرفته الصحراء بشهامته في ذلك، وجدناه كذلك في مؤسسة العمل كحارس ليلي أو كسائق لشاحنة أو لسيارة عمل باعتباره يتقن فن الترحال ويصبر عليه ويعرف خبايا الصحراء والترحال.

المراجع:

1- محمد السويدي "1984" مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري. تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري المعاصر . ديوان المطبوعات الجامعية.

2- محي الدين صابر "1966" التوطين ومشروعاته. سرس الليان

3- محي الدين صابر "1965" عوامل التغير الحضاري في نمط الحياة البدوية. بحث في الأمانة العامة لجامعة الدول العربية (رعاية البدو وتحضيرهم وتوطينهم). القاهرة.

4- صلاح مصطفى الفواز "1974" علم الاجتماع البدوي. القاهرة دار نافع للطباعة.

5- Blanguer non Claud "1965". le Hoggar, Paris

6- Gaudio attitio, "1967", les civilisations du Sahara. Paris. Marabout université.

7- Mhamed Boukhoubza, "1974", « Eléments sur les structure socio-économiques de l'Algérie à travers l'étude de leurs désarticulation par le développement du capitalisme.- durant la période coloniale ». In 24ème congrès international de sociologie, Alger.

8- Mhamed Boukhoubza, « nomadisme et crize de la société pastorale en Algérie » , In actes du colloque international de l'institut de recherches méditerranéennes « élevage en méditerrané occidental ».

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 189 - 202
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

تاريخ الثقافة والحياة الاجتماعية في الصحراء الكبرى: الصحراء الجزائرية نموذجا

عاشور سرقمة
اللغة العربية وآدابها المركز الجامعي غرادية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

لم تحظ المناطق الصحراوية بنصيبٍ وافرٍ من الدراسات؛ التي تهتم بالإنسان وتفاعلاته المختلفة مع ما تحيط به من عناصر طبيعية وبشرية متميزة في كثير من خصائصها عن نظيراتها في المناطق المرتبطة بعوالم المدينة، ذلك أن الإنسان ابن بيئته يتفاعل معها تأثيراً وتأثراً، ويَحمل كثيراً من خصوصياتها؛ ويتجلى ذلك التأثر في عدة مظاهر ثقافية، منها ما يتعلق بمجموع العناصر التي تشكل ثقافة المجتمع المسيطرة في أي بلد أو منطقة جغرافية محدودة، والتي تنتشر غالباً باستخدام طرق إعلام شعبية، تنتج هذه الثقافة من التفاعلات اليومية بين عناصر المجتمع، إضافة لحاجاته ورغباته التي تشكل الحياة اليومية للقطاع الغالب من المجتمع، هذه الثقافة تتضمن أي من الممارسات وعادات الطبخ والمأكولات، والثياب والإعلام، ونواحي التسلية المستخدمة، إضافة للرياضة والأدب والطب والعمران، إضافة إلى كثير من التراث الأدبي الذي يتضمن الشعر والأمثال والأساطير وغيرها، والتي أصبحت المرتكز الأساسي الذي ينبني حوله التفكير الاجتماعي الذي ترتسم معالمه في كثير من التعابير والممارسات؛ التي لا تستغني عنها هذه المجتمعات وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً في عديد المناسبات الدينية والاجتماعية؛ وتتجلى في طقوس وممارسات تتشكل منها المعرفة الشعبية التي تتأسس عليها كثير من الحركات والسكنات والأقوال والأدعية والتصرفات الفردية والجماعية، التي قد يُختار لها موعد مُحدد سنوي أو قد يُعتمد في القيام بها على الارتجالية، تتعلق بعضها ببعض الشخصيات التي خطَّت اسمها في تاريخ المناطق الصحراوية بأحرف مضيئة بعلمها وصلاحها؛ فكانت تُضرب لها آباط الإبل ابتغاء علمها وبَركتها، كشخصية الشيخ أحمد بن موسى بكرزاز والشيخ عبد الكريم المغيلي في توات والشيخ سيد المجدوب في العين الصفراء... الذين تقام أثناء المناسبات الاحتفالية التي تخصص لهم كثيرٌ من الممارسات الشعبية التي ترتبط ارتباطاً شديداً بالصحراء؛ برمالها وجوَّها الجاف والحار، بنباتها وحيواناتها التي سافرت مع الإنسان الصحراوي في رحلتي الزمان والمكان...

وقد اهتم كثير من علماء الغرب بمثل هذه الجوانب؛ وضُمِّنت تحت إطار مدرستين تسمى الأولى بـ" المدرسة (النظرية) التاريخية الجغرافية" والثانية بـ" المدرسة (النظرية) الأنثروبولوجية"، وترجع الجهود الأولى في نطاق المدرسة التاريخية إلى جهود العلماء الألمان والروس بنفس القدر، ففي ألمانيا جذب هذا المنهج – الذي يسميه ريتشارد دورسون "إعادة البناء التاريخي" historical reconstuctional approach – الأخوين جريم Grimm.

أما النظرية الثانية فمؤسسها هو الباحث الإنجليزي تيلور Taylor وتابَعه الباحث الإنجليزي أندرولانج A . Lang.

نشَرَ تيلور في نهاية الستينات من القرن التاسع عشر كتاباً بعنوان " دراسات في تاريخ البشرية القديم"، ويُشير عنوانه إلى أن تيلور كان مهتماً بالمراحل الأولية لتطور الثقافة الإنسانية، وفي عام 1871 نشر تيلور كتابه المشهور " الثقافة البدائية ".

تُقسَّم الجزائر إلى أقاليم إدارية تُسمَّى كل واحدة منها "ولاية" وعدد هذه الولايات 48 ولاية. وتدخل تحت تسمية "الصحراء الجزائرية" أو "الجنوب الجزائري" مجموعة من هذه الولايات هي: بِسكرة، المسيلة، وادي سوف، ورقلة، إليزي، تمنراست، وهي واقعة في الجنوب الشرقي، أما الجلفة، الأغواط، غرداية، فهي تقع في الوسط، والبيض، النعامة، بشار، أدرار وتيندوف؛ فهي في الجهة الغربية. وتشكل الصحراء في الجزائر ما نِسبته 80% من المساحة العامة للدولة، تختلف هذه الولايات من حيث المساحة والطابع الجغرافي والمناخ الذي يتميز بالبرودة شتاء والحرارة والجفاف صيفاً؛ مع وجود زوابع رملية في بعض فصول السنة (شهر مارس وأفريل). تتثاقف هذه الولايات مع الولايات الأخرى المجاورة لها، أو مع أقاليم الدول المجاورة . بالنسبة للمدن الحدودية . مثل تونس وليبيا في الجهة الشرقية؛ ومالي والنيجر في الجهة الجنوبية؛ وموريتانيا والمغرب في الناحية الغربية.

وقد مرَّت على هذه الولايات (المناطق)[1] كثير من الحضارات جعلت الثقافة الشعبية فيها متنوعة ومتعددة متظاهرها، ولأننا سوف لن نستطيع – بأي حال من الأحوال الوقوف عند جميع مظاهر الثقافة الشعبية في مناطق الصحراء الجزائرية، فإننا سنقتصر على بعضٍ من الإشارات بما تزخر به من تنوع ثقافي.

تُعتبر المناطق الصحراوية في مختلف أنحاء العالم من المناطق التي لم تحظ بالاهتمام الكبير من طرف الباحثين والدارسين، لاكتشاف ما تحتوي عليه من كنوز ثقافية متميزة؛ تميزها عن باقي المناطق الأخرى خاصة الشمالية التي غالباً ما تكون بعض مظاهر المَدَنية هي المُشَكِّلة لصُورتها العامة.

ويُمكن أن نجد في هذه المناطق الصحراوية جميع العناصر المكونة لـ " الثقافة الشعبية " أو " ثقافة الشعب" ، والمتمثلة في تلك الجوانب التي تُشكِّلُ ثقافة المجتمع المسيطرة في أي بلدٍ أو منطقةٍ جغرافيةٍ محدودةٍ، والمعروف أن هذه الثقافة تنتج من التفاعلات اليومية بين عناصر المجتمع، إضافة لحاجاته ورغباته التي تُشكل الحياة اليومية للقطاع الغالب من المجتمع، هذه الثقافة تتضمن أي من الممارسات وعادات الطبخ والمأكولات، والثياب والإعلام، ونواحي التسلية المستخدمة، إضافة للرياضة والأدب والطب والعمران، واللهجات والفنون...

وغالباً ما يستخدم مصطلح " ثقافة شعبية" كمصطلح مضاد أومخالف لـ"الثقافة العليا " أو النخبوية"...

وإذا كانت الثقافة الشعبية هي كل تلك العناصر وأكثر فإن المناطق الصحراوية بالجنوب الجزائري – كعيّنة من الامتداد الصحراوي –، ما تزال تزخر بكثير منها والتي وصل بعضها إلى العالمية؛ كبعض الفنون الشعبية وبعض المعالم الأثرية العمرانية التي صُنِّفت ضمن التراث العالمي، والتي أصبحت قبلةً لعديد الزائرين الذين أُعجبوا بها، ومن تلك الفنون التعبيرية الشعبية نجد "السَّبَيْبَا" كنوعٍ من الاحتفالات الشعبية في منطقة الأهقار في الجنوب الشرقي من الجزائر؛ وكذا موسيقى "آهَلِّيلْ" بمنطقة تيميمون في إقليم قورارة؛ جنوب غرب الجزائر، وقصور وادي ميزاب العريقة في ولاية غرداية، وغيرها، وهناك بعض المظاهر الشعبية التي ما تزال تنتظر من يُعرِّفُ بها ويوصلها من المحلية إلى العالمية؛ على غرار "الفَقَاقِير"؛ وهي عبارة عن طرق تقليدية تُستعمل في الري والسقي الفلاحي بمنطقة "تَوَاتْ" والتي أُعجب بها مثلاً الفرنسي كاميل ساباتيير (CamilleSabatier)، وبعض مظاهر التعاون الشعبي المسمى محليا بـ "تْوِيزَه"؛ وبعض التراث الشعبي الشفهي المروي؛ الذي ما يزال أغلبه محفوظاً في صدور الحُفَّاظ؛ ولم يُدوَّن بعدُ؛ مما يجعله عرضة للضياع والنسيان؛ وكذا عديد المخطوطات والكتب والكنانيش التي تنتظر التعريف بها من خلال فهرستها وتحقيقها ودراستها ثم طباعتها...

ونشير إلى أن المجتمعات الصحراوية في الجنوب الجزائري – كغيرها من المجتمعات الصحراوية الأخرى – في اعتقادنا – ما تزال متمسكة بكثير من مظاهر ثقافتها الشعبية، مما جعلها تُشكل لنفسها حاجزاً منيعاً تُحافظ به على خصوصياتها السوسيوثقافية؛ خاصة في ظل العولمة التي من بين أهدافها القضاء على تلك الخصوصيات...

وستهتم هذه المداخلة بالكشف عن العناصر التالية المرتبطة بالثقافة الشعبية في مناطق الصحراء الجزائرية:

البناء والعمران (القصور، القصبات القلاع، الأضرحة...) – اللباس التقليدي – الأهازيج والرقصات الشعبية – الاحتفالات الشعبية – طرق الزراعة والفلاحة (أساليب السقي في منطقتي

غرداية وتوات) – الطبخ التقليدي – الطب الشعبي – الألعاب التقليدية – الصناعات التقليدية...

أما البناء والعمران فإن ما يُميز الكثير من المباني التقليدية هو أنها تُبنى من مواد محلية كالطين واللَّبن، وتُسقف بجذوع النخيل وسعفها أو ما يُسمى محلياً بـ" الجُّريد" وأيضاً أغصان النخيل " الكرناف"، وتُراعى في هذا المنزل شُروط التهوية عن طريق كُوة في السقف والسلالم التي تقابل عادة مدخل البيت، كما تُراعى فيها أيضاً الشروط الأساسية التي تجعل المنزل دائماً محافظاً على حرارته، ومنه توفير الدفء في الشتاء والجو المُنعش في فصل الصيف، وتكونعادة في مدخل البيت غُرفة خاصة بالضيوف، وتُوفر لهم فيها كل شروط الراحة، لأن أهل الصحراء أهل ضيافة وكرم وجودٍ.

وتتشكل هذه المنازل عادة في تكتل أو بناء مشتركٍ يُعرف بـ"القَصبة" أو "لقصَرْ"، يتوسطه أو يعلوه المسجد، وتوجد بداخله أزقة أو دُروب، يُحيط بالقصر سورٌ كبير يحتوي على أبراج وله مَدخلٌ واحد، ويُحيط بهذا السور خَنْدَقٌ. وكل هذه الاحتياطات لدفع الغارات؛ والتصدي للهجمات التي كانت تتعرض لها هذه القصور في فترات سابقة.

ولعل من هذه القصور في الجنوب الجزائري قصور بوسمغون وتيوت في منطقة البيض، وأيضاً القنادسة وموغل في منطقة الساورة (ولاية بشار)، وكذا قصر تمنطيط وتماسخت وتاخفيفت وتازولت بمنطقة توات (ولاية أدرار)، وقصر تماسين بولاية ورقلة، وقصبة باجودة بعين صالح، وقصور غرداية (بُنورة – بني يزجن – مليكة – العطف – بريان – القرارة...)، وأيضاً قصر تمرنة القديمة بمنطقة وادي ريغ (ولاية وادي سوف) والذي تعود نشأته إلى فترة الفتوحات الإسلامية في شمال إفريقيا، وقد بُني هذا القصر في مكان مُرتفع؛ تُحيط به غابات النخيل والأشجار المثمرة من جميع الجهات، ولعل من خصائص هذا القصر هو أنه شُيِّد على رَبوة يُحيط به سورٌ وخندقٌ، وقد سكنته قبائل الرواغة؛ وهم العنصر البربري الأمازيغي الذين سُمّيت باسمهم المنطقة (وادي ريغ)، ويعود أصلهم إلى قبيلة ريغة وسنجاس الزناتيتان، ويحتوي القصر على مجموعة من الشوارع الرئيسية والثانوية[2] أوما تُعرف بـ" سَكَّه نافده".

وأيضاً من المعالم المعمارية والأثرية بالصحراء الجزائرية؛ والتي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالثقافة الشعبية الصحراوية، والتي نُسجت حولها كثير من الأساطير نجد بعض القبور والأضرحة من بينها ضريح الملكة تينهينان بمنطقة "أَبْلَسَّه" بمنطقة الأهقار (ولاية تمنراست) في الجنوب الشرقي من الجزائر، وقد عُرف عن هذه الملكة حكمتها، و"تِينْهِينَانْ" إسم مركب من جزأين "تِينْ" و"هِينَانْ" وهي لفظة من لهجة التماهاك القديمة وتعني باللغة العربية "ناصبة الخيام".

لذلك رجح المؤرخون أن تكون كثيرة السفر والترحال ونشير الى أن الطوارق مازالوا

يحفظون صفاتها في ترحالهم وتجوالهم. وتعتبر "تينهينان" مدرسة في الفكر السياسي وحب الوطن، وهي جزائرية النموذج الذي يحاكي الجزائريات اللآتي كن منذ زمن بعيد ملكات في أرضهن يحكمن ويشاركن الرجل في الحكم بحب واحترام وتعاون متبادل في أقصى حالات الفكر الديمقراطي. السيدة "تينهينان" كانت ملكة قبائل الطوارق حكمت في القرن الخامس الميلادي وإليها يُسند الطوارق في تنظيمهم الاجتماعي الذي يستمد السلطة حتى الآن من حكم هذه المرأة نظرا لإمكاناتها وقدراتها الخارقة نصَّبها سكان الأهقار ملكة عليهم. تينهينان ملكة متفردة كانت ذات جمال وصاحبة حكمة ودهاء فالأساطير والآثار تثبت أنها كانت امرأة تدافع عن أرضها وشعبها ضد الغزاة من قبائل ا لنيجر وموريتانيا الحالية وتشاد.

ويُعتبر قبرها من بين أهم المعالم والآثار في الجنوب الجزائري، وهو متميز في بنائه الدائري المبني من الحجارة.

أما إذا تحدثنا عن اللباس التقليدي في الصحراء الجزائري فهو يختلف من منطقة إلى أخرى ومن مناسبة إلى أخرى، إذ تردتي النسوة في الأهقار ما يُسمى بـ"تِيسَغْنَسْ"، وهو عبارة عن رداء من قماش خاص؛ لونه بَرَّاق؛ يكون عادة أسود اللون، يُسمَّى في بعض المناطق الأخرى من الجزائر بـ "الحَايَكْ"، أما الرجال فيرتدون ما يُسمَّى محلياً بـ"البَازَارْ"؛ وهي عبارة عن عباءة فضفاضة مفتوحة من الجانبين، ويرتدون عمامة تغطي الرأس ويتنقبون حيث لا تظهر من وجوههم إلا عيونهم، والأمر نفسه يُمكن أن نجده عند سكان منطقة تيندوف المتأثرين باللباس التقليدي الموجود في موريتانيا والصحراء الغربية، أما في باقي مناطق الجنوب الغربي فيرتدي سكانها من الرجال – في الغالب – عباءة بيضاء اللون، وهو اللون الذي يتناسب مع حرارة الجو، أما النساء فيرتدين ما يُسمَّى بـ" الإزار" ألوانه متعددة أغلبها فاتحة اللون؛ لتتناسب مع الطبيعة الصحراوية، ويرتدي سُكَّان منطقة وادي ريغ من الرجال عباءة قصيرة في طولها وعمامة، ويبدو التأثر واضحاً عندهم باللباس التونسي؛ نظراً للتقارب الجغرافي الموجود بينهما.

ويتنوع الرقص الشعبي في مناطق الجنوب الجزائري من منطقة إلى أخرى، وهذا الرقص الشعبي الذي هو تعابير جسدية يحمل عديد الرموز والإشارات التي تُعتبر خزاناً لكثير من المشاعر والعواطف التي ترتبط بحياة الشعب وثقافتهم، وهي تعبير صادق عن آمالهم وآلامهم ونظرتهم للحياة، ويعبر الرقص الشعبي وأيضاً الزي الشعبي عدة وظائف يُمكن أن يكتشفها المنهج الوظيفي مثلما أشار إليه ريتشارد دورسون في كتابه "نظريات الفولكلور المعاصرة"[3].

ومن الرقصات المعروفة في الصحراء الجزائرية رقصة "الضَّفَايَرْ" في منطقة تندوف و"هُوبي" في منطقة بشار، و"البارود" و"يَشُّو" بمنطقة توات، و"الطُّبَل" بمنطقتي تيديكلت بضواحي عين صالح وأيضاً بمنطقة البيض، وهناك رقصة " السَّبيبة" بمنطقة الأهقار (تمنراست وإليزي)...

والسَّبيبه هي: احتفال سكان مدينة «جانت» بولاية إيليزي بالعيد السنوي التقليدي لـ «السبيبه» الذي يعد من أهم المناسبات المحلية العريقة التي لا زال يحتفل بها توارق الصحراء بالجنوب الجزائري، ويصادف الاحتفال بهذا العيد يوم العاشر من محرم "عاشوراء" في التقويم الهجري، حيث ترمز هذه المناسبة التقليدية إلى ذلك اليوم الذي تعاقدت فيها قبيلتان من «التوارق» على الصلح، وعادة ما تعبر هذه المناسبة التقليدية عند سكان «جانت» عن اليوم الذي أشيع فيه السلم بين سكان القصرين العتيقين »أزلواز» و«الميهان»، حيث لا زال هذا الحدث التاريخي راسخا في العادات المحلية ويعبر عنه اليوم بطريقة احتفالية ضمن طقوس شعبية تحمل كثيراً من الرمزية. هذا النصر الأسطوري الذي لا زال يرمز إلى صلابة المجتمع التارقي تعكسه مشاهد تلك الرقصات الجماعية التي يؤديها الراقصون أو «المحاربون» في احتفالات عيد «السبيبة» على وقع دقات الطبول، وهي تعبر عن جانب من العواطف المشحونة التي تختزل جانبا من الصراع الذي كان سائدا في عهود غابرة بين قبائل «الطاسيلي ناجر»، وترمز أيضا إلى وحدة هذه القبائل أثناء مواجهتها للأعداء. ومثلما تقتضيه العادات المتوارثة في أوساط «توارق» منطقة «الهقار» بتامنراست التي يلتف فيها السكان حول أمين العقال الذي يعتبر رمزا روحيا لزيارة مقام «مولاي عبد الرحمان»، فإن عيد «السبيبة» لدى «طوارق جانت» تعبر أيضا عن ذلك التلاحم الاجتماعي بين القبائل المحلية من أجل الاحتفال سنويا بعقد الصلح الذي أبرم ذات يوم بين قبيلتي «أورارم» و«تارأورفيت»، والذي يجسد نهاية لمسار حروب طاحنة امتدت وقائعها لتاريخ طويل بين قبائل منطقة الطاسيلي وما يرمز إليه هذا الحدث أيضا من تكريس قيم السلم والتصالح. ومن بين الصور التي ترويها الرقصات الجماعية التي يحمل فيها الراقصون أسلحة ويرتدون زيا حربيا تلك الحركات المتناسقة التي تتناغم مع أصوات «البندير»، وهي تعبر عن حركة المقاتل أثناء الحرب وتروي كثيراً من أسرار المقاتل الحربي في عهود قديمة وتقنيات الدفاع التي كانت معروفة آنذاك، ولكن يعاد تصويرها اليوم في عيد «السبيبة» بلمسة فولكلورية ممزوجة بالإيحائية وعفوية الرجل التارقي. ويشارك الجميع في الاحتفال بنهاية النزاع بين القبيلتين وينعمون في أجواء مليئة بمشاعر التسامح والصلح.

أما الاحتفالات الشعبية والتي تُعتبر جزءاً مهماً من الثقافة الشعبية للمجتمعات لما تتضمنه من احتفاء بالمعتقد والتاريخ الشعبي وتخليد بعض من العادات والتقاليد والأعراف الشعبية، وتنتشر هذه الاحتفالات بالجنوب الجزائري، وهي تُسمَّى أحياناً محلياً بـ"الزِّياره" أو "الوَعْده"، خصوصاً إذا كانت مثل تلك التي تُقام تخليداً لمناقب بعض الأولياء الصالحين مثل زيارة الشيخ عبد المالك الرقاني التي تُقام في الفاتح من شهر ماي من كل سنة وذلك بقصر زاوية الرقاني في منطقة توات (ولاية أدرار)، وأيضاً الاحتال بمناسبة المولد النبوي الشريف ببني عباس منطقة

الساورة (ولاية بشار)، وأيضاً وعدة سيد الشيخ أو ركب سيد الشيخ[4] التي تتم في منطقة الأبيض سيد الشيخ (ولاية البيض) ويمكننا القول إن مفهوم الركب تأسس بوفاة الأب الروحي والديني سيدي الشيخ بنواحي الكراكدة، ونتيجة الوصية التي أعدها بعد شعوره بقروب الأجل بسبب الجراح التي أصابته وهو يحارب الأسبان في شواطئ وهران. فاضطر سكان استيتن والكراكدة إلى نقل جثمانه الطاهرة إلى الأبيض تلبية لطلبه في موكب جنائزي سمي "الركب". فأصبح هؤلاء السكان مجبرون لإحياء ذكرى وفاة الشيخ سنويا تكريما وتخليدا لروحه الطاهر.

وقد أسَّسَ الشيخ سيدي أبو عبد الله عبد القادر بن محمد المعروف "بسيدي الشيخ" رضي الله عنه، طريقة صوفية سُميت باسمه: شيخية أو بوشيخية، وذلك في القرن العاشر الهجري فالطريقة الشيخية هي طريقة إسلامية سنية صوفية، تحث على طاعة الله عز وجل والالتزام بالسنة المطهرة، وهي طريق قويم وصراط مستقيم تهدي إلى السبيل والهدى، جامعة بين الشريعة والحقيقة لأنها شيخية المشرب شاذلية المرجع محمدية الأصل والمنبع. "بسندها المتصل إلى الإمام سيدنا أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه، ثم منه إلى سيد الوجود النبي سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ولهذه الطريقة الشيخية مهمة نبيلة، وعملٌ شريف يتمثل في تحفيظ كتاب الله تعالى، وتعليم أصول الدين وعلومه على ضوء العقيدة الأشعرية والفقه المالكي والتصوف السني المغاربي الأصيل، والدعوة إلى الله سبحانه وتعالى والمحافظة على الطهارة وصلاة الجماعة إن أمكن، وذكر الله مع الفقراء، والنصح لكل مسلم، كما تقوم كذلك بمحاربة البدع والانحرافات والشعوذة، والدعاوي الباطلة بالحكمة والموعظة الحسنة وبالتي هي أحسن.

وقد تعلَّقت الأوساط الشعبية بمنطقة البيض بهذه الطريقة الصوفية، ورسمت المخيلة الشعبية كثيراً من الصور المشرقة حول شخصية سيدي الشيخ، ورويت أيضاً حوله كثير من الكرامات والقصص التي دخلت في الذاكرة الشعبية لسكان المنطقة.

أما بالنسبة للزراعة فيمكننا أن نعتبرها رافداً كبيراً للثقافة الشعبية بالمناطق الصحراوية في الجنوب الجزائري، بداية من أسماء الشهور الفلاحية أو المواسم التي منها "غُشَّت" و"دُجانبير" و"اشتنبر" و"تَوْبَرْ" و"النَّايَرْ"، وقد تُضرب بعض الأمثال الشعبية لتحديد المحاصيل التي تُجنى وتزرع في هذه المواسم، فيقال مثلاً: "النَّايَرْ بُو لَكْبَايَرْ انْتَفْ اللَّفتْ واحرثْ لبْحايَرْ" ففي هذا الموسم "النَّايَرْ" يتم جني (نَتْفُ) اللَّفت (الفجل)، وتُزرع "لبْحاير" مثل البطيخ الأحمر وغيرها.

وتتميز مناطق الجنوب في مجال الزراعة والفلاحة بما تُسمَّى "تْويزه" وهذه الكلمة أمازيغية تعني التعاون والتكاتف، حيث تحتاج كثير من الأعمال إلى تعاون الأفراد للقيام بها كحفر الآبار وإزاحة الرمال عن الأراضي الزراعية بوضع حاجز من سعف النخيل يُسمى "آفْراقْ" وغيرها من الأعمال الأخرى، خاصة أن البيئة الصحراوية تتميز بقساوة الجو كما ذكرنا من قبل، فلذلك تُعتبر

" تويزة" مظهراً من مظاهر التعاون الاجتماعي الذي يتميز به أهل الجنوب تميزاً كبيراً، وبعد انتهاء تلك الأشغال الشاقة التي قد تكون مرفوقة ببعض الأغاني والإيقاعات الشعبية للحث على العمل وشد الهمم أكثر؛ بعد انتهاء الأشغال عادة تُقام وليمة على شرف المشاركين في العملية.

ولعل من مظاهر الثقافة الشعبية في الجنوب الجزائري خاصة في منطقتي توات ووادي ميزاب هو نظام السقي التقليدي للمياه الجوفية، والتي وُضعت لها آبار أرضية تُسمى بـ"الفَقَاقِيرْ" مُفردها "فُقارة" بتفخيم "القاف"، وتعد "الفُقَّارَة" أقدم مصدر مائي للسقي بالمنطقة، وهي عبارة عن سلسلة من الآبار تُحفر عموديا في الأرض، للوصول إلى المياه الجوفية، والبعد بين هذه الآبار يختلف باختلاف مناطق الفقاقير، ونفس الشأن بالنسبة لعمق البئر. ترتبط الآبار مع بعضها البعض في الأسفل (العُمق) بواسطة أنفاق وأخاديد تسمى محليا بـ (آنْفَادْ)، تُشق لتوصيل المياه فيما بينها، مع وجود انحدار بسيط يسمح بحركة الماء وتدفقه عبر الأنفاق، يتم استقبال هذا الماء عند المخرج بواسطة ساقية تسمى (آغِيسْرُو أو آغُوسْرُو)، وتوجه المياه بعدها إلى الموزع المسمى بـ (القَسْرِيَّةُ)، ليتم تقسيمها عبر نظام دقيق باستعمال وحدة أساسية دقيقة تدعى (الحَبَّه)...

ويتم في مجال الفلاحة بالجنوب الاحتفاء بالمعتقد حيث تقال بعض الأدعية والأقوال المأثورة أثناء عملية الحرث أو الغرس كقولهم عند الغرس "الله يَجْعَلْهَا ارزقنا وارزق المُسلمين"، وهو دعاء يرغب صاحبه أن يكون ما يزرعه من الرزق المكتوب له، وأيضاً قد ينال نصيب منه غيره.

وتشتهر مناطق الجنوب بالتمور التي تعددت أنواعها منها: تِنَّقُّورْ، تَقَرْبُوشْ، تِنَّاصَرْ، آنْدَكْلِي، لَعْضَمْ، بَانَخْلُوفْ ، حَمْدِي حَمُّو، المَسْعُودِي، آنَغْلُوفْ، آغَمُّو، آحَرْطَانْ، تِلَّمْسُو، تِنْدَكْلِي، تَزَرْزَايْ، اتْقَازَّا، آقَلُّو وغيرها، ولعل أشهر هذه الأنواع هي "الدَّقْلَه" التي ذاع صيتها عالمياً، والتي اشتهرت بها خصوصاً منطقة بسكرة، وهناك ممارسات شعبية خاصة بالنخلة خصوصاً عملية التلقيح، التي تستعمل بلقاح النخلة الذكر وهو المسى بـ: طلع النخيل، والملقب محلياً بـ "الدُّكَّار"، وتتم عملية النقل هذه بترداد مجموعة من الأغاني الشعبية؛ ترتبط أغلبها بالجانب الديني، والدعاء بحصول البركة.

أما بخصوص المأكولات الشعبية التي ترتبط هي أيضاً بالثقافة الشعبية للصحراء الجزائرية، فهي عموماً تتميز بالبساطة، وهي مصنوعة من المنتجات المحلية من حبوب وخضر، فهناك مثلاً بمنطقة تيندوف مجموعة من المأكولات الشعبية منها: "البَلْغْمَانْ" أو "الْعَصِيدَه"، يصنع من الشعير بعد أن يُطحن بالطّاحونة الحجرية التقليدية إلى دقيق، يدعى

دقيق المقلي، ويضاف إلى البلغمان الدهن الحر، ويفضّل أن يكون دهن الغنم، ويعتبر البلغمان الأكلة الأكثر شيوعا لاسيما شتاءً.

وبعد تناوله يتم تحضير "الكَنْدَرَه"، وهي على شاكلة الشاي لكنها بالحليب وتُطهى على الجمر، ويأتي الطاجين في المرتبة الثانية ضمن أطباق الفئات ميسورة الحال، وهو يتكوّن من لحم الإبل وأحيانا الكبد، ويعرف هدا الطبق بـ "بنافة"، إضافة إلى خبز الملّة التي تدفن في التراب الساخن ويتمّ دهنها بالسمن الطبيعي المعروف باسم "الدهان"٠

أما بالنّسبة لكبار السن والمرضى والعجزة، فإنّ الأكلة المفضلة لديهم فهي أكلة "التشطّار"، وهو اللحم اليابس المرفوس بدهن الماعز، ويعتبر دواء تقليديا للشيخوخة، ونذكر أيضا "لقلية" وهي الشعير المسخن والمغلي يتم أكلها مباشرة، ويقال أنها تنفع لمرض المعدة. وأصبحت أكلة "لقلية" تتصدّر موائد أغلبية السكان كونها غير مكلفة من جهة، وفوائدها الطبية الكثيرة من جهة أخرى.

وأيضاً طبق "التّشَا"، أو ما يعرف باسم الحساء أو "لَحْرِيرَه" لدى سكان المدن.

ويشكل "التّشَا" المصنوع من القمح والشعير الخالي من التوابل والحشائش غذاء رئيسيا لاسيما بالنسبة للنساء، كما يستعمل حسب إحدى النّساء المختصات في الطّبخ الشعبي لزيادة وزن الفتيات النحيفات، أي ما يسميه سكان المنطقة بـ "التبلاح"، ويتم استعمال "الوَدْكْ" أو "السَّنْمَانْ" وهو شحم الإبل. وتكثر ظاهرة "التَّبْلاَحْ" عادة عند سكان البادية الذين يفضلون المرأة السمينة عن النحيلة وتراهم ينشغلون فقط بتغذية الفتيات بالطرق التقليدية، بينما يركّز سكان المدن على الأغذية التقليدية لاسيما اللحم، حيث يفضل سكان تندوف لحم الإبل عن غيره من اللحوم الأخرى.

ويحتل لحم الدجاج مرتبة سفلى؛ وفي آخر اهتمامات السكان باعتبار أكله يسبب، حسب اعتقادهم، "اوْرَاغْ"، وهو مرض شعبي ينتج عن تناول الحلويات واللحوم البيضاء. وسيطرت الأطباق الشعبية على الموائد بتندوف، حيث أصبح أكلة "خبز" الشحمة" مكانة أساسية وغير مكلفة، إذ لا يتطلب تحضيرها سوى بعضا من الشحم والبصل والتوابل، إضافة إلى أكلة "خبز الملة" المدفونة في التراب وهي الأكلة الأكثر شعبية، حيث تقدم للضيوف لاسيما في البادية، ولا يتطلب طهيها سوى ترابا ساخنا وبعض الدقائق.

ويُحيلنا موضوع الطبخ التقليدي إلى موضوع آخر وهو الطب الشعبي، أو طُرق التداوي الشعبية، إذ ما تزال كثير من العائلات الجزائرية عموماً والصحراوية خصوصاً تلتجيء إلى استعمال بعض الأعشاب وطرق العلاج الشعبية خاصة المتعلقة بالكسور أو الرضوض وغيرها من الأمراض الأخرى، فيستعمل للكسور مثلاً ما تُسمَّى بـ"الجْبيره"، وهي

عبارة عن عصي صغيرة وقطع من القماش تُلَفُّ بطريقة خاصة حول العضو المكسور، ويقوم بهذه العملية شخص يُسمَّى بـ"لَمْعَلَّم"، وكانت قبل سنوات قليلة تُستعمل للرضوض ما تُسمَّى بـ"الشْراطه"، وهي عبارة عن جروح صغيرة يُحدثها " لَمْعلَّم" في المكان المُصاب، ثُمَّ توضع عليها الحناء المطحونة، وتغطى بقطعة قماش إلى أن تشفى تماماً.

ويمكننا تقسيم الطب الشعبي المستعمل إلى قسمين، أولهما: "الطب الشعبي الطبيعي" كـ: الكي والتجبير الكسور واستعمال الأعشاب...، وثانيهما يسمى: "الطب الشعبي الغيبي" كـ: العلاج بالأحجبة القرآنية وزيارة أضرحة الأولياء وضرب معدن الرصاص في الماء، واستخدام البخور، وتذويب معدن الرصاص، وغيرها من الطرق العلاجية الأخرى التي ما تزال تُنافس الطب الأكاديمي، وذلك لتعلق الناس بها واعتقادهم في نجاعتها في علاج كثير من الأمراض.

ولعل من أهم الأعشاب المستعملة في العلاج نجد: الشِّيحْ لأمراض المعدة، الكَمُّونَه، الفَاتُوح، الفَاسُوخْ، الحَلْبَه، العَرْعَارْ، البَسْبَاسْ، العَرْقْسُوسْ، لازير الذي يصلح لأمراض النساء، والقرنفل لأمراض الرواتيزم و"القرطوفة" للزكام تؤخذ مع الحساء، وعصير التمر "رُوبْ" لحيوية ونشاط الجسم، وشحم سنام الجمل لمرضى الربو، وبول النوق وحليبها للمحافظة على مناعة الجسم.

ولابد أن نشير هنا إلى الدراسة القيمة التي قام بها الباحث بوغديري كمال حول: أشكال الطب الشعبي في منطقة الزيبان (بسكرة)، والتي أشار فيها إلى تعلق الأوساط الشعبية بالطب الشعبي، باعتباره علاجاً لعديد الأمراض.

وهناك جانب آخر من الروافد التي تغذي الثقافة الشعبية المحلية بالجنوب الجزائري هي الألعاب الشعبية أو التقليدية التي تنتشر عبر ربوع هذه المناطق، ويمكننا أن نتعرض إلى بعضها فيما يلي:

– التَّاشَكُّومْ: وهي لعبة كانت موجودة في منطقة توات؛ وهي شبيهة بكرة القدم الأمريكية، حيث تُحضر كرة متوسطة من ليف النخيل ويتقاذفها اللاعبون باستعمال عصي النخيل (الكرناف).

– بَاهَنْكُورْ: وتجمع باهناكير: وهي لعبة شعبية بين لاعبين يجلس كلاً منهما متربعاً وتتوسطها كومة من الحجارة المتوسطة الحجم ولكنها ثقيلة، ويحمل كل منهما بيده حصاة صغيرة يرفعها للسماء؛ وفي الوقت الذي تحلق هي في السماء يحمل حجراً من الحجارة الموضوعة أمامه؛ ويتلقف في الوقت ذاته الحصاة الصغيرة، أي أن الحصاة الصغيرة تسقط بين يده والحجرة الكبيرة، فإذا أخطأ عاد الدور للاعب الآخر، ومن يجمع أكبر عدد من الحجارة يفوز باللعبة.

الغميضة: وهي لعبة الاختباء، وخاصة أنه فيما سبق كانت أغلب الدروب غير مُضاءة فيسهل الاختباء.

وهناك ألعاب أخرى مثل: (التِّيْستِيسَه، السّْبَاعِيَه، لبَّانتْ...).

هذا في منطقة توات أما في منطقة وادي ريغ (وادي سوف)، فهناك عدة ألعاب شعبية مثل:

الدَّق: وهي لعبة أيضاً حيث يوضع أمام أحد اللاعبين الذي يكون جالساً على ركبتيه، ويكون خلفه مباشرة لاعب آخر يحمل بيده حجراً متوسطاً يقذف به برميلاً من البراميل المغلقة التي يباع فيها الزيت خاصة، وهكذا يبدأ في التقدم كلما تقدم هذا البرميل فإذا أخطأ، جلس هو مكان اللاعب الأول وهكذا.

أما الصناعات التقليدية فهي متعددة بالجنوب الجزائري وتنعكس في أشكالها وألوانها وتاريخها أهم معالم الثقافة الشعبية في صحراء الجزائر.

وتشتهر منطقة تمنراست وتيديكلت بصناعة الجلود مثل النعال التي أصبحت مدينة آولف ذات شهرة وطنية بهذا المنتوج؛ خاصة لدى عائلة "بُوشَنَّة" التي توارثته أباً عن جدٍّ، وتشتهر منطقة الأهقار (تمنراست) بصناعة الحلي خصوصاً المصنوعة من معدن الفضة، وتعرف منطقة بسكرة بصناعة الخيمة، التي أصبحت بعض القبائل والعروش فيها تختص بلون خاص لخيمتها عن باقي العروش الأخرى مثل اللون الأسود الذي يميز خيمة عرش "أولادْ نَايَلْ" واللون الأحمر الذي يميز خيمة عرش "بني بوسليمان" وتحديداً عائلة "بني عبد" الرزاق هناك عائلة تُسمَّى "أيَزُقاغْ"[5]، ذلك لأن خيمتهم التي عُرفوا بها ذات لون أحمر، وكان أهل المنطقة في الماضي يعرفون نجع هذه العائلة من خلال لونها الأحمر،فيقولون: "انْجَعْ نَاهُوزقَّاغ"، بمعنى: "نجع أصحاب الخيمة السوداء"[6].

ومن الصناعات التقليدية بالجنوب الجزائري نجد "الزَّربيَّة" أو السجاد أوالبساط التقليدي، والتي تنعكس فيها معالم الهوية الثقافية من خلال ألوانها وأشكالها والرموز المستعملة فيها، ويمكننا اعتبارها تماماً كاللوحة الزيتية التي يُعبر فيها الفنان عن مشاعره وأحاسيسه، إذ يُعبر سكان هذه المناطق – والمرأة على الخصوص – عن بعض من تفاصيل حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية وكذا البيئة الجغرافية التي ينتمون إليها، مما يُمكن أن يشكل مجالاً خصباً للدراسات السيميولوجية؛ التي يُكنها – باستعمال إجراءاتها وآلياتها المختلفة – أن تكشف عن عديد الرموز الثقافية المعبرة عن الهوية في كل مجتمع من المجتمعات.

ولعل من أشهر الزرابي المعروفة في الجنوب الجزائري نجد "زربية غرداية" التي تنسجها المرأة الغرداوية والمزابية (نسبة إلى بني مزاب) بشكل أخص، وتبوح فيها عن عن كل ما تختزنه ذاكرتها من تراكمات ثقافية، وتبثها أيضاً مشاعرها وعواطفها، خاصة أثناء غياب الزوج الذي يسافر من أجل التجارة وكسب لقمة العيش.

وتمتاز منطقة ضاية بن ضحوة بزرابيها الجميلة بأحجام مختلفة، من أهم أنواع هذه الزرابي:

زَرْبِيّة العَظْمْ: تصنع من صوف الماشية والفبران تتشكل من عدة رموز وأشكال تسمى بـ"الرَّقْمَة " متواصلة تعبر عن إبداع المرأة المذبوحية

زَرْبِيَّة النِّيلَة : تختلف في رموزها كليا عن زربية العظم بحيث ان رموزها تكون على شكل وحدات متقطعة تعبر عن مختلف الأشياء المكونة للبيئة الصحراوية يستعمل في نسيجها الصوف والفبران كذلك.

الحَنْبَل : وهو عبارة عن زربية تتشكل رموزه من عدة مستطيلات ويستعمل فيها لونين فقط وتنسج من مادتي الصوف والفبران.

الفَرَّاشِيّة: هي شبيهة في أشكالها بالحنبل ولكنها تختلف معه من حيث ألوانها العديدة تنسج بالصوف والفبران.

بالإضافة إلى صناعة الزرابي هناك نسيج "الجَلاَّبَة" و"البَرْنُوسْ" يستعمل في نسيجهما صوف الماشية ووبر الإبل.

ونقترح في الأخير ما يلي:

– تسجيل ما أمكن من مواد التراث الشعبي الأدبي؛ خاصة في الجنوب الجزائري.

– تكوين أرشيف ورقي ومسموع ومرئي.

– وضع هذا الأرشيف في متناول الباحثين والدارسين.

– تحقيق ما هو مخطوط من هذا التراث الشعبي الأدبي.

– تحليل ومقاربة هذا التراث الشعبي الأدبي باستخدام المناهج النقدية الحديثة.

– تأسيس مخابر وفرق بحث للاهتمام بهذا التراث.

– عَقد ملتقيات وندوات ومؤتمرات للتعريف به، والحديث حول مُستجدات البحث فيه.

– تشجيع الباحثين والطلبة لاختيار بحوثهم في هذا المجال.

– يجب أن تُدرج "الثقافة الشعبية ضمن البرامج التعليمية كما هو الأمر مثلاً في مملكة

البحرين"[7].

– عقد مقارنات للبحث في نقاط التشابه في هذا التراث (مثل بعض الإيقاعات الشعبية بالجنوب الجزائري ودول الخليج العربي).

الهوامش:

[1]/ سنستعمل في بحثنا مصطلح " منطقة " بَدَل " ولاية "، لِمَا في الأول من ارتباطٍ وثيقٍ بالتراث، أما الثاني فهو مصطلح إداري محض.

[2]/ يُنظر: تالوين رفيق، التراث المعماري في وادي ريغ: قصر تمرنة القديمة نموذجاً، أشغال الملتقى الوطني الأول حول التراث الثقافي وحفظ المعالم والقطاعات المحفوظة بالوادي، من **11** إلى **14** ماي **2008**، مزوار للطباعة والنشر والتوزيع، الوادي، ط**1**، **2008**، ص: **35**.

[3]/ ريتشارد دورسون، نظريات الفولكلور المعاصرة، تر: محمد الجوهري وحسن الشامي، دار الكتب الجامعية، د. ط، د. ط، ص: **99** وما بعدها.

أشار إلى أنه يُمكن تطبيق المنهج الوظيفي على الثقافة المادية تماماً كما يُطبق على الأدب الشفاهي، وأورد دراسةً لـ: بيتر بوجا تيريف بعنوان: " وظائف الزي الشعبي في الجزء المورافي من سلوفاكيا"...

[4]/ اسمه: عبد القادر بن محمد بن سليمان بن أبي سماحة ،نشأ في نواحي " قصر أربوات " وهي عبارة عن واحة واقعة على الطريق المؤدي إلى البيّض في اتجاه الأبيض على بعد حوالي **23** كلم من هذه الأخيرة.

[5]/ أزَقَّاغْ بمعنى الأحمر، وأيْزَقاغْ نسبة إلى اللون الأحمر.

[6]/ سليمة دردوني، دور الخيمة كموروث ثقافي في رسم ملامح الأنا والهوية والعلاقة مع الآخر: دراسة أنثروبولوجية جنوب الأوراس والزيبان، أشغال الملتقى الثالث حول: الهوية والتراث في ظل العولمة انتماء أم انكفاء، مطبعة مزوار، الوادي، الجزائر، ط**1**، **2011**، ص: **42**.

[7]/ حسين علي يحيى، بيداغوجيا الثقافة الشعبية في مناهج التعليم الثانوي بمملكة البحرين: مقاربة تربوية إثرائية، مقال بمجلة الثقافة الشعبية، أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، البحرين، ع/**04**، شتاء **2009**، ص: **150**.

مجلَّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 203 - 213
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

المعممون والملثمون يحاورون الصحراء
(هقار وتديكلت أنموذجا)

محمد السعيد بن سعد
اللغة العربية وآدابها المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

1- إشكالية الموضوع:

إنه الإنسان وجد نفسه وجها لوجه مع المفازة والمهلكة، من أين يبدأ؟ وإلى أين ينتهي؟ أي حوار هذا؟ وما فائدته؟

تلكم علاقة مع الإنسان والمكان عبر الزمان، أحب الصحراء ورأى فيها المأوى والمسكن، فأبدت ترحيبا، شرطها ألا يخلع العمامة (الشاش) واللثام، عقدا ميثاقا، أعطته فأعطاها بإذن ربهما، أفضى كل هذا إلى تفاعل عجيب، تحدى صعابها، فأبدعت أصابعه وأنامله في غير ما مجال، فصنع ونسج مما أودعه الله فيها، موقنا أن الأزمة تلد الهمة وأن الأمر لا يتسع إلا إذا ضاق، وأن الحياة عقيدة وجهاد.

تألق سماءها بزرقتها فسمِّي الرجل الأزرق، افترش رمالها الذهبية، فأفرزت حبيبات لامست العين والأنف والشفة، ولسعته شمسها الحارقة، فاحتمى بالعمامة واللثام محترزا، تسلق جبالها وركب بعيرها، فورث صبرا وشموخا.

صافح شروقها وغروبها خضرة نخيلها وصفرة رمالها وبياض سبختها وزرقة صخرها، فأضحى المكان سحرا ورونقا حتى غدا حجَّ الزائر من كل فج.

عشقها على قساوتها، فهمست في أذنه ألا تضل فِيَّ أبدا، وأمدته مفاتيح شعبها وأغوارها، وسر وحوشها وحشراتها وهوامَّها.

اطمأنَّ إليها، فأقام الحياة بها، صانعا ماهرا متفننا متقنا، مما أودعه الله فيها: من صخورها وطينها ورمالها ونخيلها، ومن شعر وصوف وجلود حيوانها وإبلها ماعزها، ما أبدعته أنامله من مأوى وأثاث ولباس وفرش وراحلة وأواني وحلي وديكور وغير ذلك من الذي سنفصل فيه إن شاء الله.

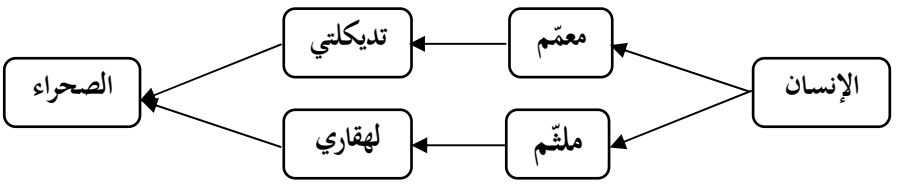
وفجرها عيونا وآبارا وفقاقير احتار العلماء في فك نسيج هندستها، فغدت الأرض ينابيع

وبساتين وأشجارا.

نحسب أن بعض نتائج الحوار ظهر في هذا التفتق والإبداع، وأن هذا الملتقى فضاء للبسط في هذا المجال، بل ومنبر لتكشف أسرار هذا الحوار والإعلان عن خباياه.

من أجل هذا يركز البحث على علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية في نطاق النسق الاجتماعي الأيكولوجي العام الذي يقوم على إبراز أهمية التفاعل بين البيئة والإنسان في تفسير مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والنهوض بها، بحيث تؤدي البيئة الطبيعية في الصحراء دورا في تشكيل حياة الإنسان[1].

2. العلاقة: الإشكالية تشير إلى طرفين رئيسين: الإنسان والمكان.



الإنسان: ⇦ المعمم والملثم

المكان: الصحراء ⇦ تديكلت ولهقار.

– الصحراء: جمع صحار (الصحاري) والصحارى: أرض فضاء واسعة قفر لا ماء فيها ولا حياة.

* مناخ صحراوي: شديد الحرارة في الصيف نهارا، شديد البرودة في الشتاء ليلا[2].

* رمال، جفاف، حرارة، جبال، وحوش، حشرات، مفازة، مهلكة .... ⇦ ضياع، موت

* إلى جانب مياه باطنية، فقاقير، نخيل وواحات، جمال شروق الشمس وغروبها[3].

⇊

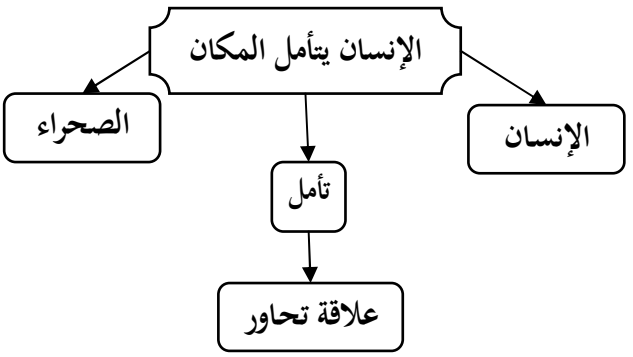
ضرورة الدليل (Guide)

– تديكلت: كلمة بربرية تعني راحة اليد، وهي نقطة تقاطع ولايتي تمنراست وأدرار، تقع بأقصى الجنوب الجزائري (وسط الصحراء): "تبعد عن العاصمة بحوالي 1278 كلم، بين توات (أدرار) غربا وهضبة تادمايت شمالا وهضبة هويدر جنوبا، يخترقها وادي أقاربا الذي يصب في وادي مسعود نحو الجنوب الغربي، ويتفرع من جهته الشرقية والشمالية الشرقية إلى عدد معتبر من الروافد، مما سهل لقيام واحات كثيرة بهذه الأودية تعتمد على المياه الارتوازية في الزراعة والعيش، الجهة الغربية بها غابات، وعين صالح عاصمة تديكلت التاريخية، إليها كان يلجأ توارق لهقار وأهل أدرار وجانت في حالة الخطر ولهذا جاء المعنى البربري لها "كف اليد" دلالة على ما كانت تتسم به من امتيازات جغرافية هيئتها أن تكون مقر أمن وأمان للقبائل ومعبرا للحجيج، وهي ترتبط منذ نشأتها من الجنوب إلى الشمال بطريق غرداية المنيعة تمنراست، ومن الشرق إلى الغرب بمسلكي أدرار ورقان[4].

– لهقار: سلسلة جبلية (من أعظم وأوضح معالم تمنراست). يصل ارتفاع قممها إلى 2000م، وهي ذات شكل مبسط وبعضها عمودي أو معولي، وتتكون ناحية لهقار من نجد خزري ذي رمال طيمية وطبقة صخرية تتراوح ما بين 2700 إلى 3000 سنة، وكل صخور المنطقة تعتبر ذات طبيعة بركانية (بازلت، شيشت، غرانيت، كوارتس...)[5]، من سلاسلها الجبلية قمة أسكرام الذي يبعد نحو 80 كلم عن المدينة، وهو مقصد مهم للسياح، يتم الوصول إليه عبر طريق وعر غير معبد، تستغرق الرحلة نحو ثلاث ساعات، تتخللها مشاهد طبيعية تثير الدهشة والإعجاب، ذلك أنك ترى جبالا في أشكال إصبع الإبهام والأسد والفيل والسمكة، والأسكرام يرتفع حوالى 2800 م عن سطح البحر، ومن أجمل ما يأخذ بالألباب فيها شروق وغروب الشمس إضافة إلى تأمل آيات الله في الطبيعة الساحرة[6].

أن تديكلت ولهقار عصمتهما الإدارية (الولاية) تمنراست وهي من حيث الموقع الجغرافي أقسام ثلاثة: الناحية الشمالية عين صالح، الناحية المركزية الوسطى، الناحية الشرقية .

–كل هذا أنتج علاقة بين: الإنسان والمكان.



3. من ثمرات العلاقة.

هل تمكن الحياة؟ هل يمكن تجاوز الصعوبات؟

*** يمكن بشروط.**

– العمل، الجد، التعاون (التويزة)، الصبر، التحدي،... (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) الآية 11 سورة الرعد

يقول الشاعر:

وما نيل المطالب بالتمني *–––*** ولكن تؤخذ الدنيا غلابا**[7]

الصحراء لا تتناهى في مرأى العين، ولا يجسر المرء على اقتحامها دون تأهب وحذر، فقد كان اقتحامها ضرب من الغامرة والتعاطي مع الجهول.

كان لهقاري والتديكلتي كلاهما يرى لنفسه وقارا إذا أحاطت به الصحراء من كل جانب، وكان يرى مجاهدة الصحراء فريضة واجبة مثله في ذلك الشاعر الجاهلي، تلفي الشعر حين يقتحمها محتاجا إلى الحوار والقصص وصوت الرفيق الذي كان يتلمسه من قبل خطاب الأطلال، كان يجد في كل هذا الإمتاع والمؤانسة.

كان عام الصحراء الصامت بما يحمله من: جبال ورمال ووحوش وحشرات...، يقتلع الحاجة إلى المودة من أعماقها، كان يرى الوحدة المستوحشة أجل، وكان يرى هذا الانفصال حكمة ونضجا واستعلاء.

لقد أوحت إليه الصحراء بأن الخصومة ضرورة ضرورة المودة، ومن ثم لم يكن ينظر إلى هذه الخصومة في إطار العدوان والعجز عن التوافق أو العلو عليه أحيانا، فبدا له أن الوفاق الأساس لا يخلو من ثغرات هنا وهناك، إن الوفاق حلم يجب أن لا نغرق في النوم من أجل

الاستمتاع به، فحلم الانسجام الصافي من كل شائبة لا يليق بمواجهة الصحراء وتجربتها.

يقول الدكتور مصطفى ناصف: "– لقد تذكر الشاعر أن الصحراء جزء من ظلمات النفس التي يتجاهلها المرء في المودة إلى الاعتراف بها في تجربة العبور المرير.

– في عالم الصحراء يرجم كل شيء كل شيء، ولكن هذا هو قانون الحياة.

– في أعال الصحراء يتناكر الجميع ويختصمون، وتظهر آثاره من خوف وحزن.

– فإذا كان في المودة جمال ففي الصحراء عظمة وجلال، وإذا كان في المودة صلة ففي الصحراء انفصال يرنو إلى الاتصال، ولكنه أعمق من أن ينال..، الصحراء عسر ومشقة[8].

يقول لبيد:

فوقفت أسائلها وكيف سؤالنا صما خوالد ما يبين كلاهما[9].

ويقل امرؤ القيس:

وقفت فيها أصيلا كي أسائلها عيت جوابا وما بالربع من أحد[10].

حور الشاعر الصم وجعل الصم نجوما وجبالا ورمالا وديارا وما شاء.

إذا فالمحاورة ممكنة.

4. مظاهر التحدي:

أولا: التكيف مع معطيات المكان.

1– من حيث اللبس:

– العمامة (الشاش): قطعة من القماش من ثلاثة أمتار أو أزيد، يتلثم بها الرجل (عمامة)

– اللثام: ج. لُثم، ما يوضع على الأنف وما حوله من طرف ثوب أو نقاب[11]. وهو عمامة كبيرة يضعها الرجل التارقي دون المرأة، يبلغ طوله اثني عشر مترا أو يزيد، يستر به وجهه ما عدا العينين، ويلف جزءا كبيرا منه على رأسه، قيل إن له وظائف وفوائد جمة:

– الوقاية من حرارة الشمس الساطعة، ومن برودة الطقس.

– ستر للفم، ويعتبر تعبيرا عن الأدب ولاحتشام أمام الأقارب بخاصة حماته.

– الفم في اعتقادهم مصدر للعيوب ولذا وجبت تغطيته.

– قد يكون وقاية من الغبار الذي تحدثه الزوابع الرملية.

– من الروايات من تضيف أنه يمنع به التارقي نفسه من المناظر غير اللائقة.

– واللثام والعمامة كلاهما عادة ما تكون لها آثار طيبة أثناء الحوادث كاللسع واللدغ والغرق وغيرها.

– ويتخذ اللثام كفنا إذا مات صاحبه في الصحراء.

– رمز للأنفة والسيادة.

ومما يروى في سبب تلثم التارقي دون النساء، أن غزاة هاجموا قبائل التوارق ونهبوا أرزاقهم واستولوا على ماشيتهم وأسروا بعض رجالهم، فاعتبرت ذلك النساء جبنا من الرجال، فما كان منهن إلا أن تصدين بأنفسهن للغزاة بحيث دارت معركة طاحنة بين الطرفين، انتصر فيها النساء وعدن ظافرات بالغنائم قدمنهن إلى شيخ شيوخ القبيلة، وقد قضى لهن بريادة وقيادة شؤون العائلة، وحكم في المقابل على الرجال بستر وجوههم تعبيرا عن خيبتهم وهزيمتهم "على أن التوارق بجانت وإليزي اعتبروا هذا من الأساطير الشعبية".

وأوضحوا أن مكانة المرأة المرموقة في مجتمعاتهم تعود إلى أسباب موضوعية، وهو السفر المتكرر للرجل، وغيابه بالأشهر عن البيت وقد تتعدى إلى أعوام مع القوافل ما بين مالي والنيجر وليبيا وغيرها، من أجل ذلك أوكلت إدارة شؤون العائلة إلى المرأة باعتبار استقرارها في البيت[12].

وللثام مكانة معتبرة عند أهل المنطقة، ذلك أن التارقي يحتفل بارتداء الصبي للثام بعد تثبيت قطعة مربعة من الفضة فيه، يحدث هذا في سن الثامنة عشر خلال حفل يبرز فيه الفتيان مهارات المبارزة وألعاب الفروسية، يميز البربر رجالهم من على بعد أميال وبفراسة فائقة من خلال مسية الجمل أو شكل الهودج أو مقياس الكتف أو التمايل المعين في مشية الجمل، وحين يقتربون يعرفون بعضهم بشكل العيون.

النيلة: من النيل، نقول: قماش منيل؛ إذا صبغ بالنيل؛ وهو صباغ أزرق يستخرج من نبات النيل، يسمى كذلك نيلج ونيلة، جنس نبات محولة من الفصيلة القرنية تزرع لاستخراج مادة زرقاء للصباغ من ورقها،[13] تتخذها المرأة التارقية للزينة من جهة وللحماية من برد الصحراء وحرها من جهة أخرى، ويقال أن لها أثرا إيجابيا على البصر، ولذلك لا يقتصر على المرأة فحسب بل أن الجل ليخذ منه ثوبا (ضراعة)، ولثاما، والمرأة تأخذ من القماش المصبوغ بها لحافا وخمارا وإزارا وغير هذا، ذلك أن اللون الأزرق محبوب عند التوارق حتى سمي التارقي الرجل الأزرق وهو رمز الحرية والاسترسال الطلاقة والجدية ويسمى على أثر ذلك بلغته "إيموهاق" يعني الرجل الحر ولعل هذا من سمات الصحراء وطلاقتها، بحيث عبروا عن تينك الحرية في لباسهم الأزرق كلون السماء، فرحابة الحرية عند الترقي كرحابة السماء.

2– من حيث الركب المحمل:

– المركب ⇦ الحمار ⇆ الجمل

﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ الآية 8 سورة النحل

﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ الآية 17 سورة الغاشية

فالإبل أموالهم ورواحلهم ومنها عيشهم ولباسهم ونسج بيوتهم مهي حمالة أثقالهم وقد خلقها الله خلقا عجيبا بقوة قوائمها ويسر بروكها لتيسير حمل الأمتعة عليها، وجعل أعناقها طويلة قوية ليمكنها النهوض بما عليها من أثقال بعد تحميلها أو بعد استراحتها في النازل والمبارك، وجعل في بطونها أمعاء تخزن الطعام والماء بحيث تصبر على العطش إلى عشرة أيام في السير في المفاوز مما يهلك فيما دونه غيرها من الحيوان[14].

ومن فوائد الإبل لتي ذكرها العلماء:

– خلقها الله – سبحانه – للنهوض بالأثقال وجرها إلى البلاد الشاطحة[15].

– جعلها تبرك حتى تحمل عن قرب ويسر ثم تنهض بما حملت.

– سخرها منقادة لكل من اقتادها بأزمتها لا تعاز ضعيفا ولا تمانع صغيرا.

– برأها طول الأعناق لتنوء بالأوقار[16].

– أراد بها أن تكون سفاينة البر فصبرها على احتمال العطش .

– خلقها مناخا مناسبا لوظيفتها، محققا لغاية خلقها، متناسقا مع بيئتها ووظيفتها.

– بلوغها المسافات الطويلة.

– رعيها بكل نبات البراري.

جاء في الظلال، قوله: "مركب العربي الأول، عليها يسافر ويحمل ومنها يشرب ويأكل ومن أوبارها وجلودها يلبس وينزل، مورده الأول للحياة، لها خصائص تفردها من بين الحيوان، على عظم نفعها وخدمتها قليلة التكاليف: مرعاها ميسر، كلفتها ضئيلة، وهي أصبر الحيوان المستأنس على الجوع والعطش والكدح وسوء الأحوال."[17]

ثانيا: عوامل الاستقرار: (استغلال الإمكانات البسيطة الخاصة والإبداع).

–كان ذلك على مستويات (على سبيل المثال لا الحصر).

– فوائد الجمل وخصائصه.

أ. مستوى المسكن:

– بناء الطوب: الاعتماد على الرمل الطين، الحجارة، الأشجار، النخيل.

– الخيمة: أنواعها: مادة (تاهلي، القش، الشعر، الجلد)،

⇊

مقاومة – برودة – اقتصاد – بساطة

﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ الآية 80 سورة النحل

والخيمة الوحدة الأساسية المكونة ل(الفزيك)، أي مجموعة الخيام التي يجاور بعضها بعضا لسبب قرابة أو انتجاع مرعى أو لقرب مياه أو غيرها من الأسباب، وبذلك لا تشكل وحدة للاستقرار فحسب وإنما تجسد إطارا قويا للعلاقات الاجتماعية...، تصنع الخيمة من شعر الماعز وبصوف النعام السوداء ما لم يتوفر الشعر الكافي، تنسج على شكل وحدات طويلة بحسب رغبة المالك في الاتساع، ولا يتعدى عرض الوحدة الخمسين أو الستين سنتيمترا، وتسمى هذه الوحدة الأساسية في صناعة الخيمة "لفليج" (ج.فلجة)، تقوم المرأة بنسجها عبر مراحل دقيقة يمر بها الشعر منذ إزالته فوق ظهور الشياه إلى أن يصبخ مأوى –خيمة– يأوي الأسرة ويحمي ممتلكاتها، وأهم هذه المراحل: اتفر، لغزيل ولبريم، المحط، التسدي، انزير، لخياط.وتشترك معدات مختلفة في إقامة هذا العمل، من الخشب: كالقرشال والمغزل والمبرم والصوصية والمنرز، من الحديد: كالإبرة والمخيط، والمدراة وغير ذلك، تقوم الخيمة على ركيزتين تتعانقان في غطاء مقوس مصنوع من الخشب يدعى: "الحمار"، وتشد إلى الأرض بأوتاد عبر حبال ثمانية تسمى لخوالف والظهرة بواسطة حلقات مثلثة تسمى "لخراب"، والخيمة تجهز بكل مستلزمات الحياة من أواني وأغطية وأفرشة ومواد غذائية ترتب بشكل يسمح باستقبال الضيوف وإطعام الوافدين وإيواء النازلين دون ضجر أو إزعاج في جو يطبعه الانسجام والبساطة[18]، يقول أحد الوافدين الفرنسيين: "لقد اخترت تمنراست لإقامتي، وهي قرية تتكون من عشرين خيمة وكوخا في سفح الجبل..."[19]

وسائل الدفاع: نذكر منها؛ السيف، الرمح وقد يطلق عليه "الحريش"، السكين أو الموس كما هو مشهور في المنطقة، القدوم، الشاقور، السوط، "ألكوض بالتيفيناغ، الدراعية، وعير هذا.

لنأخذ السيف كعينة، يدعى بلغة التوارق "تكوبا"، إذ اللثام و السيف كلاهما معلم من معالم الرجل بلهقار، فالسيف رمز الرجولة والسيادة والشهامة والشجاعة، له ماض عريق فهو يحظى بقدسية، لا يخلو منه بيت، يعلق في ناحية من الغرفة، لا يباع أبدا.

وسائل الشرب والسقي: نشير إلى بعضها؛ الفقاقير، الآبار، السواقي، القصرية، الماجن (حوض).

لنقف منها مع الفقارة فنقول: الفقارة عبارة عن قنوات مغطاة يتخللها عدد من الفتحات للتهوية والتنظيف تدعى الحسيان، هذه القنوات الباطنية تسمح بنقل المياه الجوفية من نقطة علي إلى أخرى سفلى، والفقارة أيضا هي سلسلة من الآبار يصب بعضها في بعض عير محدودة العدد، قد تصل إلى 30 أو 40 بئرا، والمسافة بين بئر وأخرى تتراوح بين 10 إلى 60م، أما عمق البئر فهو بين 40 إلى 60م، تتصل الآبار فيما بينها بوساطة نفق أرضي قطره حوالي 1م يسمح بمرور الماء

من بئر إلى أخرى.

هناك تباين في أصول الفقارة بحيث يزعم بعضهم أنها جاءت من بلاد الحجاز تحت اسم "الشراج"، وآخر يرى أنها وفدت من سجلماسة مع قبائل استقرت بمناطق توات، وثالث يقول إنها تقنية كانت معروفة في بلاد الفرس واليمن وصحراء مصر، مهما يكن فالتقية الدقيقة وصلت إلى أرض تديكلت واستعملت أحسن استعملا ولم لا نقول أن هذا الأخير أدخل عليها تعديلات تتوافق وطبيعة المنطقة وبحسب تجربته معها[20].

ب. تأثيث المسكن: سعيا للاستقرار.

*** الأواني: كلها من مادة محلية: (مشتقات النخيل: السعف، الزيوان، الألياف "الفدام") الجلود، الطين، الأشجار.**

*** الأفرشة والأغطية:**

– مواد محلية: الحلفة، مشتقات النخيل، الجلود: منها ما يعرف بلغة التوارة بـ:

*** المأكولات: من مواد محلية دائما: الكسكس (القمح ⇆ القمح)، الشعير، الذرة "البشنة".**

– كلها صحية: المردود

العصيدة
الدشيشة
الكسرة (الملة) ← **لها قواعد إعداد**
الخبز الرقيق
السفوف: التمر المدروس

شراب أغاجيرة: شراب خاص بفصل الصيفن يحضر بالماء والتمر المدروس والذي يسمى بالمنطقة "السفوف" إضافة إلى الحليب المجفف والمعروف في البيئة ب" لكليلة "توضع مجتمعة في آلة الدرس التقليدية المراز أو الهراس يسمى بالنارقية "أكبار" له طعم طيب، مذهب للعطش ولحرارة الجسم.

الملفوف: من لوازم حسن الضيافة (بالضيافة)

الحليب: ماعز، نعاج، نوق: به فوائد صحية جمة.

ومن خصائص هذه الأشياء كلها أنها:

– مقوية.

– بعضها غذاء كامل.

– مقاومة للجوع والعطش والحرارة.

الخاتمة

حاولنا التركيز في موضوعنا هذا على علاقة الإنسان بالبيئة وبخاصة الطبيعية منها لإبراز أهمية التفاعل بين البيئة والإنسان في نمو الحياة الاجتماعية والاقتصادية، بحيث تؤدي البيئة الطبيعية في الصحراء دورا هاما في تشكيل حية البدو والرحل.

هذه البيئة الصحراوية توحي بالانغلاق والتكتم، إلا أن سكانها كانوا متفتحين على البلاد المجاورة كالنيجر ومالي بل وموريتانية وليبيا أحيانا مما كون آفاقا فكرية أثرت المواهب وأمدت بزاد واسع بفضل القوافل التجارية.

أيقن الإنسان بجدوى الحوار مع هذه البيئة، ذلك أن الصحراء فيها الجلال و الجمال كليهما، فالسماء لا تظهر بجلاء إلا في الصحراء؛ نثر الله فيها النجوم بلا عدد، وجعل فيها البهجة والجمال، السماء بنهارها الواضح الباهر الجاه، وبأصيلها الفتن الرائق الساحر، وبغروبها البديع الفريد، وليلها المترامي، ونجومها المتلألئة، وحديثها الفاتر، والسماء بشروقها الجميل الحي السافر.

وألفى الإنسان الجبال ملجأ وملاذا، وأنيسا وصاحبا، مشهدها يوحي إلى النفس الإنسانية جلالا واستهوالا، بحيث يتضاءل الإنسان بجوارها ويستكين ويخشع.كل هذا وطد العلاقة وعززها.

فأبدع الملثمون والمعممون، على بساطة هذا الإبداع أنتج ثقافة متميزة، فوفر لنفسه المأوى والملبس والمطعم ووسائل الدفاع وما تتطلبه الحياة.

الهوامش:

[1] **ينظر، محمد السويدي، 1986، ص: 12.**

[2] **المعجم العربي الأساسي، مادة: ص.ح.ر، ص: 722، والفيومي، ص: 174.**

[3] ينظر، الحاج التومي سعيدان، **2005**، ص: **18**.
[4] ينظر، محمد باي بلعالم، **2005**، ص: **09/1**.
[5] ينظر، عبد السلام بوشارب، **1995**، ص: **40–44**.
[6] ينظر، منتدى لهقار، **www.hoggar.yoo7.com/t752-topic**
[7] ينظر، ديوان أحمد شوقي في مدح خير البرية.
[8] ينظر، مصطفى ناصف، **1992**، ص: **30–31**.
[9] ينظر، معلقة لبيد بن ربيعة (فخر بالعشيرة).
[10] ينظر، معلقة النابغة الذبياني (في الوصف).
[11] المعجم العربي الأساسي، مادة ل ث م، ص: **1073**.
[12] شهادات بعض أعيان المنطقة من أمثال قاري الشيخ.
[13] المعجم العربي الأساسي، مادة ن.ي.ل.، ص: **1246**.
[14] ينظر، محمد الطاهر بن عاشور، **1997**، ص: **305/30**.
[15] ينظر، الشاطحة أي البعيدة.
[16] الأوقار، أي الحمل والثقل.
[17] ينظر، الزمخشري، ص: **247/04**. – سيد قطب إبراهيم، ص: **3898/06**. – صفوة التفاسير، ص: **553/3**.
[18] منتدى حظيرة لهقار تراث وتاريخ، ***www.hoggar.yoo7.com/t517-topic***.
[19] ***Pierre Lyautey*, 1966, P. 89.**
[20] ينظر، ساقني محمد، **2009**، ص: **39**.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 214 - 222
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

تحدي الإنسان للرمال وتطويع الصحراء للعمران البشري
صحراء وادي سوف نموذجا

علي غنابزية
المركز الجامعي الوادي

مقدمة

يعيش الإنسان في الصحراء ظروفا صعبة التحمل، ويواجه مصاعب ومتاعب جمة، وعلى رأسها الوسط الطبيعي القاسي، والمناخ الجاف القاتل، وبعد المسافة وتوغل الأراضي في مسالك مجهولة العواقب، تغلب عليها الشدائد والمحن، وتتوجس النفس منها المخاوف والمحاذير ولاسيما رمال العرق الشرقي الكبير في الجنوب الجزائري؛ وتستهدف هذه الدراسات رصد مخاطر الصحراء، وتحدد صعوبة تأقلم الإنسان مع طبيعتها، وكيف انعكست مظاهرها الطبيعية سلبا على البشر في الحوادث التاريخية المتعددة، وفي المقابل يستهدف، مدى قدرة الإنسان – وخصوصا في صحراء وادي سوف – على تحدي كثبان الرمال المتراكمة، والجفاف والتصحر، وكيف تخطي عوائق البيئة الشاقة، وكتشف أسباب العيش، وطور العمران البشري الذي كان محدودا في عهد بربر زناتة، واقتصر على الحياة الرعوية، كمصدر وحيد للاقتصاد.

وكان تطور المجتمع على يد المهاجرين العرب بداية من القرن التاسع الهجري، عندما توفر العنصر الاقتصادي الجديد، وتمثل في زراعة النخيل، التي غرست في وهاد سحيقة، قرب الماء، وهي الأحواض العملاقة التي تدعى الغيطان، وتعتبر ظاهرة فريدة من نوعها في هذا العالم الفسيح؛ وتم تصنيفها ضمن التراث العالمي من قبل منظمة اليونسكو، ولكن الرمال بقيت تحيط بتلك الغيطان من كل جانب، وتطلب ذلك جهدا معتبرا، وتفكيرا عميقا، وتجارب ناجحة، ومكنها التطور الاقتصادي (زراعة النخيل) من جلب أعدادا كبيرة من المهاجرين، وتوسعت الحركة العمرانية في مدة قصيرة، واستمر التحدي بمقاومة يومية للرمال التي تهدد الغواطين (المزارع) بالموت المحتم، وحينئذ تفتق الفكر المحلي على شتى الوسائل والأساليب، باستغلال الظواهر الطبيعية، وتطويع الرياح، وتسخير قوتها في مكافحة الرمال، واستغلال الإمكانيات الشعبية لحماية

الثروة الأساسية التي ساهمت في التوسع العمراني في هذا الإقليم المنعزل عن المدنية لعدة قرون، ويومئذ بدأ يتنسم عبير الحضارة، وهو يشبه بقية الواحات الصحراوية المجاورة في وادي ريغ والزيبان وبلاد الجريد، ويتقاطع معها في الظروف المشابهة، ولكل وسط طبيعي خصوصيته، ولكن في نهابة الأمر فالإنسان تحدى الطبيعة، ووفر أساسيات المعيشة، وعمر الصحراء وحولها إلى بلدان عامرة بالخيرات.

1) مخاطر الرمال في صحراء العرق الشرقي الكبير:

تمثل الصحراء المظهر الأساسي في حياة العرب، والمحيط الحيوي الذي طبع حياتهم، وأثر على أدبهم ولغة خطابهم التي ارتسمت فيها معاناتهم في الصحراء، فعرفوا الصحراء – في معاجم اللغة – بالفضاء الشاسع الذي ينعدم فيه الماء، ويفتقر إلى النبات، ويفتقد أدنى شروط الحياة، وتعددت المعاني المعبرة عنها، وبلغت نحو الأربعين اسما، فسميت القفر، وتعني الأرض الخالية من الإنسان والحياة، ومثلها الفلاة والبيداء والبرية، والفيافي، كما أطلق عليها أسماء أخرى تدلل على المخاطر الكبرى التي تؤول إلى فقدان الإنسان لحياته، ويكون الموت المحتم مصير المجتاز لرمالها، والذي يتمكن من عبورها بسلام يكون من الفائزين، وحينئذ أطلقوا عليها اسم المفازة.

وتعتبر الرمال الصحراوية عائقا متعدد المخاطر في العرق الشرقي، ولاسيما منطقة وادي سوف التي تمتد من غدامس الليبية وحتى بلاد الزاب الشمالية، وأفاضت الكتب الجغرافية والتاريخية القديمة، والدراسات الحديثة، وفصلت تلك المخاطر ومنها:

أ) الرمال وقساوة الطبيعة: تتأثر الأراضي الصحراوية بحرارة الشمس الشديدة، فيصعب المرور فوق الرمال الملتهبة، وقد عبر الباحث الفرنسي موتيلانسكي في رحلته سنة 1903، أثناء عبوره إلى وادي سوف قادما إليها من تقرت، فقال: "كانت الحرارة قد أخذت تشتد مما جعل المشي على كثبان الرمال مؤلما"[1] وتسمى تلك الحالة بالرمضاء؛ وكلما كانت بهذه الصفة تغوص فيها الأقدام، وتعرقل المسير، مما يجعل سقوط المطر النادر مثبتا للتربة الرخوة إلى وقت يسير، وقد أشار إليها العياشي في ماء الموائد، في القرن 17م "ثم نزلنا بموضع آخر يقال له العلنداوي فأصابنا مطر كثير لبد التراب فاستطعنا سلوكه حينئذ، وإني لأتعجب ممن يستسهل المرور فيها على طول السنين إذ هي ذات رمل كثير يضرب به المثل..." [2]

والرمال الصحراوية في معظمها فقيرة من المواد العضوية، وقليلة الخصوبة، ولا تصلح للزراعة إلا بتوفير الإمكانيات المعتبرة، فضلا عن نفوذيتها، فتغور مياها في مسافات سحيقة، كما أن الجفاف كان عامل طرد للسكان، فلا يقصدها إلا المضطر ليتخذها مأمنا، لأن الأمن من الطبيعة أهون عنده من الأمن من البشر، وحينئذ أتخذها بعض اللاجئين مسكنا طلبا للأمن

والسلامة رغم الشدة وصعوبة المعيشة.

ب) الرمال وصعوبة التنقل: إن انتشار الرمال في فجاج الصحراء، وانعدام المعالم المادية الظاهرة، أحد المخاطر المحدقة بمن يسافر في أعماقها بدون دليل عارف بمسالكها، ولاسيما البدوي الذي خبر أسرارها، وحنكته التجارب فاتخذ الطرق السليمة لاجتيازها، وسخر حركة الشمس والقمر للاهتداء بهما بالليل والنهار، واتخذ معالم ثابتة في طرقها الرملية، يقتفي أثرها، كالآبار، والعلامات التي شيدتها الهندسة العسكرية الفرنسية في نواحي وادي سوف، وتدعى "القمايز" وأشار إليها موتيلانسكي في طريقه بين تقرت والوادي: "...والطريق المسلوك لا دليل عليه سوى الآثار التي تتركها على الرمال حوافر الحيوانات المستعملة، أما الاتجاه العام للطريق فيدل عليه أهرامات كبيرة تسمى قمايز، بنيت بالجبس الشائع في المنطقة من قبل السلطات العسكرية على قمم الكثبان الرملية الأكثر علوا، كما تدل عليه أعمدة الخطوط البرقية(التلغرافية) التي يراها الرائي على مرأى البصر كأنها صف متراص من الجنود الشاكين السلاح..." [3]

وأخطر ما يلاقيه المسافر في مجاهل الصحراء، العطش القاتل لفقدان الماء، والرياح العاتية التي تدفن الجثث،[4] ويضيع خبر أصحابها، ولا تكشف إلا بعد أزمنة بعيدة بعد هبوب الرياح، ووقوف الإنسان على آثارها، وخصوصا الهياكل العظمية البشرية، وبعض أدوات الموتى، ووجدت بعض المواقع الفاصلة بين وادي سوف وغدامس الليبية، تسمى "قبور الخدم" و"غرد الوصيف" وهي تسميات لتلك الكثبان الرملية التي شهدت عبور قوافل تحمل العبيد أثناء ازدهار الحركة التجارية بين البلدين، ومات أفراد القافلة بأكملهم عطشا في تلك النواحي، وهم أولاد قداد من قبيلة الربايع وعددهم 08 تجار، ومعهم 11 عبدا زنجيا، فأطلق على المكان اسم "زمالة قداد".[5]

ج) المصير المجهول لعابر الصحراء: كان الاعتقاد السائد عند القدامى، أن الصحراء موحشة قاتلة، مخيفة مفزعة، وتحدث هيرودوت عن قبيلة البسيلي من الليبيين التي انقرضت بسبب الجفاف، عند خروجهم لمحاربة ريح الجنوب، فهبت عليهم عاصفة رملية، فقضت عليهم ولم تبق منهم أحدا، [6] وعندما قصد الغزاة أو الفاتحين بلاد المغرب، اصطدموا برمال الصحراء، وخشوا المغامرة في قفارها الممتدة، وحينئذ نسجت الأساطير، وتعددت الخرافات الملفقة عن الكوارث التي تسببت فيها الصحراء، مثلما ذُكر عن الملك اليمني ياسر بن عمرو الملقب بياسر أنعم الذي ملك ما بين (250–275م) والذي خرج غازيا بلاد المغرب، فلما بلغ وادي الرمل الجاري، ووجه جيشه الذي توغل في الأراضي الرملية، هلكوا جميعا، ولم يرجع منهم احد، فأمر الملك أن يقام صنم من النحاس وكتب عليه بالخط المسند، هذا صنمك لياسر أنعم الحميري ليس وراءه مذهب، فلا يتكلفن أحد ذلك فيعطب، ورجع إلى بلاده.[7] وحينئذ تعددت الحوادث التي تناقلها المؤرخون، ومعظمها تخويف من المصير المجهول وراء وادي سوف وغيرها من

المناطق المجاورة، وذكروا أن وراء بلاد الجريد التونسية رمال قاتلة، ولا يقدر احد دخولها،[8] مثلما ذكر البكري (ت487هـ) فقال: "ولا يعرف وراء قسطيلية عمران ولا حيوان إلا الفنك إنما هي رمال وأرضون سواخة وهم يخبرون أن قوما أرادوا معرفة ما وراء بلادهم فاستعدوا الأزواد وذهبوا في تلك الرمال أياما فلم يروا أثرا لعمران وهلك أكثرهم في تلك الرمال"[9] وعندما لاحق السلطان المريني قبيلة بني رياح، لاذوا بالفرار جنوب بسكرة التي كانت تحت حكم بني مزني، فأعانوه على ملاحقة العرب المارقين،[10] ولكن جيشه توقف على مشارف الصحراء المحاذية لوادي سوف ، بسبب رواج المخاوف المشهورة لأنهم يرون "...أنه في حكم الصحاري المتخاطفة والمدامي المترامية المتقاذفة، وأن الجيوش العظيمة. إذا أمتها خيف عليها من نفاد الأزواد، والإخلال بمضامين الاستعداد. وانضمام العدو المعتاد للأصحار..."[11] ولكن تلك المخاطر تبددت، والمخاوف زالت، وحل محلها الاستقرار، وعمرت البلاد وعم الازدهار.

2) زراعة النخيل وتحدي الرمال في صحراء وادي سوف:

كانت وادي سوف وحتى القرن 15م محدودة السكان، ضعيفة العمران، ترتكز مقوماتها الاقتصادية على الرعي، ويتنقلون في الأطراف كما أشار العدواني في تاريخه "...وبقينا في البلاد، الشتاء بأرض النازية، والربيع بواد ريغ، والصيف بالزاب، والخريف بأرض الجريد وهكذا..." [12] وتجلب المواد الضرورية (التمر والحبوب والصوف) من تلك الأقاليم المجاورة كما أشار العدواني: "...ونحن نزلنا أرضا خالية بين ثلاثة أوطان: الزاب للطعام، والجريد للتمر، ووادي ريغ للصوف."[13] وهذا جعل الرجل الصالح سيدي مستور يفكر في ربط وادي سوف بمورد رئيسي، فاهتدى إلى زراعة النخيل، ودعا أبناءه للقيام بتلك المهمة الصعبة، وشرع فيها في النصف الأول من القرن 16م.[14]

أ) زراعة النخيل: تغطي الرمال العميقة وجه الأرض في وادي سوف ، ويوجد الماء على عشرات الأمتار، ويستحيل زراعة النخيل في سطح الأرض، لأن عملية السقي شاقة فضلا عن الرمال التي تهدد المزروعات بالدفن، ولذا فكر الفرد في حفر الأرض لتكون النخلة قريبة من الماء ويكفيه ذلك مؤونة سقيها باستمرار لأن عروقها تشرب مباشرة من الأعماق. وبهذا تتميز منطقة وادي سوف عن بقية الواحات الصحراوية، بزراعة النخيل، داخل أحواض عميقة، هي حقول الزراعة الأساسية، وتمثل ظاهرة فريدة من نوعها عالميا، وعلى الإطلاق، ويلاقي الفلاح محنة في رعايتها وصيانة مزروعاتها من التلف، وتكلفه العمل الفعال خلال حياته الأساسية؛ وتلك الأحواض ذات امتدادات واسعة تبلغ مئات الأمتار طولا وعرضا ، وتصل أعماقها إلى 16مترا، ولا يتمكن الفلاح في وادي سوف من حفرها إلا بمزيد من الصبر واستخدام الذكاء والفطنة ، وتسمى تلك الحقول الزراعية بأسماء محلية ، أهمها :

– الغوط: وتجمع عند السكان بلفظ غيطان أو غواطين، وتطلق عادة على البساتين في منطقة الجر الرملي ضمن نطاق العرق أو منطقة الرمال الدقيقة.

– الهود: ويجمع بلفظ (أهواد)، ويكون في منطقة الصحن الرملية، ضمن نطاق الأرض الرملية الحصوية أو وهي الأكثر صلابة وتشبه الحمادة في بعض ملامحها.[15]

وحينئذ تطورت زراعة النخيل بشكل ملفت للنظر في القرن 16م، بداية من غوط سيدي مستور بمدينة الوادي[16]، عندما أمر الرجل الصالح سيدي مستور أبناءه بجلب فسائل النخيل من غدامس وبلاد الجريد، وشرع في غرسها بأول غوط قرب حي أولاد أحمد بالوادي، في حدود سنة 946هـ/1540م. وتطورت إلى أعداد كثيرة من الغيطان يصل عدد نخيل الغوط الفتي منها إلى 20 نخلة، ولا يتجاوز 300 نخلة في الغوط القديم[17].

ويشرع الفلاح في عملية غرس فسائل النخل . وتدعى الحشان[18] . بالغوط، على مستوى يبعد عن الماء بحوالي مترين تقريبا،[19] ويسهر الفلاح على الغرسة بسقيها في الأيام الأولى، ولما تمتد جذورها عشرات السنتيمترات، يتركها تحت رعاية الله مباشرة، في بقية عمرها دون أن يبذل أي عناء في سقيها ، وإنما يبذل جهده في حمايتها المستمرة من الرمال الزاحفة .

ب) رفع الرمال ومقاومتها: يستغرق عمل الفلاح في وادي سوف جل النهار، ويبدأ بعد منتصف الليل ويستمر سحابة اليوم، وإلى وقت حلول الظلام، وخلاله لا يتوقف إلا في فترة قصيرة بعد الزوال، بينما في بقية يومه، فهو في عمل دؤوب ، ونشاط متعدد، يتوزع بين رفع الرمال، ومقاومة الكثبان الزاحفة، ورعاية أشجار النخيل.

– رفع الرمال: ويقوم بها الرمَّال؛ وهو الشخص الذي يخوض معركة حقيقية، تتطلب استخدام الذكاء واستغلال الحنكة والتجربة، ومتابعة حركة الرياح واتجاهاتها، لتساعده على حمل الرمال ودفعها عن النخيل، إلى "الملوح" خارج الغوط لمسافة تتراوح ما بين 80 إلى 200 متر،[20] ويحمل "الرَّمال" التراب على كتفه، في قفة ثقيلة الوزن لها حبل (شريط) يحز في الجلد حتى يسيل منه الدم[21]، وهو يحمل نحو 50 كيلوغراما من الرمال التي جلبتها قوة الرياح، ويستطيع الرمال الواحد حمل نحو 50 قفة[22]، كما يرفع الرمال التراب بواسطة قفاف متعددة الأشكال؛ كما يخضع رفع الرمل إلى عملية "خط الرقة" ويتم تحديدها من طرف" القدَّام " وهو الفلاح الذي يقيس المساحة المراد رفع رمالها، وتحسب "بالقد"، وهو حجم من الرمل يختلف حسابه حسب جهات الوادي، ويتراوح القد الواحد ما بين 1800–2200 قفة، وحينئذ يرفع الرمل بواسطة الزنبيل الذي يحمل فوق الأحمرة أو البغال، وترمى الرمال المرفوعة خارج الغوط. [23] كما ينتظم "الرَّمالة" في جماعات تتكون من 15 رجلا، وتصل إلى 50 رمالا، وتدعى الجماعة باسم جماعة "الربعة" أو "الدور" ولهم رئيس يدعى "الكبير"، وهو الذي يوقظ جماعته بعد منتصف

الليل، ويقودهم إلى العمل – في رفع الرمال من الغيطان – الذي يستمر إلى وقت الشروق، ومهمته الأساسية هي تنظيم العمل، ومراقبة الحساب.(24)

– مقاومة الرمال: وتتطلب أعمالا ضخمة ويومية، ولا تنقطع في أي جزء من أيام السنة، وتستوعب جل وقت الفلاح، الذي يكافح الرمال ويصدها عن مزارعه، وأحواضه العملاقة، وفيها حياة النخيل، ويشرف عليها "الزرّاب" وهو الفلاح المختص في معرفة حركة الرياح وله خبرة في معرفة المكان المناسب لإقامة الزرب النافع، وهي الحزامات أو الحواجز المقامة من جريد النخل تغرز بالرمل فوق الكثبان، وتحيط بالغوط من الخارج ، وتعمل على مكافحة وتوجيه الرياح، ولكل غوط طريقته الخاصة في إقامتها، وتتحول الزروب عدة مرات، وتتجدد في كل سنة أو سنتين. ويترأس هذا العمل الزراب الذي يقوم بتصفيف الجريد وربطه بدقة، وغالبا يتم إنجاز الزرب الأساسي، وخلفه آخر ثانوي للتمكن من إعاقة الرمال المتقدمة أكثر، وتنجز في الشتاء، أو في الربيع (شهر مارس) فنلاحظ ذلك عند أولاد أسعود الذين ينجزون الزرب في الجهة الشرقية للغوط لإيقاف تأثير رياح "البحري"، كما توضع أخرى في الجهة الجنوبية الغربية لمنع الرياح الآتية من جهتها، أما في الصيف فلا يخشى من رياح الشرق، وفي الخريف توضع في جهة الشمال، وعموما فإن الجهة الجنوبية الغربية تحافظ على الزروب لدوام هبوب الرياح فيها. ويمكن وضع الحواجز الحجرية في مكان الزروب عند فقدان الجريد، وهي أكداس من الحجارة الجافة ، وتكون متوفرة عند الفلاحين، ويمكن تغيير أماكنها عند الزروب ويتراوح علوها ما بين 25 إلى 50 سنتيمترا.(25)

3) تطويع صحراء وادي سوف للعمران البشري:

ظلت منطقة وادي سوف كغيرها من المناطق الصحراوية النائية، تستقطب بعض الأفراد والجماعات المحدودة العدد التي تلجا إليها، وتستقر في أطرافها طلبا للأمان والسكينة، وتأنس بطبيعتها الرملية القاسية لأن حماية الذات من العدو تستحق التضحية، وحينئذ تمارس تلك الفئات الرعي، وتعيش في شظف من العيش، وبقي العمران مقتصرا على قرى قليلة، والتجمع السكاني مركزا في ثلاث مواطن معروفة، وهي الجردانية بالشمال، وجلهمة في الجنوب الغربي، وتكسبت القديمة في الجنوب، وهي المركز الأساسي لوادي سوف، ولكن القرن السادس عشر فتح بابا للتحول، بظهور العامل الاقتصادي الجديد الذي ساهم في التطور العمراني، واستطاع الإنسان أن يطوع الطبيعة للسكن والاستقرار:

أ) توسع زراعة النخيل وانتشارها: دأب الإنسان في وادي سوف على المضي قدما والانتشار في الأرض، واختبار الطبيعة، وبدا التنافس بين الناس في إنجاز الغواطين في مختلف الاتجاهات ولاسيما في الجنوب، لأنها البداية، وتطلب ذلك جهودا مضنية، ولكنها أتت أكلها، وبعد قرن من الزمان، تحولت المنطقة إلى جر كامل من النخيل الأخضر يلفت انتباه المسافر

لأول وهلة مثلما شاهده الرحالة العياشي "...وجدت سوف خطا من نخيل مستعرضا في وسط الرمل به بلاد عديدة وماؤه كثير طيب قريب من وجه الأرض..." (26)

ب) توسع العمران وتطور القرى والمدن: كان الإنسان في وادي سوف يبحث عن مكان جيد صالح لانجاز بستان للنخيل (غوط)، حين تكون الرمال قليلة، والمياه قريبة من السطح، وخاصة في المنطقة الشمالية، والشمالية الغربية؛ وبعد مدة من انجاز هذا الغوط، تغادر العائلات مركزها الأصلي في المدينة أو القرية وتستقر في الغوط الجديد، وتبني مسكنها ومسجدها، وشيئا فشيئا يتحول المركز إلى قرية صغيرة.(27) كما ساعد على التوسع، النمو الديمغرافي الكبير، وتضخم المراكز السكانية والمدن والقرى ، فضلا عن تعدد أفراد العائلات في بيت واحد، فكان الخروج إلى الصحراء لإنجاز غوط جديد أحد الحلول السهلة التي نتج عنها توسعا عمرانيا كبيرا.

ج) مساهمة المهاجرين في التوسع العمراني: ازداد نشاط الهجرة نحو سوف خلال لقرن السادس عشر، لأن العامل الاقتصادي شجع على الهجرة ولاسيما القبائل البدوية التي كانت في الأقاليم المجاورة أو تتنقل قريبا من إقليم وادي سوف، مثل قبيلة الفرجان والربايع والشعانبة وغيرها، وبدأت تنجز المزارع، وتتوزع حياتها بين المواسم في الرعي وخصوصا في الشتاء والربيع، والاستقرار بين الغيطان في موسم جني التمور، وهذا دفع بعضها لبناء المنازل والأكواخ؛ كما أن سكان الحضر كانت لهم رحلتهم الموسمية بقضاء فصل الصيف في الغيطان، فأهل كوينين في ورماس، وأهل الوادي في أميه باهي ووزيتن، وقمار في غمرة، وهذا لقضاء ليل منعش في الهواء البارد، والابتعاد عن ضغط المدينة، ووجود الماء العذب، واستغلال ذلك في سقي الحرث والتمتع بالخضر، ويستمر ذلك إلى بداية الخريف لجني البسر. وكل ذلك ساهم في تضخم تلك القرى وتوسع العمران في وادي سوف وتحولت إلى قطب اقتصادي في الجنوب الشرقي.

– الخاتمة:

كانت طبيعة الصحراء في العرق الشرقي الكبير، موغلة في الوحشية، محاطة بالفزع والخوف لقساوة مناخها، وشدة حرارتها التي ترهق النفوس والأبدان، وقلة مياهها التي تقتل المسافرين بسبب العطش، وتقف رمالها عائقا كبيرا، تكبح حركة الإنسان، وتشل حياته في مختلف الأحيان، فتهيج الرياح العاتية، وثير حبات الرمال، وتؤذي الأعين، وتتراكم فوق المباني ووسط الطرقات، وتدفن المزروعات، وتغطي قوافل بأكملها في مجاهل الصحراء، ولا تكتشف جثث أصحابها إلا عرضا، وقد أحاطت تلك الظروف تاريخيا بمنطقة وادي سوف قديما وما زال بعضها يتفاعل حديثا، وعموما فالإنسان تجاوزها بالعمل والمثابرة، وتعدى مخاطرها بالجد والنشاط، وتحداها بالبناء والتعمير.

وكانت زراعة النخيل بوادي سوف من أكبر التحديات في تاريخ البشرية، وتمت في أرض

رملية، تغور المياه فيها إلى أعماق سحيقة تصل إلى 16 مترا، ورغم ذلك استطاع الإنسان السوفي أن يحفر الأحواض العملاقة(الغيطان) ويرفع أحجاما ضخمة من الرمال التي تضاهي رمال قناة السوس، وفاقت متاعبه، جهود بناء الأهرامات الفرعونية، لأن غيطان وادي سوف بمثابة أهرامات مقعرة، تحولت أعماقها إلى واحات تزخر بالزروع والثمار اليانعة، والنخيل الباسقة ذات الطلع النضيد، وصار أحسن رزق للعباد.

ولكن التحدي الكبير الذي استمر قرونا، هو حماية الأحواض (الغيطان) التي بلغ عددها سنة 2008 نحو 1854 غوط، ومليون ونصف نخلة، بمكافحة الرمال اليومية، وتجنيبها الدفن الحتمي، وحفظها من الموت المتربص، وتم ذلك باستعمال الجهد العضلي والاستعانة بالحيوان في رفع الركامات الرملية؛ لأن أغلب سكان وادي سوف يعتمدون على النخلة، فهي قاعدة معيشتهم، وركيزة أعمالهم اليومية، والذي يجعل غزارة الإنتاج، والاهتمام بالنخيل أمرا أساسيا لا يمكن التهاون فيه، لأن العمل داخل الغيطان يملك عليهم أنفسهم، ويطبع برنامج حياتهم، وتشترك الأسرة بأكملها في رعاية النخلة وتطويرها.

إن الازدهار الزراعي، وتوسع عمليات زراعة النخيل في أرجاء وادي سوف، مثل أكبر انجاز حضاري، ساعد في التوسع العمراني، وطور المواقع السكانية، فنشأت المدن الجديدة والأرياف العديدة، والحواضر الاقتصادية التي استقطبت المهاجرين من مختلف النواحي طلبا للحياة المستقرة الكريمة.

الهوامش:

1) أبو القاسم سعد الله، "مهمة موتيلانسكي في سوف لدراسة اللهجة الغدامسية سنة 1903"، مجلة الثقافة، الجزائر، العدد 107 – 108، مارس– أفريل 1995، ص 103.

2) العياشي: ماء الموائد، نقلا عن إبراهيم العوامر، الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، (تع الجيلاني العوامر)، تونس، الدار التونسية للنشر والشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائرية، 1977، ص 47.

3) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص ص 103–104.

4) Maréchal Jubeau: "La Mort de Soif du Mehariste Hamou ben Mabrouk" (BLS) , N: 16, Mars 1954.

5) Roger Leselle : " Les Noirs du Souf " Supplément, (B.L.S) S.D.

6) أنظر: تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الاله الملاح، مراجعة احمد العساف، حمد بن صراي، نشر المجمع الثقافي، شركة أبو ضبي للطباعة والنشر، الإمارات العربية المتحدة، 2001، ص 361.

7) أنظر: ابن قتيبة: المعارف، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 2003، ص 347. عبد الرحمن الجيلالي: تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، ط7، الجزائر، 1994، ج1، ص 116.

8) ابن الشماع: الأدلة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تح وتق الطاهر بن محمد اليعموري، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1984، ص 33.

9) البكري: المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (ب ت)، ص 49.

10) ابن الحاج النميري: فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، تح محمد ابن شقرون، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1990، ص ص 482–483.

11) نفسه، ص ص 453–454.

12) محمد العدواني، تاريخ العدواني، (تح أبو القاسم سعد الله)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996، ص 108.

13) نفسه، ص 147.

14) إبراهيم العوامر، المرجع السابق، ص ص 183–184.

15) Voir: G.H. Bousquet :" Du Droit Coutumier et de ses Rapports avec la Vie Economique et la Technique Agricole dans le Souf" , Travaux de L'Institut de Recherches Saharienne(T.I.R.S) T12, Université d'Alger; 1954,p:72.

16) إبراهيم العوامر، المرجع السابق ، ص ص 183–184.

17) G.H. Bousquet ,Op-Cit ,p 72.

18) الحشان: مفردها حشانة ، وهي غرسة فتية، يتراوح عمرها مابين 3 إلى 6 سنوات، ويشرع في زراعتها في الربيع.

19) C. Cauvet: "Culture de Palmier au Souf", Revue Africaine, 1 trimestre 1914, p 37.

20) Ahmed Nadjah, le Souf des Oasis, Alger: Edition la maison des livres, 197, p62 .

21) لقاء مع الفلاح الصادق صخري في حي المصاعبة يوم السبت 2005/08/06.

22) C. Cauvet :Culture de Palmier, Op- Cit , p 44.

23) Voir: G.H. Bousquet : Du Droit Coutumier, Op- Cit , p37.
C.Cauvet :Culture de Palmier, Op- Cit, p45.

24) Voir: G.H. Bousquet : Du Droit Coutumier, Op- Cit , p78.

25) Voir: G.H. Bousquet : Du Droit Coutumier, Op- Cit , p37.
C.Cauvet, Op –Cit,p 45-47.

26) إبراهيم العوامر، المرجع السابق، ص 195–196.

27) Rapport nommé " Rubrique " I I I Habitat de 'Annexe d'El-Oued , D.D.M.E :
(S.D) , P6 .

28) Bataillon, Claude, Le Souf Etude de géographie humaine, Diplôme d'études Supérieures de Université d'Alger (M.N). institut de recherches Sahariennes, 1953, p44.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 223 - 237
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

ثقافة الرجل الأزرق وواقعه بين المرأة كمؤنث حقيقي والصحراء كمؤنث مجازي

سعيدة درويش
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والإسلامية جامعة الحاج لخضر باتنة

مقدمة

الإنسان في حوار دائم مع الطبيعة يسألها فتجيب، أو ترجئ الجواب إلى زمن آخر، يجمع فيه هذا الكائن الاجتماعي مفاتيح أخرى لعوالم وأسرار يكتشف كنهها كلما حان وقت التجلي والبوح والاعتراف. والصحراء بفضاءاتها الشاسعة ورمالها الانسيابية الهادئة الثائرة، ومناخها ذي العنفوان والسطوة، تلقي بسحرها الأزلي وتعويذتها العجيبة على الإنسان، تحاوره، فيزيد تعلقه بها، ويختارها موطنا حاضنا له، ولا يقبل بالبديل عنها..

هذه العلاقة بجدليتها تشبه – في جوهرها– شغفا كبيرا وقديما بين المؤنث والمذكر. لقد آثر الإنسان التارقي أن يقيم حضارته خارج حصار أسوار المدن، وتوحد مع الصحراء، ذلك المؤنث المجازي، توحدا عنوانه الحب والإخلاص والتبجيل، ولكنه وهب حبا أكبر للمؤنث الحقيقي ألا وهو "المرأة التارقية"، فهي بوقارها ولحافها الأصيل المنتقى الألوان، وحليها الفضية المعجونة بالأسرار، وطلاء أصابعها الأزرق الجميل، صاحبة المكانة الرفيعة في المجتمع التارقي، تعزف (الإمزاد) المسكون بالأساطير والترانيم، الذي ابتكرته بعبقريتها الإبداعية المتفردة، وتشارك الرجل في الرأي العام وصناعة القرار، وتتمتع بحقوق لا يمنحها للمرأة إلا مجتمع محب ومقتنع بدورها في بناء الحضارة. ومن هنا انبثقت إشكالية المداخلة المقترحة والموسومة ب: "ثقافة الرجل الأزرق وواقعه بين المرأة كمؤنث حقيقي والصحراء كمؤنث مجازي"، حيث يطرح التساؤل حول العلاقة بين كل من المرأة والصحراء كمتغيرين هامين ومختلفين، يجتمعان فقط في كونهما مؤنث يمجده التارقي ولا يستغني عنه، وبالتالي يمكن صياغة التساؤل بشكل آخر: هل ثمة تعاضد بين المؤنث الحقيقي وهو المرأة، والمؤنث المجازي وهو الصحراء، في صياغة ثقافة التارقي وواقعه؟ أو هل يمكن أن يكون ثمة تواطؤ بين المؤنثين ضد الرجل لانتزاع السلطة من بين يديه؟، وإذا كانت جلسات الشاي عند التوارق لها فلسفتها المتعلقة بالحياة والموت، فكيف لا تكون لهم فلسفاتهم الكثيرة والمتنوعة في موضوعات أخرى أكثر

أهمية، بل يمكن القول بأنها مصيرية. وبغض النظر عن الصعوبة التي تعتور بيئة ومعيشة التوارق، إلا أن حياتهم ما زالت محط اهتمام الباحثين في الأنتروبولوجيا والمهتمين بالتنوع الثقافي باعتبار أن الثقافة التارقية أنموذجا متفردا يتضمن نظما اجتماعية متميزة تشكل فيما بينها تساندا وظيفيا يظهر في شكل ثقافة تجعلهم منسجمين مع البيئة التي يعيشون فيها، فللصحراء سحرها، وللأنوثة أسرارها، ولعالم الرجل الأزرق بريقه، وعليه، فإن هذا الموضوع يحاول الكشف عن بعض العلائق الموجودة بين عناصر المجتمع التارقي من حيث المكان والإنسان والفكر، كما يحاول تحليل مجموعة من الرموز والسلوكيات في المجتمع التارقي.

التوارق من الناحية الأثنولوجية

اتفقت الدراسات على نبل أخلاق التوارق وشجاعتهم ووصفهم الملازم لهم، وهو كونهم الأحرار الذين لا يمكن لهم العيش تحت وطأة ضيم، أو حكم خارجي يستهدف إلغاء شخصيتهم أو يحاول طمس معالمها. والحقيقة أن التوارق أصحاب هوية واضحة المعالم، وهي هوية متسقة مع ثقافتهم، وتعبر عنها تعبيرا دقيقا، ف"الحياة الاجتماعية تشكل نظاما متكاملا تترابط كل عناصره فيما بينها بشكل متناسق، بما يتفق مع القاعدة الأنتروبولوجيا الثقافية التي تقول إن القيم والعناصر المكونة للنظام الثقافي متمثلة ومختزنة بأمانة في أعماق الفرد، وتشكل برنامجا خفيا يضبط سلوكه وينظمه بشكل آلي يقوم في الغالب على الفعل ورد الفعل"[1]، وذلك ما يبدو متحققا في ثقافة التارقي وسلوكه كفرد يحتكم إلى مرجعية جماعية، وهذه المرجعية التي تطبع الحياة الاجتماعية بكاملها استمدت خصوصيتها من جملة من المواضيع المتعلقة بالناحية الأثنولوجية:

التسمية والأصول: اختلف المؤرخون في اسم التوارق فمنهم من يرى أنه مشتق من "ترك" وذلك بأن العرب المغاربة اعتنقوا الإسلام فترة من الزمن ثم ارتدوا عنه عدة مرات، فسموا" التوارق"،و ذهب ابن خلدون إلى أن سبب تسميتهم "التوارق" أنهم تركوا دين المسيحية معتنقين الإسلام. كما ذهب بعض المؤرخين إلى أن كلمة "التوارق" مكونة من مقطعين "توا" بمعنى شعب و"رق" اسم المكان، فيكون "التوارق" بمعنى "شعب رق" وهناك تفسير آخر لكلمة "التوارق" ورد في رواية لعب فيها الخيال دوره، وتبقى لها دلالتها الرمزية والأنتروبولوجية[2]، حيث تعني التسمية المتروكين. والبعض يرى أنهم كانوا جل سفرهم ليلا لأنهم يطرقون الليل والصحراء، وفي رواية أخرى أنهم ينتسبون إلى طارق بن زياد، ولكن التسمية يرجح أنها تأتي من "تماشق" أو "تمازغ" وتعني بلغة البربر "الرجال الأحرار" أما المفردة فهي تأتي من "تارقة" أو "تارغا" وهي منطقة فزان بجمهورية ليبيا. وتجمع جل الدراسات أن أصول التوارق ترجع إلى صنهاجة التي يصل عدد قبائلها إلى أزيد من سبعين قبيلة أشهرها جداله ولمثونة ومسوفة قدمت من اليمن والجزيرة العربية إلى شمال إفريقيا. ويفيد مصدرآخر إلى أن التوارق أو أحفاد "التين هينان" يرجعون في الأصل إلى هذه الشخصية

التاريخية، لذلك تعتبر "التين هينان" السلف الأموسي لكل القبائل النبيلة، والملكة الأولى لمملكة التوارق.

اللغة والموطن: "التماشاق" لغة التوارق وحروف هذه اللغة تسمى "التيفناغ" وتجعل منهم أحد الشعوب الإفريقية النادرة التي تملك أبجدية نظيفة يرجع وجودها إلى ثلاث آلاف سنة قبل الميلاد. فلغة التوارق التي يسمونها "تماهق" أو "تاماشاك" هي إحدى اللهجات العربية القديمة، ومعناها بالتارقية الحروف التي تنسب إلى الفينيقيين، وحروف "التيفناغ" تكتب من اليمين إلى اليسار في العادة، ويضع بعض التوارق حرف (+) التاء على رقاب الإبل تسمية لها وهي الحرف الذي تبدأ به كلمة "توارق" و"تماشاق". وقد ذهب الكثيرون من كتاب الغرب إلى أن هذا الشكل هو الصليب يستعمله التوارق لأنهم كانوا قبل الإسلام نصارى[3].

وينتشر التوارق في الصحراء الكبرى ما بين حدود جمهورية مالي الشمالية الغربية مع موريتانيا إلى حدود السودان مرورا بشمال مالي وشمال النيجر وشمال تشاد وجنوب غرب ليبيا وجنوب شرق الجزائر. كما تنتشر مجموعات منهم ببوركينافاسو ونيجيريا ونستطيع أن نقول إنهم ينتشرون وسط الصحراء الكبرى من مدينة غدامس ودرج في ليبيا واوباري وغات إلى تمنغست بالجزائر وجانت وتيمياوين وبرج المختار على حدود مالي وتينبكتو بمالي وإلى طاوة بالنيجر واقيقمي على بحيرة تشاد وابشه في شرق تشاد تتناثر قبائل التوارق في هذه الصحراء، يتكون موطن التوارق من الواحات والوديان التي تشق جبال الطاسيلي (غات: جانت) والهقار (تمنغست) وأيير (اقدز)، واضغان (لكيدال)، حيث تبلغ القمم علو **3000** م[4]، إلا أن الجزء الأكبر من التوارق يعيشون في منطقة السهول والمراعي الفسيحة.

التوارق والمؤنث المجازي (الصحراء): فلسفة بحجم الأفق الأزرق

اللوحة الثقافية: الصورة النمطية للتوارق

ينظر الغربيون إلى التوارق، نظرة تمنحهم صورة نمطية تميزهم عن باقي الشعوب بل وحتى عن باقي البدو، وكنتيجة لتلك النظرة المأخوذة بذلك التميز:

أولا: احتكر التوارق صورة البدو الرحل في الصحراء، فبالنسبة لكثير من كتاب الغرب، تتموضع جملة من المعادلات: فالصحرء= البدو الرحل= التواررق، فكل الشعوب الصحراوية الأخرى من رحل أومستقرين تعد مقصاة من مخيال الغربيين الصحراوي، ويلاحظ أيضا أن توارق الأهقار هم فقط وحدهم المحظوظون في ذلك المخيال.

ثانيا: لا وجود لتارقي مستقر أو قار في مكان واحد في ذلك المخيال الغربي، وإذا وجد فهو زائف ومفتعل في ثيمة (موضوع) مصادرة، فالتوارق هم الرحل ضمنيا، وأي وجود لنمط آخر يعد فاقدا للنقاء الأصلي لما ينبغي ان يكون عليه التارقي.

هذه الثقافة المتميزة والمتفردة استطاعت أن تفتك إعجاب الآخر الأوروبي، بل وتفتنه إلى درجة الشعور بالغضب إزاء الطرف الثالث الموجود كوسيط بين التوارق وأوروبا، هذه العلاقة "الثلاثية" كما أسماها **Paul PANDOLFI**، في مقال له ينتقد فيه الكثير من الأدبيات الفرنسية على وجه الخصوص على طرحها المناور والمغالط فيما يتعلق بالتوارق ومرجعياتهم الأثنية، فلقد حاول الكثير من الكتاب إثبات ذلك التشابه وذلك الانتماء الثقافي والاجتماعي الأوربي للتوارق؛ إذ حاولوا بكل استماتة وجرأة فصل التوارق عن أصولهم الإفريقية والعربية والأمازيغية ، والإسلامية. وهو يعتقد أن أية دراسة أو تحليل – في الماضي أو الحاضر– يكتفيان بمجرد الوصف لصورة التوارق الغرائبية، دون طرح للتساؤل حول سبب اهتمام الغرب بهم وحول سبب إعطائهم ذلك التمثيل، يعد مجانبة للأهم وللتحليل في حد ذاته. فلا بد – حسب رأيه دائما– من فك رموز ذلك التمثيل لصورة نمطية تعد الأفضل بين باقي صور الثقافات المجاورة لثقافة التوارق، فصورة العرب الذين يجاورون التوارق من جهة الشمال، وصورة الشعوب السوداء لإفريقيا الساحلية من جهة الجنوب، تتسم بالسلبية. [5] وعليه، فالصورة النمطية للتوارق في الغرب –قديما وحديثا– صورة تقدير كبير ومكثف وفوق ذلك شامل وخالد، وقد مست أهم ما يتعلق بالتوارق ك (ثيمات) في تلك الصورة، فسر اللثام والترحال يوحي للغرب بفكرة التجوال والحرية، والنبل والحكمة والبساطة الخاصة بشعب من المفترض أن يعيش في تناضح مع وسط بيئي صعب. لقد افتتن الغرب بكل ماهو تارقي، لدرجة جعلتهم يحمّلون خصائص ورموز التوارق أكثر مما تحتمله لأجل غاية واحدة هي إثبات انتماء التوارق إلى أوربا وثقافتها، لقد كرس الكثير من الكتاب والمؤلفين هذه الفكرة مثل: **GAUTIER** و[6] **STEFANINI**[7] و**BANAMY** و**DEMOULIN**، وقد سمحوا لأنفسهم أن يستخدموا مؤشرا واحدا ليؤسسوا مسلَّمة انطلقوا منها لإثبات التقارب الأوربي التارقي؛ إذ نظروا إلى التوارق على أساس أن:

– التوارق أصحاب بشرة بيضاء ولون أعين الكثير منهم أزرق، ثم راحوا يبررون لونهم الأسمر بجملة من المبررات كاللون الذي تمنحه الشمس لسكان الصحراء على العموم وبالنيلة التي يطلون بها وجوههم وأيديهم لتقيهم من البرد والحرارة، بالإضافة إلى كونهم – حسب ذلك الطرح دائما– لا يغتسلون وذلك كفيل بمنحهم اللون الأسمر والذي ليس أصيلا فيهم.

– الإسلام مجرد قشرة وطلاء كما هو الشأن بالنسبة للإسلام في أوربا، وقد حاولوا في مقارباتهم تقوية هذا الطرح من خلال جملة من المعطيات لتأكيد الأصل الأبيض للتوارق حيث استدلوا بالصليب الموجود في عصا التارقي ونقوشه على مسيحية التوارق.

– إقطاعية المجتمع التارقي وأرستقراطيته المستشفة من كون التوارق كانوا أسياد الصحراء وكانت فيهم الطبقية التي تجعلهم قريبين من إقطاعية أوربا العصور الوسطى حيث يقول

VERMALE: "تعود إلى الحياة –أو تقريبا– إقطاعيتنا الفرنسية القديمة بعاداتها، ومؤسساتها، ورمزيتها للشرف..." ويفند PANDOLFI ذلك كله بتأكيده على كون تلك الكتابات في هذا الشأن هي من طرف عسكريين يبررون فكرة الاستيطان، أو من طرف زملاء لأيديولجيين يحنون إلى الأرستقراطية الفرنسية [8].

وهكذا يتوضح أن التوارق مكسب ثقافي تفتخر به أي دولة، بل وقد تحاول بعض الدول سرقة الموروث التارقي وتبنّيه، فإذا كان المحلل الأجنبي الذي تحركه الغيرة على الموروث الإنساني، يؤلمه تزييف الحقائق، فإنه من واجب الجميع الاعتكاف على دراسة هذا العالم المليئ بالأسرار والدفاع عنه.

التكيف لا التكييف: رحلة عشق واصطبار:

قسم بعض الباحثين البيئة إلى قسمين رئيسين البيئة الطبيعية والإنسان واحد من مكونات البيئة يتفاعل مع مكوناتها بما في ذلك أقرانه من البشر، ولعل فهم الطبيعة ومكونات البيئة والعلاقات المتبادلة فيما بينها يمكّن الإنسان من إيجاد وتطوير موقع أفضل لحياته وحياة أجياله من بعده، وفي ذلك الحيز المكاني بشقيه الطبيعي والمشيد، يتشكل ويتكون حيز آخر يلتحم فيه المادي والمعنوي لأجل تكوين نوع آخر من البيئة له علاقة بالإنسان من الجانب الحضاري والاجتماعي، فينبثق ما يسمى بالبيئة الاجتماعية كإطار من العلاقات يحدد ماهية علاقة حياة الإنسان مع غيره، ذلك الإطار من العلاقات الذي هو الأساس في تنظيم أي جماعة من الجماعات سواء بين أفرادها بعضهم ببعض في بيئة ما، أو بين جماعات متباينة أو متشابهة معاً في بيئات متباعدة، وتؤلف أنماط تلك العلاقات ما يعرف بالنظم الاجتماعية، واستحدث الإنسان خلال رحلة حياته الطويلة بيئة حضارية لكي تساعده في حياته فعمّر الأرض وغزا الفضاء، وعناصر البيئة الحضارية للإنسان تتحدد في جانبين رئيسيين هما:

– أولا: الجانب المادي وهو كل ما استطاع الإنسان أن يصنعه كالمسكن والملبس ووسائل النقل والأدوات والأجهزة التي يستخدمها في حياته اليومية.

– ثانياً الجانب غير المادي ويشمل عقائد الإنسان وعاداته وتقاليده وأفكاره وثقافته وكل ما تنطوي عليه نفس الإنسان من قيم وآداب وعلوم تلقائية كانت أم مكتسبة[9].

ومن هذا المنطلق كان تواجد التوارق في الصحراء الكبرى أجمل صورة لذلك التناغم بين الإنسان والطبيعة، لقد عرف الإنسان التارقي حقيقة البيئة التي اصطفاها موطنا له، وأحبها حبا لا مزايدة فيه ولا تنازل. فقد أحب الفضاء والسماء، وأحب النخيل والإبل، والرمال والصخور، والتمور والواحات، إن من يسكن الصحراء يفترض فيه أن يصبر على حرارتها القاسية، وندرة مياهها، ووحشتها وتجردها من معالم المدنية المساعدة على العيش السهل، والصبر على كل هذا لا يتأتى إلا

من محب، يدرك قيمة ما يحب ويضحي لأجله...، لذلك فهم التارقي طبيعة الصحراء جيدا، وانطلق في تشييد حياته في أحضانها من فكرة بيئية رائدة، وهي"فكرة التكيف"، ففي الوقت الذي عكف فيه الإنسان في الحواضر والعواصم والمدن، على تطويع الطبيعة وقهرها بشتى السبل والوسائل والآلات، وتفنن في ذلك وأطلق العنان لمخيلته التكنولوجية الجبارة، ليستخدم الطبيعة ويسخرها لخدمة أحلامه وأطماعه التي لا يحدها شيئ، شيد التارقي حضارة احترمت الطبيعة، فانسجم التارقي معها، بل وكيف حياته بكل مظاهرها على وقع هذه الطبيعة المستعصية العنود، وقد تجلى هذا التكيف في جملة من المظاهر تكوّن في مجملها حياة التارقي ويومياته:

– الخيمة قيم وترحال: تذكر دومينيك كازاجو **Dominique CASAJUS** في مقال لها عن توارق النيجر:"خيمة التوارق الذين يعيشون بشمال النيجر، في منطقة " أغاديز " تعكس قيمهم، إنها لا تشبه بيت الجلد الذي يسكنه التوارق الأكثر توجها نحو الغرب، لكنها مكونة من نسيج من القش يجمعونه في سلال مصنوعة من جذور الأكاسيا....الخيمة تكون عادة مفتوحة من الواجهة الغربية وكل خيام المخيم تكون مصطفة بشكل إرادي من الشمال إلى الجنوب هناك يعيشون، ويأكلون، ويشربون الشاي، ويستقبلون الظيوف، وعلى العكس فإنهم نادرا ما يجلسون في الناحية الشرقية من الخيمة، حيث الجهة المعتمة من الخيام، ذلك الفضاء الذي يكون فارغا غالبا ومخصصا للصلاة..."[10]

فالخيمة هي ذلك الحيز المقتطع من فضاء الصحراء، ليلملم حياة التارقي، ويصنع حميميته، ويعكس قيمه كفرد لا كمجموعة، فهي المكان الذي يؤسس فيه عائلة؛ حيث يستقل بخيمة خاصة لإتمام مراسيم حفل الزواج، وحيث يستقبل ضيوفه. وتوفر الخيام مأوى آمن ضد حر الصحراء والمناخ القاسي. كما أن الكرم والضيافة يزيد من شرف التوارق، لذلك يبدو في وسط الخيمة دائما طاولة صغيرة لشرب الشاي والقهوة وهي دليل على حسن الضيافة للزائرين. إنه تقليد لتقديم الكرم والضيافة لكافة الزوار والعابرين. وتحافظ النساء على شرف العائلة وتقاليدها حتى في غياب الرجال عن الخيام. فالمرأة تهرع إلى الخارج تحمل آنية مملوءة بحليب الناقة كعلامة على الترحيب.

تبدأ حياة التارقي الأسرية مع الخيمة كعنصر هام وأساسي يشكل عالما خاصا بالمرأة والرجل وهما يؤسسان اللبنة الأولى في بناء وحدة اجتماعية جديدة؛ حيث ينتقل الزوجان بعد انتهاء احتفالات الزواج والتي تدوم سبعة أيام إلى خيمتهما الخاصة ويسمون هذه العملية بـ"العزول"، أي الانفصال عن باقي المجتمع، انفصالا لا يعني القطيعة وإنما يعني تأسيس وحدة اجتماعية لها حيزها المكاني الخاص وهو الخيمة، أين يعيش الزوجان حياة خاصة ومستقلة. وفي ذلك رمزية انفصال عن الفضاء المطلق الذي تشكله الصحراء في حياة التوارق، بما أن ذلك الفضاء يوحد حياة التوارق ويجمعهم. وبما أن الخيمة تتنقل من مكان إلى مكان، دون هدم ودون مواد بناء تزيد من حجم

التلوث البيئي، فإن فكرة التكيف مع البيئة والحفاظ عليها، تبدو واضحة وعبقرية. وهكذا يهرع التارقي من مؤنث كبير هو الصحراء إلى مؤنث آخر هو الخيمة.

– اللباس جمال وأسرار: ظلت الملابس إلى جانب وظائفها في الستر والوقاية من عوامل المناخ المتنوعة؛ جزءا جماليا من حضارة الإنسان بسبب تعلق الإنسان وحبه للجمال، حتى إنها تصبح إنتاجا جماليا بحتا مرتبطا بالقيم الجمالية عند الشعوب والحضارات القديمة والمعاصرة، وحتى عند البدائيين[11]، ولقد تفرد التوارق في أشياء كثيرة تتعلق بهويتهم ونظرتهم للحياة، وليس بالغريب أن يطال هذا التفرد لباسهم، فرغم تقاطع لباس سكان الصحراء على العموم، واتفاقهم حول فكرة ستر سائر الجسد بالثياب، واتخاذ الملابس الفضفاضة، إلا أن الزي التارقي استطاع أن يتفرد بألوانه وشكله وأسراره، الأمر الذي جعله يستحوذ على إعجاب الجميع بما فيهم الأجانب الذين ما يفتأون يرتدون قطعة أواثنتين من ملابس التوارق.

ولا غرو، فالمبدأ الجمالي هو الأساس الثاني الذي تقوم عليه الثقافة، فهو الذي يطبع الصلات بطابع خاص، وهو الذي يضفي على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحساسية والذوق العام من حيث الألوان والأشكال[12]، فعادة يميل سكان الصحراء إلى الألوان الترابية والقريبة من البيئة وألوانها كالبني الفاتح بتدرجاته المائلة إلى لون الرمال، لكن التوارق انتقوا لونا آخر يربطهم بالسماء، فكان الأزرق لون اللباس والأصباغ، والأزرق في سيميولجيا الألوان يمثل: "السكينة والهدوء والحكمة واللانهاية، ويستعمل عادة في تمثيل الموضوعات الدينية"[13]، أوليست الحكمة هي النظر إلى الأفق البعيد، والنظر إلى الفضاء الرحب رحابة السماء بزرقتها ولا محدوديتها، إنها الترفع والترقي في سلم المبادئ والأخلاق والتعلق بما هو علوي ورفيع، وكل ذلك هو رسالة الأزرق إلى باقي الشعوب. كما أن الهدوء والسكينة مستمدان من الصحراء التي لا صخب فيها ولا ضجيج.. إنه عالم لا حدود له من التناغم والجمال، فالتارقي اختار أن يمثل الصحراء بزيه ويعبر عنها تعبيرا رمزيا يعكس درايته بالبيئة التي اختارها ويعكس حبه لها.

ولأن ثقافة التوارق ثقافة تعكس خلفية من التفسيرات والرمزية للعالم والحياة من حولهم، فإن الزي التارقي كان جزءا هاما من هذه العملية، ولعل اللثام الذي يضعه الرجل على وجهه دون المرأة تبين إلى أي مدى يمكن توقع الأسرار والخفايا من ثقافة التوارق؛ حيث يعتقد التوارق بأن اللثام يحمي الرجل من أذى الجن"كل أسوف"، وأن المرأة بما أنها تعيش في الخيمة وهي سيدتها، فالخيمة تحميها وتبعد عنها شر الجن.[14]

ويمتد سحر الأزرق وألقه إلى أصابع المرأة التارقية التي تجمل أصابعها بطلاء أزرق (النيلة، **l'indigo**) يزيد من أنوثتها وسحرها، ولكنه في الوقت نفسه له وظيفة وقائية من البرد والحرارة. وإضافة إلى اللون الأزرق الذي صنع تميز الزي التارقي، ظل اللثام ميزة أخرى حيكت حولها

الأساطير وتعددت التفسيرات، فالتارقي دائم اللثام منذ أن يبلغ، حتى وهو يأكل فإنه يرفع لثامه قليلا ويتناول الطعام من تحته ويغالي في ذلك حتى أثناء الوضوء أو التيمم فإنه يلجأ إلى الابتعاد عن عيون الناس واللثام غالبا ما يكون عمامة من القماش الأسود يلفها حول وجهه بإحكام حتى لا يظهر منه سوى الأهداب.. ولا يضعها حتى حينما ينام، وإذا ظهر شيء من ستره فكأنما هو العار بعينه !. وإذا خاض غمار حرب وسقط لثامه لا يعرفه حتى أقرب المقربين له.

الأسطورة التي يرويها الطوارق عن توارثهم للثام تقول بأن رجال أكبر قبائلهم ارتحلوا بعيدا عن مضاربهم لغرض ما، فجاء العدو يطلب خيامهم التي لم يبق فيها غير النساء والأطفال وكبار السن، نصح عجوز حكيم النساء أن يرتدين ملابس الرجال ويتعممن وبأيديهن السلاح فيظن العدو أنه يواجه الرجال حقا، ففعلن وقبل التحامهن مع العدو ظهر رجال القبيلة ووقع العدو بين رجالها ونسائها وانكسرت شوكته، ومنذ ذلك اليوم عهد الرجال على أنفسهم ألا يضعوا اللثام جانباً، والبعض يربط بين اللثام والخجل لطيب فضائل الطوارق، ولكن التفسير الأقرب إلى المحللين هو أن طبيعة المنطقة الصحراوية الرملية وما يمر بها من عواصف،إضافة إلى برد الشتاء القارس كل ذلك يتطلب وشاحا يقي العين والجهاز التنفسي.فهذا التفسير الإيكولوجي رغم هشاشته من الناحية المنطقية – حيث تعيش المرأة الظروف المناخية نفسها، ولكنها تبدو سافرة الوجه في كل الأحوال وفي كل المناسبات والظروف– إلا أنه يظل واردا ومحتملا بحكم ذلك التكيف الذي يلاحظ على حياة التوارق عموما.

– ظاهرة تنظيم الأسرة عند إيموهاغ (التوارق): يرى بعض الباحثين أن قلة عدد السكان في أي مجتمع، يؤدي إلى رفع مستوى المعيشة لأن ذلك يحدث توازنا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية على مستوى الدخل الفردي والجماعي القومي ويمنح نصيبا أوفر للأفراد مما يمتلكون وما ينتجون، كما أنه من الناحية النظرية، فالأسرة صغيرة الحجم تتمتع بمستوى معيشة أعلى من الأسرة الكبيرة ويحمي مستوى المعيشة الذي وصلت إليه.هنا تبرز حركية الجماعة ومدى نفوذ سلطتها على الفرد لأن قرارات تنظيم الأسرة في المجتمع التقليدي تعود إلى الجماعة التي تحدد العلاقات الاجتماعية السائدة فيها.

لقد عرف مجتمع التوارق التقليدي إجراء تنظيم النسل، وطبق عندهم بصرامة حيث يمكن لرئيس القبيلة أن يامر أفراد قبيلته بتحديد عدد المواليد فيكون الأمر بزيادة العدد أو نقصانه تبعا لتزايد الموارد الطبيعية وتوقعاتهم للمستقبل خصوصا في الفترات التي تنذر بالقحط.[15] و يرى البعض انه بإمكان رئيس القبيلة أن يأمر بإيقاف الإنجاب تماما، ويبدو أن هذه العملية قد تكون ضرورة في المناطق التي يقطنها التوارق وذلك نظرا لطابعها المناخي الصحراوي الذي يتميز بالقسوة وندرة المياه، وإنتاجها الذي لا يكاد يكفي سكانها لإشباع حاجاتهم من الغذاء. وعلى

هذا الأساس توصل التوارق – في إطار التوازن الايكولوجي – إلى إيجاد الحل الأمثل بالتحكم في عدد السكان الذين يمكن توفير الغذاء لهم، وهذا يعكس وعيهم الاجتماعي والاقتصادي والبيئي، كما يعكس إدراكهم لمدى الترابط بين العناصر التي تصنع عالمهم، ويحاولون التأقلم على أساس معطياتهم التي تمكنهم من استشراف المستقبل والتخطيط له ولو نسبيا، فالمجتمع التارقي لم يتعامل مع ظاهرة ندرة المياه والقحط التي يمكن أن تكون إشكالا حقيقيا وجادا وخطيرا، تعاملا سلبيا بحيث يستسلم للمجاعة ولا يفكر في المخرج، أو ينزح نحو المدن باحثا عن لقمة العيش، ولكنه يعالج هذه المشكلة بالتخطيط المحكم والتدبير تكريسا لمبدأ التكيف لا التكييف.

المؤنث الحقيقي(المرأة) في المجتمع التارقي: أيقونة الحياة والإبداع

ظلت المرأة عبر العصور والحقب التاريخية موضع تحقير وتهميش عدا في بعض المجتمعات الأموسية (الأمومية)، لكن المجتمع التارقي، صنع الفرق وخرج عن المألوف اجتماعيا وحضاريا عندما منح المرأة مكانة بلغت حد التقديس، وهذا التقديس للمؤنث في المجتمع التارقي لا ينطلق من عقد تتجلى في المتناقضات التي لا يفهمها العقل، كما كان الشأن بالنسبة لكثير من الشعوب والحضارات التي تقارب المجتمع التارقي في البيئة، كالبيئة العربية – على سبيل المثال– في شبه الجزيرة وقبل الإسلام؛ حيث عاش المؤنث ضربا من التناقض واللامعقول في ثنائية محيرة؛ إذ بلغ تقديسه حد التأليه، فكان الإله آلهة كالعُزى ومناة واللاة، كما بلغ تحقيره وإقصاؤه حد الوأد.

أما المرأة في المجتمع التارقي فمكانتها حيث تحب هي وترضى، دون وجود لأي تضارب في القيم والمشاهد الثقافية، ولقد أذهل ذلك الباحثين منذ أن بدأ الاهتمام بالتوارق وبنظام حياتهم المميز، وما زالت تلك النظرة التعجبية والانبهارية إلى ذلك المجتمع وإلى وضع المرأة فيه على وجه الخصوص؛ حيث نشرت مجلة **NEW AFRICAN WOMAN**[16]، مقالا يعكس ذلك الانبهار بالمرأة التارقية وبمكانتها ووضعها إلى حد الساعة، ووصفتها وصفا يكاد يكون تمجيديا.. فقد جاء في المقال:" المرأة التارقية تتلاءم مع جماليات الفضاءات الصحراوية، فهي تندمج مع المناظر الطبيعية من خلال انتقاء الألوان ونوع اللباس الأصيل، والملحفة الرقيقة والأقمشة المشربة بالبصمات القديمة للنيلة (**l'indigo**)، تسبح مع الريح كأحلام غير قابلة للتحقق محمولة من قبل الجن. وتلتحف في رشاقة وأناقة بأقمشة رقيقة وذات ألوان زاهية..." بل وأكثر من ذلك، فملاحظة هذا العالم النسوي المبهر، بالنسبة للآخر القادم من عالم المدنية والتكنولوجيا، يعد ترياقا ضد طغيان واستبداد هذا العصر الذي بلغ فيه الإفراط في التطور المادي ذروته، وللمرأة مكانة رفيعة في المجتمع التارقي الأمومي (الأموسي)، ووضعها مشرف داخل ذلك المجتمع؛ حيث يختلف هذا الوضع عن وضع المرأة في الساحل الإفريقي ووضع المرأة المسلمة، حتى إن

القرابة فيه تتحدد من جهة الأم، فكان الأولاد ينسبون لأمهم بموجب المقولة الشهيرة: "النسب يتبع البطن وليس الظهر"، ولعل ذلك يتوضح من خلال مجموعة من الحقوق تتمتع بها، وهي بحق حقوق تجعل منها سيدة ذلك المجتمع بلا منازع، ومنها:

– الكتابة: عندما تنشغل الأبحاث بكتابة المرأة ويأتي التعبير بالكتابة أكثر من القراءة فلأن ذلك يعكس الفاعلية والفعالية فالمرأة إذا قرأت يكون ذلك انفعالا وظاهرة ذاتية وخاصة، أما الكتابة فهي فعل وتفعيل للخصائص الذاتية، ومن ثَمَّ المشاركة والتأثير، وقد ظلت الكتابة في المجتمع التارقي حكرا على النساء يتعلمنها ويعلمنها للناشئة، والتيفيناغ أو التيفيناق ومعناها الحروف الفينيقية التي كان التوارق يكتبون بها، بقيت إلى غاية زمن قريب من اختصاص النساء يتعلمنها ويعلمنها، فلو قارنا هذا الوضع عند التوارق بوضع المرأة في شمال الجزائر في عشرينيات وثلاثينيات القرن المنصرم، لتبين لنا ذلك السبق في الوعي الاجتماعي لدى التوارق، فالمرأة في مجتمع الشمال الجزائري–على العموم– كانت محرومة آنذاك من نعمة القراءة والكتابة، وكان بعض المحافظين يبررون ذلك التعسف في حقها بالمحافظة عليها من نفسها؛ إذ إنها كانت ستستخدم ذلك الحق الشرعي لها – حسب زعمهم وتقديرهم– في كتابة الرسائل الغرامية، وذلك أمر لا يغفره المجتمع لها ولذا فإنه بذلك التفكير يعتقد أنه يقضي على المشكلة من جذورها بحرمانها من حقوقها.[17]

والكتابة –وبالتالي القراءة أيضا– توجهنا إلى استنتاج قيم أخرى أرقى تكتسبها المرأة في المجتمع التارقي، حيث تحيلنا إلى الوعي والثقافة التي تصاحب –عموما– عمليتي التعلم والتعليم، واللتان تعدان مطلب كل الشعوب اليوم من أجل الخروج من بؤرة التخلف والسير في طريق النمو ، وعليه يمكن الجزم بأن المجتمع التارقي مجتمع واعٍ ومثقف، استطاع أن يشكل هوية ثقافية تقوم المرأة بالحفاظ عليها من عملية التغير الثقافي والذي هو أعم وأشمل من التغير الاجتماعي، ويتولد عنه الكثير من العلل المصاحبة للوافد الأجنبي المتمثل في رأس المال الأجنبي والاتصال الخارجي مع الثقافات الأخرى.[18]

– العزف والغناء: إذا كانت صورة المرأة في كثير من الثقافات صامتة[19]، وإذا كانت ممنوعة من الكلام والبوح والتعبير في تلك الثقافات حتى لا يظهر الكائن العاقل الذي يسكنها، وحتى تثبت في حقها فكرة الدونية، وإذا كانت مغيبة عن المشهد الثقافي في مجتمعات كثيرة، فإنها في المجتمع التارقي الصحراوي الأصيل صانعة الثقافة وملهمتها وموجهتها، ويكفيها فخرا أنها مبدعة ومبتكرة في هذه الثقافة، فقد كسرت وحشة الصحراء أو استأنست بها عندما ابتكرت الآلة الوترية (الإمزاد). هذه الآلة يعود تاريخها إلى آلاف السنين، ويحظر استعمالها على الرجال، فالأساطير تقول إن ذلك نذير شؤم، فالمرأة هي التي تعزف في ظلام الحياة ليتبصر الجل في الشؤون

المصيرية؛ حيث تنقله النغمات إلى عالم التفكير دون أن ترى عيناه المرأة التي تعزف، بينما يسبح هو بخياله بعيدا عن المدركات الحسية حوله. ويرجع الفضل في ابتكار هذه الآلة إلى نساء قبائل التوارق الجزائرية، ويروي المؤرخون أن حربا ضروسا نشبت بين قبيلتين فبادرت النساء إلى صنع الإمزاد، ورحن يعزفن عليها، وبسماع الرجال المتحاربين لهذه الموسيقى، يلقون أسلحتهم، ويجنحون للسلام، ومنذ تلك اللحظة تعارف التوارق على أن "الإمزاد" أداة مخصصة لنظام اجتماعي له عاداته وتقاليده الضاربة في أعماق الحضارة الإنسانية أكثر من كونها آلة موسيقية، مما جعل منظمة العلوم والثقافة "اليونسكو" تكرسها ضمن التراث الثقافي العالمي.

وتشتهر الإمزاد بين الآلات الموسيقية المشهورة والمميزة بمنطقة الجنوب الجزائري، وهي تشبه العود في شكلها، ولها وتر واحد وقوس مصنوعة من الجلد، مثبت على قدح من الخشب يربط عليه جلد شاة ويخرج من طرفيه عودان يشد ما بينهما قضيب من شعر الخيل. كما يتم ثقب الجلد ثقبين أو ثلاثة ثقوب في الوسط ليأخذ في النهاية عودا على شكل هلال، ويتم فرك شعر الخيل والوتر الواحد ليصدر صوتا جميلا يتم تغيير نبراته بتبديل أصابع اليد اليسرى.

وهكذا تكون هذه الآلة والأساطير التي حيكت حولها الموجه الأول لقيم السلم في ذلك المجتمع، ولمواقف الرجل الذي يتفاعل بشكل إيجابي مع القيم الثقافية والأخلاقية والاجتماعية التي تبثها المرأة الحارسة الأمينة على موروث التوارق الجميل والمميز، ويزيد الإعجاب والتقدير لهذا المجتمع الذي تحمل رموزه وثيمات الثقافة فيه دلالات سامية وعريقة. كما تعتقد المرأة التارقية "شنة" الخبيرة بالعزف على هذه الآلة "الملقبة بأميرة الوتر الواحد، وعميدة عازفات الإمزاد"، أن الأشعار المغناة والمرافقة للعزف عليها، تحمل دائما رسالة تمجد فيها قيم الحق والجمال، أو على العكس تذم قيم القبح والفساد، وأن قصائد الغزل والحب ينبغي أن تحافظ على عذرية العلاقة بين المرأة والرجل.[20]

التجارة وحق الخروج: كانت التجارة أيضا نشاطا يحق للمرأة التارقية ممارسته دون عقد أو تخوف مما يمكن أن تحققه، بل نظر المجتمع التارقي إلى ذلك بعين الارتاح وتقدير الحاجة؛ حيث يتنقل الرجال كثيرا ويغيبون عن المضارب لأيام طويلة، وما كان المجتمع التارقي ليرضى بأن تتعطل حياة النساء والأطفال إلى حين عودة الرجال، فلا معنى لأن تصاب الحياة الاجتماعية والاقتصادية بالشلل ريثما يعود الرجال. فهذه الأفكار المتخلفة والمريضة لا تتبادر إلى ذهن الرجل الأزرق المتصف بالحكمة. ولذلك تمتعت المرأة التارقية بذمة مالية مستقلة مكنتها من اكتساب المال والمواشي، ومن ثَمَّ منحها حق المتاجرة والكسب، وفي الوقت الذي كان خروج المرأة فيه يعد عاملا لفساد المجتمع في بعض الثقافات، كانت المرأة التارقية تخرج لممارسة كافة الأنشطة دون سلطة أو رقيب أو تشكيك فلم تحصر وظائفها في الأعباء الداخلية للأسرة وإنما كانت

تخرج لكل ما من شأنه أن يخدم أسرتها ومجتمعها.

– الزواج والطلاق : تنظر المجتمعات إلى المرأة –عادة– كمخلوق فاقد للأهلية، فتمنعها من كثير من الحقوق، ويأتي ذلك المنع من تلك الصورة النمطية لمخلوق خانع لا يحق له أن يبادر إلى شيئ، ويكون الأمر أكثر تعقيدا إذا تعلق الأمر بالعلاقة بين المرأة والرجل؛ حيث تزداد تلك الحساسية ويرتفع ذلك التوتر حفاظا على المكتسبات الكثيرة للرجل، وخوفا من فسح المجال للمرأة في اكتساب روح المبادرة والفعل، وفي ذلك خطر على مصالح الذكورة التي وحدها تمنح الحقوق في الكثير من المجتمعات، ومن هنا جاءت فكرة عدم مقبولية أن تطلب المرأة الزواج أو أن تطلبه من شخص بعينه؛ فقد أوعزت الثقافة الذكورية إلى المرأة أن تكون مطلوبة فقط، وعللت ذلك بالحفاظ عليها جوهرة ثمينة تفقد قيمتها لو حاولت التصرف والتعبير عن تلك الإرادة. لكن المجتمع التارقي نظر إلى المرأة نظرة أخرى خالية من التقسيم البيولوجي والنوعي، فهي في نظره عصب الحياة، والمعين للرجل في حله وترحاله دون نظر إلى مكتسبات الذكورة أو الأنوثة، فالأهم هو التعاون على مسؤوليات الحياة في بيئة صعبة وأحيانا قاسية، ومادامت "الشراكة" هي الفكرة التي تقوم عليها الحياة في فضاء صحراء التوارق، فلم يكن من الأهمية بمكان أن تمنع المرأة من حق اختيار الزوج ثم طلب الزواج منه، لأن ذلك لا ينقص من مكتسبات الرجل التارقي الاجتماعية شيئا؛ فهذا المجتمع قد صنع أريحية كبيرة بين الجنسين، فالمرأة بالمقابل لم تشعر بالضغط عليها كأنثى، ولم يتحول ذلك الضغط إلى كره وبالتالي لم تتشكل لديها عقدة المنافسة مع الرجل. ويبدو ذلك –مثلا– من خلال الوصايا التي تتلقاها المرأة يوم زفافها إلى خيمتها الخاصة من قبل النسوة اللائي يلقِّنَها دروسا في شكل أغاني تستنير بها في حياتها المستقبلية مع زوجها. ويكون من بين تلك الوصايا أن تحترم زوجها وتقدره وتمنحه كامل اهتمامها والسهر على راحته وشرفه.

كما أن نسبة الطلاق في المجتمع التارقي ضئيلة (على عكس ما هو سار عند توارق النيجر حيث تعد نسبة الطلاق مرتفعة جدا) ضئيلة وهذا يعكس حجم الوفاق الذي ينعم به التوارق كأسر وكأزواج. ولعل من غرائب المجتمع التارقي أنهم كانوا يحتفلون بطلاق المرأة كنوع من الإشهار كي يحق للمرأة بعد الطلاق أن تستأنف حياتها دون شعور بالحقد أو الضغينة للزوج السابق، وهذا رغم غرابته يعكس تلك الأريحية والثقة والوفاق وروح السلم التي تسود بين المجتمع نساءً ورجالا.

– السيادة داخل الخيمة: ليست المرأة في المجتمع التارقي مخلوقا ثانويا ينجب فقط ويرعى المواشي، فهي سيدة خيمتها، وقد بلغت تلك السيادة والحرية إلى حد أنها يمكن أن تستقبل من تريد من الرجال والنساء في خيمتها دون إذن زوجها، بل وحتى في غيابه. ولعل هذه

الفكرة تخلق في أذهاننا بعض التململ من حجم الحرية –ربما– المبالغ فيه، فاستقبال الأغراب والأجانب في الخيمة في غياب الزوج ودون علمه لا يعني في ذهنياتنا سوى شيئ واحد هو الشك والريبة، لكننا ينبغي أن ننظر إلى الموضوع من خلال المخيال التارقي نفسه، فالرجل بحكم غيابه الكثير عن الديار وسعيه وراء الرزق، لا يمكن له أن يشك في زوجته لأن ذلك الشك لا يوصله إلا للقلق والهواجس، فالزوجة يمكنها ان تفعل ما تريد في غيابه ودون علمه، وعوض أن يكون ذلك الأمر ضد الزوج، ارتأى الرجل الأزرق بحكمته واعتمادا على قيمة الشرف والحرية في مجتمعه أن يجعله أمامه وليس خلفه تشريفا للمرأة على فضيلة العفاف والصون، الأمر الذي يجعلها في وضع نفسي مريح لا يوحي لها بالخيانة واختلاق الأكاذيب، وذلك يصب في فضيلة أخرى هي الثقة المتبادلة بين الزوجين وأيضا بين أفراد المجتمع.

الخاتمة:

يخلص هذا البحث المتواضع في رموز التوارق وجزء يسير من فلسفتهم المتعلقة بالحياة وبالآخر إلى جملة من الاستنتاجات، فهذه الثقافة المتشبعة بالدلالات والرموز، تنطلق من فكرتين أصيلتين وبناءتين، ألا وهما "المصالحة مع الذات"، و"الثقة في الآخر" فالعيش داخل مجموعة يقتضي ذلك كله، ويقتضي تقبل الآخر واستيعابه بكل اختلافاته، وهما فكرتان تنبعان من دراية التارقي ببيئته ومحيطه وعالمه، وتلك هي الحكمة التي كان المجتمع الأزرق يتوخاها في كل شيئ ويسعى إليها في كل صغيرة وكبيرة.

إن المصالحة مع الذات، جعلت التوارق يتقبلون بيئتهم كما هي، ويتفاعلون معها بالحب والصبر والاحترام، الأمر الذي جعلها تمنحهم أسرارها وخباياها، وتمنحهم شرف التميز والتفرد. فالأكيد أن حب التارقي للصحراء لم يذهب جُفاء، فقد بادله ذلك المؤنث المجازي حبا بحب، واحتراما باحترام، حتى بدا للآخر (الأجنبي الوافد)، أن الصحراء كلها توارق، وأنه لا وجود لصحراء دون خيمة التوارق وترحالهم وألوانهم المنبئة بالحكمة والسكينة والنقاء.

وفكرة المصالحة مع الذات نفسها، هي التي أسست لعلاقة الرجل بالمرأة، فليست ثمة منافسة أو تسابق بينهما لأجل تحقيق الذات، وليست ثمة نظرة دونية لأحد الجنسين أو لدوره في المجتمع، لأنه لا أفضلية لمجال على مجال آخر، فالطرفان منغمسان في بيئتهما وظروف معيشتهما التي تقتضي منهما التفاني والتعاون والتكامل، فطبيعة البيئة فرضت عليهما معا نوعا معينا من المسؤوليات، ومن يحسن القيام بأدواره يكون جديرا بالتقدير، لذلك لم يفكر التارقي في تقييد حرية المرأة فهو بحاجة إليها كمثقفة وكمبدعة وكشريك كامل الأهلية والإرادة، وتلك الحرية وحدها كفيلة بتحفيز المرأة على العمل والإبداع لصالح المجتمع، لاسيما وقد أظهر لها في أكثر من مجال وموقع حبه واحترامه، وحوَّل ذلك إلى حقوق ومكتسبات نسوية لا تراجع عنها، فبادلته

وهي المؤنث الحقيقي، الحب والوفاء والتقدير.

وهكذا يمكن الإجابة عن التساؤل المطروح في البداية عن سر شغف التارقي بمؤنثين أحدهما مجازي والآخر حقيقي، منحا ثقافته وواقعه إعجاب العالم وتعاطفه، وحنينا دفينا في أحلام كل غريب في عالم المدنية والتكنولوجيا والرقمية، إلى دخول خيمة التوارق ولو مرة في العمر، والإبحار في صحرائهم الفاتنة، والتزيي بزيهم ذي الجبروت الجمالي الأخاذ، والسحر اللامتناهي. فالسر كله يكمن في الوقت الذي منحه التارقي لنفسه كي يفهم ويقرر. وبالفعل لقد فهم التارقي نفسه وعالمه وبيئته، فسَهُل عليه فهم الحياة من حوله، فرحب بالمؤنث الذي يحتويه كمكان، وبالمؤنث الذي يشاطره الحياة ويصنعها معه، الأمر الذي أفضى لإبداع مؤنث آخر ألا وهو "الحضارة".

الهوامش:

[1] **حسين الصديق، الإنسان والسلطة دراسة في إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001، ص 14.**

[2] **حسين فهيم، قصة الانتروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، علم المعرفة، سلسلة يصدرها مجلس الثقافة والفنون والآداب الكويت 1978 ص 13–33.**

[3] **PAUL SOLEILLET; L'AFRIQUE OCCIDENTALE; ALGERIE, MZAB, TILDIKELT AVIGNON ; IMPRIMERIE DE F. 1877 PARIS.**

[4] **أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر،د دار النشر، ط2، 1956، ص12).**

[5] **Paul Pandolfi. LES TOUAREGS ET NOUS. UNE RELATION TRIANGULAIRE; MIROIRS IDENTITAIRES.N°2, printemps 2001; E t h n o l o g ies comparées. Heure et date de navigation: 02/02/2011 Site Web http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.ht .**

[6] **GAUTIER, E. F., 1935, La conquête du Sahara, Armand Colin.p182 ,Paris.**

[7] **STEFANINI J., 1926, Au pays d'Antinea, Paris, Plon p45.**

[8] **op.cit. PANDOLFI.**

[9] **منتدى الحدائق، حديقة الثقافه والأدب / الاتاحة**

http://www.alhadeeqa.com/vb/archive/ ، تاريخ الزيارة 2011/02/02.

[10] **Archives orales du CNRS & Centre national de la recherche scientifique .édité par Jean-François Picard. Site Web http://www.histcnrs.fr/HistCNRS.html/ et**

/http://www.ivry.cnrs.fr/spafrican/chercheurs/dcasajus1.htm/ Ivry.cnrs.fr/ .CASAJUS. Heure et date de navigation: 02/02/2011.

[11] **محمد رياض، الإنسان دراسة في النوع والحضارة،ط2، بيروت، دار النهضة للنهضة والنشر، 1984، ص362.**

[12] **راجع مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، جمع وترجمة عمر كامل مسقاوي، بيروت، منشورات**

المكتبة العصرية، ص72.

[13] Histoire de l'art/ onesttousdesartistes. Heure et date de navigation: 02/02/2011/ Site Web/www.onesttousdesartistes.tv/histoire-

[14] Dominique CASAJUS/ op.cit.

[15] محمد بوقليلة، التوارق عبر العصور. مخطوط . ورقة1. نبذة تاريخية حول قبائل ايموهاغ (التوارق) الاتاحة: http://vb.we3rb.com/showthread.php?t=48462#ixzz1FhbZuqkm تاريخ الزيارة 2011/03/02.

[16] NEW AFRICAN WOMAN Magazines/: Heure et date de navigation: 02/02/2011/ Site Web2010) / http://www.relay.com/la-librairie.html

[17] قنان عبد المجيد، مظاهر الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي في الجزائر من خلال جهود رواد المصلحين (1900–1925)، ماجستير، معهد التاريخ، جامعة الجزائر(1991–1992)، ص249.

[18] التغير الاجتماعي، منتدى الجامعات السعودية : ksau.info/vb/. ، الاتاحة: http://www.ksau.info/vb/forumdisplay.php?s=f91d510c2d87ee2d9945ed6f37c1f7dd&f=132 تاريخ الزيارة : 2011/02/04.

[19] عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة 2 ثقافة الوهم "مقاربة حول المرأة والجسد واللغة"، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ، 1998، ص 66.

[20] نقلا عن حصة "خفايا" التلفزيونية لقناة mbc، في خميس الثامن من أفريل 2010، مع العجوز شنة الملقبة بأميرة الوترالواحد، وعميدة عازفات الإمزاد.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 238 - 249
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

النخلة في البيئة الصحراوية
قيمة اقتصادية ورمزية سوسيوثقافية

الطيب العماري
قسم العلوم الاجتماعية جامعة محمد خيضر بسكرة

مقدمة

تعتبر أشجار النخيل رمزا للبيئة الصحراوية حيث إنها من أكثر النباتات تكيفا مع البيئة الصحراوية نظرا لتحملها درجات مرتفعة من الحرارة والجفاف والملوحة قد لا تتحملها كثير من النباتات الأخرى، بالإضافة إلى اعتبارها (أي النخلة) شجرة مباركة معطاءة وثمرها غذاء كامل وعلاج للأبدان.

النخل هو شجر التمر واحدته نخلة, والنخيل اسم جمع لا جمع نخلة – وهو يذكر ويؤنث فنقول هو النخل وهي النخل, أما النخيل فمؤنثه.

- **نخلة التمر تسمى بالإنجليزية Date Palm، وهي من عائلة Palmaceae، ومن جنس Phoenix، ومن نوع Dactylifera وهي من النباتات ذات الفلفلة الواحدة، وهي ثنائية المسكن، أي أن هنالك نخلة تحمل أزهارا ذكرية وتسمى النخلة الذكر أو الفحل، ونخلة أخرى تحمل أزهارا أنثوية وتسمى النخلة الأنثى وهي التي تثمر[1]. ونخلة التمر لها برعم طرفي ضخم واحد فقط موجود في أعلى الساق الوحيد. وإذا أصاب ذلك البرعم الوحيد تلف فان النخلة تموت. يقول بلاتر Blatter أن هناك نحوا من إثنتي عشر نوعا النخيل[2].**
- **من أجناس النخل المتشابهة (التي يصعب التفريق بالعين المجردة بينها) ثلاثة هي:**

1– نخلة التمر.

2– نخلة السكر.

3– نخلة الكناري.[3]

يعد العالم النباتي (يتوفر استوس 372 - 287ق.م) أول من عرف النخلة في التقسيم العلمي الذي وصفه للفصائل النباتية، ونخلة التمر تنتمي إلى عائلة النخليات PALMAE ومن فصيلة الفينيكس من نوع الداكتلفيرا (Phoenix Dactylifera) وتعد النخلة من أقدم المزروعات التي

عرفها الإنسان[4].

ويدعي العالم الإيطالي: اودورادو بكاري (Odarado Beccay) المتخصص في دراسة العائلة النخيلية من النبات – أن الموطن الأصلي للنخيل المنتجة للتمور هو الخليج العربي, وقد اعتمد في تبريره لهذا الموقف بقوله: (هناك جنس من النخل لا ينتعش نموه إلا في المناطق شبه الاستوائية حيث تندر الأمطار وتتطلب جذوره وفرة الرطوبة ويقاوم الملوحة لحد بعيد). فلا تتوفر هذه الصفات إلا في المنطقة الكائنة غرب الهند وجنوب إيران، أو في الساحل الغربي للخليج العربي[5].

كما ينتشر النخيل في مناطق مختلفة من العالم مثل أمريكا واستراليا وجنوب وشمال أفريقيا، لكن يعتبر النخيل في العالم العربي هو المميز في ثماره وجودته العالية خاصة منها في العراق والسعودية ومصر والجزائر والتي يوجد بها أكثر من 400 نوع من النخيل تختلف تسميته وتسمية ثماره من منطقة الى أخرى وهناك مناطق مشهورة بتمورها ومنها منطقة الزيبان ببسكرة وطولقة وما جاورها.

تتميز النخلة بالعديد من الخصائص عن باقي النباتات ومنها:

إنها الشجرة الوحيدة من بين الأشجار الذي لا يتساقط ورقها، كما أنها الشجرة التي حظيت بأكثر التقدير والذكر والاهتمام في العصور الغابرة، كما كانت شاهد على نشأة الحضارات القديمة، ومجدت في كافة الأديان السماوية بإسهاب ولا يرمى منها شيء فكلّ جزء في النخلة له فائدة عظيمة، ثمارها، ليفها ساقها، سعفها، جريدها، ناهيك عن المواد العديدة الأخرى التي تستخرج من ثمارها وأجزائها المختلفة. ثمرها غنيّ بكلّ مقومات الغذاء اللازمة للإنسان، من ماء ومعادن وأملاح وفيتامينات وسكريات وغيره[6].

1- النخلة في التاريخ القديم:

اختلفت أراء المؤرخين في مكان نشأة النخيل .فاغلب المؤرخين يجمعون على أن بلاد العراق موطنها الأصلي بينما ذكرت في كتب أخرى في بلاد وادي الرافدين، ووادي النيل، ومناطق مختلفة من المعمورة، ففي العراق وجدت لوحة أثرية مسجل عليها طريقة إجراء عملية تلقيح النخيل، وأقدم ما عُرف عن النخل كان في بابل القديمة التي يمتد عمرها إلى حوالي أربعة آلاف سنة قبل الميلاد، ولا يستبعد أن يكون النخل معروفاً قبل هذا التاريخ، فقد ثبت أن مدينة أريدو التي تقع على مسافة 12 ميلاً جنوب آور في العراق وتعد من مدن ما قبل الطوفان، ثبت أنها كانت منطقة رئيسية لزراعة النخل[7]. كما وإن النقوش السومرية التي وجدت في جنوب العراق والخليج العربي تدل على وجود النخل في تلك المنطق. وكانت هذه الشجرة المقدسة تزين ردهات المعابد الداخلية, ومداخل المدن, وعروش ذوي التيجان, فإله النخل كان يظهر على هيئة

امرأة ينتشر على أكتافها السعف كالأجنحة، حتى أن شريعة حومورابي قننت عددا من موادها لحماية زراعة النخل وتعهده. وقد خصصت شريعته المادتين الرابعة والستين (من يقطع شجرة النخيل يغرم نصفا" من نصيبه) والخامسة والستين منها بتلقيح النخيل والاهتمام به (أذا أهمل البستاني ولم يلقح البستان وتسبب في تقليل الحاصل فعليه ان يؤدي إيجار البستان) وورد في بعض المنحوتات الأشورية صور الجنود الأشوريين وقد عمدوا الى تدمير بساتين أعدائهم وتدمير نخلهم لحرمانهم من قوتهم[8]. (انظر الصور في الملاحق).

كما كان البابليون يستفيدون من التمر ونخله فوائد كثيرة. وفي القصيدة البابلية في العهد الفارسي تعداد لفوائد النخل إذ أحصيت في 365 فائدة وقد ذكر "سترابو" أهمية النخل للعراق القديم بقوله: (تجهزهم النخلة بجميع حاجاتهم عدا الحبوب). كما تصف المصادر المسمارية أصنافا كثيرة من التمر تتجاوز السبعين صنفا. كما أنها تذكر أصنافا بأسماء مواضعها مثل: تمر تلمون (يرجح أن تكون البحرين حاليا)[9].

وفي الحضارة المصرية كانت للنخلة قدسية خاصة ووجد في معابد المصريين القدماء ومقابرهم صورا" ورسوم لأجراء عملية التلقيح، لذلك فعلى الأرجح أن نخيل التمر عرف منذ حوالي 7000 سنة أو قبل هذا التأريخ. ولا شك أن نخيل التمر كانت مغروسة بمصر في عصور ما قبل التاريخ, فقد عثر الدكتور (رين هارت Dr. Rein Hardt) في مقبرة بجهة الرزيقات قرب ارمنت على مومياء من عصر ما قبل التاريخ ملفوفة في حصير من سعف النخل... كما عثر على نخلة صغيرة كاملة بإحدى مقابر سقارة حول مومياء من عصر الأسرة الأولى والي 3200 ق. م) وهذا يوضح أهمية شجر النخل[10].

2- تاريخ النخيل في بلاد المغرب:

حسب الروايات القديمة المأخوذة عن الإغريق ترى بان اليونانيون يرون بان الفينيقيين هم الذين ساعدوا على إشاعة غرس النخيل في أقاليم البحر المتوسط خاصة بلاد المغرب القديم على اعتبار ملائمة مناخ المغرب بنفس الشروط البيئية لزراعة النخيل بعد أن جلب من الشرق[11].

ويذكر البكري في كتابه أن "بلني" Pliny (80 – 23) ق. م) يذكر نخل التمر بصورة مفصلة المنتشر في كل المناطق الممتدة بين أسبانيا وإيران مرورا بالشمال الإفريقي ومصر وشبه الجزيرة وبلاد الخليج، وقد ذكر أصنافاً عديدة منها، ويصف الثمرة بقوله (حقاً أن ثمرة النخل عندما تكون بحالتها الطرية الرطبة تكون بالغة اللذة بحيث لا يستطيع الآكل أن يمتنع عن التهامها لو لم تكن عاقبة المتمادي بأكلها وخيمة)[12]، بينما تذهب روايات أخرى إلى أن نشأة واحات النخيل في بلاد المغرب القديم ارتبط بطرق وقوافل التجارة القديمة قبل تطور الأساطير البحرية البرتغالية القديمة حيث كانت القوافل القادمة من الشرق في طريقها إلى الغرب وصولا إلى شبه

جزيرة أيبيريا، تتوقف في مناطق مختلفة للراحة حول بعض الآبار التي حفروها أو بعض مجاري الأودية فيأكلون التمر الذي جلبوه معهم من الشرق (ويعتبر التمر أهم زاد لهؤلاء التجار في القديم) ثم يلقون بالنوى وبعد مدة من الزمن نمت النخيل وتحولت إلى واحات وكانت المسافة بين الواحة والأخرى تتراوح بين 20 كلم إلى 50 كلم وهي مسافة رحيل البعير في اليوم الواحد فجلبت هذه الواحات الإنسان ليستقر بقربها وبداخلها، يحتمي بظلها من حرارة الصحراء ويأخذ من منافعها المختلفة. وان كانت بعض الآراء ترجح أن ظهور زراعة النخيل في بلاد المغرب العربي تعود فقط إلى العهد الإسلامي[13].

3- قدسية النخلة:

تكتسي النخيل قدسية خاصة لدى الشعوب الشرقية القديمة والحديثة وذلك لارتباطها بمعتقداتهم الدينية والديانات السماوية ،كذلك ارتباطها بأساطير الخلق والنشأة .

فعند المصريين القدماء أخذت النخلة قدسية خاصة ووجدت في مقابرهم صورا للنخلة، وبعض من سعفها كما كانت تستخدم في لف الموتى ولها دلالات رمزية لارتباطها بالعالم الأخر[14].

أما في الديانة الصابئية المندائية وهي من أقدم الديانات التوحيدية، وورد أسمهم في القرآن الكريم في سورة الحج والمائدة والبقرة، ولغتهم اللغة الآرامية الشرقية القديمة وهي اللغة التي تحدث بها السيد المسيح (عليه السلام) فقد قدست النخلة وتسمى عندهم "السندركا وتتجسد قدسية النخلة في الديانة الصابئية المندائية في (عيد الفل) الذي يصادف شهر تشرين الأول من كل عام، ففي مثل هذا اليوم أرسل الملاك "هيبل زيوا" (الملاك جبرائيل) الملك المقرب من العرش الإلهي من جانب الله وأعطيت له المهمة لخلق الأرض وخلق الخضروات والأشجار ومن بين أول الأشجار التي خلقت كانت شجرة النخيل وقد أمر الملاك هيبل زيوا لكي يأكل منها وان المتاع الذي أختاره الملاك "هيبل زيوا" للعودة إلى تلك الدنيا كان من شجرة النخيل لذلك فأن الصابئة المندائيين ينظرون إلى هذه الشجرة نظرة مقدسة، وتبركا" بذلك اليوم الذي وجدت فيه شجرة النخيل وتناول "هيبل زيوا" من هذه الشجرة الطاهرة يحتفلون بهذا اليوم ولإتمام هذا الاحتفال يهيئون قبل يوم من العيد كمية من التمر المعزول من النوى ويضاف إليه السمسم المحمر على النار ثم تضاف إليه بعض الحبوب المعطرة ويمزج الخليط جيدا" ثم يعملون منه كرات صغيرة أو ضفائر يأكل منها كل أفراد العائلة[15].

وفي غذاء الرحمة (اللوفاني) الذي يقيمه الصابئة المندائيين ترحما" على موتاهم وتقربا" إلى الله وفلسفة ذلك هو أطعام الفقراء والجائعين وإشباعهم لعدة أيام حيث تجلب المغفرة لروح أمواتهم حيث تحضر الأطعمة المكونة من السمك ولحم ذكر الظأن أو الطيور، الخبز، البصل،

الملح الماء، الأجاص، الرمان، التمر، لب الجوز، اللوز، والخضروات.

كما كان للنخلة مكانة قدسية هامة في الديانة اليهودية حيث يعد التمر من الثمار السبع المقدسة وقد أطلق اليهود على بناتهم اسم اللفظة العبرية (تامارا) أي النخل والتمر معا" .. وذلك اعتقاداً منهم بان من يطلق عليها هذا الاسم من بناتهم ستكون جميلة القوام وخصبة وممشوقة كالنخلة صاحبة التمرة الحلوة. كما ورد في التوراة إن إقليم ميسان في جنوب العراق عبارة عن غابات لا نهاية لها من النخيل ولهذا اطلق على العراق في ذلك الوقت أرض السواد وهذا دليل على أن النخلة تعتبر إحدى معالم العراق التاريخية.

وفي الديانة المسيحية فقد ولد السيد المسيح (عليه السلام) تحتها وعندما شعرت السيدة مريم بآلام الوضع ألهمها الله أن تجلس إلى جذع هذه النخلة وهو ما ورد ذكره فى القران الكريم, وتقول كتب التاريخ أن أهل القدس قد استقبلوا نبى الله عيسى (عليه السلام) بن مريم وهم يحملون باقات من الزهور يتوسطها التمر وأنهم قد فرشوا الأرض تحت قدميه ببساط اخضر جميل من سعف النخيل عندما دخل أورشليم (بيت المقدس)[16].

أما في الإسلام فقد رفع الله سبحانه وتعالى قيمة النخلة ووضعها بثمارها المباركة في مكانة خاصة بين بقية الأشجار وذكرها في العديد من السور في القرآن الكريم منها سورة الأنعام والكهف وطه والقمر والرحمن والحاقة وجعلها من ثمار الجنة أسوة بالتين والزيتون والرمان والعنب، وكذا ذكر النخل في الحديث الشريف للرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) في الكثير من المواضع إذ أن للتمر في حياة الناس مكانةٌ خاصة، فهو غذاء ودواء، حيث كان من أفضل الأطعمة التي وصفها ونصح بها الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) وبين كثيراً من فوائده: (إن التمر يذهب الداء ولا داء فيه، وإنه من الجنة وفيه شفاء). ودعا الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) لزراعتها بقوله (من الشجر شجرة تكون مثل المسلم وهي النخلة)[17]. وفي توصياته للمسلمين بقوله: "...أكرموا عمتكم النخلة" (لقد جاء في كتاب شجرة العذراء، تأليف توفيق الفكيكي ص 13: (رواية غريبة في تسمية النخيل: روى العلامة الجليل السيد نعمة الله الجزائري في الأنوار النعمانية: إن الله أمر الملائكة فوضعوا التراب الذي خلق منه آدما في المنخل ونخلوه، فما كان لبابا صافيا أخذ لطينة آدم (عليه السلام) وما بقي في المنخل خلق الله منه النخلة وبه سميت لأنها خلقت من تراب بدن آدم وهي (العجوة). وكان آدم يأنس بها في الجنة ولما هبط إلى الأرض استوحش بمفارقتها وطلب من الله سبحانه وتعالى أن ينزل له النخلة فأنزلها وغرسها في الأرض، ولما قربت وفاته أوصى إلى ولده أن يضع معه في قبره جريدة منها فصارت سنّة إلى زمان النبي عيسى (عليه السلام) ثم اندست في زمان لفترة فأحياها النبي صلى الله عليه وسلم. وقال: "إنها ترفع عذاب القبر ما دامت خضراء"، وقد روى الجمهور عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه

قال للأنصار: خضروا صاحبكم فما أقل المخضرين يوم القيامة. وقالوا: وما التخضير؟ قال صلى الله عليه وسلم: "جريدة خضراء توضع من أصل اليدين إلى أصل الترقوة". كما ورد ذكر النخيل في القرآن الكريم في ستٌ وعشرين آيةً موزعةٌ على ستُ عشرة سورة نذكر منها: سورة مريم الآية 23 ﴿فاجأها المُخاض إلى جذع النخلة قالت يا ليتني متُ قبل هذا وكنتُ نسياً منسيا﴾ والآية 25 : ﴿وهُزِّي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا﴾

4- رمزية النخلة:

تتضح رمزية شجرة النخيل في المستوى الثقافي والأنثربولوجي في العديد من الصور فهي رمز الحياة وأول القاطنين على الأرض وتجمع الدراسات أن شجرة النخيل عند الفينيقيين كانت شجرة الحياة بل وتمَّ توحيدها مع جنة عدن في ذهنيتهم ومع رمز الخصب عشتار, كما أن هذه الشجرة كانت شجرة العائلة لدى شعوب مصر والهلال الخصيب والجزيرة العربية ونجد لها حضورا رمزيا قويا في الشعائر والطقوس الجنائزي لارتباطها بالموت والانبعاث قديما وحديثا، فإلى جانب سكب الماء وتقديم الطعام والذبائح كقرابين جنائزية على روح الميت، فان وضع الأغصان الخضراء وأسعف وجريد النخل هي من المعتقدات القديمة التي يعتقد أنها ترطب جو القبر الموحش والجاف. ونحن نعلم رمزية اللون الأخضر في أنه رمز للخصب والحياة والربيع, حتى أن الاعتقاد الشعبي يصف العروس أثناء زفافها إذا نزل المطر بأن " جرتها خضراء" أي قدمها خضراء في دلالة على الحياة والخصب[18].

وتستخدم أفرع شجرة النخيل (جريدها) في مواكب الدفن, وعند زيارة القبور وفي تزيين المقابر بالإضافة إلى مناسبات الأفراح والاحتفالات وقد وجدنا عند طوارق جانت والمناطق المجاورة لها أن أبواب منازل الحجاج عند عودتهم من البقاع المقدسة تزين بأغصان النخيل.

5- النخلة وثقافة الإنسان في الصحراء:

أ– النخلة في الأدب العربي:

يقال أن الشاعر ابن بيئته، ومن هذا المنطلق فقد كان للنخلة حضور في كثير من أشعار العرب وقصصهم نذكر منها قول امرؤ القيس في وصف حبيبته:

وفـــرع يغـــش المتنـــى أســـود فأحماثيـــث كقنـــو النخلـــة المتعثلـــك

(القنو: العذق)

ويقول الأمير الأندلسي عبد الرحمان الداخل في النخيل:

تبـــدت لنـــا وســـط الـــرصافة نخلـــة فقلـــت شـــبيه بالتغـــرب والنـــوى

نشـــأت بـــأرض أنـــت فيهـــا غـــريبة تنـأت بـأرض الغـرب عـن بلـد النخـل

وطـول اغتـراب عـن بنـي وعـن أهلـي فمثلـــك فـــي الأقصـــى والمنتئـــي

ويصف أمير الشعراء أحمد شوقي النخيل ويوجه لومه لعدم اهتمام الشعراء بوصفه ومديحه فيقول:

أهــذا هــو النخيــل ملــك الرياضــي طعـــام الفقيـــر وحلـــو الغنـــي

فيـــا نخلـــة الرمـــال لمـــا تبخلـــي وأعجـــب كيـــف طـــوى ذكـــركن

ألـــيس حـــرام خلـــوى القصـــائد أميـــر الحقـــول عـــروس العـــزب

وزاد المســـــــافر والمغتـــــــرب ولاقصـــــرتي نخـــــلات التـــــرب

ولـــم يحتفـــل شعـــراء العـــرب ومـــن وصـــفكن وعطـــل الكتـــب[19]

ب– النخلة في الأمثال الشعبية في منطقة الزيبان:

تعد الأمثال مرآة لخلاصة تجربة المجتمعات خلال سنوات طويلة وغالبا ما ترتبط تلك الأمثال بالمكان الذي نشأة فيه وتقتبس بالبيئة التي انطلقت منها، ولان الإنسان يتفاعل مع بيئته ويستلهم منها لغته وفنه فان النخلة بكل أسمائها ومراحلها العمرية وإنتاجها شكلت لغة هامة في الأمثال الشعبية والتعابير الرمزية لسكان الصحراء ومن هذه الأمثال نرد بعضها التي يتداولها الناس في منطقة الزيبان :

""دار النخلة والرخلة ما تخلى"" وهو تعبير عن أهمية النخلة في الاستمرار وبركة الرزق والعيش، لان النخلة تعطي الإنسان كل ما يحتاج إليه من مأكل ووسائل مختلفة.

ويقال: ""فلان ك نخلة الطريق"" أي فيه الخير لكل الناس لان نخلة الطريق التي لا مالك لها تطعم كل المارة.

وتدل في أمثال أخرى عن الصبر والتسامح والعطاء، حيث يقال: ""اصبر كصبر النخيل"" ""يضرب بطوب ويعطي يانعا"" على حد المثل العربي القائل: (كن كالنخيل عن الأحقاد مرتفعا بالطوب يرمى فيرمي أطيب الثمر)

وفي وصف الإنسان الأحمق يقال: ""الطول طول نخلة والعقل عقل سخلة"" (السخلة هي أنثى الماعز الصغيرة)

وعن حتمية الموت بعد طول الزمن يقال: ""ما الطول النخلة إلا وليها قصاص""

وفي وصف الانسان الذي يدعي الطيب والإحسان وهو على عكس ذلك يقال: ""أرطب ك الليفة"" (والليفة هي جزء من النخلة ونسيج من الاشواك)

وفي الإنسان الذي يبالغ في الهزار والضحك يقال له: ""راك بديت تحلى ك اللاقمي"" (اللاقمي هو شراب يستخلص من النخلة يمتاز بحلاوة شديدة لدرجة أن البعض لا يتحملون

حلاوته).

ج– النخلة والوشم:

إن شدة تعلق إنسان الصحراء بالنخلة كرمز للعطاء والحياة جعلته يحول منها رمزا جماليا إضافيا على جمال وجه المرأة لتصبح النخلة وشمة أساسية على وجه هذه الأخيرة ينطق بكثير من العبارات والمعاني، وهذه الوشمة عبارة عن رسم لنخلة مقلوبة بذقن المرأة أصلها داخل الشفة السفلى وفرعها أسفل الذقن ومن هنا يأتي السؤال لماذا اختيار النخلة بالذات لتوشم بها المرأة وتختص بها دون الرجال ؟ نقول أن علاقة المرأة بالنخلة هي علاقة النخلة بالإنسان، النخلة المنقذة له في بحر الصحاري المتلاطم رمالا وسرابا، الصامدة له في لحج ذالك البحر المخيف، قدمت له كل ما يحتاجه الأكل الطيب والشراب اللذيذ والمسكن الآمن والأواني الصحية والزينة كل ذلك قدمته السيدة نخلة دون عناية بها تذكر وعلاوة على ذلك زينت له مظاهر الحياة متمثلة في واحة خلابة خضراء ساحرة تأخذ بالألباب لتكسبه هدوءا وسكينة وراحة نفس وصفاء وتأملا ليكون شاعرا أو فيلسوفا أو مفكرا، وطبيبا ،شجاعا لا يشق له...انه الإنسان الحقيقي بكل معنى الكلمة.

إذا كان الاختيار غير عادي حينما وشمت المرأة بصورة النخلة وبمقارنة بسيطة ندرك إن المرأة هي الحاضنة للجنين لينمو ويتخلق في رحمها وتتحمل مشقة حمله وإرضاعه والعناية به فما أشبه هذه بتلك ليس للإنسان في الصحراء وجود من سبيل للبقاء إلا رحم الأم حتى يحافظ على وجوده ونوعه وليس له أيضا في صحراء الأرض من سبيل في الحياة سوى النخلة ليأمن جوائح الجوع والعطش والحر والبرد، إذن النخلة هي الأم الثانية وعرفانا وتيقنا بذلك جعلوا وشم المرأة في وجهها تحديدا على هيئة نخلة مقلوبة أصلها داخل الشفة السفلى لتكون اقرب إلى الحياة والكلمة الطيبة وفرعها نحو الأرض لترمي أطيب الثمر وبذلك تكون كالأمين يعطيان دون انتظار ومقابل ،فما أكرم هاتين الأمين التي يجدر بنا احترامهما.

د– رمزية النخلة في الثقافة الشعبية:

إن شدة تعلق الإنسان في الصحراء بالنخلة وحبه لها جعلته يتمثلها في نفسه ولعله أصبح يحس أنها شيء منه يقتسم معها سبعة صفات وهي:

1- فهي ذات جذع منتصب يشبه انتصاب جسم الانسان.

2– ومنها الذكر والأنثى.

3– وإنها لا تثمر إلا إذا لقحت.

4– وإذا قطع رأسها ماتت.

5– وإذا تعرض قلبها لصدمة قوية هلكت.

6- وإذا قطع سعفها لا تستطيع تعويضه من محله كما لا يستطيع الإنسان تعويض مفاصله.

7– والنخلة مغشاة بالليف الشبيه بشعر الجسم في الإنسان.

كما رمزت النخلة أيضا للمرأة، فالمرأة تحتضن بناتها وترعاهن حتى تكن مستعدات للانفصال عنها ويكون لهن استقلالية ببناء أسرة جديدة والنخلة أيضا تحتضن "فسيلاتها"(زمراتها) حتى تصبحن قابلات للنقل الى مكان آخر فتفصلن عنها وتغرسن في أماكن مختلفة وهكذا.

ويقال عن البنت ذات القامة الطويلة بهية الطلعة "جبارة " والجبارة هي النخلة الفتية كثيرة التمر حسنة الشكل والمظهر، ويطلق على المرأة المعمرة والتي تحافظ على صحتها وعقلها تسمية "الشادة" وهي النخلة الطويلة المعمرة التي مازالت تقاوم عوامل التغيير والزمن.

وربما صارت أنواع ثمار النخل وبعض أجزائه رموزا ومفاتيح يستدل بها على بعض المواقف في العلاقات الاجتماعية أو تؤرخ بها الأحداث مثل استعارة "العرجون" رمزا للفوز ونيل المكارم، فهو "عرجون الحول" المرتجى كامتحان آخر السنة ومحصول الصابة وغاية المرام، كما صارت رمزا للشيء يطلب فلا يدركه إلا من أطالت يده وسيلة من جاه آو مال أو غيره فقيل "اليد الطويلة تلحق العرجون" وفي من فاتته غنائم أو وصله خير بعد فوات الأوان فذلك هو الذي يقال فيه "كي كان حي شاتي تمرة وكي مات علقوله عرجون"

وأطلق البعض على بناتهن تسمية "عرجونة" دلالة وتيمنا بالعطاء والخير والحلاوة فلعلها تكون كذلك.

وارتبطت شدة بياض الشيء أو المظهر ببياض "الجمار" أو "الجمارة"(بضم حرف الجيم) وهو قلب النخلة فيقال "فلان قلبه ابيض جمار" دلالة على صفاء قلبه وقد يرمز الجمار إلى رقبة النخلة أحيانا كثيرة فهو أهم جزء في جسم النخلة حيث يمثل المفصل بين جذعها ورأسها وهو ما يقابله الرقبة عند الإنسان، ومن هنا يقال عن الفتاة المتطاولة ذات الرقبة البيضاء "طلعتها جمار"

هـ– النخلة في أشكال الفن المختلفة:

للنخلة حضور في أشكال الإبداع الفني لدى الكثير من الفنانين خاصة منهم من عاش في الصحراء وفتن بجمالها ،فالأغنية الجزائرية لم تخلو هي الأخرى من حضور إبداعي رمزي للنخلة حيث كانت عنوانا للكثير من الأغاني ومنها الأغنية الرائعة للمطرب الجزائري رابح درياسة سماها " نخلات بلادي " والتي جاء في مطلعها:

ميلو ميلو يا نخلات ** والريح اللي جا يديكم**

وأنا غير نتبع فيكم ** ميلو وتباهو في العالى يا نخلات الوطن الغالي...الخ**

وجاءت في أغنية حيزية الشهيرة للشاعر" محمد بن قيطون البوزيدي" والتي غناها فنانون كثيرون منهم

"خليفي احمد" و"عبد الحميد عبابسة " ففي وصف حيزية تقول الاغنية:

"شوف الرقبة خيار من طلع الجمار" وفي مقطع آخر في الحديث عن مكانة وقيمة حيزية عند زوجها:

"تسوى غابة انخيل عند الزابية"، وايضا "تسوى نخل الدروع عند الشاوية"

لما مثلته النخلة من قيمة مادية ومعنوية عند سكان الزاب أو حتى سكان جنوب الأوراس في محاذاة الصحراء أما في الرسم فقد زينت الواحة أو النخيل رسومات ولوحات الكثير من الفنانين الكبار ممن سحرتهم النخلة بشكلها وجمالها ونذكر منهم الفنان التشكيلي "توفيق لبصير" وغيرهم.

6– الوظائف الاقتصادية للنخيل:

ظلت النخلة منذ القديم مصدر اقتصاديا أساسيا لسكان الصحراء كما ساهمت في تحول وجه الحياة للعديد من الجماعات التي سكنت الصحراء حيث أصبحت موردا أساسيا للدخل والثروة مثل سكان الزيبان في منطقة بسكرة وسكان واحات وادي ريغ ووادي سوف وورقلة والساورة وإقليم توات وجانيت وغيرها...

ولعل النخلة تعتبر الشجرة الوحيدة التي لا يرمى منها شيئا فكل عنصر منها له منافع كثيرة فتمورها كانت وما تزال غذاء أساسيا لسكان الصحراء وتمتاز التمور بكثرة تنوعها واختلاف درجات جودتها (ففي منطقة بسكرة أحصينا أكثر من **300** نوع من التمور) وهي تصنف في **3** مجموعات أساسية فمنها: الرطب – الجاف – ونصف الرطب، ومنه ما يستهلك طازجا خاصة الرطب ونصف الرطب بينما يمكن تخزين التمور الجافة على مدار السنة، وتستخدم بعض أنواع التمر في صناعة العسل الذي يطلق عليه "الروب" والمشروبات الكحولية وبعضها لصناعة الحلويات التقليدية مثل: "الرفيس" و"المقروض" و"لبراج"

ومن جذوع النخل تستخدم أسقف المنازل وأساساتها وأبوابها ومن جريدها تصنع أسقف بعض المنازل أيضا وأقفاص الطيور والمكانس والآسرة والتي يطلق غليها في المنطقة اسم "السدة" أو "اللوح" ومن سعفها تصنع الحصير والحقائب اليدوية والقفاف بكل أشكالها وأغطية الرأس (المظل) وحشو مقاعد الأثاث والمروحيات اليدوية وعلف الحيوانات.

ومن ليفها لصناعة الحبال وأدوات التنظيف، وجمارها يؤكل طازجا.

ومن عراجينها لصناعة بعض الأدوات المنزلية كالأطباق وبعض السلات.

ولقاح النخل يستخدم في التطبيب الشعبي كخلطة دواء بعد أن يضاف إليه العسل لعلاج البرود الجنسي والعقم واللاقمي يستخرج من النخلة بعد قطع رأسها وهو شراب حلو المذاق يشرب باردا كما يخمر ويستهلك.

ومن النوى يستحضر علاج طبي لأمراض الكلى والمجاري البولية، ووقودا في الأفران، وعلف للمواشي.

ومن رماد سعفها وجريدها أسمدة للنخلة نفسها.

7- النخلة والهوية الذاتية:

ولأن النخلة كانت ولازالت عنوانا لهوية سكان المنطقة فقد اتخذ منها الكثيرون اسما لمحلاتهم التجارية أو رمزا لسلعهم أو اسم لمنتجعاتهم السياحية الضخمة.

الخاتمة:

إن موضوع النخلة وعلاقتها بظهور الإنسان واستقراره بالصحراء بل علاقتها بنشأة الحضارات القديمة، بالإضافة إلى قيمتها الاقتصادية والرمزية الثقافية لهي مباحث واسعة تحتاج منا المزيد من الجهد والوقت والعمل والبحث، لفهم سر استقرار الإنسان الأول بالصحراء، وكيف حولت النخلة هذه الصحراء من مجال واسع ميزه الفراغ إلى جنات وحدائق غناء وواحات واسعة، كثيرا ما أغنت سكانها وأبهرت زوارها.

الهوامش:

[1]– أحمد عيسى، معجم أسماء النباتات، ط2، بيروت، لبنان، 1981.

[2]– عبد الوهاب الدباغ، النخيل والتمور في العراق –تحليل جغرافي لزراعة النخيل وإنتاج التمر وصناعتها وتجارتها، مطبعة شفيق، بغداد، 1969، ص 47.

[3]– حسن أحمد البغدادي، وفيصل عبد العزيز منسي، الفاكهة أساسيات إنتاجها، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص 232.

[4]– عبد المجيد قيس، النخيل والتمور، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، هيئة المعاهد الفنية، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، 1990، ص 09.

[5]– عبد الجبار البكر، نخلة التمر ماضيها وحاضرها، مطبعة العاني، بغداد، 1972، ص 120.

[6]– حميد جاسم الجبوري، كتاب نخل التمر، جامعة الإمارات العربية، 1993، ص 52.

[7]– علي عبد الحسين، آفات النخل والتمور وطرق مكافحتها في العراق، الموصل، مطابع مؤسسة دار الكتب، 1974، ص 16.

[8]– النخلة المقدسة بين التراث والدين:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=107463

[9]– حميد جاسم الجبوري، المرجع السابق، ص 54.

[10]– النخلة المقدسة بين التراث والدين، الموقع السابق.

[11]– عبد الجبار البكر، المرجع السابق، ص 132.

[12]– يوسف الأنصاري، الجغرافية الطبيعية، الجزء 2، ط1، القاهرة، 1959، ص 96.

[13]– جعفر الخليلي، التمور قديما وحديثا، مطبعة المعارف، بغداد، 1956، ص 38.

[14]– النخلة المقدسة بين التراث والدين، الموقع السابق

[15]– نفس المرجع (الموقع).

[16]– النخلة المقدسة بين التراث والدين، الموقع السابق.

[17]– جعفر الخليلي، المرجع السابق، ص 61.

[18]– النخلة هي رمز الحياة: http://hannani42.yahh7.com/t19975-topic

[19]– عبد اللطيف واكد، النخيل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1973، ص 117.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 250 - 256
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الصحراء والبحث عن الذات عند إيزابيل إبيرهارت

بشير خليفي
قسم العلوم الإنسانية جامعة معسكر

إيزابيل إبيرهارت Isabelle Eberhardt كاتبة ورحالة سويسرية من أصول روسية، ولدت بجنيف في 17 فبراير 1877 وتوفيت نتيجة فيضان وادي البريج في مدينة العين الصفراء الجزائرية في 21 أكتوبر 1904.

وعلى الرغم من قصر عمرها إلا أنه تركت مؤلفات وسيرة حياتية متفردة جعلتها واحدة من الأدبيات العالميات اللائي أسسن أدب الرحلات تحديدا موضوع الرحلات داخل الصحراء.

والواقع أن موضوع الصحراء علامة فارقة في أنطولوجيا إيزابيل إبيرهارت، وهو الأمر الحاصل في تمثلها للصحراء كفضاء للتواجد وميتافيزيقا للخلاص.

لقد أحبت إيزابيل الصحراء وتفننت في وصفها بما تمثله كحالة أولى للوجود في شكله الحقيقي الذي يعلن عن نفسه بعفويته وجماله.

كانت الصحراء عند إيزابيل شكلا من أشكال التطهير، بالقدر الذي سعت من خلاله إلى صفاء الروح بالوضوح الذي تعلن عنه الصحراء، كما أنها في الوقت نفسه مكان للتجدد وكتم الأسرار؛ التجدد الذي يتوضح بعد هدوء العواصف المحملة بالأتربة ومن خلال الاتساع الذي يفرض على المتجول أن يحوز على ذاكرة قوية للمكان.

الإقامة في الصحراء بالنسبة للقادمة من جنيف بطرقها، قصورها وخصائبها يحيل إلى رغبة تتشابك بين هروب وأوبة ، هروب من ماض لا يعلن هوية واضحة إلى حالة صفاء نفسي تشترط سند المكان ووضوحه في بعديه الطبيعي والاجتماعي.

لقد كانت الصحراء في نظر إيزابيل موئلا مناسبا للعفوية والبساطة التي لا تتيحها المدن الأوروبية بتعقيداتها، وهي البساطة المنسجمة مع الشكل الحضاري للصحراء، ففي زمن إيزابيل شكلت الخيمة المسكن الأكثر اتساقا مع طبيعة الصحراء بالنظر إلى سهولة تركيبها وتفكيكها ونقلها كذا ملاءمتها لأحوال الجو أثناء الحرارة والبرودة، زيادة على إمكانية صنعها التي تتساوق

مع توفر المواد الأولية التي عادة ما تشكل من صوف الحيوانات وجلودها.

فالبيت الصحراوي بهذا الشكل هو نتاج طبيعي للبيئة ذات المناخ الصعب الذي غالبا ما ينوس بين الحر والقر، الأمر الذي يوجد إحساسا بالانتماء الذي تبرره الظروف القاسية، فيعمد الأفراد إلى التكاثف والتآزر بغرض تسهيل فعل التكيف.

إيزابيل إيبرهارت أو الصحراء كميلاد جديد

إن اللجوء إلى الصحراء في تصور إيزابيل هو بحث عن الشساعة التي ضيقتها مرارة الإحساس بفقدان الهوية، وهو مطلب نفسي يحضر للوهلة الأولى أثناء المعرفة بالتشكيل الأسري محل الانتماء.

لقد حملت إيزابيل الاسم العائلي لأمها الأمر الذي أوجد عندها رغبة في معرفة الحقيقة، الحقيقة الأولى التي يؤدي غيابها –كما أثبتت الدراسات النفسية – إلى تعجيل حالة الاكتئاب، فوجود الأب في حياة البنت ضروري لتفادي المشاكل النفسية والسلوكية إذ غالبا ما توفر شخصية الأب للبنت النموذج الرجالي الأول على مستوى الوجود والمعنى .

وعلى الرغم من المواساة التي قدمها ألكسندر تروفيموفسكي **Alexandre Trophimowsky** باعتباره مربي العائلة الأول خصوصا وأنها ولدت بعد طلاق أمها من أبيها بأربع سنوات الأمر الذي يضع نسبها محل تساؤل مما دفع إيزابيل إلى الانطلاق في سفر لا يعرف التوقف.

لقد شكلت القراءة نقطة البداية الأولى في عملية البحث عن الذات، حصلت هذه الرغبة بتشجيع من تروفيموفسكي الذي ساندها في قراءتها للكتب وتعلمها للغات .

وأثناء ممارستها للقراءة صادفت إيزابيل إعلان ضابط فرنسي شاب يقضي فترة الخدمة العسكرية في الجزائر يعرض رغبته للمراسلة فسارعت بمخاطبته الأمر الذي أشر لبداية علاقة عاطفية كانت نتيجتها بداية التعلق بالشرق.

وقد تأجج هذا الوعي مع أخيها أوغسطين دي موردر **Augustin de Moerder** الذي انخرط في اللفيف الأجنبي في مدينة سيدي بلعباس، حيث لم يخف أوغسطين أثناء مراسلاته إيزابيل إعجابه الشديد بالجزائر مشيرا في ذلك إلى تفردها بصحراء تتسم بالشساعة والبهاء الأمر الذي دفع إيزابيل إلى القول بأن روحها سكنت الشرق [1].

والواقع أن إيزابيل في بحثها عن الهوية المفقودة التي بدأت بهوية مضطربة كطفلة غير شرعية، ليتراكم الفقدان؛ فقدان الأب الحقيقي، مدينة المولد، الأصول الروسية على مستوى اللغة والذكريات.

لقد جعلت إيزابيل من حياتها تأليفا ثانيا، عبر قصة تتجاوز في فرحها وحزنها مختلف القصص التي كتبتها عن طريق التماهي مع الترحال كهوية مفضلة في إطار نسيج من الخطابات المتواترة.

لقد ارتبطت حياة إيزابيل في كل مرة ببحث دؤوب عن هوية ضائعة عن هوية ضائعة ارتسمت صورها عبر سفر فعلي أسست له عبر أسفار افتراضية عن طريق القراءة وتبادل الرسائل، فأصبح الطريق رمزا لحياة ثانية باتجاه المجهول الذي يقدم نفسه كخلاص لمعاناة الميلاد، وكملجأ لحالة خواء لم يفلح ألكسندر تروفيموفسكي في سد كل فجواتها.

وبفقدان إيزابيل لأمها نتالي إيبرهارت **Nathalie Eberhardt** قررت إيزابيل البحث عن الهجعة الآمنة والصمت العميق (...) دون عائلة أو كاتم أسرار .. لقد قررت – كما قالت – أن تواصل طريقها عبر الحياة إلى الوقت الذي تدق فيه ساعة النوم الأبدي[2].

الصحراء وسؤال الهوية

شكلت الصحراء عند إيزابيل صفحة بيضاء تعكس رغبتها في الطمأنينة ، فقد تمثلتها كمرآة جديدة تعكس فيها ذاتها وهو الأمر الذي يتضح على مستوى السيرة الذاتية كحالة وجود حقيقي أو من خلال التأليف الظاهر في الاحتفاء بالصحراء كفضاء جديد.

إن تعامل إيزابيل مع الصحراء يمكن أن يشكل علامة مضافة لدراستها أنتربولوجيا الأمر الذي يساهم في المعرفة بالتغيرات الحاصلة.

لقد تماهت إيزابيل مع سكان الصحراء في الترحال الذي شكل أسلوبا مفصليا من أساليب سكان الصحراء للبقاء على قيد الحياة، فقد عرفت أن الحياة في الصحراء تتوقف في البحث الدائم عن الماء، كما أدركت صعوبتها وعرفت أسرارها في أنها – أي الصحراء – ستنتصر دوما على أولئك الذين يتحدونها حينما لا يحتاطون ولا يستعدون للمجهول.

لقد أدركت إيزابيل أن العيش المستمر في الصحراء يتطلب شخصية قوية جاهزة باستمرار لمواجهة الصعاب، فتمثلت شخصية ساكنها عبر هوية جديدة في مختلف التفاصيل، ليكون البديل لإيزابيل إيبرهارت المرأة المسيحية السويسرية ذات الأصول الروسية الرجل المسلم الفارس محمود سعدي ذي الأصول الصحراوية[3].

لقد تقاطعت إيزابيل مع الصحراء في الحدية الثنائية للمعنى الذي تحيله، فالصحراء مكان فضفاض يعطي المتعة للنظر والراحة لنفس وهو الأمر الذي تاقت إليه إيزابيل بالنظر إلى معاناتها، وهي أيضا مكان شديد الاتساع، قليل الأمطار والنبات يحوز القسوة ويتطلبها للتأقلم وهو ما يتقاطع مع الحالة النفسية التي ألمت إيزابيل حينما اتسعت كآبتها واحباطاتها المتتالية .

الصحراء في تصور إيزابيل

سفر إيزابيل باتجاه الصحراء شكل تفصيلا أنتربولوجيا يشهد على طبيعة البشر والمكان في ذاك الزمن، خصوصا وأنها عمدت إلى تدوين يومياتها عبر كتابات تصنف في أدب الرحلات.

وعلى مستوى الوصف فهي تقع فيما يمكن أن يضاد طبيعة سويسرا بلد المولد والمنشأ، لتتشكل الصفحة الجديدة المغايرة وتتجسد معها الجدة التي ترنو نحو اكتساب هوية جديدة، وهو الأمر الذي اتجهت إيزابيل نحو إدراكه هذا ما تبينه أوصافها التي ترفل بمسميات جديدة تعبر عن البيئة الصحراوية بداية من الطريق الذي أصبح في نظر إيزابيل رمزا لحياة مبتكرة تتأسس على الحرية والأفاق المتجددة[4].

لقد تشكلت الصحراء في نظر إيزابيل كمحيط كبير مليء بالأسرار، ليتجسد حلمها كما عبرت عن ذلك في "حياة هانئة داخل بيت صحراوي تحت ظلال نخيل، إضافة إلى أغنام لينتشي قلبي وكذا حصان وكتب"[5].

والواقع أن إيزابيل قد تمكنت من تجسيد هذا الحلم رغم عمرها القصير من خلال معادلة في وجود ثنائي يجمع بين المغامرة في الصحراء بمتاعبها ومشاقها والاتجاه نحو الهدوء والطمأنينة لغرض التأمل والتفكير .

وهو الأمر الذي تجسد واقعيا مع اللقاء الأول بالصحراء، ففي الأيام الأولى من شهر أوت سنة 1899 بدأت إيزابيل مغامرتها في الصحراء الجزائرية بإقامتها مدة ثلاثة أيام في مدينة وادي سوف[6].

لقد اتجهت إيزابيل عبر تعاملاتها مع ساكنة الصحراء كممثلين للمجتمع الجزائري حينذاك إلى محاولة تفحص النظرة التعميمية التي كان يصف بها المستعمرون الأهالي، وذلك من خلال النظر في طبيعة التصورات والقصص المشكلة لهذا الطرح التعميمي .و هذا ما يبرز سواء في مراسلاتها الصحفية أو في قصصها وكذا يومياتها التي دأبت من خلالها على توثيق ما يقع من الحوادث.

ففي شهر أكتوبر من سنة 1900 وجهت إيزابيل رسالة إلى الجنرال ديشيزال Dechizelle الحاكم العسكري لباتنة تتحدث فيها عن الوضعية الأسيفة التي يعيشها الأهالي في ضوء حالة التمييز التي يتعرضون لها من معاملة لا إنسانية للأسرى خصوصا وإغتصاب للأراضي، الأمر الذي ألب عليها المعمرين الذين أثاروا حولها الشكوك حينما أدركوا ولعها بالعيش مع الأهالي متنكرة في زي رجل عربي الأمر الذي دفع ديشيزال إلى اقتراح طردها من الجزائر[7].

و على الرغم م هذه المضايقات الشديدة التي تأججت بمحاولة قتلها على يد عبد الله بن

محمد أحد مريدي الطريقة التيجانية بقرية البهيمة قرب الواد في جانفي 1901 والتي توجت بالطرد الفعلي[8].

إلا أن إيزابيل سرعان ما أكدت ولعها بالصحراء وحبها العميق لساكنتها بعد غياب قصري استمر ستة أشهر، لتواصل حياة جديدة بتوطيد علاقتها مع الجزائري سليمان هني الذي أحبته وتزوجت منه في أكتوبر 1901، وكذا بتعميق روحانيتها بعد انتمائها للطريقة القادرية ؛ وهي الطريقة التي تعود بنسبها إلى عبد القادر الجيلاني والتي تتأسس على تخلية النفس من شهواتها وملذاتها بمقابل تحليتها بالصبر والمحبة في أوسع وأعمق معانيها[9].

في بلاد الرمال

يحتفي العالم القصصي لإيزابيل بالصحراء في تنويعاتها وتشكيلاتها، بالنظر إلى الأجواء المحيطة بها سواء من حيث الجغرافيا الخاصة بها، طبيعة المتعامل معها، أو في تلك الحدية التي تجسدها سيطرة الشتاء والصيف على بقية الفصول .

لا تتجه إيزابيل نحو ترسيخ فكرة الصحراء كخواء بتكريس فكرة سلبية ترى فيها ملاذا فاقدا للمتعة[10] إذ تأبى الصحراء إلا أن تكون واضحة من خلال المحافظة على طبيعتها كمتحف أو قارة ممتدة تؤشر لما قبل التاريخ وتربطه بالحاضر عن طريق حبات الرمل في تشكيلها للكثبان والتي تجعل من الصحراء مزيجا بين الطبيعي والمجرد[11].

وهو الأمر الذي أدركته إيزابيل ايبرهارد في علاقتها مع الصحراء التي وجدت فيها تعبيرا عن هويتها الضائعة.

إن ارتباط إيزابيل بالصحراء أوجدتها حالة من الصداقة تؤسس لتقاطع في اشتهاء حالة الوضوح المولد للتأمل والإلهام.

كما أبرز هذا الاندماج إضافة إلى الدافع الطبيعي الواضح في الخصوصية الجغرافية والمناخية للصحراء بعدا آخر ممثلا في الشق الإنساني لساكني الصحراء في سجاياهم التي يجمعون من خلالها بين العفوية والوجاهة وشدة التحمل وهو الأمر الذي شكلته إيزابيل في عالمها المحكي من خلال قصة في الرمال التي تبرز فيها طبية الحياة الصحراوية.

القصة تحيل إلى وصف اللحظات الممتعة القاسية التي قضتها إيزابيل أثناء ترحالها في الصحراء. قضاء وقت ممتع في اصطياد الأرانب الصحراوية، النوم داخل الخيمة، استعمال البرنوس كغطاء، سقوط الخيمة أثناء هبوب العاصفة ثم العمل على إصلاحها ليلا، حمحمة وصهيل حصانها "سوف" وركضه الجميل حين تمتطي صهوته[12]، كلها لحظات ووقائع متفردة شكلت عوامل الجذب التي جعلت من إيزابيل عاشقة للصحراء.

ولا تكتفي إيزابيل في قصتها بسرد هذه النوازل الممتعة وإنما تدخل في إطار الحكي في تفصيل وقائع مرتبطة بذاتها وكذا بالصحراء وساكنتها.

فبعد أن تاهت في صحراء الواد أدركت أن الحل الوحيد هو الاتجاه إلى أماكن الشرب للخلاص بالنظر إلى أهمية الماء الكبيرة وصعوبة الحصول عليه في هذه المنطقة.

استغلت إيزابيل حاجتها للماء لتثري زوادتها المعرفية نتيجة لقائها بثلاثة أشخاص بالقرب من بئر في صحراء الواد ليتحدد الأمر بوصفه دراسة أنتربولوجية واثنوغرافية تحيل إلى المعرفة بالأصول والأنساب[13].

الخاتمة

لقد وجدت إيزابيل في الصحراء هويتها الضائعة وملاذها الآمن نتيجة التمزق النفسي الشديد الذي عانته في صغرها، خصوصا من جراء مشكلة نسبها في إشارة إلى أنها قد ولدت بعد طلاق أمها من أبيها بعد أربعة سنوات.

لقد أحبت إيزابيل الوضوح واتجهت إلى السعادة بعد طول يأس، الأمر الذي وفرته لها الصحراء رغم قصاوتها، لما تتسم به كبيئة خاصة مليئة بالأسرار تشترط الاحتياط بغرض التأقلم والاستمرار.

كما أن إيزابيل لم تبرز أنوثتها بل ضلت في ترحالها على صهوة حصانها "سوف" تعبر عن هوية ذكورية عبر ارتداء زي رجالي واسم مستعار في إشارة إلى محمود سعدي، وهو حالة البحث عن الهوية داخل صحراء تعرف بأنها عالم أسرار تمد الإنسان بمزية الشساعة ومد البصر إلى آخر نقطة، الأمر الذي أمد إيزابيل بالحلم وفضول الاكتشاف، وهو ما عبرت عنه بقولها: "كنت أحلم وأنا أحدق مليا في الطرقات أن أكون رحالة وسأبقى رحالة طيلة حياتي، عاشقة للآفاق المتغيرة والأماكن القصية التي لم تكتشف بعد"[14]....

الهوامش:

(1) - D'eaubonne Françoise , La Couronne de Sable ; Vie d' Isabelle Eberhardt , Edition Flammarion , Paris , 1968 , P 42.

(2) – Isabelle Eberhardt , Écrits intimes , Petite Bibliothèque Payot , Paris , 2003 , P V-VI .

(3) – Mackworth Cecily , The Destiny of Isabelle Eberhardt , Edition Quartet Books Limited , London , 1977 , P 216 .

(4) – Edmonde Charles-Roux , Isabelle du désert , Edition Grasset et Fasquelle , Paris , 2003 , P 521.

(5) –Noel Jean , Isabelle Eberhardt ; L'aventureuse du Sahara , Edition Baconnier , Alger , 1961 , P 96 .

(6)- Brahimi Denise , L'oued et la Zaouïa ; Lectures d' Isabelle du désert , Offices des Publications Universitaires , Alger , 1983 , P 140.

(7) - Edmonde Charles-Roux , Isabelle du désert , P 736 .

(8)- Ibid , P 795 .

(9) - Brahimi Denise , L'oued et la Zaouïa ; Lectures d' Isabelle du désert , Offices des Publications Universitaires , Alger , 1983 , P126 .

(10) - Brisson Jean , *Mythes et réalités d'un désert convoité ; Le Sahara*, L'Harmattan , Paris , 2003 , P 10 .

(11) - Swift Jermy , The Sahara, Time Life International , Nederland, 1978 , P 170 .

(12) Isabelle Eberhardt , Yasmina , et autre écrits ; Nouvelles, Edition Lianna Levi piccalo , 1986, P 293 .

(13) - Ibid , P 247 .

(14) - Isabelle Eberhardt , The Passionate Nomad ; the Diary of Isabelle Eberhardt , trans Nina de Voogd, Virago, London , 1987, P 10 .

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 257 - 268
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

دور المرأة التارقية في نشر ثقافة السلم بين الأمس واليوم

نبيلة عبد الشكور
جامعة الجزائر

للمرأة دور أساسي في عملية نشر ثقافة السلام في المجتمع وعلى كافة مستوياته، وهذه العملية لا تتم إلا من خلال مشاركة المرأة الفعلية فيها، إلا أنه في المجتمعات التقليدية ولأسباب متعددة لا تعطى المرأة دور الشراكة في عملية البناء والمساهمة في تقدم المجتمع ويقتصر دور المرأة أساساً في معالجة الأفعال ونتائج العنف والحروب من مآسي إنسانية واجتماعية التي يقوم بها مجتمع الرجال صاحب القرار.

يرتكز دور المرأة التارقية في نشر ثقافة السلام على ثلاثة مرتكزات أساسية، تشكل مجتمعة الإطار الذي تتفاعل المرأة داخله، سلباً أو إيجاباً، مع قضية السلام، وهذه المرتكزات هي:

1. **السلام الذاتي أو الشخصي.**
2. **السلام الأسري**
3. **السلام الوطني.**

وانطلاقاً من تشخيص واقع المرأة في المجتمعات التقليدية وتفاعلها مع هذه المرتكزات الثلاثية، والموقع الذي تحتله ضمنها، ومدى تأثيرها في البيئات التي تنتمي إليها، لهذا تعد المرأة التارقية سباقة عن غيرها من نساء العالم في عملية البناء والتقدم ونشر ثقافة السلام .

لقد حفظت المصادر التاريخية الصورة المشرقة التي رسمتها عن المرأة التارقية التي اعتادت على الحرية والنفوذ،كما نالت مكانة متميزة في المجتمع الصحراء الكبرى، وتمتعت بالمساواة التامة مع الرجل واقتنت الثروات، وشاركت في مجلس القبيلة وفي الأمور الهامة، وكان من مظاهر أثر هذا المركز الممتاز الذي تمتعت به المرأة التارقية أن الرجل كان ينسب إلى أمه في بعض الأحيان ...

لن تستطيع المرأة أن تؤدي دوراً في نشر ثقافة السلام إذا كانت تشعر بأنها لا تعيش أجواء سلام ذاتي، وبأن علاقتها مع ذاتها لا تسودها مشاعر الرضا والأمان وعدم الخوف والاطمئنان على المستقبل. إن توافر العوامل والضمانات الإيجابية يقيم حالة استقرار داخلي لدى المرأة،

ويجعلها مؤهلة للاضطلاع بدور ما على صعيد السلام في محيطها وفي خارجه.

وقد ظلت المرأة التارقية معززة مكرمة لها الحقوق كبيرة، وهذه صور توضح مكانتها التي نالتها، فهي تقوم بأعمال تتلاءم أنوثتها، وكانت لا تُضرب بغير حق، ولا تعضل لأدنى سبب، وحرص الولي أو المجتمع في تربيتها والعناية بها، ولا تُظلم المرأة التارقية حين يتأخر زواجها فتعنس، أو تزوج بغير إذنها وبمن لا ترغب، ولا تُظلم المرأة حين يُسخط منها حين تولد، أو تُلعن وتسب حين تكبر، ولا تجبر على زوج فاسد الدين أو سيئ الخلق، كما أنها تتمتع بحرية كبيرة في مالها.

ولا يمكن للمرأة أن تنشر السلام داخل أسرتها ومجتمعها إذا كانت تعيش في داخلها حرباً لم تحسم نتيجتها بعد، لجهة الإقرار بحقوقها المعنوية والاجتماعية والسياسية، وسيكون من الصعب على الأسرة التي تنتمي إليها المرأة أن تعوِّل على دور إيجابي لها في نشر ثقافة السلام بين أفرادها إذا كانت مقومات السلام الداخلي لديها غير ثابتة الأسس وواضحة المعالم. ودور المرأة الفطري يقوم على نشر ثقافة السلام بين أبنائها انطلاقاً من الأسس التي تقوم عليها الأسرة (المحبة، التعاون، التفاعل، التماسك...) مما يؤهلها لإعداد أفراد سلميين، كما يتيح لها نجاحها ضمن الأسرة إلى الانطلاق إلى آفاق أكثر اتساعاً.

في ظل هذه الثوابت مازالت المرأة تنشأ في المجتمع التارقي المعاصر، التي هي امتداد طبيعي للأسرة في الزمن القديم مع بداياتها الأولى مروراً بالعصر الإسلامي الذي ترك بصمات واضحة على وظيفة وأثر الأسرة في النواحي التربوية والاجتماعية وتقوية الروابط بين أفراد المجتمع الواحد، ففي مرحلة من مراحل تطور الأسرة كانت الأسرة التارقية كبيرة الحجم، وكان الرجل مع المرأة يعملان على رعاية الأبناء والاهتمام بشئونهم ومثلما يحدث مع الأبناء والصغار يحدث مع الآباء الكبار حيث يقوم بعض الأبناء برعاية أبويهم حينما يبلغ الكبر أحدهما أو كلاهما، ذلك أن الروابط الأسرية في المجتمع التارقي قائمة على دعائم إسلامية .

وقد تناسبت أدوار وآثار المرأة في المجتمع التارقي، فقد تقوم بجميع الوظائف السياسية والاجتماعية والاقتصادية تقريباً في الحدود التي يسمح بها نطاقها وبالقدر الذي تقتضيه ظروف المجتمع الصحراوي.

في الحقيقة أن التميز التي تتمتع به المرأة التارقية في الحاضر يعود الى العهود التاريخية الماضية، وجدناها تملك الحرية والاستقلالية أكثر من غيرها في بلاد الوطن العربي، وتحدث بعض المؤرخين عن مكانتها الهامة في عهد دولة المرابطين، واختلفت آراؤهم حول تعليل سبب ذلك، فبعضهم ردّها إلى تأثير التنظيم القبلي القائم على مبدأ المساواة بين أفراد القبيلة، والبعض الآخر أرجعها إلى البيئة البربرية التي اعتادت فيها المرأة على الحرية والنفوذ[1]، قد تمتعت

بالمساواة التامة مع الرجل واقتنت الثروات، وشاركت في مجلس القبيلة وفي الأمور الهامة، وشاركت في الحياة العامة، وبرزت مواهبها وكفاءتها في الميادين المختلفة، وفيما يلي بعض الصور عن المكانة التي بلغتها في العصر المرابطي، ويتجلى ذلك فيما يلي:

أولا: الميدان الاجتماعي:

هناك بعض العادات التي تشبثت بها المرأة التارقية في الحاضر، تعود الى العصر المرابطي[1]، نحاول توضيح ذلك حسب الإشارات التي ذكرتها المصادر التاريخية، نذكر منها:

أولا– عادة السفور:

احتفظت نساء الملثمين (المرابطين) بهذه العادة التي شبت عليها في مواطنهن الأصلية بالصحراء، ولم يتخلّين عنها في جل المدن المغربية والأندلسية التي استقررن بها، على الرغم من الضغوطات الاجتماعية المتمثلة في توسع انتشار ظاهرة حجاب المرأة بجل تلك المدن خلال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وعلى الرغم من إلحاح أغلب الفقهاء عليه وتشددهم في ذلك، إلى درجة أن النوازل الفقهية لهذا القرن كانت لا تجيز إمامة الرجل الذي يترك امرأته سافرة غير متحجبة[2]، غير أنه لم يؤثر عليها، في هذا الشأن سيطرة الفقهاء على مقاليد الأمور في الدولة المرابطية ونفوذهم في المجتمع آنذاك.

ومن الأمثلة المشهورة على تشبثهن بهذه العادة ما وجده المهدي بن تومرت حوالي سنة (514هـ/1120م) بمرّاكش بعد رجوعه من المشرق، فبينما هو في بعض الأيام في طريقه، إذ رأى أخت أمير المؤمنين في موكبها، ومعها الجواري الحسان عدة كثيرة، وهن مسفرات، وكانت عادة الملثمين يسفر نساؤهم وجوههن ويلثم الرجال، حين رأى النساء كذلك أنكر عليهن وأمرهن بستر وجوههن، وضرب هو وأصحابه دوابهن، فسقطت أخت الأمير عن دابتها، ورفع أمره إلى أمير المسلمين[3]

ثانيا– عادة انتساب الأبناء إلى أمهاتهم:

عرف الكثير من وجهاء المرابطين من أمراء، ووزراء وولاّة أقاليم وقادة عسكريين كبار بالانتساب إلى أمهاتهم، وحملت كذلك كثير من البيوتات المرابطية الشهيرة اسم الجدة، في حين نجد أن هذه العادة غير مقبولة في المجتمع الذكوري بالمشرق الإسلامي، ولا نجد في الأسر المرابطية حرجا أو غضاضة في الانتساب للأم لأنه كان من أعرافهم، وقد ذكر لنا البيدق [4] وحده ثلاثة عشر اسما من كبار الشخصيات التي انتسبت للأم من قادة عسكريين وولاة على الأقاليم، وانتسبت إليها بيوتات كان لها شأن كبير في تاريخ الدولة المرابطية، ونكتفي هنا بإيراد بعض النماذج من البيوتات المشهورة باسم الجدة [5] ومنها:

– ابن عائشة [6]

– بني صارة [7]

– عبد الله بن فاطمة [8]

– ابن الأميرة فاطمة [9]

– بن غانية [10]

كما اشتهر بعض العلماء بنسبهم إلى أمهاتهم كذلك، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: أبو الحسن بن سكينة [11]، ونسب الولد إلى أمه أضحى ظاهرة شائعة في الإخوة، نذكر منهم: أولاد مية،أولاد الكسيمية، وفي الأولاد نذكر منهم: أولاد بنت السيد، أولاد بنت كلاد، وأولاد امباركة، أولاد العالية، وأولاد عيشة، وغيرهم[12]...، كما ينسب الولد إلى قبيلة الأم مثل: هنون العبيدي نسبة إلى العبيدات قبيلة أمه[13].

ثالثا– مشاركة المرأة المرابطية في قرارات الدولة:

1: المجال السياسي:

المثال البارز الذي يوضح مشاركة المرأة في تسيير الشؤون السياسية والإدارية لمجتمعها المرابطي (الصنهاجي) تتمثل في الشخصية التاريخية الأميرة "زينب النفزاوية"[14] المشهورة في المصادر التاريخية، تبدو كأنها امرأة غير عادية إذ اتهمها ابن عذاري بأنها:"ساحرة وتكلّمها الجن"، ولكن يغيب عن هؤلاء التفسير التاريخي المتمثل في طبيعة المجتمع اللمتوني، الذي يسمح للمرأة بالمشاركة بجانب الرجل في ميادين الحياة العامة، فاستفادت زينب النفزاوية من تلك الفرصة وفرضت نفسها فأثرت في الأحداث، ولم تكن تخرج عن المألوف الاجتماعي في ذلك الأمر[15].

فقد استفادت كغيرها من المرابطيات بحق التطليق، فقد اضطر زوجها الثالث الأمير أبو بكر بن عمر[16] إلى تطليقها بعد زواج دام ستة أشهر فيما يبدو[17]، حينما قرر الرجوع إلى الصحراء فجأة حوالي سنة (452هـ/1060م)، فأبو بكر لم يعمل إلا على الامتثال للعرف الصنهاجي القديم في مثل هذه الحالة، وهو الطلاق، وليس الأمر كما تحاول المصادر أن تبرر طلاقه لها سواء بالإشفاق عليها من تحمل مناخ الصحراء القاسي وشظف العيش بها، وأنه عمل بالمثل المغربي القائل: "للي طلقها ما كا يورها دار أباها"، وقد وردت عند ابن عذاري رواية أقرب لما وقع" قيل أنها هي التي طلبت منه بذلك"[18].

ما يمكن استخلاصه من هذه الحادثة هو أن أبا بكر بن عمر عندما طلقته زينب هذه لم يكن رغما منه، فمعنى ذلك أنه قرر أن يرجع إلى الصحراء بصفة نهائية، وأن قرار الرجوع قد اتخذ بعد التفاهم مع ابن عمه يوسف بن تاشفين، القائد يوسف بن تاشفين الذي كان نائبا عنه بالمنطقة

إذن ليس في المسألة غموض، كما ذهب إلى ذلك البعض، ومن جهة أخرى فإن المصادر تنسب لزينب النفزاوية بأنها صاحبة فكرة الانقلاب الأبيض الذي وصل بموجبه يوسف تاشفين السلطة، وذلك بعد أن أوعزت إلى الأمير أبي بكر بالتّخلي عن الزعامة لابن عمّه يوسف بعد رجوعه من الصحراء،و إقناعه بتسليم الأمر له، حيث وضعت خطة مدروسة ومحكمة لهذا الغرض نفذتها بإحكام، معتمدة على معرفتها بنفسية أبي بكر وأخلاقه وميوله السلمية وتقواه وديانته، إذ أوصت يوسف أن يستعرض قوته العسكرية أمامه،وفي نفس الوقت عرفت كذلك كيف تستمل أنصاره وجنوده بإغداق الهدايا عليهم[19]. وإذ كان يصعب تأكيد وقبول هذه الرواية التي تبدو، للوهلة الأولى أنها مصطنعة وموضوعة، لكنها تبين في الوقت نفسه مدى تأثير هذه المرأة في المجال السياسي، لأن مما لا شكّ فيه أنها شاركت زوجها الجديد في وضع وتنفيذ سياسة فتح المغرب الأقصى، "إذ كانت القائمة بملكه المديرة لأمره، الفاتحة بسياستها أكثر بلاد المغرب، وكانت عنوان سعده"[20]، في الحقيقة أنه لم يأت مثل هذا الدور السياسي لزينب النفزاوية من فراغ، بل قام بناءً على عادات الأسر الأمسية التي لازالت راسخة لدى المرابطين إلى ما بعد عصر يوسف بن تاشفين، وعلى أية حال، لم تكن المرأة المرابطية هي الوحيدة التي تدخلت في الشؤون السياسية للدولة فقد احتفظت النساء المرابطيات بنفوذ قوي في تسيير الأمور العامة،لأن رجوع أبي بكر بن عمر للصحراء كان بسبب إصغائه لقول "ممثلة الرأي العام" في قبيلتها، وهي امرأة عجوز وذلك حين قالت: "ضيعنا أبو بكر بن عمر بدخوله إلى بلاد المغرب"[21].كما نقلت لنا المصادر تدخل بعض النساء في تعيين أو عزل بعض الموظفين، بل بلغ لأمر بإحداهنّ وهي زينب بنت إسحاق الحرة إلى امتحان القاضي عبد العزيز بالأندلس، وما أدراك ما وظيفية القاضي خاصة في هذا العهد الذي كان للفقهاء فيه نفوذ قوي[22].

وقد نقل لنا عبد الواحد المراكشي في (معجمه) صدى هذا النفوذ الواسع للمرأة الصنهاجية، هكذا لم تغير الحركة الإصلاحية المرابطية، ولا البيئة الجديدة المغربية الأندلسية، كثيرا من عادات المرابطين الاجتماعية، رغم أنها زعزعت أركان الأسرة الأميسة لديهم، فأصبح الإرث في الزعامة السياسية يتم لديهم ابتداء من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي أي من عهد يوسف بن تاشفين وما بعده ،عن طريق الأب وليس عن طريق الأم[23].

ونستخلص أن مكانة المرأة المرابطية في العصر الوسيط كانت رفيعة ومميزة عن غيرها، حيث كانت تشارك في الحياة العامة، وتجلس مع الرجل لمناقشة قضايا القبيلة، وتدلي برأيها من غير استحياء ولا حرج، وتحترم زوجها، وتبدي زينتها للأقرب والأبعد على السواء[24]، وهذه الصفات مازالت سائدة في بعض القبائل التارقية المنتشرة في صحراء المغرب العربي.

2– أما في المجال الحربي: كان للمرأة المرابطية صيت وممارسة عملية عند ما كانت

تخوض الحرب عند الضرورة للدفاع عن النفس، ومن البطولات في هذا الصدد نذكر الفارسة فانو بنت عمر بن ينتان[25] التي قاومت الموحدين ببسالة سنة (541هـ/1146م) أثناء احتلالهم لمدينة مراكش بعد حصار لها دام تسعة أشهر، فكانت تحاربهم عند قصر الحجر،لذلك فلم يستطيعوا دخوله حتى استشهدت تلك الفتاة، وأخبرنا البيدق[26] فقال: "كانت في ذلك اليوم تقاتل الموحدين وهي في هيئة رجل، وكان الموحدون متعجبون من قتالها، ومن شدة ما أعطاها الله من الشجاعة وهي بكرًا، فلما ماتت حينئذ دخل القصر،ولم يعرف الموحدون هل هي امرأة حتى ماتت".

وأيضا الأميرة تمكونت بنت الأمير سير بن أبي بكر، التي وقعت في أسر الموحدين في صحبة ألف وخمس مائة امرأة مرابطية سنة (535هـ/1140م) وطالبت مقابلة الخليفة عبد المؤمن بن علي الكومي، ذكرته بفضل أبيها سير الذي شفع لمهدي بن تومرت لدى علي بن يوسف بمراكش، فراعى لها المؤمن ذلك وهم بإطلاق سراحها وحدها، لكنها أصرت على أن يطلق معها باقي الأسيرات وإلا فلن تقبل أن تسرح وحدها، وحصل لها ما أرادت، فوصلت مراكش معززة مكرمة مع رفيقاتها، فرد المرابطون هذا الجميل بإطلاق أسيرات موحديات حصلن في أيديهم [27].

3- المجال الاقتصادي:

أما عمل المرأة التارقية فقد تمثّل في مختلف أنواع الأنشطة الاقتصادية، فبعض النساء، يقمن بخبز الدقيق في بيوتهن ثم يأتي من يحمله إلى الأفران ليقوم الخبازون بخبزه [28]، والبعض منهن امتهنت حرفة الحلاقة وجعلتها شرطا في صداقها[29]، والأخريات بائعات اللّبن، كما دخلت المرأة التارقية السوق كبائعة أو مشترية ودلالة وسمسارة[30] وحتى عونا للمحتسب كأمينة[31] ويخبرنا السقطي بأن المرأة المرابطية بالأندلس :"شاركت التجار في تجارة الرقيق وعرفت باسم – الأمينة – التي كانت توافقهم في الغش وتشهد باستبراء الخدم بمقتضى مراد التجار وبحسب ما يعطي المشترين بقصد التعجيل بالإجماع بهن"[32].

أمّا المرأة في الصحراء، فهي الأخرى كانت نشيطة، وإلى جانب شغلها بالبيت وتربية الأطفال، كانت المتزوجات ترافقن أزواجهن في الحقول، خصوصا في موسم البذر والحصاد، كما امتلكت بعضهن الأراضي الشاسعة وامتلكت المواشي من بقر وغنم وجمال، ووكلت عليها من يقوم بخدمتها، في حين كانت المرأة الفقيرة، والأرملة، والمطلقة إلى بيع الخبز والفواكه والخضر والبيض والجبن والحطب على حافة الطريق المعتادة من طرف المسافرين، وعرفت بالنشاط الدائم من أجل الكسب الحلال[33].

رابعا: المجال العلمي والثقافي:

تألقت المرأة الصنهاجية في سماء الثقافة والأدب، ونالت من ذلك نصيبا وحظا وافرا من العلم والمعرفة لا يقل عمّا بلغه الرجال، وإذا كان حضورها متساويا مع الرجال في بيئتها الأصلية بالصحراء، كانت متفوقة أحيانا أخرى مع بعض الفطاحل شمال الصحراء، خاصة عندما توفرت لها بالمغرب والأندلس مراكز العلم وصالونات الآداب: كحاضرة تلمسان، فاس، مراكش وقرطبة وغرناطة، إذ أقبلت على التعليم على عادتها في الصحراء، وحرصت على نشر العلم والأدب برعاية الشيوخ الذين قدموا لها مساعدات، واحتفظت المصادر بأسماء شهيرات في العلوم والأدب، نذكر منهن على سبيل المثال لا الحصر:

– تميمة اللمتونية[34]: بنت يوسف بن تاشفين، كانت كاملة الحسن، راجحة العقل، مشهورة بالأدب والكرم، سكنت مدينة فاس، ورآها يوما كاتبها فبهت، عرفت ما

دهاه، وفطنت لما عراه، فأنشدته:

هي الشمس مسكنها في السما فعز الفؤاد عزاء جميلا

فلن تستطيع إليها الصعود ولن تستطيع إليك النزولا [35]

– حواء بنت تاشفين[36]: بنت أخ ليوسف بن تاشفين من أمه، وزوجة قائد مرابطي مشهور هو سير بن أبي بكر الذي ولي أشبيلية مدة أربعة وعشرين سنة، كانت هذه السيدة "أديبة شاعرة جليلة ماهرة ذات نباهة وبديهية وبراعة، وكانت تعقد المجال الأدبية ويحضرها كبار الشعراء والكتاب في البلاط المرابطي، وتستمع إلى أحاديثهم في الشعر وتنتقد عليهم وتحاضرهم، منهم الوزير والفيلسوف مالك بن وهيب الأندلسي والشاعر الكبير ابن القصيرة وغيرهم من فحول أدباء عصرها، الذين تزخر بهم مدينة مراكش من علماء المغرب والأندلس،كما مدحها شعراء كثيرون منهم الرجال والشّاعر الأعمى التطيلي الذي خصها بقصيدة طويلة[37].

نذكر منها هذين البيتين:

أنثى سما باسمها النادي وكم ذكر يدعى كأن اسمه من لؤمه لقب

وقلما قلص التأنيث صاحبه إذا تذكرت الأفعال والنصب[38]

– مريم بنت إبراهيم بن تفلويت[39]: زوجة الأمير أبي الطاهر تميم كانت كثيرة الصدقات والإحسان بالمعوزين، وهي أديبة تحفظ جملة من الشعر، وقد خلدها الشاعر أبو إسحاق الخفاجي حين مدحها بقصيدة مطولة.

– رفاء بنت ينتان الطليلية: سكنت مدينة فاس، اشتهرت بالأدب والشعر وحفظ القرآن وبراعة الخط، توفيت بعد سنة (540هـ /1145م) [40].

وقد تنافست الشاعرات المرابطيات على مدح الشعراء لهن،كما يبدو من قصة القاضي

الأديب الذي مدح حواء – السابقة الذكر زوجة الأمير سير– فغارت زينب النفزاوية من مدح القاضي لها، فما كان منها إلا أن عزلته عن القضاء لمبالغته في مدحها وتفضيلها على سائر النساء بالجمال والكمال، فضلا أن ذلك المدح كان لا يليق بمنزلة القاضي، فلما علم بها عزمت عليه "زينب النفزاوية"، فاعتذر لها وارتجل:

أنت بالشمس لاحقة وهي بالأرض لاصقة [41]

وليست "حواء" المرأة المرابطية الوحيدة التي اتخذت لها كاتبا فقد كان لزينب النفزاوية قبلها وكان من الأدباء الكبار وهو عبد الرحمان بن أسباط (ت487هـ/1094م) عندما جاز البحر من الأندلس "تعلق بحاشية الحرة العليا زينب فاستكتبته" وأقره يوسف كاتبا بعد وفاتها[42].

أما في الحاضر مازالت المرأة التارقية تحظى بمكانة متميزة في مجتمعها، وهذا ما أدى بالكثير من الدارسين لهذا المجتمع بتصنيفه من المجتمعات الامومية، أي أن القرابة من جهة الأم وكذلك النسب والجاه، ومن تم يعتبر الأبناء في جماعة أمهم، حيث يقول Gast يتميز السلم الاجتماعي عند التوارق بنفوذ المرأة لأنه مجتمع أمومي.

إن واقع المجتمع التارقي لا يخفي انتقال النسب عن طريق الخط الامومي، حيت انطلاقا من المقولة الشائعة في مجتمع التوارق تعبر عن ذلك (النسب يتبع البطن وليس الظهر) أي أن الابن يتبع أمه لا أبيه، فان المرأة في داخل التنظيم الاجتماعي تؤدي دور مهما في ذلك النظام ونظرا لكونها الناقل للإرث الاجتماعي والمحافظة للإرث المادي والمالكة لحق الانتساب وناقلة للجاه لأبنائها.

الحقيقة أن الظروف الطبيعية هي التي سمحت للمرأة التارقية في محيط الصحراء الكبرى أن تتأقلم مع الحياة القاسية الى يومنا هذا، فراحت تعتمد على نفسها في كيفية تدبير جميع أمورها، كما أن كثرة ترحال رجال التوارق وهم يقطعون أميال الصحراء ويجوبون مشارقها ومغاربها تاركين ورائهم النساء والأطفال والمسنين في منتجعاتهم وقت السلم والحرب كان دافعا آخر للمرأة التارقية بأن تحل محل الرجل في أحيان كثيرة تحمل أعباءه وتتقن أعماله، فتراها ترعى المواشي وتجلب الماء وتذهب للسوق لشراء الاحتياجات وغير ذلك من الأعمال اليومية الضرورية، وهي أيضا تقوم بصناعة الخيمة وتركيبها باستعمال جلود الماعز والجمال، إضافة لكونها الناقل للتراث، فالقصص الشعبية والشعر واللهجة أو اللغة والموسيقى يتعلمها الفرد من والدته، لأن المرأة التارقية هي الحافظ للتراث الشعبي بالإضافة إلي أنها الأديبة والمغنية والشاعرة، وتسعى دائما للحفاظ على هذا الإرث الثقافي الذي تزخر به المنطقة الصحراوية، ففي وقت المناسبات تحرص العجائز على إحياء هذه الناسبة سواء بالغناء أو الحكاية أو عن طريق القصائد التي تعبر عن تقاليد هذا المجتمع وهذا خوفا من زوالها وزوال مضمونها، فالمرأة تعتبر خزان الموروث

الثقافي للمجتمع كونها ماكثة بالبيت وهي المربية للأطفال عكس الرجل الذي يهتم بإعالة العائلة. إذ يعتبر التراث الأدبي الشفوي لدى التوارق رافداً من روافد الفلكلور لما يتضمنه من التعبير عن العادات والتقاليد والممارسات والفنون الشفوية ويشكل الفن الشعبي إلى جانب الأدب الشعبي مكونين هامين من مكونات بنية التراث الثقافي الشعبي باعتباره تراكما حضاريا وثقافيا عبر الأجيال والقرون، يتضمن العناصر المادية والمعنوية كالعادات والمعتقدات والفن والأخلاق والحرف وقدرات الإنسان وكل ما يكتسبه في المجتمع من سلوك قائم على الخبرة، والتجارب والأفكار المتراكمة عبر العصور، وهي تندرج عند علماء الانثروبولوجية تحت المصطلح العام الإثنوغرافيا، بما تتناوله من الحضارة العامة ونواحي السلوك الإنساني، جميعها من لغة ومعتقدات ودين وشعائر وممارسات وفنون دون إسقاط ما يعتريها من تحولات، وما ابتكارها لموسيقى أمزاد والتندي، إلا تعبير عن أهم أشكال التعبير النسوي في منطقة جانيت حيث تؤديها بالعزف على آلة الأمزاد [43]، وهي تعبر عما يختلج أحاسيسها ومعاناتها.

المرأة التارقية وفقا لطبيعة حياتها الصحراوية بكل صروفها ونوائبها، تجدها مختلفة ومتجددة دائما، تنساق في مجالات كثيرة وتتقن أدوارا عديدة حتى يتسنّى لهذا المجتمع الصحراوي أن يتمايل مع أي ظرف تفرضه عليه طبيعة حياته الصحراوية، وهي دائما مسالمة ومدافعة عن السلم غي ذاتها، وفي وسطها الأسري، وحتى في الدفاع عن أوطانها التي تنتمي إليه، معبرة عن ذلك من خلال الأشعار التي تردده العجائز الترقيات.

الهوامش:

(1) **Gaudio** (**A**) : **Le dossier de la Mauritanie**, **nouvelles éditions latines**, **Paris**, **1978**, **pp10**, **11**,**12**.

(2) البيدق: أخبار المهدي بن تومرت، تح، عبد الحميد حاجيات، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص94.

(3) عبد الواحد المراكشي: م س، ص177. ابن عذاري: م س،ج1، ص97، وانظر أيضا،

p) : **Tribus**, **et hnies et pouvoir du Mauritanie**, **Ep**, **Karthala**, **1982**, **pp 18–24**. (**Marchesin**

(4) أخبار المهدي: ص ص21، 22، 27، 28، 48، 50، 56، 60، 65، 66، 67، 73، 93.

(5) النويري:نهاية الأرب،ص ص397،398، الناصري:الإستقصا، ج2، ص81.

(6) هو داود ابن عائشة ،قائد عسكري وسياسي محنك في الدولة المرابطية ،وقد برز في معركة الزلاّقة الشهيرة سنة 489هـ/1095م، التي انتصر فيها المرابطون على قوات ملك قشتالة وليون ألفونس السادس، مما أمدّ في عمر الوجود الإسلامي بالأندلس عدة قرون أخرى، كما أسندت له مهمة عزل ملوك الطوائف سنة (485هـ/1092م)، وكلف كذلك بالدفاع عن الأندلس والإشراف على إدارة بعض الولايات الصعبة بها وذات المشاكل المعقدة، وقد ورث عنه أولاده وأحفاده الكثير من مهامه العسكرية والإدارية، كما ورثوا عنه اسم جدّتهم ك "يوسف بن داود بن عائشة"،ينظر،ابن القطان:م س،ص82، ابن أبي زرع:روض القرطاس،ص ص156،147،145،142، ينظر أيضا، **Lagardère**: **op–cit**, **pp101**, **102**, **174**.

(7) اشتهر عند بني صارة ثلاث ولاة وقادة عسكريين أشرفوا على إدارة عدة ولايات منها: تلمسان، سجلماسة وسوس، ينظر، البيدق: م س،ص ص، 48، 52، 91.

(8) نسبة إلى أحد القادة المرابطين البارزين في الأندلس، كان واليا على عدد من مدنها كأشبيلية وبلنسية،ومن أشهر أبنائها القائد محمد بن فاطمة، ينظر، ابن أبي زرع: م س،ص ص160، 162.

(9) نسبة إلى أحد أمراء المرابطين، أمه الأميرة فاطمة زوج السلطان علي بن يوسف بن تاشفين، وقد تقلد منصب القضاء آنذاك، ينظر، ابن عذاري: م س، ج4، ص56.

(10) نسب هؤلاء إلى أمهم "غانية المسوفية" ،وقبيلة مسوفة إحدى بطون صنهاجة، وقد برزوا كعمال على بعض المدن الأندلسية كقرطبة وبلنسية في عهد علي بن يوسف بن تاشفين،وبعد القضاء على الدولة المرابطية نظموا مقاومة الملثمين ضد الدولة الموحدية، وقد استقالوا حينا من الدهر بالحكم في جزر البليار، –جزر الأندلس الشرقية– وهي ميورقة ومنورقة ويابسة، ومنها انطلقوا إلى المغرب فاحتلوا بجاية المغرب الأوسط سنة (580هـ/1184م)، ثم لجئوا بعد طردهم من طرف الموحدين إلى إفريقية، إذ استمرت ثوراتهم على الموحدين إلى غاية سنة (606هـ/1209م)، ولم يقض على تمردهم نهائيا إلا الدولة الحفصية هناك، ينظر، عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص269، ينظر أيضا،

Bel (**A**): **Les Banou Ghania**, **Paris**, **1903**, **pp3**, **5**, **6**,**14**

(11) ابن عبد الملك المراكشي:م س،ج5،ص ص561،562.

(12) البيدق:م س، ص49.

(13) ابن أبي الزرع: روض القرطاس، ص53، النويري: م، س، ص385،

(14)**Terrasse** (**h**) : **OP–CIT p p221**, **222**, **223**, **224**.

(15) ابن عذاري: البيان المغرب، ج4، ص18.

(16) اختلفت المصادر المغربية في تحديد تاريخ زواجهما، وطلاقهما فحسب ما ذكره ابن عذاري أن: "دخول أبو بكر معرسا بزينب النفزاوية كان في ذي القعدة من عام (460هـ/1067م) "، ص18، في حين ذكر ابن أبي الزرع: "أن الزواج لم يدم سوى 3 أشهر حيث رجع أبو بكر إلى الصحراء في ذي القعدة عام (453هـ/1061م)، أي كان زواجهما في شعبان من نفس السنة "،روض القرطاس، ص83، وإذن الفرق الزمني بين المصدرين هو ثمان سنوات.

(17) ابن أبي الزرع:م س، ج4، ص176.

(18) ابن عذاري: م، س، ج4، ص ص24، 25، ابن أبي الزرع: م،س، ص84.

(19) نفسه، ج4، ص29، ينظر أيضا، عصمت عبد اللطيف دندش: أضواء جديدة،ص168، حسن علي حسن: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس، عصر المرابطين والموحدين، ط1،مكتبة الخانجي، مصر، 1980، ص61.

(20) ابن عذاري:م س،ج1، ص ص23، 24، ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج7، ص113.

(21) ابن أبي الزرع: م، س، ص134، 135،ابن عذاري: نفسه،ج4، ص22.

(23) السويدي محمد: م س، ص96.

(24) –Duveyrier (H) : Les Touaregs du Nord, Challamel Aimé, Paris, 1864, p82. (1)

(25) المقاتلة اللمتونية، صاحبة اللثام ،المعروف عند المرابطين أن "اللثام" للرجال، ولكن قصة ارتداء " الفارسة فانو " اللثام كان من أجل تمويه جيش الموحدين بأنها أحد فرسان المرابطين، ينظر، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8، ص99.

(26) أخبار المهدي، ص64.

(27) الأميرة بنت الأمير سير بن أبي بكر،البيدق:م س،ص49.

(28) أبو مصطفى كمال السيد: جوانب من حضارة المغرب الإسلامي من خلال نوازل الونشريسي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1997، ص64.

(29) الونشريسي: المعيار، ج1، ص85.

(30) عز الدين أحمد موسى: م س،ص35.

(31) ابن عبدون: ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشره ليفي بروفنسال، مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة، 1955، ص47.

(32) السقطي: في آداب الحسبة، نشر كولان وليفي بروفنسال، مكتبة أرنست لورو، باريس 1931، ص ص 54، 56.

(33) عز الدين أحمد موسى: م س،ص35.

(34) ابن القاضي: جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، ط دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973، ص ص173،174.

(35) نفسه، 174.

(36) ابن عذاري: م س،ج4، ص22.

(37) ابن عذاري: م، س، ج4، ص ص56،57.

(38) ابن عبد الملك المراكشي:الذيل والتكلمة، س8، ص494.

(39) نفسه،س8، ص498.

(40) ابن عبد الملك المراكشي: م س، س8، ص493.

(41) النويري: نهاية الأرب، ص ص385،386.

(42) بن حامد: موسوعة حياة موريتانيا، الحياة الثقافية، دار العربية للكتاب، تونس، 1990،ج2، ص184.

(43) وهي كمان بوتر واحد، تعتبر آلة الأمزاد من أجمل التحف الموسيقية بالمنطقة، فهذه الآلة المحلية الصنع تشبه في شكلها تماما العود العربي، وهي مصنوعة من الكوسى "تزنوت" وأعراف الجياد "إمزدن نيس"، ويثبت على الكوسى جلد معز وقضيب من الخشب يربط عليه أعراف الجياد بإحكام، حتى يتمكن من إصدار ذاك الصوت الساحر، عبد السلام بوشارب: الهقار أمجاد وأنجاد، ط، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، روية، 1995، ص 132.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 269 - 278
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

مفهوم البداوة
قراءة تاريخية من خلال مقدمة ابن خلدون

علي العبيدي
قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف

اجتذب مفهوم البداوة جانباً كبيراً من التفكير الاجتماعي لدى ابن خلدون، لاسيما وأن تأثير النزعة التطورية التي رأت في الحياة البدوية بواكير الحضارة الإنسانية وبداية مراحل تطورها وتقدمها. وارتبطت بواكير التفكير الاجتماعي العلمي بالبداوة وأنماطها بما قدمه ابن خلدون في علم الاجتماع العمراني[1]. ومن خلال هذا البحث، أردنا تقديم رؤية أو صورة مبسطة عن هذا المفهوم من خلال مقدمة ابن خلدون عبر تسليط الضوء على طبيعة المجتمع البدوي العربي تحديدا كرؤية تاريخية.

ومن اجل إدراك دقيق لمفهوم، كان لابد من تحديد مفهوم البَدَاوَة لغوياً واصطلاحياً. فهو من الناحية اللغوية، أخذت من بدو، وتعني من بدا الشيْ يبدو بَدْواً أي ظهر، وأخذت كلمة بدو من البادية وهو اسم للأرض التي لاحَضَر فيها ويسكنها أهل البَدْو الرعاة المتنقلين، فإذا خرجوا من الحَضَر إلى المراعي والصحاري قيل بَدَوا بَدْوا بَدَاوَة[2]. والبَدَو خلاف الحضر[3]، وقيل بَدْوَاً من هذا لأنهم من براز الأرض وليسوا من القرى التي تسترهم أبنيتها والبادية خلاف الحاضرة والبدوي خلاف الحضري والبداوة خلاف الحضارة[4].

أما البداوة اصطلاحاً، فهي تعني الخروج إلى الصحراء المحرقة التي لم تذلل ولم تركب. ويعرف الدكتور إحسان محمد الحسن مصطلح البداوة على النحو الآتي: "يستعمل هذا المصطلح في وصف طبيعة حياة الناس الذين يعيشون في الصحارى ويسكنون في الخيام ويتجولون من مكان لآخر بحثا وراء العشب والماء"[5]. وفي إطار تحديد هذا المفهوم، نجد أن ابن خلدون يرسم صورة تعريفية للبداوة والإنسان البدوي، بقوله: "أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد، ومقصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي يتخذون البيوت من الشعر والوبر..."[6]. ويقدم المؤرخ المسعودي في كتابه "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، صورة معبرة

أيضاً عن طبيعة البداوة العربية وشأن العرب في سكناهم البادية واختيارهم لحياة البداوة، قائلا: "أنهم ملكوا الأرض ولم تملكهم وامنوا على التحصن بالأسوار واعتمدوا على المرهفات الباترة والرماح الشارعة جنناً وحصوباً فمن ملك قطعة من الأرض فكأنها كلها له يردون فيها حيارها ويقصدون ألطفها..."[7].

من خلال ما سبق، يظهر لنا، من الوهلة الأولى، أن ظاهرة البداوة تتداخل مع ظاهرة الهجرة، ولكنهما يختلفان في ذات الوقت. لان ظاهرة الهجرة تفرض في أدنى مستوياتها لوناً من التماس الحضاري والاحتكاك الاجتماعي، في حين البداوة تدور في أفق حضاري واحد متماثل، حيث البداوة تنقل المقومات المادية من بشر أو نظم اجتماعية معها أينما حلت وارتحلت، فنقلها نقل كمي لا نوعي بينما نجد الهجرة يكون فيها النقل نوعي حيث ينتقل المهاجر من نمط حياة إلى نمط أخر ومن نوع من العلاقات إلى نوع آخر[8].

وبناء عليه، عدت البداوة نمط حياة مكنت البدو من أن يتجولوا في الأرض بحرية من غير عوائق، لذلك هم ملكوا الأرض ولم تملكهم، فالبدوي له مطلق الحرية في اختيار الأرض التي يرعاها بما فيها من ماء وكلأ، كما أن البداوة مكنت البدوي من أن يبرع في المقاتلة والمدافعة وان يحسن استعمال رمحه حتى صار له حصنا وملاذاً. وفي ذات الاتجاه، نجد أن ابن خلدون أن البداوة هي نتاج للظروف الطبيعية التي يحياها الناس، وان الطبيعة وحدها هي التي فرضت عليهم الترحال وحددت نمط معيشتهم، وعبر عن ذلك بقوله: "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما باختلاف نحلتهم من المعاش... فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها، وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو لأنه متسع لما لايتسع له الحواضر من المزارع والمسارح للحيوان وغير ذلك"[9].

ومما لا شك فيه، أن أي مرحلة من مراحل الرقي الإنساني تحمل ما تزهو به، وما تقصر عنه بالنسبة إلى ما يتلوها. فالبداوة كمرحلة تالية لمرحلة الصيد قد طورت القيم التي تجمع أفراد القبيلة أو العشيرة إلى بعضها، فكانت الأخلاق التي نبتت من أرض المنفعة والمصلحة هي الرباط الذي يشد حجارة البناء المتجول إلى بعضه، أخلاق النجدة والآباء وعزة النفس والصدق والشجاعة والجود. وعلينا أن نأخذ بنظر الاعتبار من أن البداوة هي الامتداد الذي أدى إلى ظهور المدنية(الحضر) بالنسبة إلى المجتمع العربي، ويرى ابن خلدون أن التلازم بينها شي لاخلاف عليه. وفي هذا الصدد يقول: "فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك"[10].

وفي إطار هذا التلازم والتفاعل بين الاثنين في مسالة التطور والانتقال، ظهور فئة من عالم

الوسط مابين البدو والحضر عرفت هذه الفئة بأهل الريف، حيث قيل أن الريف هو الخصب والسعة في المطعم والمشرب. وقيل لكل موضع فيه زرع ونخل سمي ريف، حتى قال العرب هي ارض ريفنا وميرتنا[11]. وأهل الريف لايختلفون كثيراً عن أهل البادية، فهم لهم ماشيتهم التي يرعوها ولكنهم في ذات الوقت توجهوا إلى الزراعة وشرعوا في حرث الأرض واستغلالها في زراعة النباتات وجني ثمارها[12].

يعتز البدوي ببداوته لأنها هي التي شكلت شخصيته وميزته بصفات خلقية كثيرة، ويشير المسعودي في كتابه مروج الذهب، قائلا:" فما أخلاقهم إلا العز والشرف والمكارم وقرى الضيف واذمار الجار وإجارة الخائف وأداء الحمالات وبذل المهج في المكرمات، والبدو سراة الليل وليوث البوادي وعماد البر وانس الفقر، ألفوا القناعة وشغفوا الفراعة لهم الأخذ بالثأر والأنفة من العار والحماية للذمار"[13]. ولا يختلف ابن خلدون عن رأي المسعودي هذا، وهو يشير إلى صفات البدوي:" فهم يتصفون بالفطرة والسذاجة وذلك لان النفس على فطرتها الأولى كانت مهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير وشر فهم بذلك اقرب إلى كل معاني الخير والشرف والنبل والشهامة والنجدة والإباء والوفاء والحرب والمعروف والإحسان من أهل الحضر"[14]. والسذاجة، ليس بالمعنى المرفوض، وإنما آتيه من بساطة عيشتهم الخالية من كل عقد، فبساطتهم وسذاجتهم جعلتهم ابعد عن الاحتكاك بالحضر خوفاً على عاداتهم وتقاليدهم وأنسابهم ودمائهم من الاختلاط والتأثر بالأطر الحياتية المترفة للحضر[15]. وقد برر بعض الكتاب ذلك بانعكاس قساوة الظروف التي يعيشها البدوي على طبيعة سلوكه الخشن في التعامل مع الآخرين والامتزاج مع سكان الحضر(المدن) لأنهم بعيدين عن مظاهر الحضارة وأهلها ناظرين إليها نظرة احتقار وازدراء[16].

من هنا، نجد أن البدوي في طبعه، وهي تركيبة تتكيف مع واقعه وتستجيب لها، فهو محباً للتجوال والتنقل والترحال المستمرة لأنه يجد فيه ضالته، وهو احد أسباب العيش عنده، وعليه قوامه ونظامه. ولهذا نجد أن للسفر بالنسبة للبدوي فوائد كثير، منها كسب التجارب وجلب المكاسب. لذلك نجد أن البداوة بمفهومها العام نمط الحياة القائم على التنقل الدائم للإنسان فيطلب الرزق حول مراكز مؤقتة يتوقف مدى الاستقرار عليها على كمية الموارد المعيشية المتاحة فيها من ناحية وعلى كفاية الوسائل الفنية المستعملة في استغلالها من ناحية أخرى، وعلى مدى الأمن الاجتماعي والطبيعي الذي يمكن أن يتوافر فيها من ناحية ثالثة[17].

وعليه، نستطيع القول، أن البدوي اكتشف بفطرته من أن التجوال أليق له، فهو لم يتقيد بسكنى المدن والأبنية لأنه وجدها عار يحد من انطلاقته ووجد أن الأبنية فيها ما يفسد الهواء والغذاء وتضر من صحته وتورث العلل والأمراض وعهد على نفسه سكنى البوادي ليكون في

صحة أحسن[18]. فالبدوي سواء سكن السهل أو الصحراء فهو متمتع بعيشه حرة في منطقة مفتوحة معتاد على حياة التنقل والارتحال، وهذا لايمنع من أن يرتبط مع أهل الحضر بعلاقات قد تكون نوعا ما سلمية لاسيما من الناحية الاقتصادية فالمنفعة فيما بينهما متبادلة مع احتفاظ الطرفين باستقلاله وتفادي سيطرة احدهما على الآخر[19].

ومما سبق، فالبدوي بطبعه اقرب للخير من الحضري لان نفسه خلقت على الفطرة الأولى فهي تتقبل مايرد عليها وينطبع فيها من خير وشر، فالبدو لم يلوثوا أنفسهم بمذمومات الحضارة ونقائضها كما لوث الحضر بها، وفي هذا يقول ابن خلدون: "البدو اقرب إلى الفطرة الأولى وابعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر وهو ظاهر"[20]. ويرى الدكتور احمد سوسة، بسبب هذه الفطرة، من أن تطور البداوة إلى المدنية أمر طبيعي، لان البداوة اصل الحضارة والعمران والأمصار مدد لها وان أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها[21].

كما أن البداوة مكنت البدوي من أن يبرع في المقاتلة والمدافعة وان يحسن استعمال رمحه حتى صار له حصنا وملاذاً كما اشرنا من قبل. وعند الحديث عن حياة البدوي الحربية داخل مجتمعه، نجده قد تعود على الحروب والمعارك باعتبارها من مفاخره الجليلة، فالبدو عامة يدخلون حروب سجالاً لأسباب كثيرة ومختلفة من اجل أن يدافعوا فيها عن أرضهم وعرضهم ودماءهم أو لينالوا ثأرهم ويغنمون منها غنائم كثيرة تعد مصادر مهمة لمكملات حياتهم. وتقوم الحرب بين طرفين لأسباب كثيرة، قد تكون غيره، منافسه، عدوان، غضب أو طلباً لثأر[22].

والحرب التي وجدت مع وجود البشرية، وهذا الأمر ساهم في ترسيخ مفاهيمها بشكل قوي. والمجتمع البدوي لم يكن بعيدا عنه، والحرب حسب رأي ابن خلدون تقوم على جملة معطيات يحددها، قائلا: "اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ براها الله. واصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منهما أهل عصبيته، فإذا تذامروا لذلك وتوافقت الطائفتان أحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع كانت الحرب. وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل"[23].

ويذكر ابن خلدون الحروب على أنها نوعين: "نوع بالزحف صفوفاً ونوع بالكر والفر"[24]. والنوع الثاني هو صفة الحروب في الصحراء، فقتال الكر والفر فيه من الشدة والأمن من الهزيمة، إلا أنهم قد يتخذون وراءهم من القتال مصافاً ثابتاً يلجأون إليه من الكر والفر ويقوم لهم مقام قتال الزحف[25].

بناء عليه، ونتيجة الظروف التي تحيط حياة البدوي واحتياجاته، فقد وجد منذ أن خلق مفطور على الشجاعة والقوة والرجولة والعبر، وهي بدورها صفات ساعدته كثيرا لان يخوض

حروب طويلة يخرج منها منتصرا في أحيان كثيرة. لقد ساهمت كثرة الحروب وخبرة القتال في خلق شخصية قوية طغت في ملامحها على شخصية أهل الحضر (المدينة) الذين ألفوا حياة الرفاهية، وارجع ابن خلدون سبب ذلك إلى: "البدو اقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم... وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم فهم دائما يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب ويتوجسون للنبات والهيعات ويتفردون في القفر والبيداء مدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم قد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ"[26]. وربما كان لحالة الحذر والاستنفار هي السبب الذي جعل البدوي يتجنب الاحتكاك المباشر بحياة الحضر(المدينة) التي ألف أهلها الغفلة والخدر.

كما أن طبيعة حياة البدو وظروف معيشته، حسب رأي ابن خلدون، هي التي فرضت عليهم وجوب امتلاك شخصية قادرة على مواجهة التحديات والمخاطر، لان ما يحمي البدوي في الصحراء في رد الخطر عنه هو انتباهه وفطنته بينما يتمتع الحضري بميزة الحماية من جانب جهات مكلفة بذلك. وكتب ابن خلدون يقول:"فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه... أما العدوان من الخارج المدينة، فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلا أو العجز عن المقاومة نهارا أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة. وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتحلة. وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من انجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيه، ولايصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نغرة كل أحد نسبه وعصبيته أهم"[27].

من الأمور التي ركز عليها ابن خلدون في مقدمته، هو الربط بين البداوة والعصبية. إذ يرى أن هناك ترابط بينهما، لان العصبية كما يصفها على أنها: "صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النغرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، وهي نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة الظاهرة، فاستدعت ذلك

بمجردها ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فرارا من الغضاضة التي يتوهها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه"[28].

وعليه فأن العصبية تعود إلى الطبيعة البشرية والى اثر القرابة في الحياة الاجتماعية والعصبية تتولد من القرابة التي تستند على وحدة النسب وهذه الأخيرة على مراتب متفاوتة من حيث القوة (الاتحاد والالتحام) من عدمه. وقد وسع ابن خلدون مفهوم النسب وضمنه الحلف والولاء والدخالة أيضاً كمصدر من مصادر العصبية، وفي ذلك يقول: "إذ نغرة كل واحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتمام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها. ومن هذا تفهم معنى قوله(صلى الله عليه وسلم)" تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم". بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنغرة"[29]. وعليه، تعد القرابة والملازمة شرطان ضروريان لوجود العصبية، فالعصبية جماعة معنوية بمعنى أنها مجرد رابطة دموية سيكولوجية تتعدى الزمان والمكان، تتشخص في أقارب الرجل الذي يلازمونه فيتعصبون له عندما يكون هناك داع للتعصب[30].

كما يؤكد ابن خلدون على أن قوة العصبية مرتبطة بالرياسة والمشيخة وفي هذا يقول:"اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي اشد التحام من النسب العام... لهم، والرياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون من الكل. ولما كانت الرئاسة إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون من الكل. ولما كانت الرئاسة أنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها"[31]. وهذا يعني أن اختيار سيد القبيلة لابد من أن يكون من أبناءها الصرحاء إذ لايمكن لحليف أو مولى أن يشغل هذا المنصب حيث التركيز على الصلب والدم المشترك[32].

وعليه، من الممكن أن نعد العصبية القبلية رمزاً مهماً للبداوة، وذلك لان حياة البداوة تتضمن شيئاً من العزلة التي تحد من اختلاط الأنساب، والبداوة أيضاً تقتضي وجود العصبية القوية لان الدفاع عن الحي لأيتم إلا على يد إنجادهم المعروفين بالشجاعة، وهذا خلاف الحياة الحضرية التي تتولى فيها الدولة مسؤولية أمن المواطنين وحمايتهم، فالعصبية تلبي احتياجات الأفراد وتوفر لهم الحماية والأمان والطمأنينة وتدفعهم على التناصر والتعاضد في المدافعة والحماية والمقاتلة فيكونوا في الشدة يداً واحدة[33]. وقد لاحظ ابن خلدون أن الحضارة قد تضعف من العصبية وتذهب بها وبالشرف والخلال، وفي هذا قال:"وقد يكون للبيت شرف أول

بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة ويختلطون بالغمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من أشراف البيوتات، أهل العصائب وليسوا منها في شيء لذهاب العصبية جملة"[34].

ومن هنا، يمكن أن نعد البداوة كنمط للحياة مكنت البدوي من أن يتحول في الأرض من غير عائق ودونما حاجة إلى أسوار تحميه وترد عنه الخطر معتمدا على تجربته وتمرسه للدفاع عن كيانه ووجوده.

لقد ساهمت صفات المجتمع البدوي السياسية والاجتماعية في تحديد طبيعة بنية الاقتصاد البدوي. ويمكننا القول، أن البدوي له مطلق الحرية في اختيار الأرض التي يقيم فيها بما فيها من ماء وكلا. وهذه القناعة لدى البدوي مكنته من التغلب على الصعاب التي اكتنفت حياته في الصحراء، فهي اشد ما تكون قساوة وصعوبة وذلك بسبب قلة الموارد الاقتصادية. وبناء عليه، فانه حياة البدوي وأحواله المعاشية مرتبطة بغزارة المطر، فإذا كان الموسم ممطرا انعكس إيجاباً على حياته، إذ يكثر نتاج ماشيته، أما إذا كان الموسم قليل المطر فقد يترك أثره السيئ في أحوال البدوي الاقتصادي. وهذا الارتباط القوي بين البدوي والطبيعة كان له دوره في تحديد البنية الاجتماعية للبدوي ومفهوم البداوة. فقد تأثر البدوي بالصحراء التي يقطنها وبنوع الحيوان الذي يستأنسه فيها، والبدوي على العموم اختص ببساطة العيش وبشظف الأحوال وسوء المواطن كل ذلك حملهم على الضرورة التي تسد احتياجاتهم، وكان في معاشهم الاعتماد والقيام على الإبل ورعايتها والاستفادة من نتاجها، فالإبل هي رفيق البدوي للتغلب على قسوة بيئته[35].

وعليه، نجد ان نوعية الحيوان الذي يرعاه البدوي دوره في تحديد الموطن الذي يستقر فيه ويرحل إليه. وهذا الحيوان أيضاً يحدد طبيعة البنية الاقتصادية التي يتطبع بها البدوي في الصحراء. ويشير ابن خلدون إلى أن قوة العلاقة بين البدوي والحيوان هي التي تحدد نوع البيئة التي يواطنها. واعتبر تربية الإبل هي التي يدعوهم إلى التوحش في القفار فهو مكان الشطف والسغب، فصار لهم ألفاً وعادة وربيت فيه أجيالهم حتى أصبح التوحش منهم خلقاً وجبله[36]. ونتيجة هذه الظروف التي تحيط بحياة البدو، نجدهم يتركون باديتهم متنقلين على شكل جماعات لاماكن أخرى عندما تعاني أراضيهم من الجذب والقلة في الماء والكلأ. وهذا التنقل لايعتمد بعداً زمانياً أو مكانياً محدد، وهذا التنقل يوقف البدوي عن الترحال ما يصادفه من مراع وفيرة فقط[37].

وعلى أية حال، نجد أن البدوي يعيش حياة خشنة صعبة جعلت من عنده قوة مستندة إلى قبيلته التي يتقاتل معها في سبيل المرعى والماء، فهو لايهمه في الصحراء التي يتجول فيها سوى المطر والمرعى ولا يبالي بما يصيب العالم الخارجي مادامت أرضه مخضرة وبعيرة سمينا وغنمه قد اكتنزت لحما وقد طبقت شحماً[38].

خلاصة القول، تُعد البداوة مصطلح يطلق على نمط الحياة المعيشة التي يعيشها البدو في باديتهم الصحراوية والتي أثرت بدورها في سلوكهم ونمط معيشتهم وجعلت حياتهم مستحيلة يصعب العيش فيها، لأنها تفتقر لأبسط متطلبات العيش فجعلتهم بمعزل عن ما حولهم من عرب الحاضرة.

والبدو يعيشون في بيئة قاسية ومناخ حار قاتل وظروف معيشية صعبة كل ذلك جعل منهم ذا طبيعة سلوكية خشنة وأبعدهم عن الامتزاج بغيرهم من الشعوب لأنهم لايزالون تقريبا بعيدين عن مظاهر الحضارة وأهلها ناظرين إليها نظرة احتقار وازدراء.

الهوامش:

[1]. محمد عبده محجوب، مقدمة للدراسة المجتمعات البدوية... منهج وتطبيق، القاهرة، 2009، ص8.

[2]. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، الجزء السادس، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بلا معلومات أخرى، ص83؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، المجلد الثاني، بيروت، 2004، ط4، ص41.

[3]. الحضر: وهم خلاف البدو والحاضرة خلاف البادية لان أهل الحاضرة حضروا الأمصار والديار والبادية يشبه أن يكون اشتقاق اسمه من بدا، واسم البادية اسم لزم ذلك الموضع دون ما سواه. ينظر: المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص101 .

[4]. انظر: مادة (بدو) في: بن زكريا، أبي الحسين احمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، الجزء الأول، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، 1946، ط1.

[5]. انظر: أحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، بيروت، 1999، ط1، ص123-124.

[6]. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، بيروت، 2000، ط1(طبعة جديدة كاملة مصححه ومشكلة)، ص96.

[7]. المسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء الثاني، ضبط فهارسه: يوسف اسعد داغر، بيروت، 1973، ص97.

[8]. محي الدين صابر ولويس كامل مليكه، البدو والبداوة مفاهيم ومناهج، صيدا – بيروت، د.ت، ص18– 19.

[9]. ابن خلدون، المصدر السابق، ص96.

[10]. المصدر نفسه، ص 131.

[11]. الفراهيدي، المصدر السابق، ج8، ص280؛ ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والاثر، الجزء الثاني، تحقيق: طاهر احمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، 1979، ص290.

[12]. فؤاد حمزة، قلب جزيرة العرب، (بلا. م)، 1933، ص94.

[13]. المسعودي، المصدر السابق، ص 97 – 98.

[14]. ابن خلدون، المصدر السابق، ص 121 و 123.

[15]. محمد زهير مشارقة، الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي، (د.م)، 1988، ط1، ص 154

[16]. انظر على سبيل المثال: عمر رضا كحالة، العالم الإسلامي (العرب قبل الإسلام)، الجزء الأول، دمشق، 1985 ، ط1، ص17.

[17]. صابر ومليكه، المرجع السابق، ص18 .

[18]. صلاح الفوال، دراسة علم الاجتماع البدوي، الجزائر، 1983، ص17.

[19] .The Encyclopedia Americana International Edition, Volume 3, First Published in 1829, p 435 .

[20]. ابن خلدون، المصدر السابق، ص98.

[21]. احمد سوسه، حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور، بغداد، 1979، ص120.
[22]. ابن خلدون، المصدر السابق ، ص 201.
[23]. المصدر نفسه، ص 201.
[24]. المصدر نفسه، ص 201.
[25]. المصدر نفسه، ص 201.
[26]. المصدر نفسه، ص 99.
[27]. المصدر نفسه، ص 101.
[28]. المصدر نفسه، ص 101–102.
[29]. المصدر نفسه، ص102.
[30]. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة ... معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، المغرب، (د. ت)، ص 252– 253.
[31]. ابن خلدون، المصدر السابق، ص103.
[32]. المصدر نفسه، ص103.
[33]. صلاح الفوال، المرجع السابق، ص 220– 221.
[34]. ابن خلدون، المصدر السابق، ص104.
[35]. المصدر نفسه، ص 161.
[36]. المصدر نفسه، ص 161–162.
[37]. ف. كاسكل، الدور السياسي للبدو في التاريخ العربي، تعريب وتعليق: منذر البكر، بحث منشور في: مجلة الخليج العربي، المجلد20، العدد الأول، البصرة، 1988، ص72. 73.
[38]. حافظ وهبه، جزيرة العرب في القرن العشرين، القاهرة، 1967، ص 8. 9.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 279 - 293
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

إعادة إنتاج النمط العمراني القديم والعلاقات الاجتماعية التقليدية

دراسة ميدانية في قصر تافيلالت بني برقن غرداية

محمد قشار و زكري قشار
قسم علم النفس المركز الجامعي غرداية
قسم علم الاجتماع المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

مقدمة

يعتبر تنوع وخصوصية السكن أو الملجئ الذي يأوي إليه الإنسان من أهم العناصر التي تبرز درجة وطبيعة العلاقة بين الإنسان والبيئة التي يعيش فيها، وقد شهد جنوب الجزائر عموما ومنطقة ميزاب بالخصوص نماذج للعمران تظهر تفوق الإنسان الميزابي في عملية التكيّف مع ظروف البيئة الصحراوية من خلال بنائه لقصور وادي ميزاب التي تستجيب لخصوصياته الدينية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية.

من جهة أخرى نجد أن الكثير من علماء التاريخ والهندسة والعمران والمعرفة قد عالجوا مواضيع العمران والهندسة المعمارية بعمومية مطلقة دون الأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين التنظيم الفيزيائي والتنظيم الاجتماعي لمجتمع ما، ونتيجة لذلك قلما أعطى تخصص الهندسة المعمارية الأهمية والعناية الكافية بالإنسان ومحيطه الاجتماعي أو بالمتغيرات الاجتماعية والثقافية والنفسية، فقد اقتصر نشاط المهندس في العمل التقني الفني والجمالي المحض، صحيح أن مكان نشاط المهندس هو المجال إلا أنه لا يعتبره مجالا انثربولوجيا يؤلف موضوع دراسة مهم، كما هو الحال في العلوم الإنسانية التي تبحث جاهدة عن رموز الأشياء والظواهر، حيث لا يعني المجال بالنسبة إليها الفضاء ولا الفراغ، بل يقترب من المكان ومن الحيز المنظم والموجه والحامل للمعنى.

من هنا جاءت الدعوة التي بدأت متأخرة بعض الشيء لكنها دعوة فعلية تدعو إلى الاهتمام بسوسيولوجيا هندسية تدرك معنى القيم والرموز والأبعاد والدلالات، وتجمع بين النظرية والتطبيق لفتح المجال أمام تجربة جديدة تخص الحياة اليومية للفرد، حيث يعمل حاليا علماء النفس والتاريخ والاجتماع والعمران والأنثربولوجيا والهندسة في أوروبا وأمريكا في مسيرة منسجمة ومتكاملة

لدراسة الحياة اليومية للفرد، وأين يتركز سلوكه اليومي، والذي يجمع ما بين العام والخاص وبين الذاتي والجماعي.

فميدان تطبيق الدراسة الحالية هو قصر تافيلالت في بني يزقن، ويعتبر تجربة فريدة في ميدان السكن وتحديدا السكن الصحراوي، حدثت في وادي ميزاب وهي محاولة إعادة بناء النمط العمراني القديم المتمثل في نمط القصور القديمة لوادي ميزاب، حيث حاول القائمون عليه من خلال إعادة بناء النمط العمراني القديم أن يهتموا بالإنسان وبالمتغيرات البيئية الاجتماعية والثقافية والنفسية، التي تنجر عن المجال أو بالأحرى الاهتمام بأنثربولوجيا المجال، أي الاهتمام بالعلاقة بين التنظيم الفيزيائي والتنظيم الاجتماعي للمجتمع، بمعنى آخر الاهتمام بالعلاقة بين الإنسان كفاعل اجتماعي ومحيطه العمراني، إضافة لاهتمامه بالهندسة العمرانية التي تهتم بالمكان.

لذلك فإن هذه الدراسة تسعى للاقتراب من الطرح السوسيولوجي الذي يجيب عن إشكالية تتعلق أساسا بموضوع السكن في تافيلالت الجديدة وهذا بتسليط الضوء على العوامل التي أدت بالأسر للانتقال إلى تافيلالت، ثم هل حقق هذا النمط من العمران تطلعات الأسر واحتياجاتها السكنية والإجتماعية والنفسية، وأخيرا ما هو مصير العلاقات الاجتماعية التقليدية بعد الاستقرار في قصر تافيلالت الجديدة، وهذا من خلال الملخص الذي سوف نقدمه حول هذه الدراسة.

إشكالية البحث

تعرف البلدان الغربية في الوقت الراهن انتشارا مطلقا للظاهرة الحضرية أو المدنية المفرطة تمخضت عنها عدة إفرازات تمثلت أساسا في انتشار ظواهر خطيرة كالإجرام والإنتحار والفردية والعزلة التي يعاني منها الإنسان في الوسط الحضري، حيث أفرغت المدن من محتواها الاجتماعي والنفسي واستبدل بانتشار مظاهر البيروقراطية المتمثلة في العلاقات الرسمية التعاقدية وغياب الروح الجماعية لدى الأفراد، لذلك فالتفكير جار حول إعادة الاعتبار للعلاقات الأولية في الأوساط الحضرية في هذه الدول، هذه العلاقات التي تقوم على مبادئ التعاون والتضامن وانتشار الروح الجماعية مقابل الفردية والعزلة التي تعتبر من مخلفات المدنية الغربية.

فالمسكن العربي ومنه الجزائري كان متميزا على صعيد فن العمران لكن هذا التميز لم يدم طويلا إذ خضع لتغيرات حدثت في المجال العام وتأثر بها مباشرة، ولم يصمد حتى في الحفاظ على بعض من تراثه، فاختفت من المسكن نفحته التقليدية ممهدا لها غياب التراث، إضافة إلى التخلي عن المواد التقليدية لصالح الإسمنت المسلح والمواد المصنعة مسبقا ولتقنيات التبريد والتدفئة، إنها تقنيات حديثة استعملت بشكل فوضوي وبدون إدراك لأبعادها، ونظر بعدائية إلى المحيط الطبيعي، واختفت المدينة العربية وبالتالي الجزائرية كوحدة وككل حيث تترجم القيم

الاجتماعية المشتركة والثقافية الجماعية.[1]

فالسكن الحديث عرف انتشارا كبيرا في منطقة ميزاب حيث يجسده أساسا البناء الذاتي الحديث الذي يعبر عن ثقافة وقيم جديدة تأثر بها الفرد الميزابي، بحيث يمنح هذا النمط من السكن لصاحبه فرصة اختيار مساحة وهندسة المسكن فجاءت هذه المساكن انعكاسا مباشرا للقيم الجديدة التي تأثر بها الفرد الميزابي، فقد جاءت هذه المساكن مغايرة لنمط المسكن التقليدي في جانبه الهندسي وفي توزيع الفضاءات داخل المسكن وتغيّر أبعادها، وأيضا من جانب الشكل الخارجي للمساكن التي تعرف أحجاما كبيرة وطوابق عديدة وفتوحات كثيرة، لذلك فإن هذا النمط الجديد لا يتلاءم أولا مع الظروف المناخية المحلية المعروفة بالمناخ الصحراوي أو القاري الجاف، وثانيا لا يتلاءم مع المحيط الاجتماعي المحافظ، هذه الوضعية أدت إلى أزمة سكنية أتت على الكيف لا على الكم، حيث تراجعت قوة البناء الاجتماعي والثقافي، وتراجعت أيضا قوة تأثير الجانب الديني الذي كان الإنسان القديم في هذه المنطقة يحتكم إليه عند الإقدام على عمل أي شيء، ومنها بناء المساكن.

انطلاقا من هذا الواقع ظهرت محاولات جادة تسعى لبناء أقطاب ومحيطات سكنية جديدة تسعى من خلال ذلك إعادة بناء النمط العمراني القديم مع تكييفه مع بعض متطلبات الحياة العصرية، هدفها من وراء ذلك دمج الحاضر في الماضي وإعادة إنتاج الممارسات السسيو– ثقافية للمجتمع الميزابي ودمجها ضمن البناء الفيزيقي للمدينة، من خلال إعطاء دور أكبر لقيم التضامن والتعاون والتكافل الاجتماعي ومنبعها الأساسي هو الدين الحنيف، تلك القيم التي تعطي للتجمعات السكنية قيمتها المعنوية والرمزية وتدخل ضمن مكونات شخصية الإنسان، حيث تصبح حينها انعكاسا مباشرا لتلك الشخصية.

انطلاقا من هذا الواقع يمكن أن نطرح مجموعة من التساؤلات حول هذه المحاولات التوفيقية كما يأتي:

1. **ما هي دوافع توجه الأسر نحو هذا النمط العمراني الجديد؟**

أي البحث عن الأسباب والدوافع التي جعلت الأسر تختار السكن في تافيلالت الجديدة.

2. **هل حقق هذا النوع من المساكن متطلبات الأسر العصرية؟ وهل عكس ذاتها وشخصيتها؟**

أي محاولة التعرف عما إذا كان المسكن في تافيلالت ملائم للأسر سواء من حيث الحجم، والشكل الهندسي بصفة عامة، وأيضا من حيث تحقيق الانتماء الاجتماعي والراحة النفسية، ومتطلبات الحياة العصرية.

3. هل اهتم هذا النمط من العمران بإعادة بناء النمط العمراني القديم فقط، أم امتد ذلك إلى اهتمامه أيضا بإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية التقليدية؟

أي محاولة التعرف عما إذا كان نمط المسكن في تافيلالت اهتم بإعادة بناء الشكل الفيزيقي للنمط القديم فقط، أم امتد ذلك إلى إعادة الاعتبار للعلاقات الاجتماعية القرابية.

فرضيات البحث

-الفرضية الأولى: الإمكانيات الاقتصادية للأسر وموقعها الاجتماعي والتحفيزات التي تحصلت عليها كان وراء توجهها نحو السكن في تافيلالت الجديدة .

-الفرضية الثانية: استطاع هذا النمط من المساكن أن يحقق متطلبات الأسر من السكن، ومن الانتماء الاجتماعي والراحة النفسية.

-الفرضية الثالثة: استطاع هذا النمط من العمران أن يعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية التقليدية من خلال إعادة بناء النمط العمراني القديم.

منهج البحث

باعتبار مناهج البحث في علم الاجتماع متكاملة ومتداخلة فقد يصعب الفصل بينها، لذلك فقد اعتمدت هذه الدراسة على أربعة مناهج مختلفة من أجل الإلمام بكل جوانب الموضوع، كما يأتي:

1. المنهج الوصفي[2]: اعتمد في وصف الجانب الفيزيقي للقصر من خلال وصف الإطار المبنى أي وصف هندسة وموقع وكيفية توزع السكنات داخل قصر تافيلالت، كما يشتمل الوصف أيضا على الجانب الاجتماعي من خلال وصف العلاقات الاجتماعية التي تسود داخل القصر كوصف قيم التضامن والتعاون والتكافل الاجتماعي بين السكان.

2. منهج دراسة الحالة[3]: حالة الدراسة هي قصر تافيلالت الجديدة، حيث تم التركيز على هذه الحالة للوقوف على ما إذا كان هذا النمط من العمران استطاع أن يعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية التقليدية كونه يشبه إلى حد كبير نمط القصور القديمة في وادي ميزاب.

3. المنهج التاريخي[4]: نحاول من خلال هذا المنهج أن نتتبع مسار العمران في وادي ميزاب منذ القديم إلى يومنا هذا للتعرف على التحولات التي طرأت عليه من أجل الوصول إلى ظاهرة الدراسة وهي قصر تافيلالت وكيف ظهر ثم كيف حاول أن يحافظ على النمط العمراني القديم.

4. المنهج المقارن[5]: استخدمنا هذا المنهج في البحث من أجل إجراء بعض المقارنات بين النمط العمراني الذي ينتشر في قصور وادي ميزاب ونوعية العلاقات الاجتماعية التي تسود

داخله، وبين نمط العمران والعلاقات الإجتماعية في قصر تافيلالت من أجل الوقوف على أوجه الشبه والاختلاف بين النمطين وبين نوعي العلاقات الاجتماعية.

أهداف البحث

يمكن أن نلخص أهداف هذا البحث في النقاط التالية:

1. إبراز خصائص ومميزات النمط العمراني الحديث شكل القصور من أجل مقارنتها مع مميزات وخصائص النمط العمراني القديم للوقوف على مدى التوافق بينهما.

2. التعرف على الدوافع والأسباب التي أدت بالسكان لاختيار مثل هذا النمط من العمران كونه يشبه إلى حد كبير نمط القصور القديمة في ميزاب.

3. الوقوف على نوعية العلاقات الاجتماعية التي تسود داخل هذا النمط من العمران للتعرف عما إذا كانت إعادة إنتاج النمط العمراني القديم أدت إلى إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية التقليدية.

أهمية موضوع البحث

تكمن أهمية أي بحث علمي في الشيء الذي يضيفه إلى التراث العملي وما مدى قدرته على تقديم الجديد والمشاركة في حل المشكلات العالقة، لذلك فقد تضمن هذا البحث أهمية علمية بالإضافة إلى كونه دراسة أكاديمية فإنه سوف يضيف شيئا جديدا للتراث العلمي حول موضوع تأثير البيئة على الإنسان وخاصة البيئة الصحراوية التي هي محل اهتمام هذا البحث، وهذا الملتقى الدولي الأول حول الإنسان والصحراء الكبرى، من خلال الاهتمام بالعلاقة الموجودة بين التنظيم الفيزيائي والتنظيم الاجتماعي لمجتمع الدراسة.

تعريف متغيرات البحث

1- العلاقات الاجتماعية: "هي نموذج للتفاعل الاجتماعي بين شخصين أو أكثر ويمثل هذا النموذج أبسط وحدة من وحدات التحليل السوسيولوجي، كما ينطوي على الاتصال الهادف والمعرفة المسبقة بسلوك الشخص الآخر".[6]

ونقصد بالعلاقات الاجتماعية التقليدية ذلك النمط من العلاقات الذي يسود في قصور وادي ميزاب، حيث تتميز هذه العلاقات بقوة البناء الاجتماعي الذي يقوم على التعاون والتضامن والتكافل الاجتماعي من خلال التنظيم الاجتماعي للميزابيين.

2- النمط العمراني القديم: يتمثل هذا النمط أساسا في قصور وادي ميزاب ويقتضي هذا النمط وجود المسجد في أعلى نقطة في المدينة ثم تنحدر بعده المساكن على شكل مخروط بحيث تكون هذه المساكن ملتصقة ومتراصة مع بعضها البعض مما يجعل الشوارع ضيقة وملتوية

في بعض الأحيان ولا تزيد وظيفتها على المرور كما تحاط المساكن في هذا النمط من كل الجوانب بسور يحتوي على عدد معين من المداخل بها أبراج للمراقبة والإغاثة في بعض الأحيان وتغلق هذه المداخل في أوقات معينة.

3- النمط العمراني الحديث (القصر): يتمثل في التجربة التي عاشها المجتمع الميزابي في الآونة الأخيرة وهي محاولة إعادة بناء النمط العمراني القديم، وتتمثل هذه التجربة في قصر تافيلالت الجديدة، حيث حاول هذا النمط من العمران أن يعيد بناء العناصر العمرانية التي ميزت القصور القديمة، فنجد أن الشكل الخارجي للمساكن يشبه إلى حد كبير شكلها في النمط القديم من حيث الشكل الخارجي وتوزيع الفضاءات داخلها وفي تلاصقها، كما نجدها محاطة بسور يحتوي على مداخل بها أبراج، إلا أنه عرف تغييرا طفيفا من حيث موقع المسجد من القصر الذي لم يأخذ المركز، وتميزت الشوارع باتساعها تلبية لحاجة ملحة وهي مرور وسائل النقل وخاصة السيارة.

الدراسة النظرية

سنتطرق فيما يلي إلى ملخص البحث في العناصر التالية:

1- الاتجاهات النظرية الحديثة:

1. المداخل النظرية للتحضر:

يقصد بها تلك النظريات التي تبحث في أسباب ظهور المدن ونموها، بحيث أن مسألة النمو الحضري تفترض محاولة تتبع المراحل التي نمت فيها ظاهرة التحضر، والعوامل التي أثرت على طبيعة هذا النمو في كل مرحلة، ومحاولة تبيان الأبعاد التاريخية للنمو الحضري من حيث اتجاهاته ومظاهره وعوامله، ونميز هنا بين أربعة مداخل وهي:[7]

- **المدخل الديموغرافي.**
- **المدخل الاقتصادي.**
- **مدخل القوة أو المدخل السياسي.**
- **المدخل التنظيمي.**

إضافة إلى المداخل السابقة التي تفسر ظاهرة التحضر ونمو المدن لا يمكن أن نغفل أثر العوامل الدينية والجغرافية، كأن تظهر المدن لأسباب دينية في الأماكن المقدسة أو لأسباب جغرافية كظهور بعض المدن على ضفاف الأودية أو الأنهار أو البحار.

2. الاتجاهات النظرية الحضرية:

اختلفت محاولات تصنيف النظريات السسيولوجية الحضرية من حيث طبيعتها هل هي

استنباطية أم استقرائية ومن حيث مستوى التحليل ومن حيث المتغيرات التفسيرية التي تؤكد عليها كل نظرية، إلا أن مختلف التصنيفات تميز بين خمس اتجاهات نظرية حضرية وهي:[8]

- **الاتجاه الإيكولوجي.**
- **النظرية النفسية الاجتماعية.**
- **اتجاه الثقافة الحضرية.**
- **الاتجاه التكنولوجي.**
- **الاتجاه القيمي.**

2- التحضر وسياسة السكن في الجزائر:

تناول هذا العنصر التحضر في الجزائر حسب ما أفرزته المراحل التاريخية والمحطات السياسية التي مرت بها الجزائر، ثم ما هي الأدوات التي تبنتها الدولة من أجل تنظيم هذا التحضر وجعله يسير بطريقة عقلانية وقانونية، وتطرق إلى السياسة التي انتهجتها الجزائر في ميدان السكن باعتباره عنصرا مهما من عناصر التحضر، وخاصة الأشكال المختلفة للسكن التي انتهجتها الجزائر في الآونة الأخيرة.[9]

1. التحضر في الجزائر

التحضر في الجزائر ناتج عن الهجرة والحركة الجغرافية للسكان في أغلب الأحيان، ورتبط بفترات تاريخية متميزة شكلت محطاته الرئيسية، وانعكست على البناء الاجتماعي والإيكولوجي للمدن الجزائرية.

فالمحطات التاريخية والسياسية تعتبر أهم وأكبر مؤثر في التحول من الريف إلى الحضر مثل ظروف الثورة التحريرية، والفترة الأولى من الاستقلال، إضافة إلى الظروف الناجمة عن التحول من النظام الاشتراكي إلى نظام اقتصاد السوق.

أ- الفترات التاريخية للتحضر في الجزائر:[10]

- **فترة الاحتلال إلى غاية 1954.**
- **فترة الثورة التحريرية 1954- 1962.**
- **الفترة الأولى من الاستقلال 1962- 1967.**
- **فترة التنمية الصناعية 1967- 1989**
- **فترة التحول من النظام الاشتراكي إلى نظام اقتصاد السوق ابتداء من 1989.**

ب- مراحل النمو الحضري للمدن الجزائرية بعد الاستقلال:

- **النمو الحضري للمركز.**
- **النمو الحضري للضواحي.**
- **النمو الحضري للأطراف.**

ج- بعض انعكاسات التحضر في الجزائر:

- **أزمة السكن الحضري.**
- **تدهور مستوى تجهيز المدن بالمرافق والخدمات.**
- **تناقص كمية المياه الصالحة للشرب في المدن.**
- **اكتساح التوسع العمراني للأراضي الزراعية.**

2. أدوات التهيئة العمرانية[11]

أ- المخطط التوجيهي للتهيئة والتعمير (PDAU).

ب- مخطط شغل الأراضي (POS).

أدوات التدخل في النسيج الحضري:

يتم التغيير في النسيج العمراني من طرف الأشخاص أو الهيآت في القطاعين الخاص والعام بواسطة وثائق إدارية وقانونية تسلمها البلدية وبمصادقة مديرية التعمير والبناء على مستوى الولاية وأهم هذه الأدوات:

- **رخصة البناء.**
- **رخصة الهدم.**
- **رخصة التجزئة.**

3. سياسة السكن في الجزائر

تطرق هذا العنصر إلى سياسة السكن التي انتهجتها الجزائر منذ الاستقلال من خلال الوقوف على أهم المحطات التي تشكل هذه السياسة، والنتائج المتمخضة عنها، ومنها:

- **وضعية قطاع السكن قبل الاستقلال.**
- **وضعية قطاع السكن غداة الاستقلال 1962- 1966.**
- **مرحلة المخطط الثلاثي 1967- 1969.**
- **مرحلة المخطط الرباعي الأول 1970- 1973.**
- **مرحلة المخطط الرباعي الثاني 1974- 1977.**

- **المخطط الخماسي الأول 1980– 1984.**
- **المخطط الخماسي الثاني 1985– 1989.**
- **مرحلة الدخول في اقتصاد السوق ابتداء من 1990.**
- **مرحلة 1995– 2000.**
- **مرحلة 2001– 2004.**
- **توقعات الإنجاز ما بين سنتي 2005– 2009.**

3- ميزاب العمران والممارسة الاجتماعية:[12]

1. **الموقع الجغرافي لشبكة ميزاب.**
2. **الطبيعة الفكرية والعقائدية.**
3. **المدن السبع في وادي ميزاب: العطف، بنورة، غرداية، بني يزقن، مليكة، القرارة، بريان.**
4. **الهيكلة الداخلية للقصر: المسجد، المنزل، السوق، الطرقات، الواحة.**

5. الحياة الاجتماعية في وادي ميزاب:[13]

- **مجلس العزابة**
- **مجلس العشيرة.**
- **مجلس إِمَصُورْدَان أو المكاريس.**
- **المجلس الديني للنساء.**
- **مجلس عمي سعيد.**
- **مجلس باعبد الرحمان الكرثي.**

الدراسة الميدانية

أدوات البحث: اعتمد البحث في جمع المعلومات على أداتين أساسيتين هما:

1. الملاحظة: وهي على نوعين.

- **ملاحظة الشكل الهندسي لقصر تافيلالت، حيث لاحظنا أن هناك تشابه كبير بينه وبين النمط العمراني القديم أي نمط القصور حيث نجد المساكن متلاصقة ومتراصة مع بعضها البعض مكونة بذلك شوارع ضيقة نوعا ما وأخرى واسعة تسمح بدخول السيارات وهي الميزة الجديدة التي يتميز بها النمط الجديد، كما لاحظنا أن المساكن محاطة بسور من كل جوانبها ويحتوي السور على بعض المداخل تسمى بالأبراج لأنها كانت تستعمل في القديم للحراسة، لذلك فإن هذه الملاحظة تجعلنا نقول بأن نمط البناء في قصر تافيلالت هو نفسه في القصور القديمة مع إضافة بعض متطلبات الحياة العصرية.**

- **أما الجانب الآخر من الملاحظة هو ملاحظة الممارسة الاجتماعية ومدى قوة البناء الاجتماعي داخل قصر تافيلالت وهذا من خلال ملاحظتنا لبعض الممارسات الاجتماعية كالزيارات والحملات التطوعية وغيرها من السلوكات التي تعبر عن متانة الروابط الاجتماعية التي استطاع هذا النمط العمراني أن يعيد إنتاجها ويثمنها.**

2. الاستبيان:

إضافة إلى اعتماد الملاحظة كأداة للبحث فقد اعتمد البحث أيضا على استمارة الاستبيان لما لها من دور أساسي في البحوث الوصفية حيث تقدم وصفا دقيقا حول حالة المبحوثين، لذلك فقد احتوى استبيان البحث في صيغته النهائية على (38) ثمان وثلاثين سؤالا كلها عبارة عن أسئلة مغلقة تصف مباشرة حالة المبحوثين (الاجتماعية والاقتصادية والتكيف وظروف الحياة والعلاقات الاجتماعية الفردية والجمعية...).

وقد تم توزيع الاستمارات بالاستعانة بجمعية أميدول وهي جمعية القصر تمثل السكان لدى الجهات الرسمية وتدخل ضمن الهيئة المسيرة لشركة تافيلالت تحت اسم اللجنة الاجتماعية، وقد تم استرجاع 100 استمارة وهو حجم العينة، وقد تمت عملية التفريغ والمعالجة باستخدام برنامج SPSS.

خصائص عينة البحث

إن اختيار العينة بدقة وعناية له علاقة مباشرة بنجاح أو فشل البحث، ومجتمع البحث يتمثل في أساسا في أرباب الأسر من قاطني قصر تافيلالت الجديدة، وقد اختير منهم وبطريقة عشوائية عينة تتكون من 100 مبحوث، وهذا لإعطاء نفس الفرصة لكامل مجتمع البحث.

وتتألف عينة البحث من 89 مبحوث من جنس الذكور و11 مبحوث من جنس الإناث، وقد جاءت نسبة الذكور أكبر من نسبة الإناث لأن الاستمارة توجه أساسا لرب الأسرة وهم الأغلبية في القصر مقارنة بالإناث، ثم إن المجتمع الميزابي مجتمعا أبويا بحيث يرجع القرار الأخير للرجل في تسيير شؤون منزله.

التعريف بمكان إجراء البحث

يقع قصر تافيلالت إلى الجنوب من قصر بني يزقن ويبعد عنه حوالي 3 كلم، ويلحق به إداريا، يقع في منطقة جبلية ذات متوسط انحدار 13% وتقدر مساحته الإجمالية بِ 13,76 هكتار تمت تجزئته إلى 808 قطعة أرض بكثافة قدرها 72 قطعة في الهكتار.

تقدر عدد المساكن في تافيلالت حتى سنة 2004 حوالي 740 مسكن، وتم إنجازها بين سنتي 2000 و 2004، وأغلب سكانه من مدينة بني يزقن.

أهداف مشروع تافيلالت:

- **الأهداف الاجتماعية:**

- الحفاظ على معاني وقيم التماسك الاجتماعي.

- المحافظة على المؤسسات الاجتماعية التقليدية من خلال تفعيل دورها في تسيير القصر.

- القضاء على أزمة السكن، وتوفير السكن لكل الطبقات الاجتماعية.

- **الأهداف الثقافية:**

- توطين العناصر حسب قيمتها الرمزية (كالبئر والبرج).

- المحافظة على التوازن بين النمط العمراني القديم والحديث.

- **الأهداف التقنية:**

- إيجاد هندسة بيو مناخية واستعمال مواد البناء المحلية في البناء كالحجارة.

- إيقاف زحف الإسمنت على المساحات الخضراء.

إضافة إلى المساكن فإن قصر تافيلالت يحتوي على بعض المنشآت العامة منها المسجد، المدرسة القرآنية، الإكمالية، مقر لجمعية رعاية المتخلفين ذهنيا، عيادة، محلات تجارية وأخرى مهنية، مقرات لجمعيات...

قصر بني يزقن **قصر تافيلالت**

الصورتان رقم: 1 و2 تبينان أفضلية اختيار نمط القصر

نتائج الدراسة:

بناء على عرض وتحليل ومناقشة المعطيات التي تم جمعها من خلال استبانة البحث، توصلنا إلى مجموعة من النتائج والاستنتاجات كما يأتي:

- من دوافع توجه الأسر للسكن في تافيلالت الجديدة هي وضعيتها السكنية السابقة، بحيث أن معظم الأسر كانت تعاني من ضيق المسكن، لأنها تسكن مع الآباء أو مع الأقارب في مساكن لا تتسع في غالب الأحيان لجميع أفراد العائلة خاصة إذا كانت تحتوي عددا كبيرا من الأسر النووية، وقد نجم عن هذه الوضعية مشاكل في العلاقات وصعوبة في إشباع الحاجات الاجتماعية والنفسية، والأمن الاجتماعي، مما أدى بأرباب الأسر إلى التفكير في الانفصال عن الأسرة الممتدة والاستقلال بمسكن فردي، وجاءت فكرة تافيلالت لتجسد هذه الرغبة.

كما إن الإمكانيات المادية المتوسطة والمتواضعة أحيانا للأسر المبحوثة سمحت لها

بالحصول على مسكن لائق في تافيلالت، وهو العامل الذي راهنت عليه الشركة المنجزة للمشروع لتحقيق الهدف من إنجاز المشروع وهو القضاء ومعالجة بعض المشاكل الاجتماعية، فكانت أسعار المساكن بهذا القصر مشجعة، حيث سعت إلى تقليص سعر المسكن حتى يتسنى لجميع الشرائح في المجتمع الحصول على مسكن محترم.

كذلك من العوامل التي جعلت أرباب الأسر يتجهون للسكن في تافيلالت، هي التسهيلات والامتيازات التي تحصل عليها أرباب الأسر كالإعانة المالية المقدمة من طرف الدولة، كون هذا المشروع السكني ينتمي إلى نمط السكن التساهمي، الذي يقتضي حسبه أن تتحمل الدولة جزء من تمويل المسكن، إضافة إلى طريقة دفع مستحقات المسكن التي تمت بالتقسيط.

- ونظرا لكون الأسر قد اختارت السكن في تافيلالت الجديدة بمحض إرادتها وبرغبة منها، فيمكن أن نقول في هذه الحالة أن نمط البناء الذي تميز به قصر تافيلالت الجديدة استطاع أن يحقق متطلبات الأسر من حيث السكن، كما استطاع أن يحقق لها ذاتها وشخصيتها من خلال:

نمط البناء الذي تميز به الشكل الخارجي للقصر الذي يشبه إلى حد بعيد القصور القديمة، كما إن المساكن في تافيلالت احتوت على عدة طوابق وعدد معتبر من الغرف والعناصر الأخرى داخلها، إضافة إلى احتوائها على فناء تلجأ إليه الأسرة في فصل الحر، فهي بذلك استطاعت أن تحقق متطلبات وتطلعات الأسر المتمثلة في الحصول على مسكن كبير وواسع يتوافق مع عدد أفرادها ويجعلها تتمتع بالفسحة والاتساع خاصة إذا علمنا أن معظم العائلات كانت تفتقد إلى هذه الميزة في مساكنها السابقة قبل قدومها إلى تافيلالت.

كما استطاع السكن في تافيلالت أن يحقق ذاتية وشخصية وثقافة العائلات المستفيدة منه، كونه كان انعكاسا لقيمها وعاداتها وعقيدتها، وهذا من خلال المشاركة المباشرة للمستفيد في عملية تشييد منزله حيث يخول له ذلك إضفاء بعض مميزاته وخصائصه الذاتية على مسكنه، وأن يجعله ضمن شخصيته وثقافته حتى يشعر بالراحة والطمأنينة وهو داخل مسكنه ولا يشعر بالغربة والانعزال داخله، فالمسكن في تافيلالت كان انعكاسا مباشرا لثقافة وشخصية وخصوصية المستفيدين منه.

- انطلاقا من هذا الواقع نستطيع القول بأن النمط العمراني لقصر تافيلالت استطاع أن يعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية التقليدية من خلال إعادة بنائه للنمط العمراني القديم وهذا من خلال:

الهندسة الداخلية للمساكن التي روعي فيها التفكير في معنى الداخل وهو علاقة صاحب المنزل بأسرته والتفكير أيضا في معنى الخارج وهو علاقة صاحب المنزل بالمحيط الخارجي،

وهذا من خلال احتواء جل المساكن على أماكن لاستقبال الضيوف، وبالتالي يسهل على السكان إقامة علاقات اجتماعية أساسها التعاون والتضامن وصلة الرحم.

كما أن محافظة المبحوثين على علاقاتهم مع جيرانهم دليل على مساعدة هذا النمط العمراني على الحفاظ على العلاقات الاجتماعية من خلال تشجيع إقامة علاقات الجوار، إضافة إلى إقامة علاقات الرحم بين الأقارب الذين يسكنون معا في تافيلالت وهذا من خلال الزيارات المتبادلة وقضاء المناسبات في جو عائلي حيث يزيد ذلك في تقوية العلاقات الاجتماعية ويؤدي أيضا إلى تقوية الضمير الجمعي أو الضبط الاجتماعي.

كما إن الانتقال إلى تافيلالت لم يُلغ العلاقات الاجتماعية التقليدية بين الأسر المقيمة في هذا القصر وبين عائلاتها الأصلية أو الأم المقيمة في القصر القديم، بل أدى إلى تقويتها من خلال الزيارات المتبادلة بين العائلات خاصة في المناسبات الدينية والاجتماعية التي حافظت على التواصل بين العائلتين من خلال قضاء هذه المناسبات بشكل جماعي.

الخاتمة:

في الأخير يمكن أن نقول بأن تجربة تافيلالت الجديدة انطلاقا من هذه الخصائص اعتبرت تجربة إنسانية، يمكن تعميمها عبر كامل التراب الوطني طالما أن هناك متطوعين، وروح التضحية والتضامن الاجتماعي في كل مكان، يكفي توجيهها نحو الطريق الصحيح للاستفادة منها واستثمارها لصالح السكان أنفسهم.

الهوامش:

(1) رجاء مكي طبارة، مقاربة نفس اجتماعية للمجال السكني، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1995، ص101.

(2) مصطفى ربحي عليّان، عثمان محمد غنيم، مناهج وأساليب البحث العلمي النظرية والتطبيق، دار صفاء، عمّان، 2000، ص ص42، 43.

(3) مدحت أبو النصرة، قواعد ومراحل البحث العلمي، مجموعة النيل العربية، القاهرة، 2004، ص137.

(4) أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1996، ص305.

(5) محمود عبد الحليم منسى، سهير كامل أحمد، أسس البحث العلمي في المجالات النفسية والاجتماعية والتربوية، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، 2002، ص465.

(6) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2004، ص437.

(7) السيد عبد العاطي السيد، علم الاجتماع الحضري مدخل نظري، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003، ص105.

(8) السيد عبد العاطي السيد، علم الاجتماع الحضري بين النظرية والتطبيق، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص37.

(9) محمد بومخلوف، التحضر، دار الأمة، الجزائر، 2000، ص65.

(10) بشير التجاني، التحضر والتهيئة العمرانية بالجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2000، ص19.

(11) الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية، السنة 28، العدد 26، 01 جوان 1991، الجزائر، ص975.

(12) محمد التريكي، خالد بوزيد، المعمار والممارسة الاجتماعية ميزاب بين الماضي والحاضر، المعهد التكنولوجي للفنون والهندسة والتعمير، تونس، 1989، ص16.

(13) بكير الحاج سعيد، تاريخ بني ميزاب، المطبعة العربية، غرداية، 1992، ص13.

مجلَّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 294 - 304
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

انعكاسات انتقال الأسرة الصحراوية من العائلة الموسعة إلى الأسرة الزواجية على الصحة النفسية للأفراد

مقاربة سوسيو انتروبولوجية =نفسية= لمدينة تقرت وادي ريغ نموذجا

يوسف قدوري[1] و أسية خرشة [2]
1 ـقسم علم النفس المركز الجامعي لغرداية
2 ـقسم علم النفس جامعة الجزائر02
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

1-مشكلة الدراسة:

يعد الاضطراب النفسي من بين التحديات التي واجهتها وتواجهها الإنسانية، بالرغم من التطور التكنولوجي ومستوى التحضر والتقدم والرفاهية الذي بلغته في عصر تكنولوجيا الاتصال، حيث اختزلت فيه المسافات بين ثقافات الشعوب، وجعلت المعلومات تتدفق وتنتقل بأقل جهد وأيسر تكلفة وفي أسرع وقت ممكن، وإن كان هذا يشكل الوجه التقني والإيجابي للعولمة بكافة أبعادها وأشكالها، فأنها في ذات الوقت جلبت معها التعاسة ومشقة الحياة وزيادة المعاناة من الضغوط، وزيادة انتشار الاضطرابات النفسية والانحرافات الاجتماعية خاصة في البلدان الأقل تقدما وفق تقارير السنوات الأخيرة لمنظمة الصحة العالمية (OMS) نتيجة لضعف تحكمها ومواجهتها لتحديدات المرحلة الراهنة وصعوبة الاستجابة كما وكيفا وفي الوقت المناسب لسد حاجات أفرادها المتزايدة والمتغيرة باستمرار من جهة، ومن جهة أخرى قلة إمكانياتها في التعامل وتحقيق التوافق مع المواقف المستجدة، والتي من شأنها أن تنعكس سلبا على صحتهم وأدوارهم داخل الأنساق التنظيمية لمؤسسات التنشئة الاجتماعية بدءًا بالأسرة التي قد تشكل عاملا لظهور الاضطرابات النفسية لدى الأبناء.

وقد شهدت الأسرة الجزائرية عموما والصحراوية خصوصا منذ مطلع الاستقلال تحولات في نسقها التنظيمي والعلائقي بفعل التغيرات الاجتماعية والاقتصادية المستمرة السريعة والمفاجئة،

التي فرضت نفسها على المجتمع ومؤسساته، وأنتجت أساليب عيش وتنوعًا في الحاجات وزيادة في التطلعات والطموحات المستقبليّة خاصة لدى فئة الشباب من جهة، ومن جهة أخرى تعتقد أسلوب الحياة، مما ساهم في زيادة انتشار الاضطرابات النفسية والاجتماعية، فعلى سبيل المثال لا الحصر، تم إحصاء (2336) وصفة طبية في وحدة الأمراض النفسية والعقلية التابعة للقطاع الصحي لولاية ورقلة، (تقرير عن مديرية الصحة لولاية ورقلة، 2003–2006).

كما تعد الجريمة والعنف وتعاطي المخدرات والإدمان عليها مظاهر أخرى مظاهر الاضطرابات النفسية والاجتماعية، فالجريمة ارتفعت نسبتها في الجزائر بشكل لفت انتباه الدارسين والباحثين، فقد أشارت الإحصائيات أن معدلها سوف يشهد ارتفاعا في الفترة ما بين 2005 حتى 2010 إلى نسبة 18.8%.

وبينت إحصائية أخرى أنّ حالات العنف في المدارس والتي سجلت على مستوى المركز الاستشفائي الجامعي بباب الواد، بلغت 2005 حالة عنف وضرب. (عبد الكريم قريشي وعبد الفتاح أبي مولود: 2005 ص 332).

كما أن ظاهرة تعاطي المخدرات والإدمان عليها والمتاجرة بها، أصبحت تشكل خطرا مهددا لصحة الأفراد والمجتمعات "حيث سجلت في الجزائر نسبة 58,65 من الشباب الذين تقل أعمارهم عن 35 عاما وقدموا إلى المحاكمة كأشخاص متورطين في قضايا المخدرات، وذلك من أصل 59804 قضية محصاة خلال الفترة ما بين 1994 و2001. (الديوان الوطني لمكافحة المخدرات وإدمانها، 2001).

بالرغم من هذا، تبقى هذه الأرقام والنسب لا تعكس حقيقة الواقع الذي لم يصرح به بشأن انتشار الاضطرابات النفسية والاجتماعية، هذا يتطلب منا المزيد من الاهتمام والبحث لإيجاد تفسير وفهم أعمق من أجل الكشف عن أسبابها وعواملها، لذلك يعد المنحى التوافقي وسيلة أكثر فعالية لتحليل مختلف العوامل التي تساهم في إحداث وظهور الاضطراب.

"ويعد نموذج الاستعداد –المشقة Diathesis-Stress الذي قدمه (روزينتال Rosenthal, 1970) لتفسير الفصام على وجه التحديد الذي يرى أنّ هناك مصادر بيئية متعددة تشارك الاستعداد الوراثي (الاستهداف) في إحداث الكثير من الأمراض النفسية ومنها أحداث الحياة والتفاعلات الأسرية والعوامل البيئية الممرضة". (جمعة سيد يوسف، 2001).

وتعد الأسرة الجماعة الأولية التي من المتوقع أن يتعلم فيها الأبناء المهارات الاجتماعية السوية التي تمكنهم من مواجهة المواقف الضاغطة من خلال ما تقدمه لهم من دعم ومساندة نفسية وشعورهم بالانتماء والأمن والحماية والاستقرار والتقدير، كحاجات أساسية للفرد لتحقيق ذاته وتحقيق توافق الذات مع بيئتها التي تتفاعل معها، أو أنها (الأسرة) تساهم في تعليم سلوكات

اجتماعية خاطئة وتكوين خبرات عصابية مبكرة لدى الأبناء من خلال الملاحظة والاحتكاك بالنماذج الوالدية الحية الخاطئة وتقليدهم لها (التعلم الاجتماعي) والتي قد تشكل عاملا باثولوجيا يشارك في نشأة أرضية للاضطراب النفسي.

في هذا السياق "يشير (محمود عبد الرحمن محمود وإلهامي عبد العزيز، 1992) إلى أنه يوجد عاملا وطيدا بين أساليب التنشئة الوالدية والاضطرابات النفسية عند الأبناء وهو ما أسماه (شولمان، Deviaut-Persoul, 1968) بالقيم الشخصية أو القناعات الشخصية المنحرفة التي يكونها الفرد بنفسه خلال سياق تعليمها له كيف يستجيب في المواقف المختلفة، وهذه values القيم الشخصية إذا كانت سوية أو صحيحة فإنها تساعد الفرد على أن يتوافق مع بيئته ويسلك سلوكا سويا، أما إذا كانت غير سوية أو منحرفة أولا اجتماعية فإنها تكون عاملا من عوامل الاضطراب النفسي" (عبد الفتاح أبي مولود، 2000، ص 32).

من خلال هذا تهدف الدراسة الحالية إلى محاولة إلقاء الضوء على انعكاسات انتقال الأسرة الصحراوية من العائلة الموسعة إلى الأسرة الزواجية على الصحة النفسية تلك الأسرة الصحراوية التي كانت وفق نمط الأسرة الممتدة والتي كانت تشكل عاملا واقيا لظهور الأعراض السيكوباثولوجية،وانتقلت إلى نمط الأسرة النووية التي فشلت في القيام بدور الأسرة الممتدة كسند للأفراد وبالتاي تكيفهم وتوافقهم النفسي والاجتماعي.

2-إشكالية الانتقال من العائلة الموسعة إلى الأسرة الزواجية:

إن الدارس للعائلة الجزائرية يتبين أن هذا النظام المجتمعي والذي يتمثل في نسق يجمع عدة بنيات أسرية وعلاقات فرابية أفقيا وعموديا من جانب الذكور والإناث على حد سواء إنما هو الوسط الأساسي لنمو شخصية الفرد، فالعائلة الموسعة دور كبير في تحقيق الحاجيات الأساسية للفرد، فهي التي كانت توفر له الغذاء والأمن من خلال التعاون بين أفراد العائلة أو ما يمكن تسميته بالتقسيم العائلي للعمل، فالعائلة كانت تشكل نسقا وظيفيا يؤدي داخله كل فرد دورا معينا، فانتقالها من بنية موسعة إلى بنية محدودة الوظائف (الأسرة الزواجية)، جعلها غير قادرة على توفير هاتين الحاجتين للفرد بسبب تغير لظروف الحياتية، فقد تظهر أعرض مرضية خاصة بالمجتمع وبالفرد وذلك ما نسميه بالعوارض المرضية les phénomènes pathologiques (إبراهيم بويحياوي، 2006، ص 295- 296)

من هذه المنطلقات يمكننا أن نحدد مجال كلامنا، من خلال عرضنا هذا الذي نقدمه أمامكم نحاول أن نبرز فيه مسألتين:

1- دور العائلة الموسعة في تحقيق التوازن الاجتماعي للفرد.

2- عدم نجاعة الأسرة النواة في مواجهة العوارض المرضية.

لكن قبل ذلك لابد من التعريج على جملة من المفاهيم على النحو التالي:

3-تعريف الأسرة:

الأسرة من الناحية اللغوية وكما جاء في لسان العرب مشتقة من الأسر، والأسر لغة يعني القيد، الأسرة الدرع الحصينة الإسار ما شد بها لإسار هو القيد ومنه الأسير، الأسرة عشيرة الرجل وأهله ومنه اشتقت كلمة الأسرة

(ابن منظور، ب ت، ص 60)، ويرى (فوجل) (fojelle) "بأنها وحدة بنائية تتكون من رجل وامرأة يرتبطان برباط الزواج مع أطفالهما " (محمد بومخلوف، 2006، ص 75)

3-1 تعريف الأسرة النووية: nuclear family يتفق علماء الاجتماع على أن الأسرة النووية هي " الأسرة التي تتكون من الزوج والزوجة وأبنائهما غير المتزوجين وتعتبر النواة الأولى للمجتمع الإنساني ويطلق عليها اسم الأسرة الزواجية conjugal family أو الأسرة الصغيرة وتتألف من الزوج والزوجة وأولادهما المباشرين(ابن منظور، ب ت، ص 60)

3-2 تعريف الأسرة الممتدة: extendede family هي الأسرة التي تجمع في كيان واحد أكثر من أسرة أي تضم ثلاثة أجيال حينما تضم الأجداد وأبنائهم الغير المتزوجين وأبنائهم المتزوجين أو أبناتهم وكذا احفاذهم أو أسرة مركبة من أسرتين نوويتين أو أكثر بصرف النظر عما إذا كانت تنتمي لنفس الجيل والى جيلين مختلفين" (محمد بومخلوف ،مرجع سابق، ص 75)

3-3 الصحة النفسية: في عام (1948) عرفت منظمة الصحة العالمية "الصحة" بأنها "حالة من تكامل الإحساس الجسدي و النفسي والاجتماعي وليس فقط حالة الخلو من المرض والعاهة" (سامر جميل رضوان ،2009، ص 25)

3-4 تعريف منظمة الصحة العالمية Word Heath Organisation:

الصحة النفسية هي توافق الأفراد مع أنفسهم و مع العالم عموما مع حد أقصى من النجاح والرضا و الانشراح و السلوك الاجتماعي السليم مع القدرة على مواجهة حقائق الحياة وقبولها. (صبرة محمد علي و أشرف محمد عبد الغني شريت، 2004، ص 26)

لا شك أن دراسة مثل هذه المواضيع – إشكالية الانتقال من الأسرة الممتدة إلى الأسرة الزواجية وانعكاساته على الصحة النفسية للأفراد – هذا النوع من الطرح يحتاج إلى معالجة الإشكاليات التي يثيرها وذلك بالدراسات الميدانية، وفي غياب هذه الدراسات سنحاول طرح التصورات المتعلقة بهذه الجوانب.

لا يمكننا فهم التوازن الاجتماعي للفرد إلا بفهم بعض المسائل التي لها علاقة بمواقف الفرد داخل الجماعة منها لعب الدور وتحقيق المكانة.

إن التوازن النفسي والاجتماعي يقوم على أساس القدرة التي تمنحها التنشئة الاجتماعية للفرد في تحقيق ذاته الاجتماعية من خلال لعب الأدوار المكتسبة والاندماج والتكيف، فالذات الاجتماعية تعني الشخصية القاعدية المتشكلة من مجموعة سلوكات محددة مسبقا تتطابق مع ما يقتضيه المجتمع من حيث هو إطار التبادل والتفاعل بين الأفراد من اجل تحقيق الحاجيات الأساسية في إطار التعبير عن الذات، هذا من ناحية، كما تعمل من ناحية أخرى، البنية النفسية – الاجتماعية للفرد على تفاعله تفاعلا يتماشى وما تقتضيه العلاقات الاجتماعية من تعاون بالخصوص وانضباط وانسجام مع المعايير والقيم والحركة العامة للمجتمع على حد سواء وذلك ما يسميه علماء الاجتماع بالاندماج **l' integeration**

إن العائلة الموسعة مكونة من عدة بنيات أسرية على أساس روابط الدم على وجه الخصوص وهي المجال الذي يسمح للفرد بالإشباع النفسي العاطفي الفيزيولوجي، وهذا الإشباع يعيشه الفرد لا كفرد إنما كعضو محدد الدور في العائلة الموسعة إن لمفهوم الذات بعدين:

– بعد تقتضيه المكانة الاجتماعية مثل دور المسن في العلاقات بين الكبير والصغير

– بعد تحدده الأعراف مثل الانتماء إلى فئة اجتماعية معينة اقتصاديا ن طبقيا أو كالنسب عائلة شريفة أو مرابطة كما هو الحال عندنا في الجزائر في إطار العائلة الموسعة يكون للفرد دور وهذا الدور هو الذي يسمح له بتحقيق الانسجام داخل النسق العائلي، كما يسمح له بعد ذلك بتحقيق الاندماج في المجتمع وذلك لان دور ومكانة الفرد يتحددان أولا داخل العائلة الموسعة باعتبارها مجتمعا مصغرا ثم في المجتمع.

هذه المكانة الاجتماعية والاندماج الكلي في العائلة الموسعة يسمحان بالاندماج الكلي في المجتمع على أساس أن التنشئة تمت في ظروف عادية وتعتبر بالتالي ناجحة، أي موافقة للأغراض العامة للمجتمع وبالنسبة لهذا المجتمع فقط ن بحيث تجعل الفرد يعيش التوازن مع متطلبات العائلة الموسعة من جهة ومقتضيات المجتمع من جهة ثانية.

إن التوازن يعني غياب التوتر الداخلي للعائلة وعدم وجود صراع بين الفرد ومحيطه ولكنه يعني بالخصوص إن للفرد دور يلعبه وهذا الدور هو الذي يحدد له مكانته داخل المجتمع الكبير، وبما أن للفرد مكانة فهذا يعني أن للفرد وجود اجتماعي (أي كما يقول علماء النفس وجود إمكانية تحقيق الذات **la possibilité de la réalisation de soi** وهي غاية كل إنسان وذلك ما تسمح بتحقيقه العائلة الموسعة. (إبراهيم بويحياوي، مرجع سابق، ص، **298– 299**).

إن تحديد الدور والمكانة للفرد من الحتميات التي تفرضها طبعة العمران والاجتماع الإنساني على النظام العائلي الذي يمثل نسقا متكاملا سواء على المستوى الاقتصادي أو الثقافي.

فالانتحار مثلا كان قليل في المجتمعات الأكثر اندماجية بسبب إن الفرد لم يعرف

المواجهة مع النظام العام للمجتمع ولا عرف كبتا نظرا لكون المجتمع من خلال العائلة الموسعة كان يحقق له الرغبات الأساسية ولم يكن يشعر بالوحدة التي يشعر بها الإنسان اليوم وكان الفرد ذاته مقتنعا بالدور والمكانة اللذان ترسمهما له عائلته، على العكس من هذا فان العوارض المرضية تظهر لأن الأسرة النواة وهي الوسط الأولي للإنسان المعاصر صارت غير قادرة على أن ترسم بوضوح الدور والمكانة للفرد، كما كانت تقوم به العائلة الموسعة، من هنا تلعب الرغبات الفردية الناتجة عن التجربة الخاصة للفرد في مواجهة ما يقترحه المجتمع على هذا الفرد، دورا أساسيا في تحديد السلوك والمواقف وهذا ناتج عن ما يقوم به الفرد من مقارنة بين ما هو عليه (إحباط عام) وما يمكن أن يحققه بمفرده (التمرد).

إن العائلة الموسعة من حيث هي نظام اجتماعي كانت توفر للفرد تحقيق رغباته من زواج وعمل مقابل ذلك يجد الفرد نفسه في إطار عاقات اجتماعية محددة، وهو قابل لها دون أدنى تردد، سواء على المستوى الاقتصادي آو التنظيمي، مثل تقسيم العمل واحترام السلطة.

لكن مع التغير العام للحضارة، ابتداء من النظام الاقتصادي وظاهرة العمل المأجور إلى العمران وظاهرة المسكن الذي لا يسع إلا الزوج والزوجة وولدين أو ثلاثة، حصل تغير في السبل لتحقيق الغذاء والأمن فان كان مفهوم الغذاء دقيق فان مفهوم الأمن واسع ويشتمل توفير كل الرغبات التي يتطلبها العصر.

إن كانت العائلة الموسعة هي التي تمنح الحماية للفرد من كل المخاطر الاجتماعية مثل الانحراف، يعرف المجتمع أن العائلة الموسعة كانت تلعب دورا كبيرا في حماية الفرد من خلال المراقبة الاجتماعية من الانحراف ومن البطالة فان الأسرة الزواجية وهي البنية المتكونة من الزوج والزوجة والأولاد في حالة وجودهم قد تكون سببا في ظهور الحالات الشاذة وبالتالي العوارض المرضية و العوارض المرضية هي ذات صنفين:

1-الظواهر الاجتماعية – المرضية بالطبع (أي ترمي إلى تحقيق غرض من الأغراض الاجتماعية، اقتصادية كانت أو سياسية بطرق ووسائل مع ماهر مقنن من طرف المجتمع)

2- الظواهر الفردية كالأمراض النفسية

- أما الصنف الأول فهو الذي يعالجه علماء الاجتماع عامة، وعلماء النفس الاجتماعي بالخصوص وغالبا ما تدخل هذه الظواهر تحت عنوان "الظواهر الأنومية"
- أما الصنف الثاني فهو من اختصاص علماء النفس بما لهذا العلم من تخصصات وفروع مثل التحليل النفسي والطب النفسي (إبراهيم بويحياوي، مرجع سابق، ص، **299- 300**).

إن القدرات الشخصية في مواجهة الأوضاع غير العادية التي تتطلب موقف طارئ أو موقف يكشف شخصية الفرد الحقيقية وبالتالي قاعدته النفسية الاجتماعية هي التي تؤدي بالفرد أما إلى

الحالة المرضية أو مقاومة أسباب المرض، لا شك أن المرض النفسي مثلا له أسباب ترجع إلى الطبيعة السيكولوجية للإنسان عموما لكن الدوافع التي تحدد ظهور المرض موجودة في الطريقة التي ينشأ عليها الفرد موجودة في الاستعدادات المكتسبة من الوسط الأسري وفي محتوى وطبيعة التنشئة الاجتماعية، إن النظام الأسري نظام يتحرك داخل المجتمع الكبير والعلاقات القرابية ضعيفة بسبب عوامل كثيرة أهمها الطبيعة الفردانية **Individualaliste** لنموذج المجتمع الذي فرضته عالمية الحضارة الحالية وبالتالي فان الأسرة تضمن للفرد الحاجات الأساسية إلى سن معينة ولكن بعد تلك السن يتحتم على الفرد أن يلبي حاجيته بنفسه وما اكثرها وما أصعب تحقيقها عندما يعجز الفرد في تحقيقها ويقتنع أن مصدر الحماية والتي هي الأسرة غير قادرة على تحقيق الحماية المتمثلة في تحقيق الرغبات والحاجيات فان الفرد يواجه صعوبة فإما أن يفر منها من خلال السلوكات الانتقامية على الذات وإما أن يتحدى المجتمع ويبحث عن السبل غير المشروعة وغير المعترف بها اجتماعيا لتحقيق هذه الحاجات باستعمال العنف مثلا.

الصحراء الجزائرية اليوم هي حضرية بالدرجة الأولى، إذ لم تعد تلك الواحة كما كانت عليه منذ ماض قريب، حقيقتها العمرانية والاجتماعية تؤدي بنا إلى الوقوف على ساحة من التحولات الاجتماعية العميقة والمتسارعة الواقع الإحصائي يثبتان أن **80**/ من سكان الصحراء باتو حضريين هذا الواقع لم يتكسر إلا في العشرينات الأخيرة من خلال ما عرفته مدن الجنوب الجزائري من ديناميكية عمرانية تفوقت حتى على مدن الشمال (**Cot : 1998 , p 89**)، وتحولات اجتماعية لمجتمعات الصحراء التي بدأت منذ الفترة الاستعمارية والمستمرة إلى اليوم.

إن الملاحظات الميدانية والتحليل السسيو–انثر وبولوجي للمجال الاجتماعي لمدينة تقرت وهي أهم مدينة في إقليم وادي ريغ يوفر نموذجا مكتملا لمحاولة تفسير العلاقات الاجتماعية والمجالية الجديدة الناتجة عن تحولات البنية الاجتماعية والحركية الاجتماعية.

تقرت المدينة التاريخية (**Feraud , 1879 , p 45**) التي تنطلق عليها أوصاف المدينة العربية الإسلامية تتكون أساسا من أنسجة عمرانية مهيكلة انطلاقا من مجموعة تجهيزات مركزية عامة تنطلق من المسجد الجامع المتصل بسماء والمتفتح على ساحة السوق الرئيسية والمتاجر آو حوانيت الصناعة التقليدية لتتفرع للشوارع الرئيسية المغطاة والمنطلقة من المركز إلى أطراف المدينة تنتهي عند الأبواب الرئيسية (باب السلام، باب الخضرة، باب الغدر) تمثل هذه الفضاءات شريان الحياة الاجتماعية العامة باتحادها مع الساحة العامة تشكل المجال العام مجال المرور والنشاط والالتقاء للسكان أو الوافدين على المدينة في مدينة نقرت بالخصوص يمكن التميز بين نوعين من السكن التقليدي، السكن الذي وجد في النواة الأصلية مستاوة المدينة التاريخية والذي بحكم المدينة كمركز سياسي لحكم أسرة مشايخ بني جلاب ومركز تجاري ارتبط

بحركة قوافل التجارة والعلاقات مع المحيط الجهوي البعيد وأيضا القبائل البدوية أما بقية القصور فقد ارتبطت أصلا بثقافة زراعة النخيل وضمت السكان المحلين الحشاشنة مما يجعلنا نميز بين نوعين من السكن التقليدي حتى وان كان هذا التميز غير عميق اذ تبقى السمات الأساسية والمحددة تبقى موحدة بالنسبة للنوعين وبين النوعين هناك قواسم مشتركة ومركبة بين الثقافة المحلية الفلاحية وتأثيرات المحيط الخارجي، السمة البارزة التي طبعت منطقة السكن في هذه المنازل قبل انهيار الحدود الثقافية بين المجتمعات في حدود القرن 19 (**Hassan , 1985 , p 64**)، نلاحظ أشكالا وتفاصيل هندسية محلية كانت ثمرة التزاوج المتناغم بين مخيال هذا المجتمع المحلي والشروط البيئية المحلية وثقافة المعيش والمخيل العربي الإسلامي.

4-مجتمع صحراوي مهيكل متنوع متكامل:

قامت علاقات تاريخية طويلة بين مجتمع فلاحي الواحات وقبائل البدو في الصحراء على أساس تكاملي يظهر في تقاسم العمل والمقايضة والمبادلات والحماية، علاقات دامت طويلا زمن ازدهار القوافل التجارية، يظهر في قوة من التماسك الاجتماعي الذي كان قائما بين البدو الرحل من التجار أو المحاربين اوالرعاة المربين الذين يضمنون المبادلات وحركة السلع وحماية القصور في إطار من التحالفات والولاءات، القصور وسكانها من الفلاحين ونخب المدن من الاقطاعين والملاك الكبار الذين يجمعون الفائض من المبادلات التجارية عن طريق المساهمة في تجارة القوافل العابرة للصحراء لإنشاء المزيد من حقول النخيل والملكيات الوحاتية التي هي أساس حياة المجتمعات الحضرية في الصحراء، هذا النظام الذي وصفه **Copet Rey** في كتابه حول الصحراء (**Rey,1953 , p 564**) أين كانت الوضعية تتميز بديمومتها التاريخية بما يقرب من الألف سنة من هذا النظام الذي عزز التعاون الاقتصادي الاجتماعي.

5-أهم التحولات:

في ظرف الأربعين سنة الماضية تضاعف المجتمع في هذه المدن تضاعف سكان مدينة تقرت كان جد مهم من سنة **1960** إلى **1998** يتضاعف عدد السكان ست مرات وفي الولاية ورقلة يتضاعف الى **15** مرة في نفس المدة (الديوان الوطني للإحصاء) الدافع الأول والهام لهذه الزيادات يرجع إلى الزيادة المفرطة في المواليد من جهة، كباقي جهات الوطن وأيضا يعتمد على قوة جذب سكاني من مختلف مناطق الوطن بحثا عن التشغيل، كما لعب تمدين البدو دورا كبيرا في تضخيم هذه الزيادات الطبيعية والغير طبيعية.

القصور أيضا شهدت تدهورا كبيرا وتحولا عميقا، نلاحظ أن معظم السكان استفادوا من سكنات جديدة في أحياء مختلفة والعائلات التي استفادت من السكن لم تتحول في مجملها بل احتفظت بسكناتها القديمة والتي بقي فيها جزء من الأسرة أو قامت بكرائها في طور التمدن أو

القادمين الجدد من التل أو من الاوراس التطور العمراني في الصحراء فرض على السكان استراتيجيات سكنية جديدة شجعته السياسة العمومية وساهم في بناء هويات اجتماعية جديدة، المدينة اليوم تتوفر على أحيائها السكنية الراقية الفيلات المنجزة بهندسة مختلفة كان الهاجس الكبير في انجازها هو إبرازها الثروة وتطور المضاربة العقارية التي تؤدي إلى ظهور أحياء متمايزة اجتماعيا وعمرانيا مساكن عائلية في معظمها أنجزت بتكاثف جهود الأسرة من توفير وادخار ومساهمة الأبناء الكبار، بيع مجوهرات الزوجة وعمل الأبناء، المسكن القديم يتم كرائه أو استعماله في وظائف تجارية ليساهم مدخوله في توسيع المنزل الجديد وإتمام بناؤه، هذه الشكل من الممارسات هي العنصر الغالب الآن في التمظهر العمراني الجديد.

6-من العائلة إلى الأسرة / دلالات التعايش الاجتماعي:

لمحاولة فهم الهياكل الأسرية وأنواع التعبئة في المجال في مدن الواحات المتميز بتجاور مجموعات اجتماعية تركيبتها من السكان القرويين إلى البدو المتمدنين الوافدين من الشمال أحياء تعبر عن نماذج اجتماعية متمايزة كواقع اجتماعي يخلق أوسط اجتماعية موزعة على أحياء المدينة انطلاقا من المعطيات النوعية والإحصائية بالنسبة للأسرة، سواء بالنسبة لمجتمع الفلاحين القدامى أو البدو المتمدنين وإعادة التركيب أظهرت أنواعا جديدة من التعايش داخل المجال السكني ساهمت في رسم ملامحه أزمة السكن بدرجة كبيرة أصبحت تمس المنطقة كغيرها من مناطق الوطن إن نظام الأسرة والتي يفرضها التحول العمراني والحضاري إنما هي بنية لايمكن أن تعمل بمعزل عن المجتمع قد تجد تكاملها وانسجامها في إطار النسق الاجتماعي المتكون من المدرسة والإعلام والجمعيات والنوادي لمواجهة العوارض المرضية بصنفيها الاجتماعي والفردي فالآسرة الزواجية غير قادرة على القيام بالدور الذي كانت تقوم به العائلة الموسعة للأسباب التي ذكرناها سابقا إضافة إلى أسباب أخرى كتقليص العلاقة بين الوالدين وأبنائهم بسبب مشاغل الحياة من عمل آو تجارة آو غير ذلك، كذلك تطلعات الأبناء من جهة ومشاريع الآباء من جهة أخرى والتي يصدر منها ما يسمى بصراع الأجيال.

كخاتمة

في الختام يمكن أن نقول إننا لم نوفي الموضوع حقه لا انه يمكن تلخيصه في النقاط التالية :

1-للشخصية القاعدية أهمية في مواجهة المواقف التي تفرض على الفرد فإذا كانت تسمح له قدراته الشخصية[1] (قدرات نفسية ومعرفية) والتي توفرها التنشئة الاجتماعية في حل المشكل وإلا اختار عرض من الأعراض المرضية كحل وسط توفيقي.

2-إن النظام العائلي هو نظام مرتبط بطبيعة المجتمع كانت كل الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها العائلة الموسعة تعمل على إدماج الفرد في المجتمع الكلي وتحقيق حمايته بتوفير الحاجيات الأساسية له كما كانت تحدد له الدور والمكانة داخل المجتمع يخرج الدور بنفس هذه المكانة وهذا الدور إلى الحياة العامة فيتحقق التواصل بين العائلة والمجتمع.

3-الأسرة الزواجية نظام تفرضه الحضارة الحالية لكنها لا تسمح للفرد بأن يحقق كل متطلباته أو أهم المتطلبات الحضارية بسهولة وصارت المكانة والدور يتحددان خارج الأسرة ولذلك يبحث عنها الفرد بشتى الطرق والوسائل.

4-إن العوارض المرضية ناتجة عن الانتقال من النمط الأول إلى النمط الثاني دون يلعب المجتمع المدني دوره في سد الفراغ الذي تركه النظام السابق.

إن الإنسان هو الوحيد الذي يختار مواقفه ولكن ليس له أن يختار المرض آو العنف إلا إذا فقدت المؤسسات الاجتماعية أثرها في توجيه السلوك الفردي في إطار العلاقات الاجتماعية ومن هنا يمكن لنا أن نفتح الموضوع على دور المدرسة والإعلام والجمعيات والنوادي في تحقيق ما لم تستطيع ان تفعله الأسرة الزواجية بمفردها وهو تلقينه ليس المعرفة وإنما اكتشاف طرائق حل مشكلاته وتحقيق ذاته بهدوء.

قائمة المراجع:

العربية:

1- إبراهيم بويحياوي التنشئة الاجتماعية وظهور العوارض المرضية، التغيرات الأسرية، التغيرات الاجتماعية، فعاليات الملتقى الثالث قسم علم الاجتماع، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجزائر **2006**.

3- الديوان الوطني لمكافحة المخدرات وإدمانها، التقرير السنوي، الجزائر، **2001**.

2- جمعة سيد يوسف، النظريات الحديثة في تفسير الأمراض النفسية، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، **2001**.

3- مجدي أحمد محمد عبد الله، علم النفس المرضي، دراسة في الشخصية بين السواء والاضطراب، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، **1999**.

4- محمد بومخلوف، نمط الأسرة الجزائرية ومحدداته، دراسة إحصائية وتحليل نظري التغيرات الأسرية، التغيرات الاجتماعية، فعاليات الملتقى الثالث قسم علم الاجتماع، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجزائر **2006**

5- عبد الفتاح أبي مولود، إدراك المعاملة الوالدية وعلاقتها بالاكتئاب النفسي لدى الطلبة الجامعيين، رسالة ماجستير غير منشورة مودعة لدى جامعة الجزائر،**2000**

6- محمود عبد الرحمن حمودة وإلهامي عبد العزيز، دراسات وبحوث في علم النفس، دار الفكر القاهرة، **1992**.

7- مديرية الصحة لولاية ورقلة، التقرير السنوي للصحة النفسية والعقلية لولاية ورقلة، الجزائر، **2003**

8- عبد الكريم قريشي وعبد الفتاح أبي مولود، العنف في المؤسسات التربوية، دار هومه، الجزائر، **2004**.

9- سامر جميل رضوان دراسات في الصحة النفسية، **2004** دارا قباء للنشر

الأجنبية:

10- Copot REY , le sahara francais , puf , 1953 paris

11- Fathy hassan, construire avec le peuple, histoire d'un village d'egypte, 4 edi paris 1985.

12- Fraude (l ,ch) note historique sur la province de constantine – le ben-djellabe , sultans de touggourt , revue africaine n 23 1879

13- REYNAUD. M & BERGERET. J, Signer la folie. ed FRISON ROCHE. Paris. 1998.

14- Marc COT, dynamique urbaine au sahara, revue algérienne dentropologie est sciences sociales n 05 mai Aout 1998

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 305 - 319
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

استراتيجيات التكيف النفسي (COPING) وصدمة الفيضان

نسيمة مزاو و عبد العزيز شيخي
قسم علم النفس المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

الاشكالية:

"الصدمة النفسية" مصطلح واسع الانتشار والاستعمال بين العامة والخاصة وهو يشمل حدثا خطيرا عنيفا، بحيث لا يمكن الهروب منه أثناء وقوعه، بل الإحساس به ومراودة أفكاره حتى بعد وقوعه بالنسبة للفرد المصدوم، مع شعور بالخوف الشديد وعدم الراحة والأمن (www.amman-dj.com).

والأحداث الصدمية أحداث خطيرة ومربكة ومفاجئة، وتتسم بقوتها الشديدة أو المتطرفة وتسبب الخوف والقلق والانسحاب والتجنب والأحداث الصدمية كذلك ذات شدة مرتفعة غير متوقعة، وغير متكررة، وتختلف في دوامها من حادة إلى مزمنة، ويمكن أن تؤثر في شخص بمفرده كحادث سيارة أو جريمة من جرائم العنف، وقد تؤثر في المجتمع كله كما هو الحال في الزلزال أو الإعصار (يعقوب غسان، 1999، ص 63).

ففي هذه الحالة يتعايش الفرد مع معاناة نفسية مزمنة تعكر صفو النمو السليم إضافة إلى كون الصدمة مصدر الكثير من الضغوط النفسية، وخاصة في حياة المراهق التي تعتبر منعرجا حاسما في طريق النمو والنضج النفسي والعقلي (أحمد علي حبيب، 2007، ص 42). فهناك من من تظهر لديه أعراض الصدمة واضحة جلية، بينما نلاحظ آخرين لا تظهر عليهم العلامات كونهم يمارسون آليات دفاعية لاشعورية مختلفة إضافة إلى استراتيجيات التكيف الشعورية للتغلب والتوافق مع المواقف الضاغطة

ويعرف التكيف (coping) بكونه تغير ثابت للمعارف والسلوكات قصد تسيير متطلبات الداخلية و/أوالخارجية التي تقدر بكونها باستطاعة أو تفوق قدرات الأشخاص (Lazarus R,Folkman S,1984,P201)

كما يعرفه شيب(chipp) بأنه صفقة بين الفرد ومحيطه، بمعنى أن هناك رابطة بين الضغط الذي يعيشه الفرد واستراتيجيات التكيف التي يستخدمها في مواجهته (Chipp P,Sherer

k,1992,P286)

ويصنف لازاروس (Lazarus) إستراتيجيات التكيف إلى صنفين أساسيين:

إستراتيجيات التكيف المركزة على المشكل: هذا الأسلوب لا يركز فقط على الجانب الإنفعالي للتفكير في تخفيض التوتر، بل أيضا في فهم المشكل ومحاولة مواجهته لحله بصفة فعلية.

إستراتيجيات التكيف المركزة الإنفعال: وتتضمن مجموعة من النشاطات الموجهة للتخفيض من شدة التوتر الإنفعالي

فاختلاف استجابة الأشخاص لنفس الوضع الضاغط لا تفسر تنوع الأساليب بين الأفراد فقط، بل حتى الفرد نفسه بنوع في طرق مواجهته للضغط حسب ما تقتضيه الوضعية (Paulhan I,Quintard B,1994,P669)

ومن خلال هذه الدراسة سنحاول الكشف عن ما اذا كان للصدمة النفسية تأثير على استعمال استراتيجيات التكيف مختلفة عن الاستراتيجيات المستعملة لدى الاشخاص غير المصدومين بالاجابة على التساؤل الآتي:

– هل هناك اختلاف في استعمال استراتيجيات التكيف عند الأشخاص المصدومين جراء فيضان الفاتح أكتوبر 2008 بولاية غرداية والأشخاص غير المصدومين؟

الفرضية:

– هناك اختلاف في استعمال استراتيجيات التكيف عند الأشخاص المصدومين جراء فيضان الفاتح أكتوبر 2008 بولاية غرداية والأشخاص غير المصدومين.

1– الصدمة النفسية: تعرف الصدمة النفسية على أنها حدث في حياة الشخص يتحدد بشدته وبالعجز الذي يجد الشخص فيه نفسه، غير قادر على الاستجابة الملائمة حياله، وبما يثيره في التنظيم النفسي من اضطراب وآثار دائمة مولدة للمرض" (لابلانش وبنتاليس، 2002، ص 36)

1–1 مراحل الصدمة النفسية:

تتخذ الآثار الصدمة مساراً خاصا يمكن أن نميز فيه مرحلتين أساسيتين

1–1–1 المرحلة المباشرة أو حالة الصدمة: عند وقوع الكارثة يستجيب الفرد لهذا الحدث الصدمي بردود فعل تعرف باسم الضغط، ففي حالة ردود فعل الضغط العادية والمتكيفة نجد الجسم في حالة تعبئة فيزيولوجية تظهر من خلال تسارع دقات القلب، ارتفاع الضغط الدموي، تحرر السكر من الدم، ضغط عضلي...إلخ، إلى جانب هذه المظاهر الفيزيولوجية، هناك

استجابات نفسية للضغط منها تموضع الانتباه وتمركز التفكير، تعبئة كل الطاقة على وضعية الكارثة لتقييمها، وهذا من أجل إيجاد وسائل لمواجهة الخطر، وغالبا ما ترفق هذه الاستجابات بظواهر تمس عدة مستويات معرفية، عاطفية...الخ كما يمكن أن تؤدي استجابات الضغط الحادة والتي تدوم طويلا إلى إنهاك واستنفاذ مخزون الطاقة وقدرات السيطرة الانفعالية للفرد (يعقوب غسان، 1999، ص 53)

1-1-2- المرحلة ما بعد المباشرة أو حالة الكمون: بعد انتهاء مرحلة ردود الفعل المباشرة للضغط التي يخرج منها الفرد منهوك القوى تأتي مرحلة الكمون وتدوم من بعض الساعات إلى عدة أيام وقد تصل إلى بعض السنوات، وتمتاز هذه المرحلة بحدوث اضطرابات منها انفعالية ك الاكتئاب،وسلوكية كتناول المهدئات، معرفية كضعف التركيز وجسدية كفقدان الطاقة والوهن (يعقوب غسان، 1999، ص 64)

1-2- النظريات المفسرة للصدمة النفسية:

النظرية التحليلية: ويرى فرويد أن الصدمة النفسية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالبنية النرجسية وذلك باعتبار الصدمة إصابة نرجسية بحتة، كما يؤكد "فيرونزي" أن العصابات الصدمية هي عصابات نرجسية.وترتبط الصدمة النفسية دائما بوجدان أو عاطفة، خاصة الرعب أو الذعر، فإذا كان القلق يتميز بانتظار أو توقع الخطر ويظهر على شكل إفراط في الضغط، فإن الرعب أو الذعر يشير إلى تأثير خطر لم يُحضر له مسبقا بحالة قلق، أي أن الفرد يدافع عن نفسه ضد الذعر بالقلق، فالقلق هنا يمثل حماية ضد الصدمة (هوارد كاسينوف، ريمون شيب تاررات، 2006، ص 66)

- النظرية المعرفية: ويركز أصحاب هذا الاتجاه في تفسيرهم للصدمة النفسية وكيفية تطورها إلى اضطراب الضغط ما بعد الصدمة، على نظرة الفرد إلى ذاته والعالم (آيت عراب لمياء، 2007، ص 131)، فإن جوهر الصدمة يتعلق بالتفكك الفجائي والحاد للعالم الداخلي للفرد المصدوم وتكسر المعتقدات الأساسية لديه، لذا فإن من أهم نتائج الصدمة، الاعتقاد بأن العالم خطر وبأنه مهدد وغير آمن، تناقص الجدارة الشخصية ونقص في توقير الشخص لنفسه، فضلا عن مشاعر القلق والخوف والاستجابات الفيزيولوجية المرتفعة، كما أن الفرد الذي لا يشعر بالأمان يقع أكثر من غيره في معاناة انفعالية تتضمن صراعا فكريا وانهيارا معرفيا، وشعورا بالذنب واستثارة فيزيولوجية مفرطة سواء مباشرة بعد التعرض للصدمة أو بعد فترة كمون (آيت عراب لمياء، 2007، ص 131)

2- عصاب ما بعد الصدمة: في عام 1980 تم الاعتراف لأول مرة باضطراب ما بعد الضغوط الصدمية، وذلك في الطبعة الثالثة من المرشد التشخيصي الإحصائي الأمريكي -DSM III، وهذا الاضطراب يكون شائعاً عموماً بين الناس الذين يتعرضون إلى الكوارث الطبيعية والبيئية مثل الفيضانات، الزلازل، الحرائق، حوادث القطارات والطائرات...الخ

ويعرف بأنه "أي حادثة تكون خارج استجابة مدى الخبرة المعتادة للفرد، وتسبب له الكرب النفسي، وتكون استجابة الضحية فيه متصفة بـ" الخوف الشديد، والرعب، والشعور بالعجز" (www.psf-ar.com)

2-1 النظريات المفسرة لاضطراب ما بعد الصدمة:

2-1-1 التوجه العضوي (البيولوجي): يقوم هذا التوجه على افتراض أن هنالك عوامل وراثية تؤدي إلى حدوث اضطراب ما بعد الضغوط الصدمية، ولقد تم التحقق من هذا الافتراض بإجراء دراسات متعددة على التوائم، فقد وجد "سكرايت" وآخرون 1993 اتفاقاً أكبر في اضطراب عصاب ما بعد الصدمة بين التوائم المتطابقة بالموازنة مع التوائم الأخوية غير المتطابقة واستنتج "سكرايت" وآخرون بأن "النتائج تدعم فرضية مساهمة الوراثة في تسبيب اضطراب ما بعد الضغوط الصدمية (رضوان زقار، 2001، ص 123) كما توصل "ترايت" وآخرون 1993 إلى الاستنتاج نفسه من دراسة أجريت على عينة أكبر من التوائم استهدفت التعرف على التأثيرات التي يحدثها التعرض إلى المعارك، ووجد أن نسبة الاتفاق كانت أكبر بين التوائم المتطابقة مقارنة بالتوائم الأخوية وكانت معاملات الارتباط لأعراض اضطراب ما بعد الضغوط الصدمية تتراوح بين + 0.28 إلى + 0.41 في التوائم المتطابقة، فيما تراوحت هذه المعاملات بين التوائم الأخوية بين + 0.11 إلى + 0.24 .

2-1-2 التوجّه العضوي الكيميائي: ينطوي هذا التوجه تحت المنظور العضوي (البيولوجي) غير أنه يركز على العوامل "الحيوية الكيماوية" فقد افترض عدد من المنظرّين "كريستال" وآخرون 1989 أن التعرض لحادث صدمي يؤدي إلى إلحاق الضرر بجهاز أو نظام إفراز الغدة الكظرية، وتحديداً إلى زيادة في مستويات النورأدرينالين والدوبامين، وزيادة في مستوى الإثارة الفيزيولوجية، فينجم عن هذه التغيرات استجابة مروعّة من الخوف والجفلة تظهر على الفرد بشكل واسع.

وتفيد الدراسات بوجود بعض الأدلة التي تدعم هذه النظرية الحياتية البيولوجية فقد وجد "كوستن" وآخرون 1987 أن مستوى النورأدرنالين والأدرنالين كان عالياً لدى المرضى باضطراب ما بعد الضغوط الصدمية (رضوان زقار، 2001، ص 123)

كما وجد "كولك" وآخرون 1985 أن الزيادة في مستويات الدوبامين والنورادرينالين لدى الأفراد الذين يعانون هذا الاضطراب.

2-1-3: التوجه النفسي – الدينامي: ما يثير الحيرة في اضطراب ما بعد الضغوط الصدمة أن بدايته يمكن أن تحدث بعد أشهر أو سنوات من تعرض الفرد لحادث صدمي ولأن فرويد كان قد عدَّ صدمة الولادة وما يصاحبها من إحساس الوليد بالاختناق بأنها تجربة القلق الأولى في حياة

الإنسان، وأن منهج التحليل النفسي ينظر إلى الصراعات اللاشعورية التي تضرب بجذورها في مرحلة الطفولة أنها السبب في الاضطرابات النفسية عموماً، فإن المنظرّين النفسيين الديناميين اعتمدوا هذه الفكرة في تفسيرهم اضطراب ما بعد الضغوط الصدمية (رضوان زقار، 2001، ص 152)

2-1-4 التوجه السلوكي: ويركز هذا الاتجاه على العوامل البيئية وأهمية التعلم بنوعيه (الإشراط الكلاسيكي والإشراط الإجرائي) في تحديد السلوك بنوعيه، السوّي وغير السوّي، اللذين يخضعان لقانون واحد هو التعلم. وعلى أساس هذا الافتراض أجريت دراسات متعددة، من بينها دراسة "كين" وأخرون 1985 ووفقاً للمنهج الإشراطي في اضطراب ما بعد الضغوط الصدمية فإن الإشراط الكلاسيكي في زمن وجود حادث صدمي، يتسبب في اكتساب الفرد استجابة خوف شرطية لتنبيه طبيعي غير مشروط (رضوان زقار، 2001، ص 160)

2-1-5 التوجه المعرفي: وضع "فوا" وآخرون 1989 نظرية معرفية في اضطراب ما بعد الضغوط الصدمة، خلاصتها أن الأحداث الصدمية تهدد افتراضاتنا العادية أو السوية بخصوص مفهومنا للأمان وما هو آمن، فيقود هذا إلى تكوين بُنية كبيرة للخوف في الذاكرة بعيدة المدى، وأن الأفراد الذين تتكون لديهم بُنية الخوف هذه سوف يمرون بخبرة نقص القدرة على التنبؤ وضعف السيطرة على حياتهم، وهذان هما السبب في حصول مستويات عالية من القلق ،وعلى نحو مماثل يرى "ميلار" 1995 أن الفرد يدرك الحدث الصادم على أنه معلومة جديدة وغريبة عن مخططه الإدراكي فلا يعرف كيف يتعامل معها، فتشكل له تهديداً ينجم عنه اضطراب في السلوك وهذه الفكرة القائمة على نظرية معالجة المعلومات ترجع في الواقع إلى "كيلي" 1955 الذي طرح تفسيرات مختلفة عن التفسيرات المألوفة في حينه بخصوص القلق والخوف والتهديد. (رضوان زقار، 2001، ص 167)

3-تعريف استراتيجيات التكيف (COPING): هي الاستجابات التي يتخذها الفرد لمواجهة الوضعيات الضاغطة معرفية الطابع أو انفعالية كليا، وقد تتخذ أشكالا سلوكية مباشرة (كالمواجهة الصريحة للمشكل، تبنى التجنب أو البحث عن السند الاجتماعي

ويعرفها لازاروس على أنها مجموعة من الجهود المعرفية والسلوكية الموجهة للتحكم وخفض أو تحمل المتطلبات الداخلية و/أو الخارجية والتي تهدد أو تفوق موارد الفرد (نسيمة مزاور، 2006، ص 37)

2-1- أنواع استراتيجيات التكيف:

تنقسم استراتيجيات التكيف إلى نوعين، وهما:

2-1-1- إستراتيجيات التكيف المركزة حول المشكل: أين تكون مجموع المجهودات

موجهة نحو الموقف لإدارته وبالتالي فهي وظيفية لأنها تهدف إلى حل المشكل، يظهر هذا النوع من إستراتيجيات التكيف في بذل جهود معرفية وسلوكية لمواجهة الوضع الضاغط، هذا الأسلوب لا يركز فقط على الجانب الانفعالي للتفكير في التخفيض من التوتر الانفعالي، بل في فهم المشكل ومحاولة مواجهته لحله بصفة فعلية، وهذا النوع يأخذ أشكالا منها: حل المشكل، البحث عن المعلومات فهو موجه لتحديد المشكل وإيجاد حلول بديلة مع دراستها وتحديد فعاليتها (نسيمة مزاور، 2006، ص 67)

3-1-2- إستراتيجيات التكيف المركزة حول الانفعال: يشكل هذا الأسلوب مجموعة من النشاطات المعرفية المنصبة في التخفيض من شدّة التوتر الانفعالي، من بين هذه الإستراتيجيات يوجد: إعادة التقييم الإيجابي، تأنيب الذات، البحث عن السند الاجتماعي، أخذ المسافة، التحكم في الذات، الهروب (نسيمة مزاور، 2006، ص 72)

هذا النوع من استراتيجيات التكيف يرتكز على الجانب الانفعالي، يظهر فعّالا في حالة التعرّض لوضعيات ضاغطة حادة (صعبة الحل الآني)، والتي تهدد عضوية الفرد، فالسعي لإيجاد حل لها يعتبر عديم الفائدة (فاطمة الزهراء أزروق، 1997، ص 76)

3-2- التفاعل بين النوعين من استراتيجيات التكيف (COPING):

هناك تفاعل بين الإستراتيجيات المتمركزة حول المشكل والإستراتيجيات المتمركزة حول الانفعال، فالنشاط المعرفي اللازم للأساليب المتمركزة حول المشكل يتأثر بالانفعال المرتفع وأيضا لعدم التحكم فيه، وقد بين "ميلر" 1980 كيف أن شكلي الاستراتيجيات يمكنه أن يسهل على الآخر من خلال المثال التالي والمتعلق بمعاناة امرأة من القلق والتوتر الشديدين، كلما همت بالصعود إلى خشبة المسرح لتقديم عرضها وقصد التغلب على شعورها بالقلق تلجأ إلى التنفس بعمق وتعمل على تهدئة نفسها شيئا فشيئًا وباستخدامها لهذه الإجراءات تنتقل إلى استخدام أشكال التكيف التي تركز على المشكل كإمعان النظر جيد مثلا في محتويات العرض واسترجاعها في ذاكرتها ثانية، ثم عرضها وهو الشيء الذي يسهل عليها الخروج من ذلك المأزق (نسيمة مزاور، 2006، ص 86)

ولتبيان كيف أن نوعي اليات التكيف من الممكن أن يعرقل كل منهما عمل الآخر، قدم "بريز" 1971 مثالا يتعلق بالشخص الذي يعاني من مرض، إذ يتجه هذا الشخص نحو جمع المعلومات وتقييمها ويصر على ذلك، ويساهم اكتسابه لتلك المعلومات المتعلقة بمرضه في ازدياد نسبة الشك لديه بخصوص خطورة حالته، ويضخمها، كما يرفع من درجة القلق لديه، فمن الملاحظ هنا كيف أنّ استعمال اليات التكيف التي تركز حول حل المشكل (جمع المعلومات وتقييمها) يزيد من حدّة التوتر الانفعالي لدى هذا الشخص، وهو الشيء الذي يجعله يلجأ إلى

ميكانيزمات معينة، كميكانيزم التجنب الذي يستعمله في هذه الحالة بهدف تخفيض التوتر الانفعالي (www.palnurse.com)

3-3- التناولات النظرية لمفهوم التكيف

3-3-1 المنظور الإجتماعي: يبين هذا المنظور من الدراسات مدى قدرة الفرد على التأثير في الوضعيات التي تعيق مسار حياته انطلاقا من إحساسه بالنقص حيث يؤثر هذا الشعور في سلوكه مما يدفعه الى نوعين من التصرفات التقبل أو رفض الواقع وذلك من خلال تبني استراتيجيات حسب قدراته وطموحه ومدى إدراكه للعلاقة البيئية وكذا مجموع المكتسبات الاجتماعية والوفاء للجماعة، وما يلاحظ في هذا النموذج هو التركيز على وطأة مواجهة التهديدات الخارجية والحفاظ على المكانة الاجتماعية متجاهلين بذلك الجانب النفسي والراحة الداخلية (نسيمة مزاور، 2006، ص 108)

3-3-2 المنظور التحليلي: يعتبر التكيف بمثابة أفكار واقعية مرنة تتمثل دورها في إيجاد حل للمشاكل ومن خلالها يتم تخفيض حدة الضغط كما يرتبط مفهوم التكيف بعدد من العمليات يستعملها الفرد تشمل سلسلة من الإستراتيجيات تتطور من ميكانيزمات أولية إلى ميكانيزمات ناضجة ،فمحاولة قياسها تتمثل في تصنيف الأفراد طبقا للنمط أو السمة قصد إيجاد ثوابت تمييزية بين الأشخاص يمكن الاعتماد عليها كمؤشرات تنبؤية حول الطريقة التي يلجؤون إليها لمواجهة الضغوط المختلفة يمكن لإنسان ما (نسيمة مزاور، 2006، ص 111)

3-3-3 المنظور الفينومينولوجي: يعتبر التكيف مجموع الإستراتيجيات التي يستعملها الفرد لمواجهة متطلبات الحياة إذ يعتبرها "لازاروس" 1996 عملية موجهة كما يراها النموذج التحليلي كما يدل الفعل على صيرورة ذلك لأنه أمام خصوصية محددة بالمتطلبات البيئية تساير مضمونها كما أن عملية التكيف تجري في شروط معينة من الضغط النفسي تتطلب تحركا معينا وعملا ذهنيا موجها وهو الشيء الذي يميزه عن السلوكات الأوتوماتيكية والتي صنفها إلى مجموعتين هما استراتيجيات مركزة حول الانفعال وإستراتيجيات حل المشكل (نسيمة مزاور، 2006، ص 117)

3-3-4 النظرية المعرفية: اهتم "لازاروس" على الجانب المعرفي، وتوصل إلى كون التجارب المعرفية والخبرات هي الدافع الأساسي الذي يجعل من الفرد في الموقف ما يستخدم أسلوب تعامل معرفي مختلف عن الفرد آخر وبالتالي كانت هنالك دراسات أعادت النظر في دراسة الضغط النفسي توصلت إلى كون التكيف هو (صفقة) بين الفرد ومحيطه، بمعنى أن الضغط ليس معزولا عن الاستجابة الوجدانية التكيفية العامة (Henri , 2004, p 43 Chabrol)، هذه النظرية تركز على الجانب السلوكي والمعرفي لمفهوم استراتيجيات التكيف،

فالوضع الضاغط يحدد العلاقة الدينامية التي تربط الفرد بالبيئة، من خلال ما تسبب له من ضغوطات وتهديد يحاول تجاوزه ببذل جهد مزدوج أو أحادي التوجيه، إما بتعديل مطالب المحيط الخارجي لإرضاء حاجاته وللتخفيض من الضغط، أو تكييف إمكانياته حسب مطالب الوضع المفروض عليه للتقليل من شدّة الضغط، والمؤيدين لهذه النظرية منهم "لازاروس" و"فولكمان" اللذان يريان بأن الضغط لا يكمن في الظاهرة الحدث أو الفرد، بل في العلاقة بين الفرد والمحيط الخارجي، بحيث تظهر الإستجابة للضغط عندما تقيم الوضعية كمتجاوزة لمصادر الفرد ولا يستطيع مواجهتها، فمثلا يمكن للفرد أن يدرك التحويل في الوضعية المهنية كمشكل لا حل له، في حين فرد آخر وفي نفس الوضعية يمكن أن يدركها كمناسبة للتعبير، أو كتجربة مشوّقة يعيشها، لهذا يعتبر "لازاروس" استراتيجيات التكيف كسياق دينامي، يحدد استجابة الفرد للوضع الضاغط بحيث تتغير هذه الإستجابة عبر الزمن ومن شخص لآخر (نسيمة مزاور، **2006**، ص **92**)

4-اجراءات الدراسة وعرض ومناقشة النتائج:

4- 1منهج الدراسة:نسعى من خلال هذه الدراسة الى معرفة استراتيجيات التكيف (COPING) لدى المصدومين جراء فيضان الفاتح أكتوبر 2008 بولاية غرداية، لذا اعتمدنا على المنهج الوصفي لأنه الانسب لمثل هذه الدراسة لكونه يقوم بدراسة الظواهر كما هو في الواقع والتعبير عنها وتحليلها وتفصيل معلوماتها (محفوظ جودة، **2007**، ص**125**) **وقمنا باستعمال المقاييس التالية:**

- **مقياس الصدمة النفسية.**
- **مقياس استراتيجيات التكيف (COPING) للازاروس وفولكمان**

4-2 وصف مجموعة البحث: تضم مجموعة البحث مائة (100) فرد، مقسمة إلى مجموعتين جزئيتين هما :

4-2-1 المجموعة التجريبية: والتي تضم خمسون (50) شخصا مصدوم جراء فيضان الفاتح أكتوبر 2008 بولاية غرداية، والمجموعة الضابطة، وتتكون من خمسون (50) شخصا من غير المصدومين، يحملون نفس الخصائص من حيث السن والجنس باستثناء عامل الصدمة والذي نقصد به في موضوع البحث الإصابة بالصدمة النفسية جراء الفيضان، فالإصابة بالصدمة هو العامل الذي يتميز به أفراد المجموعة التجريبية دون الضابطة، وقد اعتمدنا على الطريقة العمدية المقصودة في اختيار المفحوصين وهم مجموعة من تلاميذ ثانويات والمركز الجامعي بولاية غرداية

4-2-2 المجموعة الضابطة: بهدف القيام بالمقارنة، اخترنا مجموعة ثانية من الأشخاص غير المصدومين جراء فيضان الفاتح أكتوبر 2008 بولاية غرداية، ويتميزون بنفس الخصائص مع

المجموعة التجريبية من حيث السن والجنس، باستثناء عامل الصدمة الذي يتوفر في أفراد المجموعة التجريبية، دون الضابطة، بمعنى أن أفراد المجموعة الضابطة لا يعانون من صدمة الفيضان، وتتمثل في مجموعة طلبة جامعة قاصدي مرباح بورقلة.

جدول رقم (01) يوضح توزيع أفراد المجموعتين (الضابطة والتجريبية) حسب السن والجنس :

الجنس / السن	الذكور	الإناث	المجموع	الجنس / السن	الذكور	الإناث	المجموع
18–15	12	08	20	15 – 18	09	15	24
22–19	14	12	26	19 – 22	18	08	26
25–23	01	03	04	23 – 25	–	–	–
المجموع	27	23	50	المجموع	27	23	50

– التعليق كما نلاحظ من خلال الجدول رقم (01)، فإن أعلى نسبة ممثلة في مجموعة البحث هي السن المتراوح ما بين 19 إلى 22 سنة، بنسبة 52%، ثم تليها نسبة 48% للسن المتراوح ما بين 18 و15 سنة، أما الفترة العمرية الممتدة بين 23 و25 سنة فبلغت نسبة 08%

– أما التوزيع حسب الجنس فتمثل نسبة الذكور 54% من مجموعة البحث، وتمثل نسبة الإناث 46%، والفئتان متجانستان فيما يخص توزيع الجنس .

4–3 عرض ومناقشة النتائج:

4–3–1 مناقشة الفرضية الأولى: تنص هذه الفرضية على أن هناك اختلاف بين المصدومين وغير المصدومين جراء فيضان الفتح اكتوبر 2008 في استعمال استراتيجيات التكيف.

وقد تم تفريغ هذه الفرضية الى فرضيات جزئية للتمكن من اختبارها اختبارا دقيقا فكانت النتائج كالتالي

4–3–1–أ: الفرضية الجزئية الأولى:

يختلف المصدومين وغير المصابين جراء فيضان الفاتح أكتوبر 2008 في استعمال استراتيجيات المقاومة المتمركزة حول المشكل، وأسفر اختبار هذه الفرضية على الجدول التالي:

جدول رقم (02): نتائج اختبار تَ ً للفروق بين المجموعتين (التجريبية والظابطة) في

متوسطات استراتيجيات المقاومة المركزة حول المشكل.

الاستراتيجيات	المجموعات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمةً تً	
التخطيط لحل المشكل	المجموعة التجريبية	13.70	2.75	1.50	
	المجموعة الظابطة	12.51	3.09		
روح المواجهة	المجموعة التجريبية	6.20	3.06	- 5.38	0.01
	المجموعة الظابطة	10.87	3.35		

– استراتيجية التخطيط لحل المشكل:

نلاحظ من خلال الجدول رقم (02) أن الفروق في متوسط درجات المجموعة التجريبية والمجموعة الظابطة (المصدومين وغير المصدومين جراء الفيضان) في استراتيجيات التخطيط لحل المشكل قدر ب 1.50 وهو فرق ضئيل وهذه الأخيرة غير دالة احصائيا ، لذا يمكن القول أنه لا يختلف المصدمين عن غير المصدومين جراء فيضان الفاتح أكتوبر 2008 في استعمال استراتيجية التخطيط لحل المشكل.

– استراتيجية روح المواجهة من خلال نفس الجدول نلاحظ أن المتوسط الحسابي للمجموعة التجريبية في استراتيجية روح المواجهة أقل من متوسط المجموعة الظابطة وبلغ متوسط الفرق 5.38– وهو فرق لصالح المجموعة الظابطة (غير المصدومين من الفيضان) وهو دال عند المستوى 0.01، وبذلك نستنتج أن هناك اختلاف بين المصدومين وغير المصدومين جراء فيضان الفاتح اكتوبر 2008 في استعمال استراتيجية روح المواجهة.

3–2 الفرضية الجزئية الثانية:

يختلف المصومين وغير المصدومين جراء فيضان الفتح أكتوبر بغرداية في استعمال استراتيجيات المقاومة المركزة على الانفعال.

وأسفر اختبار هذه الفرضية على الجدول التالي:

جدول رقم (03) نتائج اختبارً تً للفروق بين المجموعتين (التجريبية والظابطة) في متوسطات استراتيجيات المقاومة المتمركزة حول الانفعال:

الاستراتيجيات	المجموعات	المتوسط	الانحراف	قيمةً تً	مستوى

		الحسابي	المعياري		الدلالة
أخذ المسافة	المجموعة التجريبية	6.83	1.88	-5.94	0.01
	المجموعة الظابطة	10.57	2.63		
إعادة التقييم الايجابي	المجموعة التجريبية	3.58	1.76	-15.55	
	المجموعة الظابطة	10.60	1.61		
لوم الذات	المجموعة التجريبية	2.04	1.16	3.20	
	المجموعة الظابطة	1.18	0.72		
التحكم في الذات	المجموعة التجريبية	5.25	2.45	-9.74	
	المجموعة الظابطة	10.24	1.39		
البحث عن السند الاجتماعي	المجموعة التجريبية	12.29	4.84	5.64	
	المجموعة الظابطة	6.06	2.81		
التجنب / الهروب	المجموعة التجريبية	7.71	1.41	1.43	
	المجموعة الظابطة	6.63	2.64		

– استراتيجية أخذ المسافة : من خلال الجدول رقم (03) نلاحظ أن متوسط المجموعة التجريبية أقل من متوسط المجموعة الظابطة في استراتيجية أخذ المسافة وبلغ متوسط الفرق 5.94– وهو لصالح الأشخاص غير المصدومين وهو فرق دال عند المستوى 0.01 ومنه فإن هناك اختلاف في استعمال استراتيجيات أخذ المسافة بين المصدومين وغير المصدومين جراء فيضان الفانح أكتوبر 2008 بولاية غرداية.

– استراتيجية اعادة التقييم الايجابي: يتبين من خلال الجدول أن متوسط المجموعة التجريبية أقل من متوسط المجموعة الظابطة في استراتيجية اعادة التقييم الايجابي، وبلغ متوسط الفرق 15.55– وهو لصالح الأشخاص غير المصدومين، وهو فرق دال عند المستوى 0.01

وبالتالي :هناك اختلاف في استعمال استراتيجيات اعادة التقييم الايجابي بين المصدومين وغير المصدومين جراء فيضان الفاتح اكتوبر 2008 في استعمال استراتيجية اعادة التقييم الايجابي.

– استراتيجية تأنيب الذات من خلال الجدول نلاحظ أن متوسط المجموعة التجريبية أكبر من متوسط المجموعة الظابطة في استراتيجية تأنيب الذات، وقد بلغ متوسط الفرق 3.43 وهو لصالح الأشخاص المصدومين وهو فرق دال عند المستوى 0.01، ومنه نستنتج أن هناك اختلاف في استعمال استراتيجية تأنيب الذات بين المصدومين وغير المصدومين جراء الفيضان

– استراتيجية التحكم في الذات: حسب الجدول رقم (03) فإن متوسط الحسابي للمجموعة التجريبية أقل من متوسط المجموعة الظابطة في استراتيجية التحكم في الذات، وبلغ متوسط الفرق 9.74– وهو لصالح الأشخاص غير المصدومين.، وهو دال عند المستوى 0.01 ومنه يمكننا القول أنه يوجد هناك اختلاف بين المصابين وغير المصدمين في استعمال استراتيجية التحكم في الذات.

– استراتيجية البحث عن السند الاجتماعي: من خلال الجدول أعلاه نلاحظ أن متوسط المجموعة التجريبية أكبر من متوسط المجموعة الظابطة في استراتيجية البحث عن السند الاجتماعي، وبلغ متوسط الفرق 5.64 وهو فرق دال احصائيا عند المستوى 0.01 وجاء لصالح الأشخاص المصدومين وبالتالي : هناك اختلاف في استعمال استراتيجية البحث عن السند الاجتماعي بين المصدومين وغير المصدومين جراء فيضان الفاتح اكتوبر 2008 بغرداية

– استراتيجية التجنب / الهروب: يتبين من خلال الجدول رقم (03) أن الفرق في متوسط المجموعة التجريبية والمجموعة الظابطة في استراتيجية التجنب / الهروب قدر ب 1.43 وهو فرق ضئيل وهذه الأخيرة غير دالة احصائيا، لذا نستنتج أنه لا يختلف المصدومين عن غير المصدومين في استعمال استراتيجية التجنب / الهروب.

الخلاصة العامة: صممت هذه الدراسة، للكشف عن مدى تأثير صدمة الفيضان على استعمال استراتيجيات التكيف لدى الأفراد المصدومين، ولإثبات ذلك حاولنا معرفة الاختلاف بينهم والأفراد غير المصدومين وبعد قياس متغيرات الدراسة وجمع البيانات ومعالجتها احصائيا، وتحليلها، توصلنا الى تأكيد الفرضيات التالية:

– هناك اختلاف بين المصدومين وغير المصدومين جراء الفيضان في استعمال استراتيجيات التكيف، باستثناء استراتيجية التخطيط لحل المشكل واستراتيجية التجنب/الهروب التي لم يثبت اختلافهما.

ويكمن هذا الاختلاف بين المجموعتين في العمليات المعرفية وفي كيفية التفكير،

فالمثيرات الداخلية والخارجية تنشط معتقدات قاعدية التي تؤدي الى الرغبة الملحة في التكيف والبحث عن حل للوضع الضغط، فالأختلاف في العمليات المعرفية كالقدرة على التحكم في الوضع وتوقع الفعال وتوقع النتيجة نجدها عند الافراد غير مصدومين في حين تبدوا هذه العمليات مشوهة لدى المصدومين، اذ يظهرون قابلية التأثر بالعوامل الضاغطة لادراكهم عدم قدرتهم على التحكم فيها .

إن المصدومين جراء فيضان الفاتح أكتوبر **2008** بولاية غرداية استخدموا استراتيجية التجنب/الهروب وذلك لأن الوضعية التي تواجدون فيها هي أصلا ضاغطة وتخلق أحاسيس ووجدانات هشة تتكثف سلبا مع الصراعات التي تتبعها وبالتالي يكون الهروب من الضغط هو الوسيلة والسلوك الأكثر تخفيفا بسبب عدم قدرة المصدوم على تحمل الضغط ومواجهته، فصدمة الفيضان كفيلة أن تهدد كيانه لذلك فان أالاحاسيس التي تلي الصدمة تصبح مهددة ويصعب عليه بذلك ضبط نفسه والتحكم فيها فتجده يغضب أو يهرب للنوم أو الأكل حتى لا يرهقه ضغط أي حدث وضرف.

جاء في اجابة مجموعة المصدومين أن استراتيجية التجنب/الهروب، هي أكثر الاستراتيجيات استخداما من غيرها في مواجهة الضغط، ويفسر هذا الأمر بكون أن المصدومين في حالة عدم القدرة على مواجهة وتحمل الضغط الذي يعايشه وبذلك يكون أحسن طريق له هو التجنب/الهروب في مختلف أشكال السلوك.

وتعد هذه الاستراتيجية أقل تكيفا، اذ يعتقد المصدوم أن الضغط سوف يختفي بانتظار حدوث معجزة لنسيان كارثة الفيضان والنوم أزيد من العادة، وقد يكون الهروب/التجنب من هذه الوضعية الضاغطة بشكل مغاير كأن يتخيل المصدوم نفسه في عالم آخر، عالم دون مشاكل أو يتخيل بأنه يتواجد في مكان أفضل مما هو فيه، كما يتمنى بأن تكون لديه القوة اللازمة لتغيير ما يحدث له من أجل وضع نهاية للتوتر الذي يعيشه بأسرع وقت ،إذ يغير درجة الانتباه، ولا يحدث التجنب/الهروب سوى راحة مؤقتة فلهذه الاستراتيجية التكيفية تأثير انتقالي وتبدوا أقل فعالية.

كما استخدم المصدومين من الفيضان استراتيجية البحث عن السند الاجتماعي وذلك للتعبير عن الحاجة الى الحماية والاستقرار العاطفي، وهنا يصبح البحث عن الدعم الاجتماعي ضروريا للتخفيف من شدة الضغط الذي تمارسه الصدمة، وذلك بالبحث عن أشخاص للتحدث معهم عما يشعرون به اذ ما يميز المصدومين احتياجهم دوما الى سند ملموس ينعش ويقوي موضوعهم الداخلي ومجرد حركة سلبية، ايماء من طرف آخر له عواقب وخيمة على اقتصادهم النفسي والجسدي وانعاش علاقة الآخرين به يدعم امكانياته والتخفيف عنه، فالمصدوم يكون في أمس الحاجة الى روابط عاطفية تجمعه مع عائلته ومن أجل التكيف مع هذا الوضع الضاغط.

فاستخدام المصدومين لهذا النوع من استراتيجيات التكيف كون أنه في امس الحاجة للاهتمام والرعاية وكون وجداناته في اضطراب كما أن أحاسيسه ملتهبة وبالتالي تبرز هشاشتها عندما يتحدث عن نفسه، ويظهر عدم الاستقرار النفسي.

واستعمال المصدوم لميكانزم لوم الذات والتي تتضمن نوع من التقبل للوضعية الضاغطة بحيث يبقى المصدوم جامدا أمام كل محاولات التغيير أو التأثير في هذا الموقف، اظافة إلى ذلك فان المصدوم يعمد إلى لوم نفسه ويتهمها بأنها السبب، إذ كثيرا ما يشعر المصدومين بالذنب، ونقد أنفسهم، اذ يعتبرون أن ما حدث هو عقابا من عند الله على أخطاء قامو بها، ويحملون أنفسهم مسؤولية حدوث الفيضان.ويسلك هؤلاء المصدومين سلوك تأنيب أو الذات والذي ينجر عنه عدم التكيف وبتعبير آخر يكون التكيف مع الوضع تكيفا سلبيا.

كما استعمل المصدومين استراتيجية التحكم في الذات، وتدل هذه الاستراتيجية على التكيف والتقدير الايجابي للضغط وهي من بين الاستراتيجيات الدالة على فعالية الذات، وبنية معرفية تؤهلهم للتوازن النفسي وتحقيق الذات وهي نوع من التفاعل ايجابيا مع وسطهم المعاش بحيث يكون الأفراد في حالة تحكم في وجداناتهم.

هذه الاستراتيجية التي يمكن اعتبارها استراتيجية ايجابية بحيث أنه من خلالها تبرز القدرة على التكيف مع الصدمة، واستخدامهم لها أيضا هو دليل على ضبط الذات وعلى نمو معرفي يمكنهم من مواجهة ضغط الاصابة بالصدمة بعقلانية أكثر.

مثلها في ذلك استراتيجية اعادة التقييم الايجابي التي ترمي الى معالجة المشكل بصفة فعالة واعادة تقدير الضغط بوجهة نظر متطورة تمكن من التحكم في وجداناته وفي تسيير الاضطرابات التي يسببها أثار الاصابة بالصدمة وهي بالتالي دالة على فعالية الذات،فالمصاب بصدمة الفيضان يحاول أن يظهر قويا وبالتالي يعمل على تركيز مجهوداته على الجانب الايجابي الذي قد يساعده على التخفيف والخروج أكثر تفاعلا.

إن هذه الاستراتيجيات (التجنب، البحث عن السند الاجتماعي، لوم الذات، أخذ المسافة، اعادة التقييم الايجابي، التحكم في الذات) التي تعتبر فروع فرعية لاستراتيجيات التكيف المتمركزة حول الانفعال، تخفف من التوتر الانفعالي لدى الأفراد المصدومين جراء فيضان الفاتح أكتوبر 2008 بولاية غرداية، ويجب التنويه إلى أنه لا يستطاع التمييز بين استراتيجية تكيف عن أخرى من حيث الجودة لأن نجاعتها أو عدمها مرتبط بما يمتلك الشخص من قدرات على التحكم في الموقف الضاغط لديه وفي نفس الوقت بما يتصف هذا الأخير أي الموقف بصفات أو خصوصيات.

المراجع:

1. محفوظ جودة: أساليب البحث العلمي في ميدان العلوم الاداريى، ب د ط، الاردن، دار زهران للنشر والتوزيع، 2007.

2. مزاور نسيمة: استراتيجيات المقاومة ومرض السرطان، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2006.

3. Chipp P, Scherer K., les comportements de coping, in revue européenne de psychologie appliqué, 1992, p286

4. Dantchev N., Stratégie de coping et parten,a coronarogène psychosomatique 17/18.1989 , p. 25.

5. –Lazarus R, Folkman S.,stress appraisal and coping , springer publishing , company new York ,1984 p 201

6. -Paulhan I,Quintart B., Mémoire originaux la psychologie de la santé,Une nouvelle approche dans la compréhension de la santé et de la maladie,annales medico-psychologique,vol152, n°10, 1994, p669

المواقع الالكترونية:

www.amman-dj.com

www.palnurse.com

www.psf-ar.com

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 220 - 230
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

العمارة الصحراوية وأنماطها الاجتماعية
(دراسة سوسيو انتروبولوجية)

مريم لمام باحثة
المركز الوطني في الانتروبولوجية الاجتماعية و الثقافية وهران

تعتبر الصحراء الجزائرية رابط بين العالمين الإفريقي والمتوسطي دون إسقاط دورها الجيو استراتيجي في عالم يشهد العديد من التحولات العميقة، ولا يقتصر الموضوع على مسائل التهيئة الإقليمية فحسب بل يشمل أيضا الممارسات الثقافية، التمثلات الاجتماعية وقضايا أخرى متعلقة بالبيئة.لقد شهدت المدن الصحراوية نموا متميزا رغم الفوارق المجالية ومسَ مركبات مختلفة(امتداد تنوع في الأنشطة، سكن، حياة اجتماعية، مبادلات...الخ) والتي تتطلب معالجتها من خلال دراسة حالات مثلها مثل التحولات في العالم الريفي (الواحات، المستثمرات التي أنشأت عن طريق الاستصلاح، السكن الريفي..) وهناك تغيرات أخرى عديدة ومتنوعة كالتغيرات الديمغرافية، الاقتصادية والاجتماعية لها انعكاسات كبيرة في الأوساط الريفية والحضرية والتي من المهم حاليا قياس آثارها السلبية على البيئة وخاصة في الأوساط الجافة والهشة، واشتراك السكان المحليين في التنمية يبقى متباينا بتباين الأقاليم والتاريخ والأشخاص الذين قاموا بتهيئة الفضاء خلال قرون خلت. إن هذه المجموعات الاجتماعية محليين أو رحل انصهرت عبر الزمن وتشكلت من خليط من الأعراق واللغات والأعراف والطقوس والمعرفة، وأنتجت بيئة خاصة تحددها وتميزها عن باقي المناطق[1].

الإنسان مخلوق اجتماعي لا يستطيع العيش منعزلا عن الناس، فالحياة الاجتماعية خبرة مشتركة تقوم على التعاون والاجتماع، غالبا ما صنّف الانتروبولوجيون على أساس معايير ثقافية ووسائل معيشية وهي تختلف من مجتمع لآخر، فالعادات، التقاليد، المعتقدات، الممارسات اليومية، طريقة البناء، النسيج، الصناعة الفخارية، الطرز على الجلد، الرقص، الحكايات الشعبية والشعر الملحون وغيرها من الفنون أوجدها الإنسان ليعبر عن ذاته وحتى ليميزه عن الآخرين لتنتج في قالب الهوية التي تحدده، هذه المجتمعات لا يمكن فهمها إلا إذا وضعنا هذه الحقيقة وما ينتج عنها من حقائق في الاعتبار. ثم إن طبيعة العمران وأشكاله تتحدد حسب أسلوب العيش الذي يتخذه أي مجتمع محلي سواء كان حضريا أو بدويا، والنسيج العمراني يعتبر هذا المفهوم من الخلايا

المتضامنة والفراغات من العناصر الفيزيائية (الموقع، الشبكات المختلفة، الفضاءات المبنية الأبعاد، شكل ونوعية البناء والعلاقات التي تربط بينهما.يرتبط مفهوم النسيج العمراني بالمرفولوجية العمرانية (تحليل الهياكل الفضائية) كما ترتبط عموما بإدراك السكان وخصائص الإطار المبني ويتخذ شكلا ثابتا مثل حالة الأشكال العمرانية خلال فترة معينة وقد يتخذ ديناميكية لإمكانية تطور نمو هذه الأشكال. والقصر المتواجد بالجنوب والتي امتازت به المناطق الصحراوية على اختلاف مواقعها الجغرافية ونمط سكانها، يعتبر الميزة الرئيسية لسكان الجنوب، حيث يتألف القصر عادة من وحدات سكنية، أحياء، حارات، محلات وقد يكون مؤلفا من مجموعة القصور أو القصبات، لها حدائق مشتركة وقد تكون الأحياء منفصلة عن بعضها البعض بواسطة سور له باب يفتح في وقت السلم ويغلق في وقت الحرب وهو محاط بالنخيل.[2]

ومن هذا المنطلق يمكننا أن نتساءل:

ماذا يمثل القصر من حيث البناء الاجتماعي؟ هل يعتبر القصر وحدة ترابية أم يعبر عن خلفية قرابية؟ ما هي الأبعاد الأساسية للقصر كطابع عمراني؟

إن شكل القصر وتنظيمه الداخلي أمر يفرضه الموقع الجغرافي أكثر مما تفرضه عوامل أخرى، قد تكون بيئية جغرافية وقد تكون اجتماعية وقد تكون ثقافية، المهم أن يكون شكل القصر محلي يتميز به أهل المنطقة، والحياة داخل القصر تحمل وظيفة اجتماعية إلى جانب االوظيفة السكنية، وتؤدي إلى خلق وعي سكاني وتفاعل بين السكان من خلال اقتسام العادات والتقاليد وتبادل الخبرات والمعارف، الاشتراك في المعتقدات والدين أي المقدس.هذا الوعي بالأرض البيئة والقصر، المجال، السكن والحركة، هذا يعني أنه إذا خلت المدينة من هذه الوظيفة تحولت إلى حشد من الناس لا تربطهم حتى علاقات الجوار وما يصطحبها من مضاعفات.

لقد قطن الإنسان الصحراوي منذ القديم ونظرا للظروف القاسية في الصحراء، فقد استطاع التأقلم وذلك من خلال إنشاء المدن ذات طابع خاص ومميز والذي يشمل أساسا في القصر أو المساكن التقليدية والواحة وهذا ما يميز المدينة الصحراوية عن الشمال الجزائري، وإنه لمن الصعب إعطاء تعريف دقيق للعمران لكونه العامل الذي يشمل الدراسة في عدة مجالات من الحياة البشرية لغاية الوصول إلى تناسق استخدام واستغلال المجال بجميع مكوناته من أجل خدمة وتوفير الراحة للسكان ويمكننا إعطاء عدة تعار يف منها أنه العلم الذي ينظم المدن عن طريق دراسة المفاهيم التي تسمح بتكييف مساكن هذه المدن وفق حاجيات البشر بالاعتماد على مجموعة من التدابير الاقتصادية والاجتماعية والبشرية، والعمران هو فن تهيئة المدن من أجل توفير ثلاث عناصر أساسية : السكن، العمل، الراحة ويمكن تلخيصه في البعد العمراني في الهندسة المعمارية.

والعمران بمثابة النافذة المفتوحة على حضارة الشعوب ويعتبر كأداة للتعبير الفكري والثقافي الحضاري كما يحدد إطار النمط الحياتي وكيفية تنميته من جميع النواحي، ولكل مجتمع حضارته التي تتمثل في قيمه العليا والتي هي غاياته، أما المدينة فهي وسائله وتطبيقاته في واقع الحياة، فالعمران والأسس العمرانية السليمة هي التي تستمد أصالتها من بيئتها فلكل مجتمع عاداته وتقاليده وبيئته الخاصة، والمدن الصحراوية هي مرآة عاكسة تعكس الوجه الحقيقي للمدينة العربية الإسلامية بما تحتويه من قيم اجتماعية تستمد جذورها من تعاليم الدين وما اقتضته الظروف المناخية وتلبية متطلبات وحاجيات المجتمع.و قد تبدو المدينة الإسلامية كنسق بين أجزاءها ونسق وظيفي متكامل ذات تركيبة عمرانية نلمس بها الانسجام التام بين جزئها وكلها وفق التدرج الهرمي، انطلاقا من الوحدة البنيوية الأساسية المتمثلة في الدار إلى وحدة الجوار ثم الحي وأخيرا المدينة.فالوحدة الأساسية الدار تشكل واجهة مستترة على الفضاء الخارجي، وبتجميع هذه الدور تنشأ وحدة جوار بفراغها الخاص المتمثل في الدرب ومن مجموع الوحدات يتكون الحي الذي يشترك في فراغ خاص يسمى الرحبة بمثابة مركز لهذا الحي، وهذا الكل يمكن اعتباره كمدينة مصغرة، وهي مبنية على communauté المقصود بها الوحدة أو جمع اجتماعية في العضوية بالمشاركة في الأدوار والمعرفة من خلال الروابط القوية في العضوية في مختلف الوحدات.[3]

خصائص المدينة الإسلامية:

تمت إقامة المدن على أساس متطلبات الإنسان الأساسية ويعكس القيم الاجتماعية والمؤثرات الثقافية التي جاء بها الإسلام، وأردنا دراسة مثل هذه المدن لأنها تشترك في عوامل كثيرة إضافة إلى المناخ والتي منها:

العضوية: إن المدينة تتأثر بسكانها أنها تحمل المجتمع المسلم كالجسد الواحد المترابط الأعضاء والمتكامل الوظائف، وهي تتكون أساسا من ثلاثة عناصر تتمثل في:

المركز: وهو الجامع الذي يمثل قلبها النابض وله دورا في توحيد الأعضاء كما يقوم باستقطابها وهيكلتها وتنظيم حركتها.

الأحياء: وهي بمثابة جسدها الذي يستمد منه المركز طاقته وضرورة وجوده وماهيته.

المسالك والأزقة: هي بمثابة الشرايين التي لا تتم الحركة إلا بها وتقوم بإيصال الأعضاء مع بعضها البعض وهكذا تبدو لنا كالجسد الواحد.أما الوظيفة كمنظومة اجتماعية لكل عضوية فيها دور نجدها كذلك تتوزع فيها وفق هذا التقسيم فالمركز مثلا والمتمثل في المسجد الذي يقوم بالوظيفة الدينية والإدارية والمصالح ذات الطابع الجماعي، أما المسالك وظيفتها الاتصال والربط بين الأجزاء، وأما المحيط هو ما جاور المدينة حيث تكون الأسواق والمجالات الحيوية بوظيفية الشغل والعمال.

الأنماط المعمارية في العمارة الصحراوية:

إن الأنماط المعمارية على مر العصور كانت دائما انعكاسا صادقا للبيئة الحضارية التي كانت تسود كل مرحلة من المراحل التاريخية المتلاحقة، ومن قديم الزمان أقيمت مدن على أطراف الصحراء حيث ساعدت البيئة الحارة بظروفها الطبيعية والاجتماعية على خلق نمط معين متلائم معها، فقد ساعدت البيئة الحارة على توجيه الإنسان في الداخل سواء كان للحي أو المسكن أو في المدينة ككل حتى يتوفر عامل الحماية من الظروف المناخية.و لقد ظهرت التشكيلات المعمارية على مستوى التخطيط بصورة عضوية وتلقائية دون الارتباط المسبق باعتبارات تشكيلية أو معمارية معينة، وبذلك أصبحت العمارة التقليدية تعبر بصدق عن الوظيفة والبيئة الطبيعية والاجتماعية السائدة، وقد استطاعت هذه العمارة التوصل إلى حلول معمارية سليمة كفيلة بتحقيق الحماية من العوامل الجوية شديدة القسوة، فظهرت المباني الملتحمة أو شبه الملتحمة في نسيج عمراني ملتف مما يوفر أكبر مساحة مظللة، ويعتبر تكامل الفراغات وتداخلها من أهم القيم التخطيطية والتصميمية للعمارة التقليدية وخاصة في المباني السكنية، ويعمل هذا التخطيط العضوي على الحد من تعرض مكوناته المختلفة كالمسكن والشوارع والممرات إلى قدر كبير من المؤثرات.

القصر مرتبط ارتباط وثيق بالجانب الفلاحي تحيط به بساتين خضراء لتزويد السكان بما يحتاجونه من موارد وحمايتهم من الزوابع الرملية، ويكون دوما قريبا من المجاري المائية ويتمركز على قمم الجبال أو على سفوحها أو على هضبات صخرية صلبة، ونعني به تجمع بشري قد ينتسب القصر إلى ولي صالح باعتباره مؤسس القصر، أو يرجع إليه الفضل في لمّ شمل سكانه، أو ينتسب إلى الجهات الجغرافية مثل القصر القبلي (الجنوبي) أو الظاهري(الشمالي)، وأحيانا ينتسب إلى لون مادة بناءه أو إلى القبيلة التي تقطن فيه، كما ترتبط تسميته كذلك بقدمه أو حداثته(قديم جديد) أو بحجمه (كبير، صغير) أو بموقعه(فوق، تحت)[4].

يتكون القصر معماريا من:

الأسوار: فكل قصر محاط بسور مزود بأبراج وتفتح فيها مداخل تغلق بواسطة أبواب خشبية ضخمة. الأحياء: توزع حسب الانتماء القبلي وأحيانا تحاط هي كذلك بأسوار بها أبواب تغلق في حالة حدوث الفتن بين القبائل وكل حي يحتوي على مصلى.

المسجد: الذي يسمى بالجامع الكبير أو العتيق وغالبا يتوسط القصر وتقام فيه صلاة الجمعة وصلوات الأعياد الدينية كما يستخدم أحيانا كمدرسة قرآنية.

لكل مدينة طابعها العمراني مما يجعلها تختلف عن بقية المدن، المقصود من الطابع الحضري هو مجموعة الصفات المركبة التي تميز مدينة أو مكانا بذاته، والتي تميزها في علاقاتها

مع الموقع والتاريخ، ويساهم الطابع الحضري في تحديد هوية المدينة ويسمح بتناول مسألة النوعية الحضرية ومميزاتها. هذه المميزات أحدث الأزمة الحضرية الحالية وهناك بعدان أساسيان للطابع العمراني

البعد المادي: الذي يعتمد على المكان والبيئة والمحيط ومن ناحية أخرى البعد الثقافي الحضري الذي يضم المجتمع والأنشطة والسلوكيات وغيرها

البعد الاجتماعي: **aspect sociale**

يقول: "سروكن" أن علم الاجتماع هوالعلم الذي يدرس الثقافة الاجتماعية وقد دعاه هذا لأن يقول: أن الحقيقة الاجتماعية ذات ثلاثة أبعاد متداخلة لمجتمع الثقافة الشخصية، السلوك الفردي، فالمقصود بالبعد الاجتماعي هو دراسة التأثيرات والعلاقات الاجتماعية المتبادلة الناتجة عن كون الإنسان كائن اجتماعي لا يستطيع العيش إلا في الجماعة، وهو يقضي معظم وقته بهم ولا علاقة معهم، وطابع الإنسانية يعود إلى مشاركته في المجتمع ومساهمته في تيار الحركة الاجتماعية لكل مقوماتها الثقافية من عادات وتقاليد ودين والتي تكسبها من المجتمع[5].

البعد الثقافي: هو صياغة النظام الاجتماعي والاحتفاظ بوجوده استنادا إلى الاعتراف بالخبرات السابقة وتراث الماضي الذي يزودنا بأنماط السلوك ونماذج الفعل الإنساني فأسندت الحياة الثقافية الاجتماعية إلى ثقافتين أساسيتين: ثقافة مادية: من جهة تنسق التكنولوجيا والاقتصاديات.ثقافة لامادية: كالقيم والمعتقدات والأخلاق.

أما الدور هي المركب الثالث لمعادلة المحافظة على التراث المعماري وذلك أن الشعوب تحرص على تتابع قيمها وانعكاساتها في البيئة العمرانية، وتبحث الأمم عادة على السبل الكفيلة لتتابع القيم الحضارية الاجتماعية وتحرص على إيصالها للأجيال القادمة بأمل أن تبنيهم لها لذلك ينبغي تحقيق معيار الاستمرارية في القيم الإنسانية اتجاه البيئة العمرانية.لعلها من الأسباب التي جعلت العمارة المعاصرة في بلادنا تعاني من أزمة متعددة الجوانب لا حصر لها، إن لم تستثن أحدا من عناصرها الثلاثة التي حددها فيتريف **Vitriv** قديما نذكر بالمناسبة وهي المتانة، المنفعة، الجمال، انها القطيعة مع التراث المعماري الذي مهدت خلال حقبة فراغ رهيب إلى ظهور وانتشار إنتاج مقطوع الصلة مع الأنماط التقليدية المحلية متمثلا في نماذج دخيلة وهجينة تحت مبررات شتى قد تكون باسم الحداثة[6]. غير أن العمران في المدن الصحراوية له خصوصيته التي تميزه وتجعله متفردا بالنسبة لعمران المدن الشمالية، وهذا نظرا لاختلاف البيئة بمفهومها العام، ومنها الموقع، المناخ، البيئة الاجتماعية والثقافية للسكان وغير ذلك من العوامل المؤثرة المختلفة.و تعتبر المعرفة الواسعة والكافية بالبنية العمرانية والمعمارية لأي مجتمع من المجتمعات من المتطلبات الجوهرية لاستكمال أية دراسة انتروبولوجية لأي جماعة محلية لأنها تشكل إحدى

الجوانب الأساسية للبناء الاجتماعي، وهكذا نجد أن البنية الاجتماعية تتصدر من ناحية الصور التي يتجمع فيها الناس لأغراض اجتماعية معينة في مجتمع معين، كما نجد أن المباني المنظمة تنعكس في سلوك الأفراد تجاه بعضهم البعض واتجاه كل المجموعات الاجتماعية التي ينتمون إليها.فالعمارة ظاهرة اجتماعية حيث يوجد عاملان أساسيان في كل وضع فني هما: كمتطلبات الجماعة المنظمة وإرادة الفنان باعتبار العمارة رمزا اجتماعيا، ولفهم الرمز يتطلب منا فهم التفاعل ذلك أن العملية التصميمية للمعماري هي نتاج احتياجات وظيفية ومبادئ جمالية ومعاني رمزية واجتماعية معينة وبالتالي فالفعاليات الحياتية والممارسات الاجتماعية تبقى خلفية أساسية لتلك الصورة المادية للعملية التصميمية.فالعمارة امتداد للعلاقات الاجتماعية ودور الفرد في الإنتاج المعماري ضمن الحدود التي ترسمها بصورة أو بأخرى تصورات الجماعة، فالعمارة انعكاس لصورة ثقافية تمثل هذا المجتمع أو ذاك تجسدها الخبرة المهنية والقدرة الإبداعية للمعمار كما أن ارتباط العمارة بالمجتمع يتضمن علاقتها بالدين والثقافة، فالدين منذ القدم كان رابطة اجتماعية وثيقة تجمع بين الناس والمعابد ومنها المساجد التي كانت أماكن للاجتماعات وممارسة الشعائر الجماعية، وقد أثبت أب السوسيولوجيا إميل دوركايم أن العمارة رمزا اجتماعيا، ولفهم الرمز يتطلب منا فهم التفاعل ما بين شكله المادي ومدلولاته الاعتبارية الجمعية، والتي تمثل العمارة نماذجها الأساسية .لقد طرح باحثون موضوع الفضاء السكني أو البيت بأنه عبارة عن مؤسسة مشكلة من مجموعة التشكيلات، المعتقدات، التصورات، المخيال، رموز .ليس بنية وشكل فقط بل له بعد انتروبولوجي انطلاقا من قول آموس رابوبور A.Rappoport أن البناء أو التعمير لم يكن ولن يكن اختصاص المهندس المعماري لكنه عبارة عن محيط مبرمج ومهيكل تقريبا عن طريق الثقافة الشعبية أو الفلكلورية وقد تغافل عنها التاريخ.[7] و حسب فكرته أن الفضاء السكني موظف حسب الحاجات الأولية بالخصوص والحاجات الأساسية ثم يأتي الذوق الجمالي إذا أمكن، ولقد اهتم الباحثون بالفن والموسيقى ومحيطها الاجتماعي منذ القديم، أما الاهتمام بالعمارة والبيت الذي يعرفنا بثقافة السكن الشعبي البسيط مهمل من طرف بعض الدراسات، فالتشكيل الهندسي للعمارة والتقاليد الشعبية ما هي إلا ترجمة مباشرة وغير شعورية لثقافة هذا المجتمع .فالساكن يتخذ من فضائه السكني مجموعة ممارسات رمزية تجعل من هويته مسألة جماعية كم يؤكد ذلك P. Bourdieu في دراسته عن منطقة القبائل في الجزائر .يأتي في هذا المنحنى (إبراهيم صادق) الذي جاءت دراسته من منظور سيماتي أن الشكل المعماري في نظره هو ترتيب لنسق من الرموز والإشارات يشملان عناصر الفضاء العام وعناصر الشكل المركب، عناصر التناسب، وبالتالي في العمارة لغة وأداة للتواصل بين ساكنيها، وإذا رجعنا للباحث الكبير في ميدان العلوم الاجتماعية P. Bourdieu[8] ندرك الأهمية البالغة التي أولاها لدراسة المسكن في أعماله البحثية من حيث كونه ظاهرة انتروبولوجية تجسد ثقافة الفرد والمجتمع على حد سواء، عند

مقاربته للمجتمع القبائلي وتوضيحه للممارسات الثقافية داخل الفضاء التي تعني لديه كل عمليات ترميز (عادات تقاليد وقيم) التي تنتجها المجموعة الاجتماعية الشاغرة للفضاء، وإن هذه الممارسات تعتبر نظاما يحدد مرجعية الجماعة وانتماءها، وأن الفضاء السكني مقسم إلى قسمين : قسم خاص بالمرأة ويسميه الفضاء النبيل وقسم خاص بالرجال، وأن البيت القبائلي مكوّن من دروب متوجهة نحو الداخل الذي يحمي الحرمة، يتمظهر ذلك في انتشار نمط السكن الجماعي على حساب السكن الفردي وهذا راجع لطبيعة البناء الاجتماعي.فالعمارة ظاهرة اجتماعية حيث يوجد عاملان أساسيان في كل وضع فني هما:متطلبات الجماعة المنظمة وإرادة الفنان باعتبار العمارة رمزا اجتماعيا ولفهم الرمز يتطلب منا فهم التفاعل ذلك أن العملية التصميمية للمعماري هي إنتاج احتياجات وظيفية ومبادئ جمالية، معاني رمزية واجتماعية معينة، وبالتالي فالفعاليات الحياتية، الممارسات الاجتماعية تبقى خلفية أساسية لتلك الصورة المادية للعملية التصميمية[9] ونفس الشيء في العمارة الصحراوية، حيث نجد أن سكان القصر محافظين جدا حيث نلمس أماكن خاصة بالرجال وأخرى بالنساء ولا يوجد نوع من الاختلاط تحت ما يسمى (الحرمة). ونفس الشيء بالنسبة للمجتمع المزابي وهذا ما ذكره الباحث إبراهيم بن يوسف عند دراسته للبيت المزابي[10] رأى أن تهيئة البيت المزابي مرتبط بالحرمة، هته الأخيرة التي تتحدد من خلال التقسيم الفضائي حسب الجنس، ففضاء الحرمة خاص بالمرأة ويضم قاعة للضيوف يستقبل فيها النساء فقط، كما أن هناك فضاء خاص بالرجال يلجأ إليه رجال البيت عند حضور رجال أجانب، وفضاء مركزي الأكثر حيوية والأكثر استعمالا يتموضع في مكان منعزل أين يوجد المطبخ وفي هذا الفضاء يقمن النساء بحرفة النسيج، أما مدخل البيت فهو منفصل عن الفضاء المركزي كل ذلك يعبر عن الحميمية داخل الفضاء السكني .فطبيعة العمران وشكله تتحدد حسب أسلوب العيش الذي يتخذه أي مجتمع محلي سواء كان حضريا أو بدويا فكما يقول ابن خلدون (اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو اختلاف نحلهم من المعاش) ففي ضوء نمط المعيشة ترتسم أشكال العمران، أنواع السكن وأنماط الإقامة، التوطن أو عدم الاستقرار.نفس الشيء بالنسبة للباحث عبد الرحمان موساوي حيث يقول (على عكس النظرة الجغرافية المنتشرة بين مؤرخي المنشآت الإنسانية، المدن ليست دائما المنطق الفيزيائي وإنما هي غالبا نتاج معتقدات ومواقف روحانية، وعلى منوال هذه الأفكار أين المعطى الانتروبولوجي الأكثر حضورا في التنظيم المجالي، وهذا ينطبق على السكن القصوري في الجنوب الغربي الجزائري حيث منطق البناء والتنظيم المجالي يخضع لمحددات وتأثيرات أكثر من تأثيرات ومحددات الجغرافية والتكنولوجية، هي القداسة والدم كقيم سيميولوجية ومعطيات أسطورية. كما أن سكان القصور الصحراوية يعتمدون على الروابط الاجتماعية، وهذه الأخيرة هي الأشكال من العلاقات التي تربط الفرد بالمجموعات الاجتماعية وبالمجتمع، والتي تسمح له في نفس الوقت بأن يكون اجتماعيا وأن يندمج في

المجتمع[11] وقد تتمثل هذه الروابط في العلاقات التقليدية السائدة بالمدينة، وقد يكون الزواج القرابي على أساس أنه يمثل نوع من الارتباط والتلاحم بين أفراد العشيرة والقبيلة وكذا الأسرة والعائلة، والممارسات التقليدية التي تحافظ على الروابط المشاركة في الطقوس والمناسبات التي لها امتداد في عمق المجتمع التقليدي، وكانت أحد أهم هذه المنظمات الطرق والزوايا الصوفية، إلى جانب المناسبات وأكثر المناسبات التي تمثل فرص لالتقاء الأسر بذويهم هي المناسبات الدينية والاجتماعية، إذ تعتبر فرصة لربط العلاقات بينهم والمحافظة على الحياة الاجتماعية بالقصر، وكل هذه الروابط مساهمة بفعالية بالمحافظة على هوية العمارة الصحراوية وكذا إعطاءها صبغة مميزة لهذا البيئة الاجتماعية دون غيرها من المجتمعات.لم تبنى هذه المدن والقصور نتيجة لرغبات شخصية بل وجدت وازدهرت لضرورات حضارية آنذاك أنشأت هذه القصور من طرف القبائل الرحل التي كانت تعتمد على طرق تنقل منتظمة ما بين عمق الصحراء ومدن الساحل والتي بدورها ساهمت في ازدهار وتطور المدن الصحراوية.

علاقة العمارة بالخصوصية الثقافية:

يعتبر السكن الاجتماعي والعمران من الخصوصية الاجتماعية والثقافية لأي مجتمع من المجتمعات وعليه، تعود الخصوصية الثقافية في جزئها الأكبر إلى تاريخها الاجتماعي الخاص باعتبارها نظاما اجتماعيا متطورا، وإنتاجا فكريا ناميا يحمل معه عبر الزمن تصورات، معتقدات وطرائق وأساليب التفكير والاستدلال، خاصة بأفراد مجتمع معين وتعني خصوصية الثقافة في جزئها الآخر التفكير من واقعنا من خلال منظومة مرجعية خاصة تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات تلك الثقافة ومكوناتها، وفي مقدماتها الموروث الثقافي، والمحيط الاجتماعي والنظر إلى المستقبل، بل النظر إلى الإنسان والعالم والكون. وتعني الخصوصية الثقافية صميمية الإنسان، المجتمع المنتج، القيمة الذاتية، ونوعية الحياة المعاشة، وبالخصوصية الثقافية يكتسب كل مجتمع حقه المشروع في أن يكون مختلفا فعند التحدث عن خصوصية مجتمع معين، فذلك يعني في واقع الأمر اختلاف كل ثقافة في المصادر، الروافد وفي الرؤية، المنهج، الأسلوب. القصر له أيضا صيغة في إطار الهوية، بالمعنى القومي أو الثقافي، لا يولد الإنسان وهو مزوّد بها بل يكتسبها (هي مفهوم اجتماعي نفسي يشير إلى إدراك شعب ما لذاته، وكيفية تمايزه عن الآخرين، وهي تستند إلى مسلمات ثقافية عامة مرتبطة تاريخيا بقيمة اجتماعية وسياسية واقتصادية للمجتمع.و الهوية **identité** مع أن لها معنى واسع، إلا أنها تتضمن الإحساس الذاتي بالوجود المستمر، كم أنها تتضمن إحساسا بالانتماء وبالعضوية، وإدراكا بالارتباط بوجود ثقافي يبدو في أنماط السلوك بحيث يمكن ملاحظته وقياسه من خلال المواقف ،الاتجاهات، ردود الأفعال، حدوث المشاركة، التعاون، التنافس، الصراع وغيرها من صنوف السلوك اعتمادا على أسس عامة لها قدر عالي من الشيوع في المجتمع، وعليه فالهوية هي مجموعة الصفات الجوهرية الثابتة في الأشياء والأحياء،

فللمكان هويته الخاصة كما للإنسان هويته المتفردة من غيره من الناس، ومن ثمّ فإن الثوابت الجغرافية، المتغيرات التاريخية والمورثات الثقافية، عناصر مكوّنة للهوية .و الهوية الثقافية هي الرمز أو القاسم المشترك أو النمط الراسخ الذي يميّز فردا أو مجموعة من الأفراد أو شعبا من الشعوب عم غيره. والهوية هي كلمة المفتاح في هذا البناء هي أساس تشكيل الدولة القومية[12]

القصر اليوم لا يخرج عن مسار العمارة التقليدية، فهو يصنف اليوم ضمن المدن العتيقة ويشهد تحولات عميقة مست جوهره ونمط بناءه بفعل مؤثرات داخلية وخارجية أدت إلى زعزعت ذلك الانسجام الذي تميز به من قبل وأحدث قطيعة بين القديم والحديث مع حركة التاريخ وتعاقب الأحداث فرضت هذه القصور تكيف مع التحولات الحديثة وغيرت من نمطها المعماري وبالتالي من وظائفها، حتى أن بعض القصور أصبحت مهجورة لأسباب قد تتمثل في قدم القصر وبالتالي خطورة العيش فيه وأخرى تتمثل في الميل إلى العيش بحياة أكثر رفاهة وعصرنة ومهما كان فالقصر من حيث تصميمه العمراني وتنظيمه المجالي يعد ثمرة إبداع للإنسان الصحراوي كيّفه حسب المناخ والظروف الطبيعية القاسية بحيث جعل الصحراء موطن للاستيطان، وكان القصر مدينة وظيفية وبيئية بامتياز بتكيفها مع المناخ ومنسجمة مع الوظائف الاجتماعية التي بنيت من أجلها.و عليه فالعمارة عامل مهم في تحليل الحياة الاجتماعية المتعددة حيث يتم منه تحديد نوعية الأنشطة الاقتصادية، العلاقات الاجتماعية، فالتفاعل مع البيئة حدد طبيعة المجتمع ونوع السكن.

وبشكل عام فالبناء الاجتماعي هو علاقة بين الجماعات وليس أفراد، والذي يدخل في تكوينه باعتباره جماعة بنائية هو تلك الجماعات الكبيرة المتماسكة كالعشيرة والقبيلة، والقصور الصحراوية هي مركب لعلامة تراثية في المجتمع مشتركة لدى سكان الجنوب الجزائري[13]، يرى ابن خلدون على الدارس أن يقف على طبائع العمران يقصد بذلك أن الباحث حين يدرس مجتمع من المجتمعات يجب عليه أن يدرس بناءه الاجتماعي وعادات الأفراد والثقافة السائدة في هذا المجتمع، فكل هذه الأمور تمكّن الباحث من الدراسات العلمية الواقعية، ويرى ابن خلدون أن المجتمعات تختلف بعضها عن بعض وفي هذا يقول (إن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أم فعلا، لا بد من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله فالمدينة، المجتمع، البادية، الدولة، الفرد، العائلة، كل أولئك ذوات لها طوابع تخصّها من حيث البيئة والوظيفة من حيث ما يطرأ عليها من تغيير. وفي صناعة البناء يقول ابن خلدون فهي أول صناعة العمران الحضري وأقدمها، وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل للكنّ والمأوى للأبدان في المدن. وذلك أن الإنسان لما جُبل عليه من الفكر في عواقب أحواله (لا بد له أن يفكر فيما يدفع عنه الأذى الحرّ والبرد، كاتخاذ البيوت المكتنفة بالسقف والحيطان من سائر جهاتها) والبشر مختلفون في هذه الجبلة الفكرية التي هي معنى الإنسانية[14]

وقد وجّه ابن خلدون مزيد عنايته إلى دراسة مظاهر التفاعل بين الإنسان وبين البيئة الطبيعية وهي ما يطلقون عليها في الوقت الحاضر الايكولوجية الإنسانية، وهي إحدى فروع الدراسات الاجتماعية المتصلة بالبيئة الاجتماعية والتي يطلق عليها مصطلح المورفولوجي والتي تعنى بدراسة أشكال التجمعات والوحدات وتوزيعات السكان، وتهتم بدراسة تباين هذه الأشكال والوحدات، وتتبع أثر العوامل الطبيعية في النظم الاجتماعية، فقد أكّد ابن خلدون على أهمية الدراسات حين أراد أن يكتب تاريخ الدولة الإسلامي كتابة تعتمد على الوثائق وعلى الملاحظة والدراسة الموضوعية، غير أنه رأى أن تسبق هذه الكتابة دراسة للبيئة، الحضارة والظروف الاجتماعية التي انبعثت فيها حوادث التاريخ. وحسب ما أكد عليه أن العامل الجغرافي تأثير على المظهر العمراني، وأشكال التجمع الانساني ومختلف الأنشطة، الصنائع والحرف.

من الناحية الانتروبولوجية يعتبر هذا المدخل ضروريا عند دراسة خصائص الحياة الاجتماعية والتقليدية لنظم الأسرة والقرابة، وأشكال التعبير الثقافي وكذا أنواع التجمعات الاجتماعية، وهذا ما يّمكن من دراسة هذه التجمعات كوحدة اجتماعية كلية وكشكل ثقافي متميز، هذا ما أشرنا إليه في الفقرات السابقة، ويساعد على تأثير القيم الاجتماعية والثقافية في تركيب هذا المجتمع. فالعمران الصحراوي بما فيه القصور يحمل من الناحية الاجتماعية دلائل وأبعاد تتمثل في الهوية التي تحدد طبيعة المجتمع، كما يحمل بعدا دينيا فهو يحمل معالم الشخصية الإسلامية والأصالة، وبعد ثقافي يتمثل في ممارسة العادات، التقاليد، الأعراف وكل ما يكتسبه الفرد والجماعة بوصفه عضو في تلك الوحدة البيئية، هذا بالشعور بوحدة الانتماء والشعور بالارتباط .فالقصر يمثل الوحدة القرابية ولكي تنتعش لا بد من تحتويه وحدة ترابية المتمثلة في القصر .فالعمران والأسس العمرانية السليمة هي التي تستمد أصالتها من بيئتها.

الهوامش:

[1] **BENDJELID Abed : les territoires sahariens au XXIème siècle (développement, gouvernance et identité. Colloque international le 06.07.2010 au centre national de recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle Oran**

[2] **ABDERRAHMANE Moussaoui : espace et sacré au Sahara (ksour et oasis du sud-ouest algérien, édition CNRS, Paris, 2002, P 24.**

[3] **André Akoun et Pierre Ansart :dictionnaire de sociologie le Robert Seuil,1999.**

[4] **Abderrahmane Moussaoui : ibid. P24.**

[5] السيد الحسيني: المدينة دراسة في علم الاجتماع الحضري، دار المعرفة، القاهرة **1981**، ص **91**.

[6] سعيد حساين: العمارة التقليدية إنتاج اجتماعي ثقافي ألف بين الزمان والمكان، مجلة دراسات تراثية (مجلة علمية) العدد الأول **2007** يصدرها مخبر البناء الحضاري للمغرب الأوسط (الجزائر) معهد الآثار جامعة الجزائر. ص **69**.

[7] **A.Rappoport : pour une anthropologie de la maison, éd Border Paris, 1982,P42.**

[8] **BOURDIEU .P : esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'anthropologie kabyle, Genève, éd DROZ 1972, P131**

[9] نظير أبو عبيد: المشهد المكاني كمفهوم سلوك بيئي في تحليل التواصل ما بين العمارة والمجتمع، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد **248**، لبنان، **1999**، ص **148**.

[10] **Brahim Benyoucef :le M'Zab espace et société Alger, éd imprimerie D'Aboudaoud 1982 P130.131**

[11] **Andre(A)et Pierre (A) :dictionnaire de sociologie , le roert seuil, Paris ,1999,P307**

[12] **Rachid Sidi Boumedine : un enjeu les fondements du patrimoine en Algérie, actes de séminaire des 27.28 Novembre 1996 à Marseille ville et patrimoine, P57**

[13] **Yael kouzminz : dynamiques et mutations territoriales du Sahara algérien vers de nouvelles approches fondées l'observation ,17.12.2007, université Franche-Comté France 198**

[14] عبد الرحمان ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون المسمى (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تامجلد الأول، منشورات محمد علي بيوض، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، **1992**. ص**433**.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 331 - 338
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

البعد الإيكولوجي للعمران البشري في فكر ابن خلدون

محمد قمانة و رضا رميلي
قسم علم الاجتماع المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

"إن العمران البشري يتدرج من البساطة إلى التركيب والتعقيد، وإن العامل الأساسي والمنطلق الأول في هذا التدرج هو اختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجدب، من هنا وعلى أساس هذا الاختلاف تختلف طرائق الناس في كسب عيشهم، فتختلف لذلك أحوالهم الاجتماعية، بل وأحوالهم الشخصية أيضا..."[1] ابن خلدون.

تعتبر البيئة الطبيعية شرط أساسيا وضروريا لحياة البشر، ولاستمرارهم في الوجود بشكل منظم، فالظروف الطبيعية التي تحيط بالإنسان هي البيئة الجغرافية الملائمة والتي تتم فيها عمليات التأثير المتبادل، وبشكل مباشر ما بين الإنسان من خلال أدوات الإنتاج، والعلاقات الاجتماعي مع أعضاء مجتمعه، في المكان والزمان، من جهة وبين وسطه الطبيعي المحيط به ليتحول إلى مظهر جغرافي بشري، وذلك سعيا إلى تحقيق ظروف موضوعية يجد فيها البشر، المناخ الملائم للمحافظة على صيرورة وجودهم كبشر.

إذن فالتأثير المتبادل القائم بين الإنسان والبيئة الطبيعية، هو تأثير جدلي ومعقد، فالطبيعة تقدم الإمكانيات الضرورية لحياة الإنسان، ويقوم هو بالمقابل بتسخير تلك الإمكانيات لصالح استمراره في الوجود، من خلال مسيرة تطوره الثقافي الدائم الحركة[2]، وعلى هذا الأساس فقد نال موضوع تأثير الطبيعة على طباع وسلوكيات البشر الكثير من الاهتمام من طرف معظم الباحثين في الحقل الاجتماعي، وذلك لأهمية العناية بمظاهر التفاعل بين الإنسان وبيئته الطبيعية، وهو ما يطلق عليها الايكولوجيا الإنسانية (البعد الايكولوجي للظواهر)، حتى أضحى أحد فروع الدراسات الاجتماعية.

ويعتبر عالم الاجتماع العربي ابن خلدون من أهم المفكرين الاجتماعيين الذين حللوا هذه العلاقة، فالبيئة الجغرافية بعناصرها المختلفة كانت برأي ابن خلدون سببا في تباين أفراد العمران البشري بملامحهم وسلالاتهم، وأخلاقهم ولغاتهم، ومن ثمة طبائعهم وسلوكياتهم الاجتماعية، فتباين الأقاليم المناخية بعواملها الطبيعية وتضاريسها تلعب حسبه دورا مهما في تحديد أمزجة البشر

وسلوكهم من بيئة لأخرى.

ومن هنا فقد تبين أن البيئة الطبيعية وفق تصور ابن خلدون هي التي تساهم في بلورة السمات البيولوجية والنفسية للإنسان، وهذه السمات هي التي تعمل في النهاية على تشكيل المجتمع على هيئاته المختلفة، وقد اعتمد ابن خلدون في تحليله لهذا التأثير على تقسيم الجغرافيين القدماء للعالم، والذي يقسم المعمورة إلى سبعة أقاليم مناخية، يتم التفريق بينها من خلال اختلاف درجة الحرارة من الشمال إلى الجنوب ومن الحارة إلى الباردة،فبعد أن وصف أحوال هده الأقاليم وذكر ما فيها من تنوع في البيئة الطبيعية ، قام بتفسير الاختلافات فيما بين شعوب هذه الأقاليم المناخية جاعلا من اختلاف البيئة الطبيعية سببا رئيسيا لتباين عادات وطبائع سكان هذه المناطق، حيث يرى أن اعتدال الحرارة والبرودة يساهم في وفرة العمران البشري، أما إفراط الحرارة فيتساوى حسبه مع إفراط البرودة في عدم المساعدة على وفرة العمران، ومن ثم فإن هذا الوضع المناخي يساهم حسبه في تبلور ظاهرتين أساسيتين هما:

1/ تطور العمران البشري في الأقاليم المعتدلة:

ويقصد ابن خلدون بالعمران البشري ذلك الواقع الطبيعي الاجتماعي الذي تظهر فيه وتزول الظواهر العامة والوقائع الجزئية المفردة في حياة الإنسان، من أحوال التوحش والتصارع إلى أحوال التحضر والتفنن في العلوم والفنون والصنائع، وهو الواقع الذي تنشا الدولة فيه وتموت، ويتوالى فيه تتابع الأجيال ويتشكل التاريخ. إنه واقع كلي مترابط الأجزاء ترابطا عضويا[3]، وهو المجتمع بكل ما يحمله من عناصر اجتماعية، وهو ما أطلق عليه ابن خلدون علم العمران البشري أو الاجتماع الإنساني وهو العلم الذي نسميه الآن السوسيولوجيا. أما الأقاليم المعتدلة فيقصد بها ابن خلدون تلك المناطق ذات المناخ المعتدل تعمل على جلب اكبر قدر ممكن من البشر لما توفر من شروط ملائمة لحياة الإنسان وحتى الحيوان، وهذا ما يساهم في ظهور التجمعات البشرية والتي تؤدي بدورها إلى ظهور الحضارات الإنسانية، حيث يقول في هذا الصدد: "إن المعمور من هذا المكشف من الأرض إنما هو إفراط للحر في الجنوب وإفراط للبرد في الشمال، ولما كان الجانبان متضادين في الحر والبرد وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلا، فجاء سكانه من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا، حتى النبوات فإنها توجد في الأكثر في هذا الإقليم، ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع من البشر في خلقهم وأخلاقهم... أهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فنجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والأقوات، والفواكه بل حتى الحيوانات. هي على نحو من الاعتدال...وهم أهل بلاد المغرب والشام والحجاز واليمن والعراق

والهند والسند والصين وما كان قريبا منهم"[4]. إن البيئة الطبيعية ذات المناخ المعتدل تلعب دورا كبيرا في تجمع السكان وتحضرهم، حيث نجد الأغلبية الساحقة من البشر تسكن في هذه المناطق.

2/ تخلف العمران البشري في الأقاليم المفرطة في الحر والبرد:

يعني بها البيئة الطبيعية القاسية في ناحية الحر أو ناحية البرد، وهي الأقاليم التي يصعب مجارات مناخها، ومن ثم كان نفور العمران البشري منها واضحا إذ لا يقطنها إلا مجموعات قليلة من القبائل التي يغلب عليها الطابع البدائي منه إلى التحضر، حيث يقول في هذا الصدد "أما الأقاليم المناخية البعيد من الاعتدال–أي المفرطة في الحر أو البرد– فأهلها أبعد إلى الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر، وأخلاقهم مع ذلك قريبة من التوحش وطبائعهم ومزاجهم غريب تمتاز بالخفة والطيش وكثرة الطرب، ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو نادرا مثل كوكو والتكرو وبعض القبائل القريبة من صحراء بلاد المغرب جنوب مالي الدائنة بالإسلام، ومعظم سكان أقصى الشمال القريبة من الصقالبة والأتراك..."[5] وبالتالي يمكن أن نحدد مجموعة من خصائص هذا النوع من العمران البشري حسب النص السابق كم يلي:

- **المعاش فيه بسيطا ومقتصرا على الضروري منه.**
- **انعدام أي شكل من أشكال النظام السياسي المركزي الجامع القبائل والجماعات كما هو الشأن في الأقاليم المعتدلة.**
- **انعدام القوانين المكتوبة، إذ يغلب العرف والاحتكام لرغبات نزوات الأقوى من القوم.**
- **الاعتماد على الصنائع والتقنيات البسيطة والمحدودة، وغياب العلوم والصنائع المتطورة.**
- **غياب المدن والحظائر التي من شانها تشكيل الدولة.**

ويمكن القول أن الطريقة التي وصف بها ابن خلدون القبائل المتوحشة في أواسط إفريقيا جنوبا (في المناخ الحار جدا) وبلاد الصقالبة شمالا (المناخ شديد البرودة)، هي الطريقة نفسها التي مازال الانثروبولوجيون يصفون بها مثل هذه المجتمعات مقارنة مع المجتمعات المتحضرة في الوقت الحالي. فتأييدا لهذا الوصف يرى حسين مؤنس أن "مظاهر الخفة والطيش والميل إلى اللهو والرقص عند سكان أواسط إفريقيا جنوب الصحراء ليس سببه شيئا خاصا في تركيبهم، وإنما سببه تأثير البيئة الطبيعية (المناخ) الشديدة الحر ووفرة موارد العيش لاقتصارهم على المأكل والمشرب لمحدودية حاجياتهم، مما وفر عليهم الجهد والوقت، ولما كانت الطاقة موفورة والفراغ متسعا كان لابد من ملئه بطريقة ما: إما بالحروب وهي وسيلة للتخلص من الملل

وإنفاق الطاقة المخزونة، وإما بالرقص والغناء وهما متنفسان للضيق، وفي هذه الحالة ببطء التقدم الحضاري فتضل الجماعات على حالها قرونا.."[6].

لكننا يجب أن نشير هنا إلى أن الأحكام أو التوصيف الذي أطلقه ابن خلدون على مجتمعات هذه الأقاليم، كانت تحكمه الظروف التي كانت سائدة في عصره حيث كان يتركز التطور العمراني والصناعي والعلمي في المجتمع الإسلامي عموما والعربي خصوصا، في حين كانت ظروف باقي المجتمعات في الشمال البارد (أوروبا) والجنوب الحار (أواسط إفريقيا) سيئة مقارنة بالحضارة العربية الإسلامية آنذاك.

3/أثر البيئة الطبيعية على العمران البشري في الأقاليم المعتدلة:

بعد أن تكلم ابن خلدون واصفا أحوال العمران البشري في مختلف الأقاليم مركزا على الأقاليم المعتدلة وما يقابلها من الأقاليم المنحرفة، ينتقل بنا إلى دائرة أضيق وهي الحديث عن الأقاليم المعتدلة في حد ذاتها، محاولا تحليل اثر البيئة الطبيعية في هذا الإقليم على حياة البشر فيه وطبائعهم وأخلاقهم، من خلال نمطي المعاش في البدو والحضر في هذا الإقليم. وقد فسر "دي سان" و"روزنتال" بالخطأ أن العمران البدوي ينطبق على حياة البدو في الصحراء، أما العمران الحضري فقد فهم على انه حياة الناس في المدن أي الحضريين، غير أن ابن خلدون يشمل بعبارة العمران البدوي حقائق معقدة تتجاوز حياة بدو الصحراء حيث يقول في هذا الصدد: "سكان البدو هم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز...وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد، إلى البدو."[7] وبالتالي يدخل ضمن هذا المفهوم سكان الأرياف وحياة الريفيين من المناطق الماطرة في شمال الإقليم المعتدل.لان ظاهرتي العمران البدوي والحضري لم يتناولهما ابن خلدون بشكل ستاتيكي، أو كنموذجين مغلقين متناحرين، وإنما ظهرتا في سياق التطور والحركية للعمران البشري ككل، أي أن العمران البدوي ليس سوى المرحلة الأولى لدورة العمران البشري.

أ/ أثر البيئة الطبيعية في أسلوب ونمط المعاش عند البدو والحضر:

وهنا يرى ابن خلدون أن تباين أحوال البيئة الطبيعية في هذا الإقليم هي التي تساهم بشكل مباشر في خلق نمطي المعاش البدوي والحضري، فرغم أن هذا الإقليم يوصف بالاعتدال إلا أن طبيعة الأرض فيه ليست واحدة، ففيه الأرض الخصبة الوفيرة العطاء والأرض الفقيرة والصحراوية، ولكلا منهما تأثير على أساليب وطرق كسب المعاش حيث يقول "أعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من العيش، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والحنطة والفواكه لزكاء المنابت، واعتدال الطينة، ووفرة العمران من جهة، وفيه الأرض الحرة التي لا تنبت زرعا ولا عشبا بالجملة، فسكانها في شظف من العيش قلة في

العمران، مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن والملثمين من صنهاجة وسكان صحراء بلاد المغرب، فان هؤلاء أغذيتهم وأقواتهم من الألبان واللحوم، مثل العرب الجائلين في القفار"[8].

وهذا يعني أن التنوع الطبيعي(المناخي) الموجود في هذا الإقليم يساهم بدوره في تنوع طبائع وسلوكيات البشر به، مشكلا بذلك نمطين من أساليب الحياة تفرضهما البيئة الطبيعية المحيطة وهما أسلوب البداوة وأسلوب الحضر، فهناك المناطق الوافرة الماء والكلأ والتي ترغب في الاستقرار والإقامة فيها، فهي تسمح بممارسة عدة نشاطات على غرار الزراعة والصناعة، وبالتالي إقامة القرى حولها ثم يتدرج سكانها حتى يصبحوا أهل مدينة وثروة ورغد في المعاش وهم الحضر، وهنا يرى ابن خلدون أن هذا الخصب والوفرة تنعكس سلبا على طباعهم وسلوكياتهم فتجعلهم ينغمسون في الملذات ورغد الحياة حتى أنه يبعدهم ذلك عن الفضائل والتدين، لان زخرف الحياة يشغلهم عن التدين، إلا أنهم يتسمون رغم ذلك بالهدوء وأميل إلى التأمل والتعمق في التفكير والنظر في عواقب الأشياء والتفكير في المستقبل ومواجهة مشاكل الحياة بتمعن وتدبير. وهنا نشير أن مفهوم الحضر هنا لا يقتصر على أهل المدن بل يجمع كل البشر الذين لم تتحدد علاقتهم بالطبيعة بواسطة الاستعمال بل بالعمل على التحول، وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى التحضر[9]. أي هم البشر الذين يعيشون من ممارسة مهنة ما أو من التجارة، وتكون مكاسبهم أكثر وأفضل من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على حسب جهودهم.

وهناك بالمقابل بيئة طبيعية جافة نباتها بطيء النمو وسريع اليُبس ومياهها قليلة لا تساعد على نمو الزراعة لأن أرضها قاحلة جدباء، فهي بذلك بيئة تفرض على سكانها اعتماد نمط الرعي القائم على أسلوب الترحال بحثا عن الغطاء النباتي للحفاظ على حياة المواشي التي هي مصدر الكسب لهؤلاء السكان وهم البدو، لذلك يقتصر معاشهم على اللحوم والألبان التي توفرها إبلهم، وهنا يرى ابن خلدون أن هذه النمط من الحياة جعلهم أحسن حالا في أجسامهم وأخلاقهم مقارنة بأهل التلال، فأبدانهم أنقى وأشكالهم أكمل وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم اثقب في المعارف والإدراكات...، وبالتالي فان حياة التقشف تعوّد أهلها على الصبر أبعد عن الأمراض وإتباع الملذات وأقرب إلى التدين، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون "إن أهل البدو المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ومقتصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي..."[10].

ب/أثر البيئة الطبيعية في التنشئة الاجتماعية:

لقد كان الاعتقاد السائد في عصر ابن خلدون أن السمات الشخصية للأفراد ناتجة عن الصفات الموروثة من الأجداد، فالأفراد يتفاضلون بحسب أنسابهم وعلى هذا الأساس تتحدد

مكانتهم الاجتماعية، إلا أن ابن خلدون عارض هذا الطرح بردِه إلى الظروف المادية الخارجية معتمدا في ذلك على ملاحظاته الشخصية للواقع الاجتماعي المعيش، حيث يقول "إن النفس البشرية وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع فهي تختلف عند البشر بالقوة والضعف في الإدراكات، واختلافها إنما هو باختلاف ما يرِد عليها من الإدراكات والملكات والألوان تكيفها من الخارج، فبهذه يتم وجودها وتخرج من القوة إلى الفعل"[11].

ومن هذا المنطلق فانه يرى أن للبيئة الطبيعية اثر مباشر في رسم معالم شخصية الأفراد، مستدلا في ذلك بكون أهل الأنساب العريقة تتغير أخلاقهم وطبائعهم بعد إقامتهم في المدن واختلاطهم بالبيئة المحيطة، فالعوائد حسبه تقلب طباع الإنسان إلى مألوفها، فهو ابن عوائده لا ابن نسبه وهنا يقول في مقدمته "اعلم أنه لما كانت البداوة سببا في الشجاعة، فلا جرم كان هذا الجيل الوحشي اشد شجاعة من الجيل الأخر، فهم اقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم الأكثر تحمسا لعادة الثأر، وتختلف هذه الطباع باختلاف الأعصار...فكلما نزلوا الأرياف وتفننوا النعيم وألفوا الخصب في المعاش نقصت شجاعتهم بقدر ما نقص من توحشهم وبداوتهم، وسببه أن تكوُّن السجايا والطبائع إنما هو عن المألوف والعوائد التي تفرضها البيئة"[12].

وهذا ما ذهب إليه "دوركايم" في أن المجتمع يتأثر في تكوينه بالبيئة الطبيعية والتي تلعب دورا هاما في الحياة البشرية وتؤثر تأثيرا مباشرا في مختلف مظاهر النشاط الاجتماعي المرتبط بها، فتختلف أساليب الحياة باختلاف الأرض من حيث الاتساع والضيق والخصب والجدب والوعورة والسهولة، فالبيئة الاجتماعية حسبه وثيقة الصلة بالطبيعية، فهما في تفاعل دائم. كما ذهب سبنسر في الاتجاه حيث يرى أن المحيط الجغرافي والطبيعي من مناخ وموقع وغيرهما له تأثير فعال على حياة الأفراد والجماعات والظواهر التي تخلفها هي نتاج هذا التفاعل وتثير، وهو رأي ابن خلدون من قبل.

إذن فالبيئة الجغرافية بعواملها الطبيعية والتضاريسية، والمناخية، والحيوية، تلعب دورا حاسما في تحديد وتباين أمزجة البشر وسلوكهم من بيئة لأخرى، حيث يتماشى عمق ذلك التأثير مع المستوى الثقافي الذي بلغته الجماعة البشرية في الزمان والمكان، فهو الذي يجعل سلوكيات سكان المناطق المائلة إلى البرودة (شمال الإقليم المعتدل) تتسم بالنشاط وبعد النظر والجدية، وتحكيم العقل دون العاطفة، والميل إلى الحذر لا إلى الاندفاع، أما سكان المناطق المائلة إلى الحر(جنوب الإقليم المعتدل) فهم يأخذون الحياة أخذا هينا ولا يتدبرون للمستقبل إلا تحت ظروف قاهرة، ويغلب عليهم سلوكيات المرح والمشاعر العاطفية والميل إلى الخيال والشاعرية. فابن خلدون قد ربط السلوك الاجتماعي والأخلاق عند البشر، بما يحيط بهم من عناصر البيئة الطبيعية، ويمكن القول هنا أن هذا الطرح الخلدوني يعتبر بحق القاعدة الأساس التي بني على

أساسها "مونتسكيو" المدرسة الحتمية حين ربط بين البيئة الطبيعية وطبائع الحكومات.

وبصورة عامة فان ابن خلدون لم يجعل من البيئة الجغرافية وعناصرها الطبيعية، سوء ذات المناخ الحار، أو المناخ البارد، أو المناخ المعتدل، العامل الأساسي في تكوين الخواص الاجتماعية لساكني هذه المناطق، بما في ذلك ملامح السلوك الاجتماعي لدى كل منهم فحسب، بل يعطيها دورا حاسما في التأثير على النمط المعيشي وفي تكوين البناء الاجتماعي عند الإنسان، وان الفوارق الاجتماعية ليست لها جذور بيولوجية في عضوية أفراد كلا من نمطي البدو والحضر، وإنما هذا التباين في الأخلاق والسلوك والمقدرة على التفكير مرده التمايز الحاصل في البيئة الطبيعية لسكان كلا النمطين.

الهوامش:

1- أحمد العجلان، التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون ومونتسكيو، دار رسلان، دمشق، سوريا، 2009. ص 84.

2- على عبد الله الجباوي، الفكر الأنتربولوجي في التراث العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، القاهرة، 1996، ص 240.

3- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص214.

4- إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص 107.

5- **احمد العجلان، التوظيف السياسي، مرجع سابق، ص 73.**

6- **مؤنس حسين، الحضارة دراسة في أصولها وعوامل قيامها وتدهورها، الكويت، 1998، ص31.**

7- **محمود عبد المولى، ابن خلدون وعلوم المجتمع، الدار العربية للكتاب، تونس، 1980، ص50.**

8- **مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، 1989، ص95.**

9- **عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي، دار الحداثة، بيروت، ط2، 1981، ص51.**

10- **أحمد العجلان، التوظيف السياسي، مرجع سابق، ص 84.**

11- **نفس المرجع السابق، ص 89.**

12- **على عبد الله الجباوي، الفكر الانتربولوجي، ص 290.**

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 339 - 345
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

منظمات المجتمع المدني في غرداية والتضامن الاجتماعي بين التقليد والمعاصرة: تساؤلات أولية

عبدالقادر عكوشي
قسم علم الاجتماع المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

تمهيد:

تكمن أهمية هده المداخلة في محاولة صياغة عناصر إشكالية سوسيولوجية تتمحور أساسا حول تساؤلات تثيرها هده المزاوجة الملاحظة بين ما هو تقليدي وبين ما هو عصري وتعايشهما جنبا إلى جنب، بالرغم من أن الكثير من عناصر الحداثة التي أفرزت عناصر مجتمعية جديدة ترفض كل ما هو تقليدي بل وتعاديه، باعتباره ينتمي إلى زمن مجتمعي تم تجاوزه تماما في كل الميادين، وهو في الكثير من عناصره يتناقض مع الواقع الجديد وغير قادر على استيعابه أو مسايرته من الناحية البنائية والوظيفية. فإذا كان وظيفيا بالنسبة للمنظومة التي أنتجته بالأمس فإنه اليوم غير قادر على أن يكون كذلك، أي أنه أصبح معوقا وظيفيا وجب تحييده واستبداله بعناصر وظيفية . ويمكن فهم هذا خاصة بإدراك موسع لأهمية الظروف التي أحدثت هذا الانتقال المجتمعي بالنسبة للمجتمعات التي كانت ميدانا لذلك. ما جعل الأمر يبدو على انه لا مكان إلا لتلك العناصر التي أحدثتها الثورات السياسية والصناعية والثقافية والفكرية في مستوى إعادة تنظيم المجتمع على أسس العقلانية الحداثية وما تقتضيه من أشكال ارتباط وتبادل مميزة، وتضامن اجتماعي بالمفهوم الدوركايمي للتضامن الاجتماعي.

إن هذا التناقض بين ما هو تقليدي وما هو حداثي لم يطرح بنفس الحدة والتناقض في المجتمعات التي لديها تراكم تاريخي مختلف عما عرفته المجتمعات الغربية، وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في المجتمعات العربية والمغاربية خاصة.

إننا إذن أمام واقع مميز تجتمع فيه العناصر المجتمعية التقليدية مع العناصر المجتمعية الحداثية؛

المجتمع المدني إلى جانب التنظيمات التقليدية، التضامن التقليدي إلى جانب التضامن العضوي. وهذا ما سنحاول أن نثيره على شكل تساؤلات سوسيولوجية تمهيدية، خاصة في ظل التعقيد الذي يكتنف الموضوع والذي تتطلب المغامرة في اقتحامه الكثير من المعطيات، والكثير من التحكم الإبستمولوجي

في حدود المفهوم: يعتبر عنصر تحديد المفاهيم التي ينبني عليها موضوع البحث من أهم العناصر التي يتأسس عليها البحث السوسيولوجي إلى الحد الذي يتم فيه تعريف الظاهرة المدروسة بدقة، وتتضح معالم التحليل المفهومي الذي ينقل الموضوع من مستواه النظري البحت إلى المستوى الإجرائي. بالنسبة لهذه الورقة التي تختصر في محاولة إثارة التساؤلات الممكنة حول المجتمع المدني والتضامن الاجتماعي بغرداية، نحاول أن نحدد بتواضع المفهومين الأساسيين التاليين:

المفهوم الأول: المجتمع المدني،

المفهوم الثاني: التضامن الاجتماعي.

أولا: المجتمع المدني:

يعتبر مفهوم المجتمع المدني من المفاهيم الأكثر تداولا اليوم على مستويات عدة، الأكاديمي منها والسياسي وغيرها. خاصة عندما تثار إشكاليات تتعلق بمنظورات التنمية الحديثة، ومشكلات التنظيم الاجتماعي والمواطنة والإسهام في التقليل من حدة الأمراض الاجتماعية التي يعرفها مجتمع اليوم.

إن الكثير من الناس يربطون المجتمع المدني بوصفه تلك التنظيمات والجمعيات المرتبطة بالنشاط السياسي وحسب، بينما يتجاوز هذا المفهوم ذلك التحديد بكثير عندما يتسع ليشمل كل هذه العناصر المساهمة في البناء والرقابة والتضامن الاجتماعي في مختلف أوجهه...؛إنه ناتج أساسا عن تطوع لخدمة المجتمع بحيث هناك مساهمة يقدمها إلى جانب ما تقدمه الدولة ولا يذوب في ذلك. ففي المجتمعات الليبرالية يعرف بالحدود الفاصلة بين ما يقدمه وما تقدمه الدولة[1]. كما يعرف على أنه مجموع المؤسسات (العائلية والمؤسسات والجمعيات...) أين يرتبط الأفراد بمصالح مشتركة دون تدخل المؤسسة الرسمية، ووفقا لإجراءات خاصة بهم يبلورون قيما خصوصية[2]. بينما يعتبره البعض الوجه الآخر للدولة بمضمونها الحديث[3]. كما يختصره البعض في البعد الاقتصادي، في الوقت الذي يركز على العكس من ذلك آخرون على كل الأبعاد غير الاقتصادية للمجتمع المدني[4]. هكذا تتعدد التعريفات "جمعيات، القطاع الثالث، فاعل غير دولتي، تنظيمات غير حكومية... يختلف الأمر باختلاف المحتوى والمسارات والمجتمعات والدول[5]. وهو يتميز بتعدد في خصائصه من حرية ومبادرة والتنظيم الذاتي؛ أي أنه يستحضر بواسطة هذا التنوع في مضمونه وتعدده. وفيما يخص العلاقة بين المجتمع المدني ومحيطه

الاجتماعي أو العلاقة بين المجتمع المدني والأمة، نجدها قائم فهو قائمة لا على قرابة الدم ولا على العقيدة أو غير ذلك، وإنما على المواطنة[6]. بالنسبة لهذا التعريف ينشأ المجتمع المدني ويستمر في أداء دوره الاجتماعي بمقتضى المفهوم العصري للعلاقة بين المواطن والوطن الذي يعيش فيه، يتحصل على حقوق يقابلها بأداء واجبات بمقتضى مفهوم المواطنة. ولا يقوم المجتمع المدني إلا في فضاء العلاقة مع الدولة، أين تتضح طبيعة العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع الطبيعي وخصوصية كل منهما[7]. ما يعني أن المجتمع المدني لا يمكن تصور قيامه وأدائه لوظيفته إلا في إطار المجتمع الحداثي ممثلا بأبرز عناصر نظامه وتنظيمه، الأكثر فعالية، وهي الدولة التي تعبر في حدود معينة عن الأمة، بمراعاة طبعا تعدد التجارب واختلافها من مجتمع إلى آخر . كما أن المجتمع المدني بالنسبة ليورجان هابر ماس يتشكل مؤسساتيا من خلال التكتلات غير الحكومية وغير الاقتصادية المبنية على التطوع الحر، كدور العبادة والجمعيات الثقافية والأكاديمية ونوادي التسلية والرياضة...[8]. كما يرى جيفري ألكسندر أن المجتمع المدني تصوره الدائرة المتنوعة للتضامن المرتبطة بالميادين الاجتماعية الأخرى، ويمتلك شفرة ثقافية خاصة وأدبيات، ويبنى من خلال مؤسسات خاصة[9].

هكذا نجد انه من غير الممكن، بالنسبة لهذه العجالة، عرض التعريفات كلها على اختلاف مضمونها، لكن يمكن تلخيص هذا التعريف للمجتمع المدني في كونه ذلك المجموع المتنوع والمتعدد من المنظمات والجمعيات... التي تتمتع باستقلاليتها وتؤدي أدوارا في إطار التضامن الاجتماعي بمقتضى مفهوم المواطنة. وبالنسبة لهذه الورقة تلك المنظمات والجمعيات التي تسهم في نشاطات التضامن الاجتماعي التي لا نود أن نختصرها هنا في المفهوم الشائع والمبسط للتضامن الاجتماعي، وإنما تتجاوز ذلك إلى حدود ما يعنيه التضامن الاجتماعي كما فهمه إميل دوركايم في معرض دراسته، في كتابه تقسيم العمل الاجتماعي، لأشكال التضامن الاجتماعي بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث. ذلك التقسيم الذي أنتج تقسيما للعمل في هذا المجتمع الحديث، والذي يتخذ أشكالا متعددة ومميزة على أساس التمايز الاجتماعي بين المجتمعات. على أن اختيارنا سيشمل التنظيمات التي تعنى بالجوانب الاجتماعية والثقافية أساسا، من مثل الجمعيات الثقافية والتعليمية وجمعيات المساعدة الاجتماعية، اختيار منهجي يسمح بالمقارنة مع تلك الأشكال التقليدية للتضامن الاجتماعي التي كانت سائدة في المجتمع التقليدي واستمرت في الوجود بالنسبة لمجتمع اليوم الذي قد نجازف بوصفه مجتمع الحداثة خاصة بالنسبة لمجتمعنا المغاربي والعربي بصورة عامة، وغرداية تحديدا التي ما زالت تحتضن الكثير من عناصر التضامن الاجتماعي التقليدية جنبا إلى جنب مع التنظيمات والجمعيات التي أفرزتها الحداثة الغربية وتلقفتها التجارب التنموية العربية عامة، والنموذج التنموي الجزائري خاصة مع ما يميزه من خصوصية باعتبار أن المجتمع المدني وأشكال التضامن الاجتماعي والتنظيمات التقليدية تأثرت

قبل الانخراط في المشروع التنموي الجزائري بالمرحلة الاستعمارية ومميزاتها ونتائجها، وبالنظر كذلك على انه زرع في المجتمع في إطار العملية التنموية التحديثية، ولم ينشا في سيرورة وتراكم اجتماعي ثقافي فكري خاص...

الشروط التاريخية لنشأة المجتمع المدني:

بالنسبة لعالم الاجتماع تالكوت بارسونز مفهوم المجتمع المدني يبدو أنه غير واضح فهو يطمس الحدود بين المجتمع المدني وبين عدة مجالات اجتماعية أخرى، وهو أمر معقد يقتضي الانتباه إلى مفهوم المواطنة كأساس للتضامن الاجتماعي الذي حل محل الأشكال الجزئية للتضامنات الاجتماعية الإقطاعية[10]. بالنسبة للمجتمعات الغربية بالطبع.

لقد ارتبط ظهور المجتمع المدني لدى بارسونز بالتمايز المجتمعي ووظائفه في الحداثة كنتيجة لثورات ثلاث هي: الثورة الصناعية التي أفرزت الاقتصاد كنسق مستقل، والثورة التعليمية التي أفرزت بدورها القطاع الثقافي والتربوي في مستوى من الاستقلالية كذلك، والثورة الديمقراطية التي أفرزت أشكال المشاركة السياسية والرقابة العامة كمجال يتمتع بالاستقلالية هو الآخر[11]. هذا التمايز زاد كما وكيفا في المؤسسات المدنية غير التقليدية، تلك المؤسسات الحداثية المؤسسة على الانتماء إلى الأمة العضوية القائمة على المواطنة، لا على الأمة التقليدية المستندة إلى الذاكرة الجمعية والأصل المشترك المتخيل، والتي كذلك تتيح فرص الانتماء المتعدد لعدة مؤسسات؛ وإن كان هذا بدوره ليس معيارا للتفريق بين ما هو حداثي وما هو تقليدي، فالفرد في المجتمع التقليدي ينتمي كذلك لعدة مؤسسات في نفس الوقت[12]. هكذا يمكن القول بالنسبة لبارسونز أن المجتمع المدني قائم على عناصر حداثية وأخرى غير حداثية، وعنصر المشاركة في الحياة العامة (والنفع العام) بالنسبة إليه أهم مؤشر عن طبيعة نمو المجتمع المدني[13]. وهكذا يصعب التفريق بين نوعي التضامن الاجتماعي الحداثي والتقليدي بفعل تداخل هذه العناصر بالنسبة لتعريف المجتمع المدني.

ووفقا لمقولة هيجل: "الحاجة هي وعي النقص"[14] يمكن الإشارة إلى أن نشأة المجتمع المدني وتطوره التاريخي، حتمته ظروف الانتقال من نظام اجتماعي إلى آخر مع ما لكل نظام من خصوصية وحاجات بنائية ووظيفية، وصولا إلى النظام الاجتماعي الذي أفرزته الثورات المذكورة من إعادة الارتباط بشكل مناسب مع مقتضياته المختلفة لتحقيق التضامن الاجتماعي المطلوب.

ثانيا: التضامن الاجتماعي:

بالعودة إلى أهم عمل حول هذا الموضوع، نجد أن دوركايم حاول، في أطروحته حول تقسيم العمل الاجتماعي والتطور الاجتماعي الناشئ عن ذلك، ان يفرق بين نوعين من التضامن الاجتماعي، هما التضامن الآلي والتضامن العضوي.

فالتضامن الآلي ميزة المجتمع التقليدي، بينما التضامن العضوي هو ميزة المجتمع الحديث: فوحدة المجتمع وتجانسه لا تقل عن تلك التي تسود المجتمع التقليدي، فلأفراد يزاولون وظائف تكميلية ضرورية للمجتمع ويتضامنون فيما بينهم على أساس من التنظيم في تحقيق الانسجام وتبادل المصالح[15]. هكذا انصب اهتمام دوركايم على البحث في الإجابة عن تساؤل مفاده كيف ستكون، مع تقسيم العمل الحديث، الأخلاق التضامنية بين عناصر المجتمع الحديث. الذي تشكله شبكة علاقات الاعتماد المتبادل. هنا تأتي منظمات المجتمع لتقوم بدورها الاجتماعي التضامني بعيدا عن المصلحة الخاصة حسبه، وإنما ينشأ شكل تضامني عضوي ينظم نفسه تلقائيا ويصبح بمرور الزمن عادة يتم صقلها لتتحول إلى قاعدة معيارية يعترف بها المشاركون . فهو نتيجة تأثير علاقات التبادل والتأثر المتبادل. وهو يشير كذلك إلى المجموعات الوسيطة ودورها المميز، لتصبح هذه المجموعات نفسها تعكس مدى التماسك الاجتماعي والتضامن بالشروط الاجتماعية الحديثة[16].

المجتمع المدني والتضامن الاجتماعي بغرداية: أية خصوصية؟

إن المغامرة في اقتحام هذا الموضوع ولو على مستوى إثارة تساؤلات سوسيولوجية فقط، تحتم علينا أن نستعين بالدراسات التي قام بها مجموعة من العلماء المغاربة جزائريين ومغربيين وتونسيين خاصة. هذه المحاولات التي تتجاوز السوسيولوجيا الغربية، وهي في غالبها تمثل العناصر الضرورية لتطوير الأدوات اللازمة لفهم هذا الموضوع أو على الأقل تصور إشكالي على نحو صحيح ابستمولوجيا.

هكذا نجد علي الكنز في تساؤلاته حول المجتمع المدني المغاربي يثير أسئلة جوهرية تكمن أساسا في إشكالية خصوصية المجتمع المدني المغاربي، من حيث انه تكون في مسار اجتماعي تاريخي متميز وبشكل مقصود ولكن في اتصال وثيق بين هذه الخصوصية والتاريخ الأوروبي المعاصر والمتصل بزمن العالم وبإيديولوجيته وأيضا بعضويته (غرا مشي) الفاعلة في المجتمع الذي أصبح يشكل أحد أبرز مكوناته ومكونات ثقافته. هذا التناول التاريخي يستند إلى مبررات علمية كون المفهوم يتطور في الزمن ويخترق كل أشكال الأنظمة الاجتماعية والظروف[17]؛ ما يعني أي محاولة لفهم المجتمع المدني ودوره الاجتماعي، بغرداية، لا تأخذ بعين الاعتبار هذا البعد التاريخي والخصوصي لن تكون ذات فائدة على المستوى الابستمولوجي.

إن أية مقارنة مبسطة بين التجربتين الغربية والمغاربية لن يكون مفيدا كثيرا كذلك بالنظر لاختلاف الأوضاع والظروف التاريخية، وعلى المستوى الثقافي، وبالنسبة لأشكال النظم وشروط الانتقال المتميزة[18]. لقد جرى بالنسبة للمجتمع المدني في المغرب العربي عملية اختزال وإعادة تشكيل لسمكه انطلاقا من جانبه التقليدي، إضافة إلى ما قام به المستعمر من إعادة تشكيل

وقولبة لأشكال الوجود الاجتماعي[19]، ولتأثيرات المشروع التنموي والاستقلالي عقب خروج الاستعمار وتبلور نسبي للخيارات الوطنية على كل المستويات، خاصة بالنسبة لخيار مشروع التنمية الذي كان يهدف إلى الوصول إلى إعادة تشكيل المجتمع وفق ما يقتضيه مشروع التحديث، من إعادة ارتباط بشكل جديد ومتطور يستجيب لمبدأ أهمية التضامن الاجتماعي في المجتمع وأهمية تطوره ومسايرته للأوضاع الجديدة للمجتمع، مع ملاحظة أن الكنز يشير إلى أهمية التقليدي في ذلك وفرضه لنفسه في الأوضاع الجديدة، فهو لم ينسحب أمام ذلك وإنما جرى تثبيته وتحويله إلى عنصر معايش وقادر على القيام بدوره التضامني بغض النظر عن الانعكاسات على المشروع التنموي التحديثي. إن ملاحظة دقيقة لخصوصية غرداية ذات التقاليد المحافظة (بالمعنى الحيادي لمفهوم المجتمع المحافظ) في الكثير من مناحي الحياة الاجتماعية، مع الأخذ بعين الاعتبار نسبية المفهوم إزاء الواقع المعبر عنه، يمكن أن تكشف عن هذه المزاوجة الموجودة بين ما هو تقليدي وما هو حداثي؛ بحيث تشكل منظمات المجتمع المدني والجمعيات حضورا متميزا على مستوى الفعل الاجتماعي التضامني، إضافة إلى الدور الذي لازالت تقوم به التنظيمات التقليدية، أو على الأقل ذلك الفعل الذي لا يمكن تفسيره خارج إطار الدوافع الكامنة في الأساس التقليدي. إن التساؤل المهم الذي يمكن طرحه هنا هو هل هذا الفعل التضامني الذي تقوم به تنظيمات المجتمع المدني يستند إلى المعطيات والحوافز التقليدية أم الحداثية؟ وهل يمكن فعلا أن نطلق على عناصر المجتمع المدني هذه تسمية مجتمع مدني في ضوء علاقتها بما هو تقليدي؟ إنها تساؤلات تكشف عن اهتمام ابستمولوجي بمضمون مفهوم المجتمع المدني كعنصر حداثي ومضمون الفعل التضامني في شكليه التقليدي والحداثي بالنسبة لغرداية، والذي لا يخرج في النهاية عن كونه يؤدي نفس الدور باختلاف الظروف والأوضاع. ما يحتم علينا ان نعالج هذا الموضوع في نوع من الاستقلالية عن المرجعيات الغربية المميزة عن واقعنا المجتمعي حسب ما يدعو إليه محمد عابد الجابري[20]. كما أن البحث في هذا الموضوع على المستوى العربي، يقتضي كذلك الأخذ بعين الاعتبار اختلاف التجارب والخصوصيات، تحديدا ما تعلق بظروف الانتقال وشروطه وعلاقة كل ذلك بالقبيلة، وبالطريقة الصوفية بالنسبة للمغرب العربي خاصة وغيرها من العناصر التقليدية. وبالانتقال الذي قد يتم حتى مباشرة من الطائفة إلى الحزب والنقابة والجمعيات...الخ[21]. نفس الشيء تقريبا بالنسبة لغرداية والكثير من المناطق الجزائرية التي عرفت هذا التحول السريع من الريفي ومن البدوي إلى المديني(المدني شيء آخر لا يمكن التعبير به لمجرد وجود تجمعات سكانية على شكل مدينة خاصة بالنسبة لحالتنا العربية، وحتى بالنسبة للعالم الثالث ككل مع مراعاة النسبية والتفاوت في ذلك)، ومع تحسن المستوى المعيشي العام والتعليمي الثقافي على وجه الخصوص، وظهور عناصر تقسيم للعمل على أسس جديدة، وتأثير الاتصال والمعلوماتية على كل ذلك، بدا أن هناك خصوصية في كل الجوانب الاجتماعية

والاقتصادية والثقافية وفي أشكال الارتباط والعلاقات بالنسبة لكل ذلك، وفي الدوافع المحركة والحوافز الكامنة في البناء الاجتماعي القائم، تلك التي تصنع هذا النوع من المجتمع المدني وهذا النوع من التضامن الاجتماعي المتفرد، الذي قد يجد له تعبيرا في الحداثة كما في التقاليدية، أو لنقل في هذه المزاوجة التي لا نجد لحد الآن مفهوما معبرا عنها بالشروط الابستمولوجية اللازمة التي تتيح دراسته كغيره من الموضوعات القابلة للدراسة بالأدوات المعرفية والمنهجية للسوسيولوجيا.

الهوامش:

1- FRANCOIS RANGEON , SOCIETE CIVILE : HISTOIRE D UN MOT, P 01

2- IBID,P 01

3- IBID, P 01

4-IBID, P01

5- JEANNE PLANCHE, SOCIETE CIVILE: UN ACTEUR HISTORIQUE DE LA GOUVERNANCE, PARIS, 2007, P 07

6- عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2000

7- نفس المرجع، نفس الصفحة

8- فرانك أدولف، المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي، تر: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة، القاهرة، 2008، ص86

9- نفس المرجع، ص54

10- نفس المرجع، ص92-93

11- نفس المرجع، ص55

12- نفس المرجع، نفس الصفحة

13- نفس المرجع، ص56-57

14- نفس المرجع، ص74

RAYMOND BOUDON ET AUTRES, DICTIONNAIRE DE SOCIOLOGIE, IN EXTENSO, PARIS, 2005, P222

16- فرانك أدولف، المرجع السابق، ص51-55

17- ندوات معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال إفريقيا وآسيا الوسطى(برينستون)، وعي المجتمع بذاته: عن المجتمع المدني في المغرب العربي، إشراف: عبدالله حمودي، ط01، توبقال للنشر، المغرب، 1998، ص21

18- نفس المرجع، ص23

19- نفس المرجع، ص27

20- نفس المرجع، ص41

21- نفس المرجع، نفس الصفحة.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 346 - 354
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الآليات النفسية التكيفية عند الإنسان الصحراوي

جمعة أولاد حيمودة, أمال بن عبد الرحمان و كلثوم كبير
قسم علم النفس المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

إن كل فرد منا ليس له الحرية في اختيار مسقط رأسه ولا مكان نشأته، أين يشاء القدر يكون ذلك .فمنهم من يولد في طبيعة خضراء خلابة، مليئة بأشجار والأزهار ومنهم من يعيش في طبيعة باردة يكسوها الثلوج، وهناك من يسكن في صحراء قاحلة جافة أو مناطق جبلية قاسية، عندها يجد هؤلاء الأفراد أنفسهم مجبرين على التكيف والتوافق مع هذه البيئة التي وجدوا فيها. فالسكان القاطنين في الجنوب الجزائري الكبير أو في أي صحراء، ذات الطبيعة القوية والقاسية التي تتميز ببرود شديدة في الشتاء وتقلبات في الجو وصيف حار يكاد لا يحتمل، إلا أنهم يستجيبون بآليات دفاعية تكيفيه مع هذه البيئة .فهل يرجع ذلك إلى شخصية الفرد الصحراوي؟ أو إلى الطبيعة التي فرضت طابع معين وشكلت سمات نفسية خاصة عنده؟. كل هذه التساؤلات دفعتنا إلى طرح الإشكالات التالية:

فما هي هذه الآليات النفسية التكيفية عند الإنسان الصحراوي ؟ وبما تتميز؟ .

ومن أجل الإجابة عن هذه التساؤلات طرحنا الفرضيات التالية :

تتميّز الآليات النفسية في اختبار تفهم الموضوع (TAT) عند الإنسان الصحراوي

بسيطرة أساليب المرونة B، تليها أساليب الصلابة A، مع ظهور لأساليب تجنب الصراع C والسياقات الأولية E.

تتميز الآليات النفسية في اختبار تفهم الموضوع (TAT) عند الإنسان الصحراوي

بالتنوع الذي ظهر من خلال ثراء في الإنتاجية، إدراك الواقع بشكل تكيّفي.

فالعمليات الديناميكية المتفاعلة والمستمرة يمارسها الفرد الإنساني شعوريا أو لا شعوريا وهي تهدف إلى تغيير السلوك ليصبح أكثر توافقا مع متطلبات البيئة والدوافع لإشباع حاجاته. (حافظ بطرس، بطرس، 2008، ص 101)

هذا الأسلوب النفسي الآلي الذي يستجيب به الأفراد لحماية أنفسهم من القلق أو

الإدراكات الحسية للخطر أو عوامل الضغط الداخلية أو الخارجية هو كأليات دفاع النفسية. (J. CHRISTOPHER PERRY et al, 2004, p. 6)

إن مصطلح الآليات النفسية أو الأسلوب الدفاعي هو أقدم ممثل لوجهة النظر الدينامية في النظرية التحليلية النفسية لدراسة فرويد عن نفاس الدفاع: "مفهوم الدفاع في علم النفس العصابي يتجلى كتصور نوعي، يرتبط بالضيق) الحصر/ (Etroit مع التنظير في الظواهر العصابية .

وفي رسالة (Wilhem Fliess) بتاريخ 21 ماي 1894، سيجموند فرويد أدخل مفهوم الضيق في الظاهرة الدفاعية وعلم النفس الجنسي (Psychosexualite) في ملخص الدراسة بين أنه ضد الجنس، أي أن الدفاع كمقاومة (الدفاع ضد الرغبة المرفوضة) يقدم علم الأخلاق والعادات (L'étiologie) في الهستريا تصور الكبت الذي هو مرادف للدفاع في أولى الأعمال على الإطلاق، تصور الدفاع سرعان ما عرض على أنه هو نفسه الكبت ويبقي من العملية الدفاعية الأهم، وقال علماء آخرون أن الآليات النفسية الأخرى ليس لها قيمة،ولكن بعد عامين في 1896 بين فرويد دور الآليات النفسية الدفاعية في التحويل الهستيري والاستبدال الوسواسي مثل العزل، التكوين العكسي، البرانويك و(اعتبرت ملاحظة جديدة في علم النفس العصابي والدفاع). (J. CHRISTOPHER PERRY et al, 2004, pp 4-5)

فالنشاط الدفاعي الذي يمارسه الشخص ضد التصورات الكفيلة بتوليد الانفعالات المزعجة يدل على: "الحيل التي يستخدمها الأنا في حالات الصراع النفسي". (S. FREUD, 1975 , p 92)

أما لابلانش وبونتاليس فيعرفانه على أنه: "مجمل العمليات الهادفة إلى اختزال كل تعديل من شأنه أن يعرض تكامل وثبات الفرد الإحيائي النفسي إلى الخطر،وبالقدر الذي يطرح فيه الأنا كركن يجسد فيه هذا الثبات ويسعى للحفاظ عليه.

ويمكن أن يعتبره كعامل وكراهن في هذه العمليات، وينصب الدفاع بشكل عام على الإثارة الداخلية النزوية، وبشكل انتقائي أكثر على تلك التصورات من ذكريات وهوامات التي ترتبط بها النزوة وعلى تلك الوضعية القادرة على إطلاق هذه الإثارة، إلى الحد الذي تتعارض فيه مع النزوات وتشكيل نتيجة لذلك انزعاجا للأنا.و يمكن الانفعالات المزعجة التي تشكل الإشارة للدفاع أو تحركه أن تصبح بدورها موضوعات تتخصص العملية الدفاعية إلى أوليات دفاع تتكامل في الأنا بمقادير متفاوتة، وبما أن لتأثير الدفاع ودمجه بالنزوة التي يهدف إلى مقاومتها في نهاية المطاف،فإنه يتخذ غالبا منحى اضطراري ويعمل ولو جزئيا بشكل لاواعي". (جان. لابلانش وج–ب. بونتاليس، 2002، ص 244)

تعرفه أنا فرويد على أنه: "نشاط يختص به الأنا لحماية الموضوع ضد الحاجات النزوية الكبرى" .(J. BERGERET, 1979, p 84)

إذن فعملية الدفاع من اختصاص الأنا يقوم بها عندما يدرك أنه مهدد مستخدما بذلك أساليب وحيل دفاعية يهدف بها إلى مواجهة الأخطار الداخلية والخارجية (نزوات، تصورات، هوامات ووجدانات مؤلمة) التي تهدد استقراره الداخلي.

وحتى يحقق التناغم والتنافس بين رغبات الهو ومتطلبات الأنا الأعلى ومقتضيات الواقع الخارجي، فالأنا يلجأ إلى هذا الدفاع كي يحمي نفسه من الانهيار ويحقق التكامل والسلامة باستخدام آليات دفاعية نفسية تعرف على أنها:

مجموعة من الاستجابات وردود الأفعال التي يعدل بها الفرد سلوكه وتكوينه النفسي أو بيئته الخارجية لكي يحدث الانسجام المطلوب، بحيث يشبع حاجاته ويلبي متطلبات بيئته الاجتماعية والطبيعية.

يحاول الإنسان به التكيف مع الصدمات الشديدة ومعالجة الصراعات النفسية الحادة التي يجابهها في حياته، استخدام عمليات عقلية تكون مظهرا من مظاهر شخصيته للتكيف النفسي.

يوضح (S. IONESCU) وآخرون في كتابه عام 1997 على أنها: "أساليب نفسية لا شعورية، سمة تقلل وتحد من الأفعال السيئة والأخطار الحقيقية أو الخيالية والأفكار أو الأفعال التي تكون لاشعورية أو شعورية". (J. CHRISTOPHER PERRY et al, 2004, p 6)

فالأنا يستخدم آليات الدفاع النفسية قصد التكيف عندما يكون مهددا فهي تعمل على حمايته من الاضطراب أو الخطر أو الإرهاق بسبب الانفعالات، حيث تمكن الحماية المقدمة من طرف هذه الآليات في كونها تمكننا من تشويه أو رفض أو تحويل أو كف شعورنا ووعينا عن المشاعر والأفكار، التي يمكن أن تهدد تقديرنا الذاتي. (عبد الرحمان.سي موسي ورضوان. زقار، 2002، ص 21)

ويؤكد فرويد على إمكانية "إقامة ارتباط وثيق بين أشكال خاصة من الدفاع وبين إصابات محددة (...) لأن الجهاز النفسي يستعمل قبل الانفصال القاطع ما بين الأنا والهو وقبل تشكيل الأنا الأعلى وطرائق دفاعية مختلفة عن تلك التي يستعملها بعد بلوغ هذه المراحل من التنظيم النفسي". (جان .لابلانش وج.ب .بونتاليس، 2002، ص 132–133)

على العموم الأسئلة في التنظيم تميز الآليات النفسية الدفاعية خلال الفترة التي تطور فيها علم النفس والافتراضية (hypothétique) كان الإنسان في هوامات الأسئلة التي تتدرج في الآليات النفسية الدفاعية، من أجل ثبات الفاعل لهذه الفرضيات هي ضمنيا مشترك في التصور المعياري،نلاحظها في تكيف التنظيمات النفسية.

إن هذا الدفاع بالتأكيد غني كثيرا. بين ذلك التنظيمات الفردية إذّن كثرة التطور ينبأ به.

(J .CHRISTOPHER PERRY et al, 2004, p 9)

كانت التصنيفات نتيجة ضمنية لتطور المقاييس والاستبيانات، حسب التنظيمات الدفاعية، تبحث عن تمييز الدفاعات من الطبع التكيفي(Caractère-Adaptatif) أو العكس .

حدد الأساليب الدفاعية التي تستعمل بكثرة على حد قول فرويد(S.Froud) إلى عشر حيل دفاعية ثابتة تتمثل في الكبت، النكوص، التكوين العكسي، العزل، الإلغاء الرجعي، الإسقاط، الارتداد على الذات، الانقلاب إلى الضد، التسامي والتعويض.

وهناك من يقول بأنها أكثر، بحيث إن هؤلاء العلماء أضافوا آليات دفاعية أخرى للقائمة الرئيسية. فمنهم أمثال (G-E .VAILLANT) يقول أنها 18 و25 (J.BERGERET) ولابلانش وبونتاليس26 و(C.PERRY) 28 ; (DSM-IV) 31 ; (G-L .BIBRING) 43 آلية دفاعية. (Ibid , 2004, p 7)

أفضل هذه التصنيفات للآليات الدفاع النفسية كان على يد 1971 (G-E.VAILLANT) قدم الدفاعات النفسية مرقمة في الاستبيان عام 1983. في النهاية عام (J-C.PERRY) 1986 صنف للآليات النفسية الدفاعية في DSM-IV–

وهناك نوع من الاستبيانات يصنف الآليات النفسية الدفاعية حسب تحليل العوامل في إجابات الفرد هذا لما لها من أهمية في الكشف عن الأساليب النفسية، وقد قدم

(M-P. Bond,1995) 24 ألية دفاعية تعتمد على هذا الأسلوب:

أول عامل استعمال بعض ردود الأفعال سيئة التكيف تظهر في: الانتقال إلى الفعل، ردود أفعال عدوانية–سلبية، النكوص، الانسحاب، الكف والإسقاط.

ثاني العوامل يشمل على تزيف في صورة الذات والموضوع وتجمع القدرة على كل شيء، الانخفاض، المثلنة الفطرية، الانشطار.

ثالث العوامل يقدم تدريب على تضحية الهو، وتشمل الآثار (Pseudo, Altruisme) التكوين العكسي.

رابع العوامل يندرج ضمن الآليات النفسية التكيفة أو الناضجة تظهر في: الفكاهة، القمع، التسامي. (Ibid,2004, pp 10-11)

لهذا لآليات النفسية تختلف حسب نوعية الدفاع، المستوى والعوامل التي تتسبب في ظهوره، فهي آليات دفاعية لاشعورية تهدف إلى حماية الفرد من التهديدات والأخطار بغّض النظر على تصنيفها.

ومن أجل التعرف على نوعية الآليات النفسية الدفاعية التكيفة التي يواجه بها الإنسان الصحراوي الظروف الحياتية، قد اعتمدنا في هذه المداخلة على النتائج المتحصل عليها من

تحليل بروتوكول اختبار تفهم الموضوع (TAT) للمجموعة الضابطة في رسالة الماجستير في علم النفس العيادي.

بعنوان "الأساليب الدفاعية عند الأفراد المصدومين إثر الإصابة بالقصور الكلوي والأفراد غير المصابين بأي مرض عضوي مزمن "دراسة مقارنة لـ20حالة" بولاية غرداية (بيئة صحراوية)، بحيث يمكن اعتبارهم ممثلين للمجتمع الأصلي، ويساعدنا في الكشف عن هذه الآليات النفسية التكيفية عند الإنسان الصحراوي، تتكون مجموعة البحث من 10 أفراد، كانت أعمارهم مابين 20– 45 سنة، لأن البينة النفسية والتوظيف العقلي يكون قد اكتمل في هذه السن . وقد ضمت مجموعة البحث الجنسين معا.

طبق معهم اختبار الروشاخ واختبار تفهم الموضوع والمقابلة العيادية، قد أخذنا نتائج اختبار تفهم الموضوع (T.A.T) فقط من هذه الدراسة .يستعمل اختبار تفهم الموضوع (T.A.T) في المنهج العيادي وهو من لاختبارات الإسقاطية الأساسية التي تترجم الواقع الداخلي الشخصي للفرد. وهو: "رائز إسقاطي يكشف عن المحتويات المعبرة عن الشخصية، طبيعة الصراعات، الرغبات الأساسية وردود الأفعال للمحيط". (D. ANZIEU; C. CHABERT, 1992, p 33)

ويعتبر من اختبارات الشخصية (لأنه يكشف عن ميكانيزمات تتعدى إطار الإسقاط) ويهدف إلى المعرفة العميقة لسير الجهاز النفسي للفرد، ينصح به في جميع الوضعيات التي تتطلب فحصا نفسيا، سواء بهدف البحث أو العلاج أو التشخيص". (V. SHENTOUB, 1990, p 37)

تعرف شنتوب الآليات النفسية في رائز تفهم الموضوع (T.A.T) على أنها:

"مجموعة الآليات العقلية المقحمة في هذه الوضعية الفريدة من نوعها، أين يطلب من الشخص أن يتخيل قصة انطلاقا من اللوحة". وهناك ثلاث وسائط لفهم الرائز وهي (المادة، التعليمة، الأخصائي العيادي). التي تدخل الفرد في وضعية صراعية بما تتوجه به المادة من مبادئ ومواقف متعارضة. (D . ANZIEU ; C. CHABERT, 1992, p 147)

فمن خلال التعبير الكلامي نتوصل لطبيعة الهوامات اللاشعوري، والصراعات للحكم على التنظيم، السير النفسي والبنية النفسية.

اقترحت فيكا شنتوب تقنية تحليل تسمى شبكة التحليل، التي تتكون من أساليب الخطاب التي تجمع حسب التشابه والتقارب بين العمليات العقلية لمكونة لها وتدل على مختلف أنماط السير النفسي،و لكي لا يكون التحليل عشوائيا وضعت الباحثة مرجعا يتحدد من خلاله الدفاع . والمحتوى الكامن للوحات معتمدة في ذلك على البعد التحليلي (البناء الأوديبي وقبل الأوديبي) وكذلك من خلال المحتوى الظاهر يمكن مناقشة الشبكة التي تمكننا من تقدير مايلي:

1– سياقات الخطاب المستعملة من طرف المفحوص لبناء القصص المتتالية وهذه

السياقات ترتبط بمختلف أنواع البنيات النفسية.

2– العلاقات الدينامية والاقتصادية التي توجد بين الميكانيزمات المستعملة في مراقبة التصورات والواجدانات التي ترافقها وكذا المكانيزمات التي تدل على إطلاق الرغبة والتفريغ العاطفي. (AIT. SIDHOUM , 1990, pp 72-73)

تحتوي شبكة التحليل لبروتوكول (TAT) للباحثة فيكا شنتوب المعدلة سنة 2001 والمقررة بالدليل التطبيقي لسنة 2003 على البيانات العامة للفرد وتضم أربعة سلاسل من السياقات الدفاعية التي يستعملها المفحوص في إرصانه للخطاب وهي كالتالي:

أ– السياقات الدفاعية للسلسلة A (الصلابة):A1 – الرجوع على الواقع الخارجي، A2– استثمار الواقع الداخلي،A3 – سياقات من نمط استحواذي.

ب– السياقات الدفاعية للسلسلة B (المرونة):B1 – استثمار العلاقة، B2– التهويل، B3 – سياقات من النمط الهستيري

ج – سياقات السلسلة C (تجنب الصراع): CF – إفراط في استثمار الواقع الخارجي، CI– الكف، CN – الإستثمار النرجسي، CL– عدم استقرار الحدود. وCM–السياقات المضادة للاكتئاب.

د– سياقات السلسلة E (بروز للسياقات الأولية) : –E1 اختلال الإدراك، E2– كثافة الإسقاط،E3–اختلال تنظيم معالم الهوية ومعالم الموضوع وE4– اضطراب الخطاب.

(F-B. FOULARD ; C. CHABERT, 2003, pp 61-105)

تجميع الآليات النفسية وتحليليها من حيث "الكم والكيف حتى نتوصل إلى معرف النظام الدفاعي الذي يميز سير نفسي معين" الذي يستجيب به المفحوص للمادة المثيرة ويبلور آلياته ليحمي نفسه مما قد يهدد أناه. (V. SHENTOUB et al, 1990, p 127)

فاختبار تفهم الموضوع (T.A.T) من أهم اختبار اسقاطي يكشف عن الحياة الداخلية للفرد، وكيفية تنظيمه للخبرات المكتسبة وتعامله مع الآثار الذكروية، ويساهم في إجلاء نظام الشخصية وكيفية توظيفها للواقع الخارجي.

فقد ينطلق الفرد من مادة الاختبار ليتخيل وينسج قصصا، يؤدي تحليلها إلى الكشف عن مختلف جوانب الشخصية من حيث رغباتها وميولها وأحاسيسها العميقة والمكبوتة، وكذا الآليات الدفاعية المجندة لمواجهة الصراعات النفسية.

إذّن اختبار تفهم الموضوع يسمح بوضع تشخيص دقيق وفهم السير النفسي للفرد، وتحديد بنيته الشخصية ونوعية الآليات النفسية التي يستعملها الإنسان الصحراوي.

نتائج هذه الدراسة العيادية نلخصها في أهم الآليات النفسية الدفاعية التي ظهرت عند أفراد مجموعة البحث التي كانت من المجتمع الصحراوي في ولاية غرداية (الأفراد العاديين غير المصابين بأي مرض عضوي) والذين يتمتعون بصحة جسدية ونفسية تدل على مدى تكيفهم مع ظروف الحياة الصحراوية، فقد ظهرت النتائج التالية:

نتائج اختبار تفهم الموضوع (TAT):

الجدول رقم (1): يبين معدل متوسط الآليات النفسية الدفاعية .

	السياقات A	السياقات B	السياقات C	السياقات E
متوسط الآليات النفسية الدفاعية	36	43	36	3

تعليق الجدول: يوضح هذا الجدول معدل متوسط الآليات النفسية الدفاعية (E,C,B,A) عند المجموعة البحث (الإنسان الصحراوي).

ترتيب الآليات النفسية الدفاعية التي ظهرت عند أفراد مجموعة البحث من المجتمع الصحراوي كان من خلال سيطرة أساليب المرونة B، واستعمال متوازن بين أساليب الصلابة A وأساليب تجنب الصراع C وأخيرا بروز للسياقات الأولية E.

سيطرت أساليب المرونة بمتوسط B=43 ساعدتهم في إدراك أغلب اللوحات، وقد ظهرت أساليب المرونة بقوة في كل البروتوكولات الخاصة التي تتعلق بالتهويل (B2-1) دخول مباشر في التعبير، تعجبات، التعاليق الشخصية، مسرحية، قصة فيها قفزات، قد إستطاع هؤلاء الأفراد استثمار العلاقات خاصة بالتأكيد على العلاقات بين الأشخاص، (B1-1) نسيج قصة في شكل حوار.

و(B1-2) إدخال أشخاص غير موجودين في الصورة، مما يدل على غنى التصورات والهوامات، و(B1-3) التعابير الوجدانية أي التلقائية والتحرر من القيود التي تفرضها البيئة الحضارية .

وقد ظهرت أساليب من نمط الهستيري خاصة (B3-2) شبقانية العلاقة، الرمزية الشفافة، التفاصيل النرجسية ذات القيمة الإغوائية، (B3-3) مرونة التماهيات. مما يدل على التلقائية والبساطة وإشباع الحاجات الأساسية ويظهرون نوع من الرضي والتقبل والهدوء والروية والتكيف مع البيئة.

وهناك توازن في استعمال الآليات النفسية الدفاعية بين أساليب الصلابة A=36 وأساليب تجنب الصراع C=36 وهذا راجع إلى القيم والمعتقدات التي يفرضها المجتمع الصحراوي على

هؤلاء الأفراد وكذا التحفظ والتسلط الذي يحد من حرية الفرد، لكن سيطرة أساليب المرونة تدل على التكيف النفسي وتقبل والخضوع لهذه الوضعيات

وقد تميزت أساليب الصلابة فيه بظهور (A1-1) الوصف مع التعلق بالتفاصيل .

وظهور أساليب من نمط الاستحواذي خاصة (A3-1) الشك التحفظات الكلامية، واستثمار الواقع الداخلي في (A2-1) الرجوع إلى الخيال والأحلام و(A2-2) العمل الفكري.

أما أساليب تجنب الصراع تميزت بالميل إلى الاختصار =15(CI-1)

و=6(CF-1) التأكيد على ما هو يومي حالي، القيام بالفعل، الرجوع إلى الواقع الخارجي بشكل تملصي و(CN-4) التأكيد على الحدود والأطر وعلى الخصائص الحسية.

أما السياقات الأولية E=3 خاصة منها (E4-1) انفجارات لفظية و(E4-3) التداعيات القصيرة.

وقد كان هناك سيطرة أساليب الصلابة A ثم المرونة B ثم أساليب تجنب الصراع C عند بعض أفراد مجموعة البحث وكما سيطرة أساليب تجنب الصراع في بروتوكولات عند أفراد آخرين، مما يدل على الامتثال للقيم الاجتماعية والتحفظ الكبير الذي تميز به أفراد هذا المجتمع.

تتميز الآليات النفسية الدفاعية عند الأفراد في الجنوب الصحراوي بالتنوع الذي ظهر من خلال ثراء في الإنتاجية، إدراك الواقع بشكل تكيّفي وارصان الصّراعات النّفسيّة المنشّطة من جديد باستعمال متوازن للآليات الدّفاعية وإظهار القدرة على التخرّج منها ووجود عمل ربط منسجم بين البنيات الشعورية واللاّشعوريّة، كلّما عكس ذلك قدرته على التكيّف مع مواقف الحياة وصراعاتها وتجاربها المختلفة.

القدرة على استعمال آليات نفسية تكيفية أسلوب راقي مميز بالقدرة على الاستعانة بالآخرين، الاجتماعية الكبت، الإثار، الحدس، الفكاهة (الطرافة)، توكيد الذات أو الزعامة، قوة الملاحظة، التسامي والقمع القدرة على التفكير المثالي.

المراجع

1. حافظ بطرس .بطرس: "التكيف والصحة النفسية للطفل" دار المسيرة، عمان، ط1، 2008.

2. سي موسي. عبد الرحمان وزقار.رضوان: "الصدمة والحداد عند الطفل والمراهق". الجزائر، جمعية علم النفس، 2002.

3. لا بلانش. حان وبونتاليس. ج– ب. "معجم مصطلحات التحليل النفسي". ترجمة حجازي مصطفى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط4، 2002.

المراجع باللغة الفرنسية:

4. AIT. SIDHOUM :" Introduction théorique à la méthode Vica Shentoub pour l'utilisation du T.A.T " , Alger , revue Psychologie, S.A.R, N°1, 1990, pp 60-74.

5. ANZIEU.D; CHABERT,C :"Les méthodes projectives ", Paris, P.U.F, 1992.

6. BERGERET.J : "psychologie pathologique". Paris, Masson, 3éme éd, 1979.

7. CHRISTOPHER PERRY. J, et al:" Échelés d évaluation des mécanismes de défense'', Paris, Masson,2004.

8. FOULARD. F-B ; CHABERT. C:" Nouveau manuel du T.A.T", Paris, Approche psychanalytique, Dunod , 2éme, 2003.

9. FREUD. S :"Inhibition, Symptôme et angoisse", Paris, P.U.F, 5éme éd, 1975.

10. SHENTOUB .V et al: "Manuel d'utilisation du T.A.T" , Paris, Approche Psychanalytique, Dunod ,1990.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 355 - 363
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الإنسان بين تحديات البيئة الصحراوية وقدرته على التكيف -قراءة سوسيولوجية-

شريف صديق
قسم علم الاجتماع جامعة يحيى فارس المدية

تمهيد:

إن علاقة الإنسان بالبيئة هي علاقة تأثير وتأثر، والنتيجة الحتمية المتولدة عن طبيعة التفاعل المتبادل تمكن في أسلوب الحياة الذي يجعل الإنسان يتكيف مع بيئته، فيطوعها بالشكل الذي يمكنه من الاستثمار في خيراتها.من هنا فان علاقة الإنسان بالبيئة أعطت بعدا أخرا لمضمون الثقافة الإنسانية، حيث أضافت بذلك لجملة الأبعاد الروحية المشكلة للثقافة بعدا جديدا مصدره الطبيعة، إذ تعد هذه الأخيرة بسحرها ذات تأثير خاص على مخيلة الإنسان ووجدانه، وهو ما يجذبه للتفاعل معها ساعيا لاكتشاف أسباب الرزق في مخزوناتها، ليكون في الأخير طريقته الخاصة للتعامل مع الصعوبات التي تكتنف الحصول على الرزق، والذي تتميز به نوعية البيئة التي يراد أعمارها.

في إطار ما هو ملاحظ من تفاعل بين الإنسان والبيئة يمكن لنا أن نتساءل: ما هو التداخل الموجود بين البيئة والثقافة؟ وما هي مكونات البيئة الطبيعية؟ وهل للبيئة الصحراوية تأثير في صياغة ثقافة أو أسلوب حياة قاطنيها. أو بمعنى أخر، هل لإنسان الصحراء طريقته الخاصة في أعمار نوع الأرض؟.

للإحاطة بهذه التساؤلات، سنتطرق أولا إلى البيئة ومكوناتها، ومنه نتطرق لبعض التعاريف الخاصة بالثقافة ونحاول اكتشاف ما أشار إليه بعض المفكرين عند ذلك من علاقات بين الإنسان ومحيطه الطبيعي كبعد من الأبعاد التي تحدد معنى الثقافة.وهو ما يمكنه أن يفسر لنا درجة تأثير البيئة الطبيعية في صياغة نماذج حياة البشر المختلفة باختلاف المناطق سهلية، جبلية، صحراوية ...وهكذا.

البيئة:

لقد تم تعريف البيئة انطلاقا من مجموعة المكونات التي تشكلها، لتعرف أحيانا من خلال المعطيات المناخية، كما تظهر أحيانا عند الإشارة إلى موضوع الطبيعة. وبين هذا وذاك فان "البيئة

تتحدد في مجملها بمجموعة العوامل الطبيعية، كالعوامل المناخية، والتي تشمل الحرارة، الرطوبة، المطر، الثلج، الريح...الخ. إضافة إلى العوامل الترابية والتي تشمل التربة والطبقات الجوفية"[1].

من خلال هذا التعريف وما نعرفه عن الإنسان وهو يعمل يوميا لإيجاد ما يمكنه من التكيف مع هذه المعطيات فان الواقع يبين أن: "الإنسان والبيئة غير منعزلين أبدا"[2] وما دام الأمر كذلك فان الإنسان اخذ أسلوبه في الحياة ليشكل طريقته الخاصة للتأثير في هذه البيئة والاستفادة منها وهو ما أصبح يعرف بالثقافة .باعتبارها التركيبة مادية وروحية.

الثقافة:

إن دسامة موضوع الثقافة وصعوبة تجريد معانيه الواقعية جعلها تأخذ تعار يف عدة. حيث يعرفها كوفالرون بأنها: تشمل القيم المادية واللامادية التي يخلقها الإنسان في سياق تطوره الاجتماعي وتجربته التاريخية، وهي تعبر عن مستوى التقدم التكنولوجي والإنتاج الفكري والمادي والتعليم والعلم والأدب والفن الذي وصل إليه المجتمع في مرحلة معينة من مراحل نموه الاجتماعي والاقتصادي وبجملة موجزة. هي انجازات الإنسان التي يعبر بها من خلال حياته وطرائقه في التفكير والسلوك والعمل والتي تأتي نتاجا لتفاعله مع الطبيعة ومع غيره من البشر[3].

وعلى هذا الأساس يستخدم مصطلح الثقافة ليشمل مجموع الانجازات التي حققها الإنسان انطلاقا من الأدوات البدائية التي قام بوضعها ليؤمن طعامه ومسكنه وأمنه وحركته ابتداءا من العصر الجليدي ومرورا بالعصر الحجري والنهاية بانجازات العصور الحديثة التي أفاد فيها الإنسان في تطويع البيئة المحيطة ويحقق الرفاهية والنماء المتواصل[4].

ونجد تعريف آخر للدكتور حامد عمار حيث يعتبر الثقافة هي جملة من الأفكار والمعارف والمعاني والقيم والرموز والانفعالات والوجدانيات التي تحكم حياة المجتمع في علاقته مع الطبيعة والمادة. وفي علاقات أفراده ببعضهم وبغيرهم من المجتمعات. وبهذه الألوان من الفكر والمعاني والتعبير يتميز المجتمع الإنساني باعتباره صانعا وناقلا لعناصر الثقافة جيلا بعد جيل[5].

ولهذا كله تمثل الثقافة محركا للعمل وميراثه ودوافعه التي تحفز الإنسان للنشاط والسعي، ...كما أنها تشيع في النفس إحساسا عاما بمعنى الحياة وقيمتها في جزئياتها وتفاصيلها اليومية، وبمعنى العلاقات بين الأشياء وطرق تنظيمها وتوازنها[6].

إن الطابع الذي تظهر عليه الثقافة من خلال مجموع هذه التعاريف يجعلنا نلمس محتوى مادتها باعتبارها صناعة إنسانية ممزوجة بلمسة البيئة الطبيعية.

ومنه فان الحياة تكتسب معناها لتأخذ الأشياء قيمتها وتسير مجمل العلاقات بين البشر في الاتجاه الذي يمكنهم من الاجتماع لتأدية دورهم في علاقاتهم بعالم الأشياء. وهو ما يشكل نموذج حياة تنسجم فيه الأفكار والأحاسيس مع البيئة فتلين معطيات هذه الأخيرة في يدي

الإنسان ليأخذ من أسبابها طريقته في التعمير. ومنه تتنوع أساليب الحياة وتأخذ المجتمعات نماذجها الاجتماعية المختلفة في إطار هذا الكل المتفاعل بين الإرادة الإنسانية ومؤثرات البيئة الطبيعية.وهو ما نلاحظه في الواقع من تنوع في التركيبات الاجتماعية فمنها الصناعية ومنها الفلاحية ومنها أهل المدن وأهل الريف والدائمة الاستقرار والمتنقلة كالبدو وهكذا.

❖ الإنسان والطبيعة الصحراوية:

إن الملاحظ لطبيعة الصحراء من غير العارفين بخبايا أسرارها سيقف عاجزا عن إدراك الحياة مع ما يبدوا من فضائها الواسع وقلة او انحصار الغطاء النباتي بها الذي يكاد ينعدم في مناطق منها، زيادة على انحصار منابع الماء في مناطق معينة أو بجوف الأرض إضافة إلى ما يطبع البيئة الصحراوية من حرارة صيفا وبرودة شتاء.

إن طبيعة التميز الذي تبدو عليه هذه البيئة في صورتها الطبيعية ومع تأقلم الإنسان القاطن في هذا المناخ وقدرته على صناعة الحياة، شكل موضوع بحث لكل من علماء الطبيعة، كما أن هذا الموضوع كان ولا يزال محل اهتمام بالنسبة للعلوم الاجتماعية والإنسانية في محاولات منها الكشف عما تختزنه هذه البيئة من أسرار الحياة بالرغم ما يبدو منها من قساوة ومنه الكشف عن قدرة الإنسان في التكيف واستغلال هذه البيئة وقدرته في صناعة أسلوب حياة يتوافق وخصوصيتها، أو بمعنى أوضح قدرته في صياغة ثقافة حياة تتناسب والمعطيات الخاصة بهذه البيئة .فبالرغم ما يعرف عن الصحراء وطبيعتها الخاصة إلا "انه عاش ويعيش فيها أعدادا هائلة من السكان اتخذوا منها موطنا لهم ومستقرا دون أن تكون لهم ميزة تركيبة جسدية تغايرهم خلقة عن غيرهم من سكان الكرة الأرضية، ولكن حاولوا بعقولهم أن يكيفوا أنفسهم ويتطبعوا للعيش في الصحراء، في أجوائها الحارقة واستمروا العيش فيها ولن يرتضوا بغيرها بديلا".[7]

وإذا كان حال الطبيعة الصحراوية على النحو الذي تبدو عليه متشابه في مجمله وان اختلفت أحيانا في طبيعة التربة والتضاريس وأمور أخرى، فان طبيعتها المتميزة بدرجة حرارتها ومختلف غطائها النباتي لم يخلق منها طابعا جامدا من أساليب الحياة وهنا تبرز البصمة الثقافية والاجتماعية للإنسان، وحين نقول ذلك فالأمر يبدو واضحا مع مختلف السمات الثقافية والاجتماعية التي تطبع كل تركيبة اجتماعية لقاطني الصحراء عبر العالم، فإننا نجد علاقة هذه المجتمعات بالطبيعة يطبعها الكثير من الحركة والديناميكية فلكل من هذه المجتمعات" عاداته وتقاليده وطرق معيشته. فقد عاش في جنوب الصحراء الكبرى الزنوج وعاش في الجزيرة العربية العرب وفي شمال إفريقيا الطوارق (الصحراء الكبرى).

وفي صحراء أسيا المنغوليون، وفي غرب إفريقيا الجنوبية البشمان، وفي صحراء قارة استراليا الابورجين وغيرهم من القبائل والشعوب الأخرى"[8]

إن هذا التنوع الاجتماعي الثقافي سواء من حيث النظام الاجتماعي أو من حيث طريقة وأسلوب الحياة الذي يطبع مجتمعات الصحراء، يبطل كل ادعاءات العنصرية التي إثارتها الدراسات الانتروبولوجية حول الجمود الاجتماعي والثقافي الذي تعيشه هذه المجتمعات، فإذا كان الاستقرار على نظام اجتماعي والاعتماد على أسلوب اقتصادي لحقب زمنية طويلة ميزة تطبع الكثير من هذه المجتمعات، فان تنوع هذه الأخيرة من حيث نمط العيش والسكن والاستقرار أو الترحال لدلالة على الحيوية الثقافية التي تطبعها.

وهو ما يبين على أن ذلك في حد ذاته تعبير عن كل تركيبة اجتماعية وطريقة اختيارها لأسلوب الحياة.فنجد منهم كثير الترحال ودائم الاستقرار والمبالغ في التستر باللباس، والذي لا يرتدي إلا قطعتي قماش منفصلتين عن بعضهما، لا تعلو الحزام ولا تتجاوز الساقين كما إن لهذه الأنواع من الألبسة ما يبررها روحيا وتكيفا مع المناخ. والشيء الذي يبرز التنوع والغنى الثقافي لهذه المجتمعات في علاقتها مع نوع الطبيعة الصحراوية يجعل "لكل فريق أو تجمع طريقة سكنه الخاص بما يؤمن له الحياة الأفضل في وسط الصحراء الحارقة فهناك قبائل البشمان وهم قوم من القبائل الرحل تعيش في منطقة الأدغال في إفريقيا الجنوبية.فنجدهم يعيشون عراة تحت الشمس، بل يتخذونها شكلا من أشكال الزينة يتزينون بها عكس سكان الصحراء في أسيا وإفريقيا، فان البدو فيها يفضلون ستر أجسامهم ورؤوسهم بارتداء الملابس ليتقوا أشعة الشمس المحرقة، ويقللوا من مقدار الماء المتبخر من أجسامهم على شكل عرق"[9]

وإذا عدنا إلى موضوع السكن وكيفية بنائه مع طبيعة الصحراء الحارة ففي صحراء الجزائر مثلا تجد لسكان وادي سوف طريقتهم في البناء التي تتسم بالقبب والتي تلعب دورا خاصا في التأقلم مع المناخ الحار، إضافة لذلك فان اكتشافهم للغوط جعل زراعة النخيل تأخذ من باطن الأرض حاجتها من الماء، وهو ما يغني الزارعين من اللجوء إلى عملية السقي في الكثير من الأحيان. كما نجد لسكان وادي ميزاب طريقة أخرى في البناء والذي في كثير من الأحيان نجده يقع على ارض صخرية إلا أن ذلك لم يمنع الإنسان في وضع نموذجه الخاص في البناء والذي هو الآخر له طريقة متميزة في التكيف مع حرارة الصيف، حيث تطبع هندسة المنازل في الأسفل ما يجعلها متكيفة وذلك ببناء مسكن تقريبا موازي لما هو ظاهر فوق الأرض من البناء[10].

إن هذه التنوع في طريقة السكن والعيش واختيار اللباس مع ما يبرر ذلك من ذوق جمالي وتكيف مناخي، يبرز وبشكل واضح ما تختزنه الطبيعة بصورة عامة والطبيعة الصحراوية على وجه الخصوص من أسباب الحياة، كما يبرز ما للإنسان من ملكة وقدرة خاصة في التكيف مع البيئة وصياغة أساليب حياته النوعية ونوع البيئة.

من خلال كل ذلك وفي إطار ما اكتشفناه من نوع العلاقة بين الإنسان والطبيعة الصحراوية

ومع ما اشرنا إليه من تنوع سوسيو ثقافي اقتصادي لطبيعة المجتمعات القاطنة في الصحراء نأخذ البدو كنموذج اجتماعي من هذه التركيبات الاجتماعية والذي نحاول من خلاله اكتشاف ما لهذه التركيبة الاجتماعية من علاقة بالطبيعة الصحراوية وكيف يتعاطى البدو معطيات البيئة الصحراوية لصياغة أسلوبهم الخاص في الحياة.

البدو:

لقد عاش البدو في الصحراء منذ زمن بعيد ولا زالوا يعيشون فيها إلى يومنا هذا، وان تناقص عددهم نتيجة لما عرفته مشاريع الدولة الحديثة من محاولات لتوطينهم، إلا أن الكثير منهم لازال يحافظ على نمط الحياة التي ورثها عن الأجداد أين نجد "البدوي يتنقل في الصحراء من مكان إلى أخر باستمرار حيثما يكون الماء لسد حاجاته منه، ولإرواء ظمئه وسقي حيوانا ته ولذلك يلاحظ أن القبائل البدوية.

ترتكز في المناطق التي منحتها الظروف الجغرافية الوفرة من النباتات الطبيعية ومن الأمطار والمياه الجوفية، وهذه كثيرا ما يتوفر وجودها في مناطق الأودية التي تتجمع أو تجري فيها المياه بينما تندر إقامة البدو في المناطق الأخرى من الصحراء إلا في الفترات التي تسقط فيها الأمطار ولكن مع كل هذا نلاحظ أن هناك مناطق ثابتة ومعروفة كوطن وديار لكل قبيلة من هذه القبائل البدوية"[11]. لقد شكلت حياة البدو نموذجا اجتماعيا متماسكا في بنيته وهو المجتمع المتنقل في أغلبيته الطالب للرزق في طابع يميل إلى الترحال أكثر منه إلى الاستقرار. فنجد مع صعوبة العيش وقلة الموارد كرم الضيافة ومع كثرة التنقل التضامن الأسري وتوفر عناصر الولاء لشيخ القبيلة، ومع القصد في السير إلى مناطق الرعي والماء نوع السكن الذي يلبى حاجة الإيواء.ومع طبيعة الصحراء الخالية من الغابة وعناصر الاختفاء نجد البدوي يمتلك من الذكاء الحربي في الأعداد للدفاع والغزو ما يحمي القوم ويدود به عن حرمة شرفه ورزقه.

لقد بنى البدو نموذجهم الاجتماعي متكيفين مع بيئة الصحراء فشكلوا بذلك التفاعل مع البيئة لمسة ثقافية وأسلوبا للحياة في تعمير الأرض المتميزة، فنتج عن ذلك اكتشاف أسرار السير والسياحة في الصحراء بل حتى الإقامة على أراضيها عند القيام بالمشاريع الاقتصادية .والأمر أصبح واضحا أكثر في حاجة الدول والمجتمعات لثقافة البدو، وما تختزنه هذه الثقافة من خبرة إنسانية في التعامل مع الصحراء واكتشاف أسرارها فان ذلك يظهر مع مشاريع التوطين التي عرفتها هذه المجتمعات، والتي كانت بصورة معنفة دون مراعاة ما ينجر عن ذلك من هجرة للأرض وضياع للخبرة في معرفة أسرارها، والأمر يبدو أكثر تعقيدا مع الصعوبة التي وجدها الكثير من البدو في التأقلم والاندماج في الحياة الجديدة التي تفتقر أحيانا إلى ما يتناسب والحاجة الاقتصادية لهؤلاء، وهو ما أشارت إليه العديد من الدراسات والأشرطة العلمية عن حياة البدو

وصعوبة تأقلمهم مع حالات التوطين التي لم تراعي خصوصيتهم في جلب الرزق إذ نجد مع ما أشارت إليه قناة الجزيرة في احد الأشرطة عن حياة البدو في اليمن بعد التوطين "أن الكثير من هؤلاء قد هجر القرى التي بنتها الدولة نتيجة لغياب نظرة شاملة في هذه المشاريع والتي لم تأخذ بعين الاعتبار الجانب الاقتصادي، وعدم إيجاد النشاط الاقتصادي البديل الذي بإمكانه أن يلبي الحاجة الاقتصادية لطبيعة المجتمع الدائم الترحال مسايرا الظروف المناخية وما تجود به الطبيعة في ذلك هبة من الله لأسباب الرعي ووفرة المياه"[12]

من هنا يتبين لنا إن تفاعل الإنسان مع الطبيعة هو التفاعل نوعي تحدده الطبيعة من جهة ويحدده الإنسان من جانب اخر والعلاقة انما هي ذلك النتاج الثقافي الذي يمكن صياغته كتركيبة سوسيو تاريخية تتبلور لتعطي نموذجا اجتماعيا له طريقته الخاصة في تعمير الأرض بصورتها النوعية.

الحياة البدو الأسرية والسياسية:

أ– الحياة الأسرية:

إنه على الرغم ما ينتاب حياة البدو من الترحال في بيئتهم الصحراوية الواسعة، ومع ما يتميز به اقتصادهم غي المستقر والخاضع للظروف المناخية، إلا أن حياة البدو اجتماعيا نجدها عميقة الاستقرار، فالبدوي متمسك بشجرة النسب حتى وصل به الأمر إلى درجة معارضة شيوخ القبيلة لكل من يريد الزواج من خارج القبيلة او المتمرد على الطابع الأسري الذي يميز نمطهم الأسري "فالأسرة هي القاعدة الأساسية في تكوين القبيلة حيث تنمو الأسرة في ابسط صورها وتكبر على مر الزمن ويزداد أعضاؤها حتى ترقى إلى حجم القبيلة، حينها تنتقل السلطة من الأب الذي هو رب الأسرة إلى الرئيس المعترف به من قبل المجتمع والمعروف بالشيخ"[13]

ن الصورة التي يظهر بها مجتمع البدو في العمل جعلت من هذا العنصر (أي العمل) آلية للتضامن والتماسك الاجتماعي، فالتسامح مع تارك دوره في العمل معناه ترك القبيلة عرضة للأيام الصعبة خاصة أيام الجفاف. ومع ما يعطيه العمل من مكانه للقائم عليه في مجتمع البدو، فان ذلك كان أثره واضحا في الحياة المرأة، إذ تلعب هذه الأخيرة دورا هاما في الحياة الاقتصادية والاجتماعية بالنسبة لمجتمعها، فالنساء تمكث "عادة في الخيمة للقيام بالإعمال المنزلية، وتشارك الرجل في الخارج بجمع الأخشاب والأعشاب لاستخدامها كوقود للطبخ...وعندما تنتهي المرأة من عملها الصباحي وانجاز مهامها البيتية تبادر إلى مغزلها لغزل ما لديها من صوف او وبر لعمل ملابس والعباءة والفرش او الستائر التي تحتاجها الأسرة في داخل الخيمة لعمل مخادع منام الأفراد في العائلة الواحدة"[14]

إن التفاني في العمل الذي اتصف به البدو وجعلهم يقسمونه بين الأفراد حتى صار من

عناصر الانتماء وبناء المكانة الاجتماعية في حياة القبيلة، وما دام الأمر على هذا الحال فقد اتخذ البدو من عقابهم لتارك العمل ما يعزله ويفقده حقه من الغذاء فعند الحاجة يجب ان يستيقظ الجميع مبكرين للحصول على القوت ولا يترك من الغذاء شيء لمن يبقى في الخيمة متوانيا عن العمل فالكل يعمل حسب إمكانياته وطاقته، عدا الشيوخ والعجزة ومن إصابته عاهة أقعدته عن العمل".[15]

ب– الحياة السياسية:

تتمحور حياة القبيلة من الناحية السياسية بين عدد أفرادها وحنكة شيخها وخبرته في إدارة شؤون قبيلتهم انتقال الحكم في القبيلة يتم بصورة وراثية إذ "تكون الرئاسة وراثية إلا إذا كان الابن غير أهل لها فيتم اختيار اقرب الآخرين مكانا من الشيخ الراحل".

واعتبارا من الوحدة السياسية التي تشكلها القبيلة في حياة البدو "فلكل قبيلة عادة مجلس وهو بمثابة محل لاجتماع أفراد القبيلة، ويستطيع كل فرد من أفرادها حضوره والتحدث فيه، وفي الغالب يكون الاجتماع في النهار، فهو لهم كالبرلمان ويتحدث الناس في المجلس بمختلف الشؤون الخاصة والعامة التي تخص القبيلة ويناقشون الأمور السياسية الداخلية والخارجية، وكذالك تكون بمثابة مدرسة أدبية تربي الأفراد على الحديث والغة وفيه تكشف مواهب الأفراد الأدبية والسياسية، وفيه يتخذ قرار المعارك (الحرب والسلم)" [16].

ولقد اتصف البدو بعقد اجتماعي مبني على الأعراف والتقاليد وهو عقد اكتسب صفة الاحترام والتقدير مع التراكم التاريخي الذي ساهم فيه امتزاج الدين بالعادات والتقاليد ومنه "فليس للبدوي قانون مكتوب لتطبيقه قي سلوكهم ومعاملتهم بل هناك تقاليد وأعراف بسيطة يتمسكون بها وبصرامة يسري مفعولها على جميع أفراد القبيلة، وربما لا يتعداها إلى غيرها من القبائل الأخرى. وهذه التقاليد قد تناقلوها عن أسلافهم وبات من الصعب تغييرها او تعديلها"[17].

نعم إنها قوانين بسيطة من حيث الصياغة، ولكنها معقدة من حيث التركيب، معقدة لأنها يرعى تطبيقها الشيوخ وكبار القوم وهم الذين توارثوها عبر الآباء والأجداد جيلا بعد جيل، ومعقدة كذلك لأنها امتزجت بتعاليم الدين الدالة على توقير الكبير واحترام شيخ القبيلة، والاستجابة لأمره خاصة عند الولائم وعند إحياء ذكرى الأولياء الصالحين، او ما يسمى بالوعدة وهكذا "ولنا فيما هو متعارف عليه في منطقة تنس بولاية الشلف ما يشبه ذلك، اذ يعد تحديد المهر بقيمة معينة شيء مقدس وفقا لما سنه الولي الصالح سيدي معمر، فالخروج عن هذا القانون يكلف الزوجين امرا ما، كالمرض او عدم نجاح الأبناء الى غير ذلك من الأمور الناتجة عن دعوة الشر التي تعد اعتقاد راسخ بالنسبة لإتباع الولي الصالح في نظرهم"[18]. نعم فان مثل هذه الطقوس جعلت القوانين المنظمة للمجتمع البدوي وكأنها تجديد للعهد الذي ضربوه مع أجدادهم، وهو ما يجعل

هذه القوانين المتمثلة في العادات والتقاليد تزداد قداسة وتمجيدا حتى أضحى الخروج عنها ينبئ بالشؤم كالمرض أو الإفلاس أو قلة وذهاب البركة وزوال الخير بصفة عامة، ومنه فان مفعول هذه العادات والتقاليد يسري في حياة المجتمع البدوي بصورة تلقائية عفوية الكل يأخذها مأخذ الجد والتمسك بها فضيلة والخروج عنها اقل ما يكلف الفاعل لذلك هو الخروج عن القبيلة وفك للروابط الاجتماعية والاقتصادية التي تجمعه بها سواء كان الفاعل فردا او جماعة فالأمر نفسه بالنسبة للكل.

الهوامش:

1- البرنامج الدولي للتربية البيئية المشتركة بين اليونسكو وبرامج الأمم المتحدة للبيئة، سلسلة التربية البيئية، 2003، ص26.

2- نفس المرجع ، ص29.

3- F.KOVAIRON, SV.KELL, HISTORICAL HATERRIRAL, PROGRESS, PUBLISHERS, HOSCOU, 1973.P34.

4- عثمان فراج. الثقافة وعملية التنشئة الاجتماعية في الوطن العربي، مجلة الثقافة والتسيير معهد علم النفس وعلوم التربية.أعمال الملتقى الدولي المنعقد بالجزائر، جامعة الجزائر 28-30نوفمبر 1992.

5- حماد عمار، في بناء البشر، دراسات في التغيير الحضاري والفكر التربوي، مركز تنمية المجتمع في العالم العربي، سرس، لبنان 1964، ص19.

6- غريب سيد، عبد الباسط عبد المعطي، البحث الاجتماعي المنهج والقياس، دار الكتب الجامعية 1973 ص189.

7- يوسف السويدي، الصحراء، دار النشر عمان الأردن، سنة 2010. ص119.

8- المرجع نفسه، ص129.

9- المرجع نفسه ص120.

10- عن طريق الملاحظة الشخصية والمحادثة.

11- يوسف السويدي، مرجع سابق، ص125.

12- عن قناة الجزيرة، شريط حول حياة البدو بعد محاولات التوطين، سنة 2009.

13- المرجع نفسه، ص129.

14- المرجع نفسه، ص130.

15- المرجع نفسه، ص127.

16- المرجع نفسه ص130.

17- المرجع نفسه ص127.

18- فبما هو متداول بمنطقة –تنس– بولاية الشلف.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 364 - 374
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

تأثير الطرق الصوفية على المجتمع الصحراوي في الجزائر

محمد عجيلة[1], الجيلالي بهاز و مصطفى عبد النبي
1 ـمعهد العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير المركز الجامعي غرداية
2 ـقسم الحقوق المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

مقدمة:

يعتبر التصوف الإسلامي جزءا أساسيا ومهما في التراث الإسلامي حيث حظي مكانا هاما في الفكر العربي الإسلامي، والاهتمام بالتصوف قديم تناوله المؤرخون والعلماء والعرب والمسلمون، كما ألف فيه الفلاسفة وتجادل فيه الفقهاء وعلماء الكلام إضافة إلى جهود المستشرقين وبالتالي فإن الصوفية انتشرت في شتى الأقطار الإسلامية وذلك بفضل أعلامها وأدت إلى إحداث تغيرات في هذه المجتمعات، ففي الجزائر مثلا عرفت الحياة عبر أجيال متعاقبة تطورا فكريا تميز بالمحافظة، وواقعا ثقافيا يقوم هو كذلك بالمحافظة على تراث الحضارة الإسلامية والعمل لتأصيله عن طريق أساليب التعليم والتربية المتوارثة، كما سمحت كذلك بإحداث تغيير اجتماعي على عكس ما كانت تعيش عليه البلاد سابقا.

1- لمحة عن التصوف:

1/1 مفهوم التصوف: لقد تعددت مفاهيم التصوف بسبب انتشار المتصوفة الذين اهتموا به كعلم من خلال دراساتهم وذلك منذ كتب السراج الطوسي القشيري وعبد القادر الجيلالي، ثم جاء المستشرقون مثل ما سنيون وتولدكه ونيكلسون ومن المفكرين المعاصرين نجد عبد الرحمان بدوي واسعد السحراني.

1/1/1 التصوف لغة:

تشتق كلمة التصوف من فعل صوف جعله صوفيا وتصور صار صوفيا، أي تخلق بأخلاق الصوفية والصوفية فئة من المتعبدين واحد الصوفي[1]، ومصطلح صوفي يشير إلى مجموعة من ال... والروحانيين الذين اشتغلوا بالتصوف.

والتصوف باعتباره شاهدا للدين الصوفي في الإسلام هو ظاهرة لا تقدر، فهو أولا وقبل كل شيء إثراء لرسالة النبي الروحانية وجهد مستمر يعيش أنماط الوحي القرآني عيشا شخصيا عن طريق الاستيطان ولقد جاء في قاموس الحضارة العربية الإسلامية أن التصوف كلمة مشتقة من العربية وتعني التصوف[2].

التصوف هو رحلة روحانية تعتمد على الخلوة والتجلي الرباني، أو اللقاء العرفاني المتوج بالوصال والكشف الإلهي، ويعني هذا أن المريد السالك لكي تحقق مراد، أ لا وهو الوصول إلى الحضرة الربانية، عليه أن يتجرد من أوساخ الدنيا ويتوب إلى الله وأن يتطهر من كل أردان الجسد ويبتعد عن ملذات الدنيا، وقام ابراهيم البسيوني بتصنيف مجموعة من التعاريف حول التصوف وقسمها إلى:[3]

1-2-1- تعاريف تتحدث عن البداية: التصوف كراهية الدنيا ومحبة الدين ومحبة المولى.

1-2-2- يتحدث عن المجاهرات: التصوف خلق، فمن زاد عليك فب الخلق زاد عليك في الصنف، التصوف أن لا تملك شيئا وأن لا يملك شيء، والتصوف هو قلة الطعام والسكون والفقراء من الناس.

1-2-3- وهذا القسم من التعاريف يتحدث عن المذاقات: التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة هو استرسال النفس من الله على ما يريد.

التصوف هو طريقة ونهج في السلوك العبادي، عماده الزهد والتوبة.

ويفرق محمد أركون بيم الصوفية والتصوف معرف الصوفية بإنها تيار فكري يتمتع بأسلوب حياة دينية يستخدم الشعائر والإحتفالات الفردية والجماعية، من أجل أن يجعل الجسد والروح يتواكبان ويساهمان في عملية تجسيد الحقائق الدينية[4].

أما التصوف في مقصده النهائي والأعظم يمثل أول التجربة المعاشة نتيجة اللقاء الحميمي والتوحيدي بين المؤمن والإله، الشخصي أي اللانهائي والمطلق المرتبط بالالوهية بالنسبة لمجمل الأديان، وهذه التجربة محللة وموضحة، بواسطة محاسبة الضمير وعودة الصوفي على ذاته والتجربة التي تحضى بالتأمل[5].

2- مفهوم الطرق الصوفية:

هي شكل من أشكال التنظيم الديني السياسي والثقافي يغلب عليها طابع الغموض والسرية وتتصف في علاقتها بالسلطة بالغضطراب والتمرد، في كثير من الاحيان والمساندة والمؤازرة في بعض الأحيان الأخرى[6].

2-1- الطريقة:

في رأي السنيين أن الطريقة هي التي تأسست على صنفين هما القطاع العكب من الاغيار وحلو اليد من الدنيا الغادرة، وأن طريقة هي تلك التي كانت على يد أبي بكر الصديق ولهذا كان للتصوف طرق كثيرة إذن فالطريقة هي حلقة الوصل بين الشريعة الإسلامية الحقيقية والألهية[7].

كما نجد ان هناك من يطلق على الطريقة اسم الورد الذي هو المنبع وهو ايضا الدخول في الطريقة إذ يقال ورد أو دخل الطريقة على حد سواء، على أن الداخل في الطريقة يأخد الورد من الشيخ أو خليفته ولهذا يصبح الورد هوتعاليم الطريقة وعقيدتها أو مذهبها.

كما ان الطريقة عند البعض تعني إتصال المريد بالشيخ وارتباطه به حيا أو ميتا وذلك بواسطة ورد من الأذكار يقوم به المريد بإذن من الشيخ أول وآخره ويلتزم به بموجب عقد بينه وبين الشيخ وهذا العقد يعرف بالعهد[8].

أما الزاوية[9] بمعنى الصوفية هي الخلوة للعبادة، وقد كانت أساسا رباطا للجهاد وقد قسم الباحثون الزوايا إلى ثلاثة أنواع:[10]

النوع الأول: هي الزوايا المطلقة والتي تنسب لمكان ما، بنيت للعلم وأفعال البر والإحسان.

أما الثانية فهي التي تنسب إلى شخص ميت تقدسه العامة وتحيي ذكراه أين يكون مدفونا بها، وتكون هذه الزاوية مكانا لطلب البركة لا للعلم والإحسان.

و الثالثة هي الزاوية المنسوبة إلى إحدى الطرق الصوفية وهي إما زاوية الطريقة الأم أو فرع لها بكن تنسب إليها.

الزاوية:

3 – مقامات التصوف:

المقام هو قيام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والإنقطاع إلى الله تعالى[11].

وقد اختلف شيوخ الصوفية أنفسهم في عدد المقامات وجعلها الشيخ الطقوسي في كتابه الشهير اللمع في التصوف سبعا، وهي:

3–1– مقام التوبة:

هو انتباه القلب من رقدة الغفلة كما هو الرجوع عما كان مذموما في التسرع إلى ما هو محمود فيه.

3–2– مقام الورع:

الورع هو التقوى أي الإبتعاد عن الإثم، الكف عن الشبهات والمعاصي.

3– 3– مقام الزهد:

هو ترك الزائد الدنيا الفانية طمعا لزائد الآخرة الخالدة.

3–4– مقام الفقر:

و هو إنعدام الرغبة في الأمور الدنيوية.

3 – 5 – مقام الصبر:

الصبر من المقامات التي تمكن السالك من تحمل جميع ما تحل به من المصائب والنكبات لأنها صادرة عن مشيئة الله.

3– 6– مقام التوكل:

هو الإستسلام استسلاما تاما لمشيئة الله واول مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل وقد أثر الصوفيون تأثيرا قويا في الإسلام عن طريق قولهم بالتوكل طيعوه وهو ما يسمى عندهم الإستسلام أو الجبر الإسلامي.

3 – 7 – مقام الرضا:

وهو آخر المقامات حيث يرى العزالي في الرضا عزة من عزات المحبة وهو أعلى مقامات المقربين.[12]

نماذج بعض الطرق الصوفية في الجزائر:

1– التصوف وانتشاره في الجزائر[13]: ففي الجزائر أو ما يعرف قديما بالمغرب الأوسط بدأ التصوف نظريا ثم تحول ابتداء من القرن العاشر الهجري واتجه إلى الناحية العملية الصرف، وأصبح يطلق عليه تصوف الزوايا أو الطرق الصوفية، وقد ظل التصوف العملي سائدا في جميع أنحاء المغرب الإسلامي حتى بعد سقوط الدويلات الثلاث وسقوط الأتراك العثمانيين.

وكان من أوائل وأحد أوتاد الطريقة الصوفية في الجزائر الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسي وقد عرفت الطريقة المدينية شهرة واسعة وأتباعا كثيرين في مختلف أنحاء المغرب الغسلامي، وازدادت شهرة على يد تلميذ ابن مشيش أبو الحسن الشاذلي.

ومن أبرز علماء الجزائر الذين شاع التصوف العملي وانتشر بفضلهم عبد الرحمان الثعالبي ومحمد بن يوسف السنوسي اللذدان يعتبران من كبار العلماء والزهاد في القرن التاسع الهجري، فقد جمع كل منهما خلق كثير وكان لهما تأثير في المعاصرين وفي اللاحقين، وقد كان كلاهما من اتباع الطريقة الشاذلية، وألفوا كتبا في أصولها وفي تراجم رجالها على حد تعبير الدكتور أبو قاسم سعد الله.

2– الطريقة القادرية:

يمكن اعتبار الطريقة القادرية من أقدم الطرق الصوفية على الإطلاق تأسيسا، وأقدمها ظهورا على مستوى العالم الإسلامي مؤسسها هو أبو صالح سيدي عبد القادر بن موسى الجون بن عبد الله المحظي بن الحسن المثنى بن الحسن البسط بن علي بن أبى طالب[14].

عرف باسم الجيلاني نسبة إلى مكان ميلاده، هو الجيلان، وهي مدينة يقال أنها تابعة لإقليم طبرستان بعراق العجم، والرأي الآخر يرى أنها في بلاد فارس[15].

ولد سنة 471 هـ/1078 م، انتقل إلى بغداد لما بلغ الثانية عشر من عمره، والتي كانت تعج بكبار الفقهاء واعلام المجدثين والقسم العوالي من أهل التصوف[17].

بالنسبة لعاليم الطريقة القادرية ومن المعروف ان لكل طريقة صوفية تعاليمها، فالتصوف عند الجيلاني ليس أقوالا تقال ولكنه طريقة فيها الجوع والعطش وقطع المألوفات والمستحسنات والخصال التي ينبغي أن ياخدها الصوفي بنفسه هي ذاتها خصال الأنبياء عليهم السلام لذلك نجد ان التصوف الذي يؤثر الجيلاني هو ذلك التصوف الذي يمتاز بالصفاء.

أما عن الذكر عند القادرية فهو ذكر الله وحده والإكثار من الصلوات وهذا ما فعله الشيخ الجيلاني نفسه، فقد كانت عبوديته صحيحة مستمدة من خط كمال الربوبية.

لم تبق الطريقة القادرية حكرا على بلاد المشرق عامة وبغداد خاصة بل وسرعان ما انتشرت في جهات عديدة من العالم الإسلامي.

أما عن دخولها الجزائر فقد كان على يد أو مدين شعيب بن حسين حيث التعريف الأخير بالشيخ عبد القادر الجيلاني في عرفات وتتلمذ ودرس على يده في مكة وعاد واستقر في بجاية.

كما انتشرت هذه الطريقة بقدوم ابراهيم بن عبد القادر الجيلاني بداية من شرق الأوراس مكان استقراره في منطقة. أما في الغرب الجزائري فقد كانت بدايتها من مدينة معسكر أين توجد زاوية القيطنة التي أسسها الشيخ مصطفى بن نختار الغريسي حوالي سنة 1200 هـ/1785م[19]

وقد تلقى الشاذلي علوم الطريقة عن الشيخ عبد السلام بن مشيش، ولما بلغ الثانية والعشرون من عمره انتقل إلى قرية شاذلية بالقرب من مدينة تونس واستقر في جبل جلاس واختلى فيه، أخد ينشر التصوف هناك والتف حوله الأتباع لكنه لقي إنكارا ومعارضة من حاكم تونس وكبار قضائها، فانتقل إلى مصر لكن خصومه سبقوه هناك وحرضوا أهلها عليه، مما دفعه إلى الإنتقال إلى القاهرة وعاش فيها.

أما بالنسبة لظهورها في الجزائر فتعود إلى عهد الموحدين عن طريق أبو مدين الذي نزل بقاس ودرس بها، ثم اتجه إلى تلمسان التي لم يلق تجاوبا من أهلها في بادئ الأمر ثم لقي فيها

متسعا وتبجيلا بعد أن رأى فيه أهلها الصلاح، كما كانت له جهة في بجاية بعد عودته من الأندلس.

ومنذ أيام الموحدين عرفت الطرق الصوفية بصفة عامة والشاذلية بصفة خاصة انتشارا واسعا فكانت الشاذلية في الجزائر تظهر وتتفرع في ربوع البلاد، بداية من سنة **658هـ/1258م**، فتفرعت منها كل من الجازولية، الزروقية، اليوسفية، العيسوية، البكائية، الكرزازية، الشيخية، الناصرية، الطيبية، الزيانية، الحنصالية، الحبيبية، والمدنية بالإضافة إلى العروسية والبكرية ويعود كل فرع إلى مؤسس خاص تنسب إليه.

وعلى الرغم من الإنتشار الذي عرفته الطريقة الشاذلية في الجزائر بكل فروعها إلا أنها لم تبرز بشكل كبير في العهد العثماني، فقد احتفظت بهذا الظهور لفترة الإستعمار الفرنسي الذي برزت فيه بشكل قوي وكبير من خلال معارضة توجه سياسي ضد السلطة الفرنسية.

4- الطريقة الرحمانية:

تنسب الطريقة الرحمانية إلى العالم الجزائري الشيخ محمد بن عبد الرحمان القشطولي الجرجري وهناك من يدعونه بمحمد بن عبد الرحمان القشطولي الإدريسي الحسن الأزهري، ولد مؤسس هذه الطريقة في قرية بعلاوة من قبيلة آيت إسماعيل بجبال جرجرة بالجزائر**1127هـ**[20].

أطلق على الطريقة اسم الرحمانية نسبة إلى مؤسسها محمد بن عبد الرحمان كما عرفت بالجامعة الرحمانية، الجامعة لجمعها مختلف تعاليم الطرق المعروفة من أسانيد وآداب وأوراد معبرة بذلك عن روح وأوراد الطرق كلها.

إن مناهج الطريقة الرحمانية هو التطبيق العلمي للشرع قولا وعملا وأخلاقا ذلك باصلاح ظاهره السالك وباطنه ذلك بصحبة الشيخ الوارث المربي الذي لا يكتفي يتعليم مؤيده إنما يأخد بيده لتطبيق أحكام الشرع عمليا ثني عليه إذا أحسن ينبهه إذا زل يتفقده إذا غاب، ويذكره إذا نسي يزكي قلبه إذا نسي.

وقد كان للطريقة الرحمانية دورا هاما في نشر التعاليم والدروس الصوتية بين الناس كما عملت على نشر الثقافة الإسلامية والحفاظ على مبادئ القرآن الكريم، وبذلك الحفاظ على مقومات الشخصية العربية الإسلامية طيلة عقود من الزمن.[21]

وأهم المناطق التي انتشرت فيها الطريقة الرحمانية انتشارا واسعا هي وسط وشرق وجنوب الجزائر في منطقة الجريد بالقطر التونسي ويعد الفضل في ذلك إلى زاوية الشيخ مصطفى بن عزوز اليزحي الرحمانية، وأكثر أتباع الرحمانية من الطبقات الشعبية الفقيرة من عمال وفلاحين وتجار صغار وهي الفئات التي تستحمل دائما العبء الأكبر من التضحية في الأوقات الصعبة

وهذا من أهم العوامل التي جعلت الطريقة تنتشر بسرعة في الوسط الجزائري.[22]

وقد انتشرت الزوايا الرحمانية بانتشار الطريقة وعمت مختلف الولايات الجزائرية ومن ابرز الزوايا الرحمانية المعروفة خاصة أثناء التواجد العثماني بالجزائر الزاوية الأمر التي ظلت تقوم برسالتها على أكمل وجه بفضل شيوخها الذين نذكر منهم أحمد بن الطيب الرحموني وزاوية الحامة بالعاصمة وزاوية المجاهد الشيخ الحداد ببلدة صدوق، والزاوية العثمانية بطولقة[23]

- **التأثير الإيجابي:**

تحقيق الوحدة الروحية بين أفراد المجتمع الجزائري، وذلك للحفاظ على الوحدة الوطنية، نتيجة التلاحم الروحي والديني بين الأرياف والمعالم الدينية من زوايا ونحوها، ونقل الطلبة عبر جهات عديدة من الوطن، وكل ذلك عمق من أوامر التعارف ومد جسور المحبة بين طبقات المجتمع الجزائري، عملت على إزالة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية بين الفئات والشرائح الإجتماعية المختلفة، فقربت بين الفقراء والأغنياء، العلماء والأميين، والشرفاء وغيرهم، وصهرتهم جيمعا في بوتقة واحدة وألفت بينهم جميعا في العملية التربوية، وتهذيب السلوك، وهدوء الأعصاب، واستقرار النفوس، وتهذيبها بالقيم القرآنية والتمرس على الطاعة، ونبذ العنف والتمرد والعصيان.

– مساهمة الوقف في خدمة العمل الخيري والإجتماعي والتعليمي ودور التدريس وتفعيل مهام المساجد إذ ظل المصدر الهام والمورد الأساسية كفالة اليتامى والأرامل فقد أولت هذه المؤسسات اهتماما كبير بالأيتام من خلال إيوائهم والتكفل بهم وبحاجاتهم.

– لعبت دورا هاما ورائدا في إنهاء الخلافات والخصومات بين الأفراد والجماعات، وذلك بفضل مكانة شيوخها مقديمهم ووكلائهم فمثلت دور الحكم وقللت من الخلافات والمشاكل بين الناس، وبذلك تمتع المجتمع الجزائري بالاستقرار النفسي الخلقي، واتخذ شيوخ هذه الطرق الصوفية قادة له.[24]

- **التأثير السلبي:**

احتدمت الخلافات بين بعض شيوخ الطرق الصوفية حول بعض القضايا الهامشية كالقيض في الصلاه والجهر في البسمو قراءتها ظاهرة الإعتقاد دون الإنتقاد بحيث أصبح ذلك من المسلمات به وضع الكثير من الجزائريين شؤونهم تحت امرة الطرقيين المتبدعة، والمشعوذين أهلا الظلال وكثر التبجيل باسم الدين الحنيف، واختلط التصوف مع المبتدعة وعمت الحضرة وكث التوس الإبتعاد من العلم والعمل إذ لم تكن لديهم اهتمامات بفلسفة التوحيد وليست عقيدة عميقة في الدين الإسلامي الأمر الذي لم يسمح بتكوين رأي سياسي

موحد، لم يكن لهم إلا البحث الروحي الذي تجاوز الحدود السياسية الوطنية إلى حدود الماضي بعيدا عن آفاق المستقبل فحدث تقدم إلى الوراء وبالتالي تغيب الناس عن واقعهم واسكاتهم من دون تحسيسهم بماضرهم الذي هو شرط التطلع إلى المستقبل.

الإنغلاق على الذات والجنوح نحو الخلوة والتصوف والأخذ بمرجعية السلف السابق دون مراعاة للظروف الجديدة ولا توظف القدرة الذهنية ولا العقلانية في دراسة المحيط وكل ذلك أغلق مدارس الإجتهاد وقتل من رواد العقلنة وفكر الحداثة، حتى الإستفادة من حركة التنوير التي عرفها العالم مع بداية التاريخ الحديث من لم ترتبط قضاياهم الأخروية بقضايا العالم الدنيوية.[25]

2 – التأثير الثقافي:

لقد اهتمت الطرق الصوفية بصفة عامة بتحفيظ القرآن للأطفال الصغار وكذلك الكبار مما ساعد ذلك على محو الأمية وحماية القرآن الكريم، من النسيان والضياع والإندثار من جهة أخرى[26]

عملت الطرق الصوفية على نشر الإسلام في المواطن والأصقاع البعيدة التي لم يكن قد وصل إليها، خاصة الأقاليم الصحراوية النائية، وكان ذلك من أشكال مقاومة الجهل والأمية ونشر العلم والمعرفة في أوسع مجالاتها، وبذلك استطاعت الطرق الصوفية أن تصنع أجيالا من العلماء الكبار والفقهاء والقضاة وكبار المفكرين[27]

كانت زوايا الطرق الصوفية تستخدم بمثابة مخازين ودواوين للكتب والمحفوظات العلمية في مختلف أنواع العلوم والفنون والمعارف، وذلك راجع لإهتمام شيوخها وطلابها بالعلم والتعليم، والنقل والنسخ للكتب والتأليف والجمع والشراء، وما إلى ذلك.

والملاحظ أن التعليم لدى الصوفية كان مقتصرا في معظمه على تعليم الذكور دون الإناث ولكن رغم ذلطظهر من الطرق من ناصر المرأة وأرجوها في حلقة التربية والتعليم وأولوها العناية وقربوها من نشاطهم وهذا ما نجده خاصة عند الرحمانيين والتجانيين وكان الهدف من هذا الإهتمام بالمرأة إضعاف شوكة بعض المرابطين وصلتهم الوطيدة بالعديد من شؤون قضايا المرأة لذلك راهنت هذه الطرق على مزاحمة المرابط في توظيف المرأة بخدمة طريقتها خاصة أن هذه الأخيرة كانت أكثر زيارة للأضرحة[28].

وكذلك على اعتبار أن تربية للمرأة من الوجهة الروحية والدينية والخلقية سوف تقدم دعما كبيرا للطريقة لما تحتله المرأة من مكانة في الوسط الأسري وما تقوم به من تربية عائلية.

ساهمت الطرق الصوفية والزوايا في خدمة العلم والتربية والدين والتوجه الإسلامي، وذلك من خلال اشتراك الزاوية مع المدرسة في تنمية الحياة الثقافية ونشر العلم على العموم إذ أن

العلم لم يكن مقتصرا على مساجد المدن ومدارسها وزواياها بل كانت القرى أيضا تشارك في الحياة الثقافية.

الخاتمة:

من خلال التعرض لظاهرة التصوف في الجزائر وتأثيرها على المجتمع الجزائري تم التوصل إلى جملة من النتائج:

– عملت الصوفية على التخفيف من معاناة الشعب الجزائري من خلال التكفل بالفقراء واليتامى والأرامل.

– ساعدت على تماسك المجتمع الجزائري ووحدته حيث أن الزوايا كانت تشمل عروشا وقبائل مختلفة ومن مناطق شتى، فتلك عملت إزالة الفوارق الجهوية.

– كانت الزوايا تلعب دور القناة بين فئات المجتمع خاصة بين الأغنياء والفقراء حيث كانت تستقبل الأموال من الأغنياء وتعيد توزيعها على الفقراء.

– عملت الزوايا على الحفاظ على تعاليم الإسلام من خلال البرامج التعليمية وهذا ما كان الصد المنبع للحملات التنصيرية التي تستهدف الفئات المحرومة بدعمها بالمساعدات الاجتماعية.

– قامت بدحر المستعمر الفرنسي من خلال التوحد تحت راية تحرير الجزائر.

الهوامش:

[1] هنري كوربان حسين، حسين نصر عثمان يحي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر:نصير يرون فييمي، ط2، منشورات المويدات، 1977، ص 282.

[2] أحمد حسن، قاموس المذاهب والأديان، ط1، دار الجبل، بيروت، 1998، ص 139.

[3] نفس المرجع، ص3.

[4] نفس المرجع، ص3.

[5] نفس المرجع، ص4.

[6] أحمد حمدي، جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري، دار القصبة، الجزائر، 2001، ص67.

[7] أحميدة عميراني، رسالة الطريقة القادرية في الجزائري، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ص14.

أبو بكر جابر الجزائري، إلى التصرف يا عباد الله، دار البصير للنشر، الإسكندرية، ص23.

8- أحميدة عميراني، مرجع سبق ذكره، ص16.

9- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، دار العرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص ص25-.26

10- محمد صالح رزايقية، أضواء على تاريخ سيدي عبدالله الشريف، دار هومة، 2006، ص22.

11- محمد صالح رزايقية، نفس المرجع، ص30.

12- عبد المنعم القاسمي الحسين، التصوف في الجزائر على الموقع

www.albordj.blogsport.com تاريخ الاطلاع 2011/08/28

13- محمد بركة اليوزيدي، الحسين، موسوعة الطرق الصوفية الطريقة القادرية، ج3، دار الحكمة، الجزائر، 2007، ص ص 10-11.

14- نفس المرجع، ص11.

15- نفس المرجع، ص11.

16- صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، 2002، ص.193

17- صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، 2002، ص193.

18- صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، 2002، ص193.

19- Octave de ponts xawier copplani,raf les confriries religienses musulmanes,alge,1997,pp 282-283.

20- أبو قاسم، سعد الله، مرجع سبق ذكرة، ص 508.

21- صلاح مؤيد العقبي، مرجع سبق ذكرة، ص 158.

22- صلاح مؤيد العقبي، مرجع سبق ذكرة، ص 160.

23- يحي بوعزيز، موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر العرب، ج1، دار الهدى للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر، 2004، ص .223

24- يحي بوعزيز، مرجع سبق ذكرة، ص .223

25- نفس المرجع السابق، ص .145

26- يحي بوعزيز، مرجع سبق ذكرة، ص 222.

27- يحي بوعزيز، مرجع سبق ذكرة، ص 222.

28- يحي بوعزيز، مرجع سبق ذكرة، ص 223.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 461 - 469
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

دراسة إحصائية سوسيولوجية مقارنة لبعض الخصائص السكانية في الصحراء الكبرى
-منطقة غرداية نموذجا-

محمد طويل
قسم علم الاجتماع المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

مقدمة

من الممكن التمييز بين سكان أي مجتمع على أساس عدد من الخصائص الديمغرافية، الاجتماعية والبيئية، وهذا التمييز هام، بل ضروري في نواحي كثيرة تتمثل في معرفة بنية المجتمع، ومختلف العمليات الاجتماعية والثقافية السائدة فيه، إلى جانب معرفة المدى الأوسع لمتطلبات المجموعات السكانيةخاصة في ظل التغير الاجتماعي السريع الذي تمر به المجتمعات حديثا.

ومن خلال التعبير الإحصائي لبعض الخصائص السكانية التي يستخدمها خبراء التعدادات العامة والمسوح والتحقيقات الديمغرافية والاجتماعية، والقائمون أيضا على تحليل إحصاءات السكان، يمكن التعرض بقدر من الإستطاعة لبعض من هذه الخصائص المتعلقة بسكان منطقة غرداية–في عمومياتها–، والتي تشغل حيزا جغرافيا معتبرا من الصحراء الكبرى. ولعل دقة عدد أو حجم السكان يعد من المتغيرات القوية في عمليات التغير الاجتماعي وحلقة أساسية أيضا من حلقات البناء الاجتماعي الكلي للمجتمع، لذلك يؤكد "لين سميث" أن عدد السكان يعني أهم حقيقة ديمغرافية واجتماعية لأي إقليم كبير كان أو صغير[1]، ويقصد به عادة مجموع السكان في قرية أو مدينة أو محافظة أو دولة وفي زمن معين.[2] كما تولى أهمية كبرى لمتغير تركيب السكان في أي مجتمع وفي أية منطقة حسب فئات السن والنوع الإجتماعي (ذكور – إناث) باعتبارهما أيضا مؤشرين هامين لإحداث التوازن أو إختلاله بين السكان.

ولما كان التوزيع الجغرافي أو التوزيع المكاني يتناول توزيع السكان في المساحة أو البيئة التي يعيشون فيها، فمن المهم جدا أن تتم الإشارة إلى التقسيمات أو التوزيعات المختلفة لسكان المنطقة من أجل معرفة النظم والتقاليد والأعراف الاجتماعية والثقافية والدينية التي تحكمها.

وهناك متغيرات أخرى لها دلالات إحصائية وسوسيولوجية هامة يمكن معالجتها في هذا

المقام، ومنها نمط الأسرة الغالب في المنطقة، والحالة الزواجية لسكان المنطقة بالإضافة إلى نسبة التعليم وتوزيع حضيرة السكن والشغل...الخ.

وعلى هذا الأساس يتم إلقاء قدر من الضوء على هذه المتغيرات الرئيسية التي تساعد بشكل واضح على فهم التحولات الديمغرافية التي مست هذه المجموعة السكانية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى مدى إختلافها من حيث الخصائص في بيئتها الحضرية والريفية أو بإختلافها مع خصائص المناطق الأخرى المكونة للمجتمع الجزائري، وسيتم التعرض لذلك من خلال التركيز على المقارنة البسيطة بين النتائج الإحصائية الأخيرة للديوان الوطني للإحصاء وبخاصة في الفترة الممتدة مابين 1998 و2008 الأمر الذي يمكن توضيحه وفقا للنقاط التالية:

1- نبذة عن الموقع الجغرافي لمنطقة غرداية.

2- الحجم والتوزيع الجغرافي للسكان.

3- تركيب وتكوين السكان (فئات السن والنوع الاجتماعي)

4- نمط الأسرة السائد.

5- الحالة الزوجية.

1/ نبذة عن الموقع الجغرافي لمنطقة غرداية:

تقع منطقة غرداية في الجزء الشمالي للصحراء الجزائرية، وقد تحولت هذه المنطقة إلى ولاية من خلال التقسيم الإداري الذي تم سنة 1984 بعدما كانت تابعة لولاية الأغواط قديما.

تتكون حديثا من عدة دوائر من ذلك دائرة غرداية، دائرة متليلي، دائرة المنيعة...الخ.

يحد ولاية غرداية شمالا ولاية الأغواط، ومن الشمال الشرقي ولاية الجلفة، ومن الشرق ولاية ورقلة ومن الجنوب ولاية تمنراست، أما من الجنوب الغربي فتحدها ولاية أدرار، في حين يحدها من الغرب ولاية البيض.

تتربع هذه الولاية على مساحة قدرها 84.660.12كلم^2، وتضم عددا من السكان يقدر بـ 405015 ساكن معظمهم شباب[3] ويمكن التفصل أكثر في هذه الأرقام من خلال الجداول اللاحقة:

2/جدول رقم (01) يبين الحجم والتوزيع الجغرافي لسكان منطقة غرداية حسب الكثافة السكانية والبلديات:

البلدية	عدد السكان	المساحة (كلم^2)	الكثافة السكانية بـ(كلم^2)

غرداية	114003	306.47	371.47
المنيعة	41413	23920.68	1.73
الضاية	12940	2234.94	5.78
بريان	32683	2609.80	12.52
متليلي	44931	5010.12	8.97
القرارة	64799	3382.27	19.16
العطف	16759	717.01	23.37
زلفانة	10584	1946.23	5.44
سبسب	3184	4366.82	0.73
بنورة	37561	778.92	48.22
حاسي الفحل	4198	6875.39	0.61
حاسي القارة	18819	27698.92	0.68
منصورة	3141	4812.55	0.65
المجموع	405015	84660.12	4.78

المصدر:

Ministère des finances ,la wilaya de Ghardaïa par les chiffres 2010, Direction général du budjet, Direction de la programation et du suivi budjetaires, Ghardaïa, 2010, p13.

جدول رقم (02) يبين السكان المقيمين بمنطقة غرداية والمناطق المجاورة من الأسر العادية والجماعية حسب معدل النمو:

الرقم	الولاية	عدد السكان	معدل النمو
1	أدرار	399714	2.6
3	الأغواط	455602	3.8
11	تمنراست	176637	2.6

17	الجلفة	1092184	3.3
30	ورقلة	558558	2.3
32	البيض	228624	3.1
47	غرداية	363589	2.0

المصدر: معطيات الديوان الوطني للإحصاء (تعداد 1998/2008)، مأخوذة من مديرية التخطيط والتهيئة العمرانية بغرداية.

وطبقا لمعطيات الجدول رقم (01) فإن عدد سكان منطقة غرداية بلغ 405015 نسمة سنة 2010 وبكثافة سكانية قدرت بـ 4.78%، وهذا بعدما كان يقدر بـ 363598 نسمة حسب نتائج التعداد العام للسكان والسكن (RGPH 2008)، وتقدر الزيادة خلال هذه الفترة بـ 4147 نسمة، وهي زيادة معتبرة تشير إلىأن هذه المنطقة آخذة في النمو السكاني،الأمر الذي يتأكد أيضا من معطيات الجدول رقم (02).

حيث تم تسجيل معدل نمو سكاني سنوي قدره 2%، وما يلاحظ أن هذا المعدل بات يقترب من بعض المعدلات المسجلة لبعض ولايات الجنوب ذات الكثافة السكانية المعتبرة، كما هو الحال بالنسبة لولاية ورقلة التي يقدر معدل نموها السكاني السنوي بـ 2.3% وعدد سكانها بـ 558558 نسمة.

كما أن معدل النمو هذا المسجل لمنطقة غرداية بات يقترب أيضا من المعدلات النمو السكاني الملاحظ على مستوى المجتمعات الآخذة في النمو والتي تتزايد بـ 3% سنويا.(4)

إن الكثرة السكانية إذا ما لم تصاحبها متطلبات العيش الضرورية ومختلف المشروعات التنموية الشاملة فإنها سوف تخلق الكثير من المشكلات المستعصية اجتماعياو اقتصاديا وسياسيا، وكما تمت الإشارة إليه سابقا، فإن معظم سكان المنطقة من الفئة الشبانية والتي تحتاج عادة إلى متطلبات ذات خصوصية منها الشغل، السكن، التعليم...الخ.

أما فيما يخص توزيع السكان جغرافيا في منطقة غرداية، فإنه يبدو متمركزا في أكبر دوائر المنطقة بما فيها غرداية مركز، ولعل هذا التوزيع يثير ناحية مهمة تتطلب إهتمام ودراسة أكبر عمق لأن توزيع السكان في مساحة معينة ينشأ عنه تغير نسبي في أهمية النشاط الاقتصادي خاصة في تلك المساحة،ويمكن أن نمثل لذلك بمنطقة غرداية مركز التي أصبحت لا تتسع لممارسة النشاط الإقتصادي، ولم تعد تستوعب الأعداد الهائلة التي تسكنها، وتتواجد بها خاصة كونها منطقة عبور نحو المناطق الصحراوية الأخرى.

جدول رقم (03) يبين السكان المقيمين بمنطقة غرداية حسب السن والجنس:

فئات السن	الذكور	الإناث	المجموع
4–0	23781	22083	45864
9–5	20110	19006	39116
14–10	20190	19035	39226
19–15	19974	19388	39362
24–20	18994	18643	37637
29–25	16424	16132	32556
34–30	13068	13019	26087
39–35	11683	11771	23454
44–40	10387	10220	20607
49–45	8537	8288	16826
54–50	5908	5747	11655
59–55	3864	3802	7666
64–60	3151	2970	6121
69–65	3001	2859	5860
74–70	2575	2267	4842
79–75	1746	1376	3122
84–80	890	683	1573
80 سنة فأكثر	634	686	1320
غير مسجلين	292	414	705
المجموع	185209	178390	363598

المصدر: معطيات الديوان الوطني للإحصاء (تعداد **2008**) مأخوذة من مديرية التخطيط والتهيئة بغرداية.

يمثل هذا الجدول التركيب بالسكاني لمنطقة غرداية من حيث فئات السن والجنس، ويظهر جليا أن الأعداد الكبيرة التي يسجلها صغار ومتوسطي السن أقل من 50 سنة ولكلا الجنسين، وهذا بالمقارنة مع الأعدادالمسجلة لفئات السن الكبيرة، ومن الممكن أن نحاول إستنتاجمايمكنأن يترتب على هذه الظاهرة، حيث أن فئات السن هذه تكون مطلوبة للشغل (سن

العمل) وبخاصة من جنس الذكور وتكون أيضاأعلى في هذه المراحل العمرية، الأمر الذي يؤثر تأثيرا مباشرا في جميع العمليات الديمغرافية والإجتماعية كما هو الحال بالنسبة لتوجيه الهرم السكاني والتركيب السكاني من الناحية الزواجية، أما فيما يخص متغير الجنس، فيظهر أن هناك تقارب في الأعداد المسجلة مع زيادة طفيفة لجنس الذكور والمقدر بـ 185209 نسبة مقابل العدد المقدر بـ 178390 لجنس الإناث. وهذا ماينزع اللبس كما هو شائع بين الناس أن جنس الإناث يرتفع على حساب جنس الذكور، وهذا بصرف النظر إلى مايحدث لكلا الجنسين من زيادة أو تضاؤل خلال المراحل الحياتية التي تتميز بالخصوصية والإختلاف من حيث التعرض للحوادث والوفاة.

وهناك عدد من العوامل التي تعمل على إختلاف هذا العدد من منطقة إلى أخرى ومنها الهجرة بنوعيها الداخلية والخارجية، حيث يكون غالبية المهاجرين عادة من الذكور، بالإضافة إلى انتشار وسائل منع الحمل، فقد تكتفي كثير من الأسر بالمولود الأول إذا كان ذكرا، خاصة وأنه قد ثبت في كثير من المناطق والمجتمعات زيادة نسبة الذكور على الإناث بين المواليد عموما وهذه النسبة هي 105 ذكر مقابل 100 أنثى.

ولاختلاف نسبة الذكور إلىالإناث عدد آخر من النتائج خاصة وأن زيادة نسبة الذكور تعني وفرة العمالة، وفي جميع المجالاتوأيضا في الأعمار التي تتراوح ما بين 20و50 سنة...الخ[5]

جدول رقم (04) يبين توزيع نمط الأسرة لمنطقة غرداية والولايات المجاورة لها:

الرقم	الولاية	اسرة نووية		أسرة شبه نووية (متسعة)		أسرة ممتدة		أنماط أخرى		المجموع	نسبة التحضر
		العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%		
1	أدرار	38515	.7470	4248	7.80	3304	6.06	8374	15.38	54441	24.1
3	الأغواط	29242	.1166	5072	11.46	8178	18.49	1734	3.90	44226	54.21
11	تمنراست	15374	.4966	3083	13.35	1597	6.91	3053	13.22	23080	67.29
17	الجلفة	63911	.5263	11424	11.35	21217	21.08	4059	4.04	100611	62.29
30	ورقلة	44980	.9071	6722	10.74	7906	12.63	2944	4.70	62552	75.09
32	البيض	16580	.5166	3140	12.59	4055	16.26	1152	4.62	24927	55.00
47	غرداية	27572	.0564	4020	9.33	8281	19.23	3168	7.36	43041	91.97

المصدر: معطيات الديوان الوطني للإحصاء **1998**، نقلا عن محمد بومخلوف، نمط الأسرة الجزائرية ومحدداته، دراسة احصائية وتحليل نظري، سلسلة الوصل، التغيرات الأسرية والتغيرات الاجتماعية، فعاليات الملتقى الثالث لقسم علم الاجتماع **20–21** جانفي **2004**، منشورات كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة الجزائر **2005–2006**، الجزء الأول، العدد **2**، الجزائر، **2006**، ص**86**.

تكشف معطيات هذا الجدول عن عدة حقائق هامة، تتعلق بنمط الأسرة السائد في منطقة غرداية وبعض مناطق الصحراء الجزائرية الأخرى، حيث يظهر جليا أن هناك توجه واضح نحو نمط الأسرة النووية وفي جميع الولايات المذكورة في الجدول أعلاه، وتتراوح نسبتها ما بين 60% و70% وتقدر النسبة لمنطقة غرداية لوحدها بـ 64.05% مقابل نسبة قدرت بـ 19.23% فقط، هي لنمط الأسرة الممتدة وتمثل هذه الأخيرة أعلى النسب المتعلقة بهذا النمط في الصحراء الجزائرية، ماعدا نسبة مقدرة بـ 21.08% قد سجلت لولاية الجلفة وهي منطقة ذات كثافة سكانية عالية.

وللإشارة فان الأسرة النووية لم تكن تتجاوز في إحصاء 1966 نسبة 59.4%، وهذا مؤشر إحصائي قوي يعكس مدى التغير الذي عرفته بنية الأسرة الجزائرية منذ الإستقلالإلى ماهي عليه حاليا.

وما يدعم هذه النتيجة، أن أكثر من 60% من مساكن الأسرة الجزائرية العادية تضم أسر نووية من الصنف الأول الذي يتكون عادة من الزوج والزوجة والأطفال، ومن غير وجود أفراد خارج هذه البنية الأسرية، وهذه المساكن الأسرية لم تكن تمثل في إحصاء 1966 سوى نسبة

46.2%[6]**، وهذا دليل آخر على التغير الذي حدث للأسرة الجزائرية، وهنا يظهر أن هذا الاتجاه أصبح يشكل ظاهرة عامة بالنسبة لكل مناطق المجتمع الجزائري بما فيها المناطق الصحراوية.**

ويمكن تفسير ذلك بعوامل ومتغيرات عديدة كما هو الحال بالنسبة لزيادة نسبة التحضر التي بلغت مثلا في منطقة غرداية 91.97%، وكذا متغير السكنات الضيقة (السياسة السكانية المتبعة)، واستقطاب اليد العاملة والهجرة...الخ وهذه جميعها عوامل تساعد على بناء وتشكيل أسر نووية، ولكن هذا لا يعني التوجه نحو الفردانية والانعزالية، وإنما هو انفصال واستقلالية في إطار استمرارية تفاعل متغير القرابة وبعض المتغيرات الأخرى الاقتصادية، والاجتماعية والدينية والثقافية والبيئية، وهذا يعني أن الأسرة في منطقة غرداية والكثير من مناطق المجتمع الجزائري، تبدو نووية من الناحية الإحصائية، ولكنها ليست كذلك من الناحية الإجتماعية خاصة.

وللإشارة فإنالأسرة النووية المتسعة، لم تسجل سوى نسبة قدرت بـ 9.33% بمنطقة غرداية وهي نمط يتميز بنوع من التكافل مع الأقارب.

أما بالنسبة لأنماط أخرى، فإنها سجلت بمنطقة غرداية نسبة ضئيلة أيضا، قدرت بـ 7.36% وتمثل هذه الأنماط – حسب تعريفات التعداد العام للسكان والسكن 1998– الأشخاص الذين يعيشون بمفردهم دون أسر أو الشخصين اللذين يعيشان مع بعضهما ولا توجد بينهما أية قرابة وما إلى ذلك من عائلات.

ومن الجدير بالملاحظة أيضا، من هذه النتائج هو أنه لم يتوقع إنتشار لنمط الأسرة النووية في منطقة الصحراء الجزائرية بهذا الشكل الملفت للانتباه. وعلى الرغم من أنها باتت تسجل نسب عالية من التحضر بخاصة لمنطقة غرداية والولايات المجاورة لها مثل أدرار، الأغواط، تمنراست، البيض...الخ.

يمكن تفسير ذلك بأن الميل نحو بناء أسرة نووية أصبح يمثل إتجاه عام تتجانس من خلاله مختلف مناطق المجتمع الجزائري، مما يوحي بوجود متغيرات أخرى أكثر شمولية وأكثر تأثير، قد ترتبط بعمليات التحديث والتنمية الشاملة للمجتمع.

جدول رقم (05) يبين توزيع السكان المقيمين في منطقة غرداية والمناطق المجاورة لها من الأسر العادية والجماعية البالغين 15 سنة فأكثر حسب الحالة الزواجية ولكلا الجنسين:

الرقم	الحالة العائلية الولاية	أعزب	متزوج	مطلق	أرمل	غير مسجل	المجموع
1	أدرار	132096	115194	4075	11252	11	262627
3	الأغواط	138987	149706	3568	9598	142	302002
11	تمنراست	52902	50506	2765	3875	106	110154
17	الجلفة	320302	337497	7953	22209	211	688171
30	ورقلة	172710	176779	3923	11275	155	364841
32	البيض	67463	78221	2496	5895	57	154133
47	غرداية	95681	131286	3777	7851	92	238687

المصدر: معطيات الديوان الوطني للإحصاء (تعداد 2008) مأخوذ من مديرية التخطيط والتهيئة العمرانية بغرداية.

يلاحظ من خلال بيانات الجدول رقم 05 أن أغلبالأرقام المسجلة للحالة العائلية في منطقة غرداية عادت إلى المتزوجين، بحيث قدرت حالات الزواج بـ 131268 حالة أي مايعادل نسبة 55%، ويليها مباشرة عدد معتبر قد سجل لعدد حالات العزاب والمقدر بـ 95681 حالة، أي ما يعادل نسبة 40%، أما عدد حالات الطلاق فقدرت بـ 3777 حالة أي ما يعادل نسبة 1.58%، في حين قدر عدد حالات الأرامل بـ 7851 حالة بنسبة مقدرة بـ 3.28%، ويمكن تفسير ذلك بالعودة إلى البنية الهرمية السكانية فيما يتعلق بفئات السن الغالبة على سكان المنطقة، والتي عادت إلى الفئات العمرية لأقل من 50 سنة.

وعلى الرغم من هذه الأرقام المعتبرة،والمسجلة لحالات الزواج، إلا أنه في المقابل تبدو حالات العزاب معتبرة أيضا وهذا مؤشر على أن الزواج في المنطقة لم يعد مبكرا كما كان شائع في الماضي فيها، وفي جميع مناطق الصحراء الجزائرية، بإعتبار هذه المنطقة لها خصائص ديمغرافية وتقاليد إجتماعيةفي هذا المجال يضاف إلى ذلك تأثير العوامل الثلاثية، المتمثلة في ارتفاع المستوى التعليمي، وخاصة لدى جنس الإناث في هذه السنوات الأخيرة، ومناصب العمل،

وتوفر السكن، وهذا إن لم يكن الأمر يتعلق بتغير ذهنية وتفكير الفرد، وظهور أشكال من الوعي الجديد حول ظاهرة الزواج تجعل من متغير السن يلعب دورا بارزا في عملية تحضير الفرد للدخول في الحياة الاجتماعية.

الخاتمة:

بعد التطرق ولو بصورة سريعة – نظرا لقلة الإحصائيات وتقديراتها – إلى بعض الخصائص الديمغرافية والاجتماعية المتعلقة بسكان منطقة غرداية يتبين أن هذه الأخيرة تتميز بنمو سكاني معتبر ويرجع هذا الأمر إلى عدة عوامل، منها نظام الأسرة ذو الدعم القوي وإلى تقاليد الزواج المعروفة بالتضامن الاجتماعي بين سكان المنطقة.

ويظهر أيضا تمركز هذه المجموعة السكانية في المناطق الكبرى والحضرية كمنطقة غرداية مركز وبعض الدوائر الكبرى الأخرى.

ومن المؤشرات البارزة حول نمو سكان المنطقة والآخذة في الزيادة هي نسبة فئات الشباب ومن كلا الجنسين وهي فئات مطلوبة في مجال العمل، يضاف إلى ذلك التوجه غير المتوقع نحو تأسيسالأسرة النووية والذي بلغ نسبة عالية وبارزة في نفس الوقت قدرت بـ 64.5 % مقابل نسبة 19.23 % هي للأسرة الممتدة، وهذا يعتبر مؤشر قوي يعكس مدى التغير الذي يحدث لبنية الأسرة في منطقة غرداية وحتى في المناطق الصحراوية الأخرى كما ظهر في التحليل السابق.

وهذه جميعها خصائص ذات دلالة احصائية واجتماعية هامة، وذات تأثير مباشر في عمليات التنمية الشاملة لأية مجموعة سكانية.

الهوامش:

[1]– علياء شكري وآخرون، دراسات في علم السكان، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 2002، 37ص.

[2]– زيدان عبد الباقي، أسس علم السكان، مطبعة السعادة، القاهرة، 1976، ص13.

[3]– **Ministére des finances ,la wilaya de Ghardaïa par les chiffres 2010, Direction général du budjet, Direction de la programation et du suivi budjetaires, Ghardaïa, 2010, p4.**

[4]– زيدان عبد الباقي، المرجع السابق، ص63.

[5]– حسن الساعاتي، عبد الحميد لطفي، دراسات في علم السكان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص84.

[6]– محمد بومخلوف، نمط الأسرة الجزائرية ومحدداته، دراسة إحصائية وتحليل نظري، سلسلة الوصل، التغيرات الأسرية والتغيرات الاجتماعية، فعاليات الملتقى الثالث لقسم علم الاجتماع 20–21جانفي 2004، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2005–2006، الجزء الأول، العدد 2، الجزائر، 2006، ص86.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 386 - 398
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الحركية الثقافية والسياسية في منطقة الساورة خلال النصف الأول من القرن 11هـ/17م

بلاغ عبد الرحمان
جامعة بشار

إن الدراسات التاريخية للمجال الجغرافي « واد الساورة» في الفترة الحديثة، تكاد تكون منعدمة، رغم أهمية المجال في إطار العلاقة بين صحراء المغربين، الأوسط والأقصى من جهة، والسودان الغربي من جهة ثانية؛ فمعظم دراسات الفترة الوسيطة والحديثة، عندما تتحدث عن المغرب الأوسط، نجدها تهمل بشكل أو بآخر هذه المنطقة، إما لجهل بدورها في التواصل بالجوار، أو لقلة المادة التاريخية المتوفرة.

لذلك سأحاول في هذه المداخلة، معالجة الحركية السياسية والثقافية في منطقة الساورة، خلال النصف الأول من القرن 17م، من منظور الإشكالية التالية: ما هو واقع التفاعلات السياسية بمنطقة الساورة، خلال النصف الأول من القرن 17م؟ وكيف ساهمت المنطقة في التغيير السياسي، فيما وراء واد ملوية؟ ثم ما هو طابع ومواصفات الحركية الثقافية؟ وإلى أي حد ساهم أعلام المنطقة في الفعل الثقافي المحلي، وفي تواصلهم مع الجوار؟

لكن قبل الخوض في الموضوع أريد أن أقف على بعض الملاحظات:

- الدراسات والأبحاث التاريخية التي تتناول العلاقات التجارية ومسالك القوافل التجارية والحجية، المتجهة من وإلى السودان الغربي ومنطقة تافيلالت في المغرب الأقصى نجدها تتجاهل الحديث عن منطقة الساورة، وكأن هذه القوافل تخطت بطريقة أو أخرى هذا المجال الجغرافي.

- كما أن بعض الدراسات تتحدث عن العلماء والفقهاء الذين جابوا مدن المغربين الأوسط والأقصى، من تلمسان إلى توات وتافيلالت، دون الإشارة إلى قرى وادي الساورة أو أعلامها، رغم أنها محطة للقوافل، وتحتضن مراكز علمية مثل (بني عباس – كرزاز)، خلال الفترة التاريخية المدروسة.

- زيادة على ذلك أن بعض الدراسات، لا تتحدث عن المنطقة إلا في إطار النفوذ المغربي،كأن المنطقة ليس لها شخصية إلا في هذا الإطار.

في البداية أشير، إلى أن المنطقة لم تنل بعد اهتمام الباحثين والدارسين، والدليل قلة الدراسات التي تهتم بتاريخ المنطقة، في الفترة الحديثة، فما بالك بالفترة الوسيطة، بينما الدراسات التي تتناول فترة ما قبل التاريخ، نجد كتابات الفرنسيين، إما في شكل تقارير أو دراسات، تتناول الكتابات الحجرية المشاهدة، خاصة في منطقة مرحومة التابعة اليوم إداريا لدائرة بني عباس؛ كما أن أبا العباس احمد بن عبد الله القاضي بن أبي محلي السجلماسي، نزيل واد الساورة، كتب أغلب مؤلفاته بهذه المنطقة، لكن لما ورد عن المنطقة قليل مقارنة بما كتب – على الأقل فيما نشر من كتاباته –كما أن عبد الكريم بن أمحمد البكري، تحدث في رحلته عن مدينة بني عباس من قرى الساورة، ومن لقي بها من العلماء، وجاء ذكر قرى واد الساورة في رحلة العياشي، وهي كتابات تعود إلى النصف الأول من القرن 11هـ.

وإذا رجعنا إلى تاريخ منطقة الساورة خلال النصف الأول من القرن 11هـ/17م، نصطدم بقلة المادة التاريخية المعروضة، إلا ماورد في بعض الرحلات والفهرسات، ونحن ندرك تماما– وهذا ليس سرا– أن ما نشر القليل، وما هو مخبأ في الخزانات العائلية من مخطوطات، كفيل بإماطة الغبار وتجلية الحالة الثقافية والسياسية في المنطقة خلال هذه الفترة على الأقل.

ويشير ابن خلدون في كتابه إلى واد الساورة، في إطار حديثه عن أودية بلاد المغرب، في قوله: و(واد آخر كبير ...ينحدر إلى القبلة مشرقا بعض الشيء إلى أن يصب في الرمل دون تيكورارين، وفي قبلتها وعليه من جهة المغرب قصور توات ثم بعدها تمنطيط ثم بعدها وركلان)[1]، ويقول في موضع آخر، (وينبع من هذا النهر – واد ملوية– نهر كبير ينحدر ذاهبا إلى القبلة،... ويقطع العرق على سمته إلى أن ينتهي إلى البردة[2]... ويسمى لهذا العهد كير وعليه قصورها... ثم يمر إلى أن يصب في القفار... ويغور في رمالها، وهو موضع مقامه قصور ذات نخل تسمى وركلان)[3]، من خلال نص ابن خلدون يتضح لهذا العهد أن لفظ الساورة لم يكن متداولا حينها في القرن 9هـ/15م، وأن النهر كان يسمى بكير وهو يمثل احد روافد واد الساورة، كما نجده ينعته بالنهر الكبير، وهي دلالة على غزارة مياهه، خلافا لما هو عليه الآن، كما نجد المجال الجغرافي لمنطقة "الساورة" عند عبد الرحمن ابن خلدون، لا يتوقف عند المجال الذي حدده الرحالة أبي سالم العياشي، وإنما يجعل مجاله من واد زيز، إلى ورقلة، لما كان عليه حينها من غزارة الماء. ويسميه وطن توات، ويؤكد ذلك في قوله عندما يتحدث عن قبيلة بني وماتو من مغراوة: (ومواطنهم متصلة قبلة المغرب الأقصى،... واختطوا مواطن القصور... فمنها على ثلاث مراحل قبلة سجلماسة ويسمى وطن توات، وفيه قصور متعددة... وآخرها من جانب المشرق يسمى تمنطيت)[4].

أما منطقة الساورة في الفترة المدروسة، هي المجال الممتد من مكان التقاء وادي قير أو كير و زوسفانا عند منطقة إكلي، والتي تبعد حوالي 150كلم عن مدينة بشار، إلى غاية مشارف منطقة إدرار، على طول 330كلم، وإن كان بعض يطلق عليه ابتداء من واحة القصابي واد مسعود، وتشير الدراسات التي أعدها كل من BOULE Mercellin و VAUFREY Raymond أن منطقة الساورة كانت مأهولة وعرفت حضارات في فترة ما قبل التاريخ.

كما نقرأ من خلال الرحلات أن منطقة واد الساورة في بداية الفترة الحديثة، حسب العياشي، تتشكل من عدة قرى وواحات على طول الواد المذكور، تسيير فيها الركب مدة عشرة أيام[5] إلى مشارف توات، وأولى قرى الوادي منطقة إيجلي ثم مازر، ثم قرى بني عباس الثلاث، ذات نخل وفاكهة وبساتين حسنة وفيها ساقية من الماء الجاري العذب[6]، ثم قرية بشير، ثم منطقة الغابة[7]، وهي مجموعة من القرى ذات نخل كثير وهي المعروفة اليوم باسم الواتة، علما أن هذا الاسم وكذا الموضع يحمل عدة إشارات ستكون محل دراسة – إن شاء الله–، بعدها موضع فم المدفع، ثم قرية بني يخلف، وزاوية سيدي أحمد بن موسى، ومنها إلى موضع الطويل، وقرى أولاد رافع، وتمغارن، والقصبات وتعرف اليوم بالقصابي، ومن هنا ينعطف الواد ويغور في الرمل[8]، وبذلك حسب الرحالة أبو سالم العياشي ينتهي واد الساورة، الذي يصفه أنه أطول أودية المغرب، وأقلها فائدة وأكثرها مخافة[9] وفي ذلك إشارة إلى نقص جريانه، وكثرة نباتاته فضلا عن انتشار اللصوصية فيه، في حين يصفه ابن أبي محلي، بالواد المبارك أمنه الله وقدس موارده[10].

هذه المجال الجغرافي الذي استمد حيويته وديمومته من واد الساور[11] كما سماه عزيز سالم التر، أو الساورة والأساور كما سماه العياشي، كان محط استقرار للإنسان المغاربي منذ ما قبل التاريخ والرسوم الصخرية من على جنبات الواد تؤكد ذلك، كما أن الحركية التجارية حملت معها بعد ذلك الدعوة إلى الإسلام، وحملة الفاتح عقبة بن نافع الفهري على بلاد المغرب التي وصل بها توات[12]، قد حطت رحالها بهذه المناطق.

تتحدث كتب التاريخ عن العلاقة بين تيهرت عاصمة الرستميين والدولة المدرارية بسجلماسة، وكيف استطاع أمير هذه الأخيرة اليسع بن أبي القاسم ت 208/823م، أن يبني دولة ذات جيش دوخ به بلاد الصحراء[13]، وفي ذلك أشارة إلى محاولاته للسيطرة على منطقة الصحراء، بما فيها الساورة وهي التي تبعد عن سجلماسة خمسة أيام فقط، كما أن منطقة الساورة شهدت حراكا عسكريا في إطار الصراع الفاطمي – المدراري، سنة 296هـ ثم حملة مصالة بن حبوس المكناسي 302هـ[14]، وحملة جوهر الصقلي قائد جيوش المعز لدين الله الفاطمي سنة 347هـ/958م[15]، ولاشك أن هذه الحملات المترددة من

وإلى سجلماسة، من إفريقية تكون قد اتخذت طريقا بالمغرب الأوسط، خاصة إذا علمنا أن المغرب الأقصى، كان مناهضا لسلطة الفاطميين وكان الصراع على أشده بين الفريقين، دون أن نتغاضى عن العلاقة المدرارية –الرستمية، التي كان واد الساورة مسلكا لها.

أن منطقة الساورة وما حولها خلال القرن السابع الهجري، كانت محط اهتمام الزيانيين بقيادة يغمراسن، خاصة وأنها حسب ابن خلدون، كانت مجال قبائل ذوي عبيد الله و ذوي منصور من عرب المعقل[16]، التي تغلب عليها، يحي بن عبد الحق المريني، فسارع يغمراسن إلى ضمها مع سجلماسة ففشل في الحملة الأولى عام **655**هـ، ونجح في حملته الثانية سنة **662**هـ، بعد أن انحاشت إلى جانبه عرب المعقل، لكن ملكه لم يدم، إذ تمكن أخوه يعقوب بن عبد الحق من السيطرة عليها سنة **673**هـ، وفي ذلك يورد أبن خلدون:(ولما استفحل شأن بني عبد الواد استخلصوا دونهم المنبات من ذوي منصور، فكانوا حلفا ليغمراسن وكانت سجلماسة في مجالاتهم، ومنقلب رحلتهم، وكانت قد صارت إلى بني مرين، ثم تغلب المنبات على سجلماسة وقتلوا عاملها علي بن عمر الذي كان في طاعة المرتضى سنة **662**هـ، وآثروا يغمراسن بملكها، وأمكنوه من قيادتها فضبطها، وعقدها لولده يحي)[17].

الملاحظ أن الوجود التركي العثماني بالجزائر، ابتداء من القرن **10**هـ/**16**م، وما فرضته الوضعية الإقليمية والدولية في حوض المتوسط من نجدة لمسلمي الأندلس، وازدياد تكالب القوى الصليبية الاستعمارية بقيادة أسبانيا على السواحل الجزائرية، انعكس سلبا على استمرار المجهودات والحرص على ضم صحراء المغرب الأوسط، مما أفسح المجال لقوى محلية وإقليمية لملء هذا الفراغ، وكأننا أمام تبادل أدوار؛ فالسلطة التركية الجزائرية، تحاول الاتجاه والتمدد غربا لدحر اسبانيا، في حين نجد دولة السعديين الصحراوية بالمغرب الأقصى، تتجه للسيطرة على الجنوب والجنوب الشرقي، على اعتبار أن الدولة الأولى بحرية بامتياز، والثانية برية – صحراوية بامتياز كذلك.

كما تتحدث المصادر، عن حملات أحمد المنصور العسكرية التي بعثها إلى الجنوب والشرق، كانت ضمن خطته في الوصول إلى السودان الغربي، ومما ساعده على ذلك غياب سلطة موحدة للقبائل المنتشرة هناك من عرب المعقل وغيرهم، سيما مع سقوط الدولة الزيانية، وانشغال الأتراك بجهادهم البحري في مواجهة أعداء الأمة، من الاسبانيين والبرتغاليين، فكانت بذلك مأوى للمعارضة السياسية، والقبائل الرافضة للهيمنة من المغربين الأوسط والأقصى.

بعث أحمد المنصور قائده عمر بن محمد بن عبو حاكم سجلماسة، للقيام بمهمة إخضاع

الساورة وتوات، حيث وصل فيجيج سنة 990 – 1582م، حسب الفشتالي في كتابه "مناهل الصفا في اخبار الملوك الشرفا"، (ثم ارتحل من بعد ذلك وعاج بالعساكر على بلاد فيجيج وأقام بها مدة موريا باقتضاء خراجها وشق عليه الزحف لتوات وتيكورارين فتلكأ يلتمس الوليجة من ذلك)[18] ولما تم له ما أراد زحف نحو توات وتيكورارين، حيث واجهه السكان باستماتة، إلى أن تمكن في النهاية من القضاء على المقاومة وأباد أهلها إبادة كاملة واحتل البلاد[19]، وتيكورارين وتغازة وكاغو وتمبكتو وجيني، وبذلك استطاع تكوين امبراطورية كبيرة مترامية الأطراف، وتسمى بالذهبي بسبب ما جناه من حملته على السودان الغربي في أواخر القرن 10هـ عام 999هـ1591م.

إن بسط نفوذ أحمد المنصور السعدي على واحات المغرب الأوسط بما فيها منطقة الساورة، يدخل في إطار إستراتيجيته، الرامية للسيطرة على الطرق التجارية الموصلة للسودان الغربي، بلاد الذهب؛ فإذا كانت هذا حال منطقة الساورة قبل مطلع القرن 11هـ، فما هي التحولات والتفاعلات السياسية والثقافية التي عرفتها، في بداية هذا القرن؟.

الحركية السياسية في منطقة الساورة خلال النصف الأول من القرن 11هـ.

أن موقع المنطقة يشكل خط التماس بين كتلتين سياسيتين متعاديتين، وهما الدولة الزيانية والمرينية، حيث سعت الدولة الزيانية إلى الحفاظ على نفوذها في هاته الجهات، لضمان خط سير آمن إلى بلاد ما وراء الصحراء، ومع سقوطها، فُسح المجال لسيطرة السعديين سيما مع عهد المنصور، حيث اجتمعت كل ظروف الثورة في منطقة الساورة ضد النفوذ السعدي المتهالك، بسبب الصراع على العرش بين أبناء المنصور، والمتخاذل أمام القوى الصليبية، مما دفع مثلا ابن أبي محلي إلى وصفهم بعبدة الصليب، ويصف السلطان العثماني أحمد الأول (1012–1026هـ/1603–1617م)، بملك البحرين وإمام الحرمين الشريفين، وأنه يمثل رأس عصابة الجهاد لذلك استنفرهم للجهاد ضد من كان يسميهم عبدة الصليب[20]، فضلا عن الحالة التي عبر عنها ابن أبي محلي بقوله: (والله لقد جاعت الناس من كل ناحية جوعا ما سمعنا به قط)[21]، حيث شهدت منطقة درعة والسوس، في نهاية القرن 10هـ أزمة اقتصادية خانقة، لقلة الأمطار وانتشار الجفاف، والأوبئة ومن شأن هذه الأزمة أن ترمي بظلالها على منطقة الساورة، إما بتراجع منسوب مياه واد الساورة، أو بتدفق أعدادا من سكان سجلماسة ودرعة إلى هاته المناطق، ومن جملة الذين نزلوا بالمنطقة ابن أبي محلي وعائلته.

إن دخول ابن أبي محلي لمنطقة الساورة ونزوله بقرى بني عباس سنة 1002هـ، كان إيذانا بانبعاث حركية سياسية، بدأت بمحاربة البدع والمناكر المنتشرة في المنطقة، وكاتب رؤساء القبائل يأمرهم بالمعروف ويحضهم على الاستمساك بالسنة، ولم يقتصر على ذلك

بل ادعى أنه المهدي المنتظر[22]، ثم تحولت حركته إلى مناهضة للسلطة السعدية باسم الجهاد، سرعان ماتحولت لفعل عسكري دك به أسوار مراكش.

عرف ابن أبي محلي بطموحه السياسي عندما نطق بعبارته المشهورة (أنا السلطان)[23]، يوم كان تلميذا بين يدي أستاذه محمد بن مبارك الزعري القبيل الجراري السبيل بفاس، كما عارض غزو المنصور السعدي للسودان، واعتبره من علامات الساعة لأهل المغرب الأقصى، ولتحقيق هذه الصيحة اتخذ سبيل إصلاح النفوس وتنقيتها من الشرور ومحاربة البدع في الساورة وتوات وغيرهما، وجاءته التزكية من العلماء، بالاعتراف له بـ"القطبانية" وأنه "شمس زمانه" عام **1005**هـ، وطلب بعضهم البركة حسب الوفراني حيث قال بعضهم: (أردنا سيدي الانضمام في عندكم والانخراط في سلككم فلا تمنعونا ...سيدي ابعثوا لنا تسبيحه من أيديكم أو غير ذلك كشاشية من فوق رأسك لتكون عندي البركة)[24].

تمكن ابن أبي محلي من انتزاع اعتراف علماء وأعيان المنطقة، مما أكسبه أرضية واسعة، أهلته لأن يقوم بأدوار اجتماعية، كإصلاح ذات البين بين القبائل المتنازعة، حيث جاء في كتابه المنجنيق، (فما زلت كذلك حتى سعينا مع من شاء الله من أعيان تيجرارين ومرابطيها وفقهائها بإشارة منهم في الصلح بين قبائلها، لشر طويل كان بينهم أظلمت منه البلد وما حولها فنهضنا من الزاوية لذلك... عامدين شيخ دغاغ الشيخ علي بن موسى ببلده ليعقد الصلح عنده، فانعقد معه ومع شيوخ أهل حيحا ومن تبعهم من الفريقين فتم ذلك بحمد الله)[25].

السؤال الذي يطرح نفسه هنا، لماذا لم يمكث ابن أبي محلي ببلده سجلماسة، لمناهضة البدع، واتجه إلى بلاد القبلة أي واد الساورة؟ لقد تباينت التحليلات حول هذا الموضوع، حيث يرى العربي مزين، ذهاب ابن أبي محلي للساورة راجع لغياب السلطة المركزية السعدية هناك، علما أنه كان مطاردا من طرف السلطان أحمد المنصور، ويرى البعض أن ذلك مسعى منه للسيطرة على الطرق التجارية[26] وبالتالي يمكنه خنق السلطة السعدية اقتصاديا.

للإجابة على هذا السؤال لابد من توصيف الحالة الاجتماعية بسجلماسة، والنفسية لابن أبي محلي؛ فبلاده سجلماسة لم تكن تختلف عن واد الساورة في انتشار البدع والمناكر، والأزمة الاقتصادية التي حلت بها، بسبب غور مائها، لكن ما جعله يخرج منها يبدو في تقديرنا، ما لقاه من أهلها من تعنيف، عندما خرج في قومه بسجلماسة يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، رغم أن صاحبه أبي بكر الدلاءي حاول ثنيه عن هذا المسعى، لأن في تقديره لم يحن بعد وقت تغيير المنكر، لكنه أصر على ذلك، وحاول استعجال الحسبة، وفي ذلك يقول صاحب النزهة، (فلما

أصبحا خرجا، فأما أبي بكر فانطلق ذاهبا ناحبة النهر ... أما ابن أبي محلي فتقدم لما هم به من الحسبة، فوقع في شر وخصام)[27]، وما دفعه إلى ذلك إلا نصيحة شيخه محمد بن مبارك الزعري، حينما وجهه لبلاد سجلماسة، قائلا لابن أبي محلي: (إن صلاحهم فيك، ثم ناولني عصاه وبرنسه ونعله من غير طلب مني ... وجعل على رأسي قلنسوة كالخرقة بيده اليمنى على رأسي)[28].

إن ارتباط هاتين الروايتين يظهر أن ابن أبي محلي كانت له تزكية من شيخه، للقيام بالدعوة في بلده سجلماسة، لكن الأمر لم يتيسر له، لكن كانت قناعته راسخة وثقته بنفسه عاليه لبلوغ المقصد، سيما أنه كان فقيها جليلا، له قلم بليغ ونفس عالية[29] كما أورد صاحب النزهة ، كما أننا نلمس من كتاباته، أنه يأبى أن يكون تابعا بل متبوعا، لذلك لم يجد بدا من مغادرة سجلماسة، بجميع عياله إلى واد الساورة، لعله يقوم بالمهمة التي أوكلها إليه شيخه ابن المبارك، ممزوجة بشيء من الطموح السياسي، وشطحات المتصوفة.

بالفعل وجد ابن أبي محلي الظروف مواتية لاستكمال مشروعه، سواء من الناحية السياسية أو الثقافية والدينية؛ فسياسيا المنطقة وكما أشرنا سابقا، هي تحت السيطرة السعدية، شانها في ذك شأن بلاد السودان الغربي، وموقف ابن أبي محلي من هذه السيطرة لا يختلف عن موقفه من سيطرة أحمد المنصور على السودان، وإلا لماذا تبايع قبائل المنطقة ابن محلي، وهي على بيعة للسعديين، والأمر هنا لا يقف عند شيوخ القبائل بل تعداه إلى العلماء كما أشرنا سابقا، دون أن ننسى ما قام به عمال السعديين من تنكيل بأهالي المنطقة وتوات، وإن كان بعض الباحثين يحاولون تبرير المبايعة لابن أبي محلي بسذاجة أهل المنطقة، خاصة عند طرحه لقضية المهدوية، لكن الظروف المحلية بالمغرب بعد وفاة أحمد المنصور، والظروف الدولية، ساهمت بشكل كبير في نجاح دعوة ابن أبي محلي إلى حين.

ثار ابن أبي محلي بمنطقة الساورة ومن قرى بني عباس قاد ثورته، ضد السلطة السعدية بمراكش بقيادة السلطان زيدان، وبايعته قبائل الساورة وتوات وسانده العلماء؛ فتوجه بجيشه من بني عباس إلى بلده سجلماسة، حيث انضمت إليه قبائل تافيلالت، ودارت المعركة على الحاج المير خليفة السلطان زيدان على سجلماسة، ومما زاد من التفاف الناس حول ابن أبي محلي، ما أشيع عن جيشه من أن الرصاص كان يقع عليهم باردا ولا يضرهم، فضلا عن إقامته للعدل وتغيير المنكر حسب الوفراني، وذاع صيت انتصاره في البلدان، حتى قدمت عليه الوفود مهنئة من تلمسان، وبلاد القبلة – الساورة– وكان ممن قدم عليه الفقيه العلامة سعيد قدورة نزيل بني عباس من واد الساورة[30]، وغيرها

من المناطق مهنئة له على هذا الانتصار، وداعمة له في مواجهة التحرشات الصليبية على المدن والموانئ المغربية.

ساهمت المتغيرات الجديدة على الأرض في بلاد القبلة وتافيلالت، والدعوة إلى تغيير المنكر والجهاد، إلى تحقيق المزيد من الانتصارات، حيث تمكن الثائر إبن أبي محلي وأنصاره من الساورة، من الجمع بين سجلماسة ودرعة، بعد انتصارهم على جيش زيدان، فاشتدت شوكته وقوي أمره، وأمام تطمينات القائد يونس الأيسي المنشق عن زيدان تشجع ابن محلي على أخذ مراكش قاعدة السعديين؛ فزحف نحوها في جموع غفيرة، لم يتمكن حينها زيدان من لم شمل أتباعة وهرب إلى آسفي ودخل ابن محلي مدينته وقصره.

إن صيحة ابن أبي محلي المدوية "أنا السلطان"، وشعوره بالزهو ونشوة الانتصار، حال دون استكمال المشروع الجهادي الذي انطلق من أجله، والذي بايعته عليه قبائل الساورة ، إذ سرعان ما (دبت في رأسه نشوة الملك ونسي ما بنى عليه أمره من التقوى والنسك)[31]، وفي ذلك يقول الشيخ أبو العباس أحمد التواتي في رسالته المسماة "مقامة التحلي والتخلي من صحبة الشيخ أبي محلي" قال: (كان الفقيه أبو محلي في أول أمره فقيها صرفا ثم انتحل طريقة التصوف مدة حتى وقع على بعض الأحوال الربانية ولاحت له مخايل الولاية فانحشر الناس لزيارته أفواجا، وقصدوه فرادى وأزواجا، وبعد صيته وكثرت أتباعه)، قال: (فلما سمعت بذلك ذهبت إليه، وجلست عنده، إلى أن وجدته يشير إلى نفسه بأنه المهدي المعلوم المبشر به في صحيح الأحاديث؛ فتركته وراء ونبذته بالعراء)[32].

إن مثل هذه الممارسات تكون لها نتائج عكسية، إذا أخذنا بعين الاعتبار الدعوى التي انطلق من أجلها ابن أبي محلي من الساورة، إلى غاية أن دانت له البلاد واستحكم له السلطان، فما كان من زيدان الطريد إلا أن كتب إلى الفقيه أبي زكريا يحي بن عبد الله الحاحي ثم الداودي مستغيثا، ثم لحق به وهو بجبل درن بالسوس، فقال له زيدان: (إن بيعتي في أعناقكم وأنا بين أظهركم فيجب عليكم الذب عني ومقاتلة من ناوأني)[33]، لبى الحاحي الدعوة، وخرج لمقاتلة ابن أبي محلي في جيش من الشبانة، وبني جرار وهشتوكة وبني كنسوس، في الثامن من رمضان سنة **1022**هـ، وكان اللقاء في قرب جبل جيليز المطل على مراكش، ولم يطل أمد الحرب حتى هلك ابن أبي محلي نزيل الساورة، وانذعرت جموعه، ونهبت محلته واجتز رأسه وعلق على سور مراكش مع مجموعة من أصحابه، بمن فيهم علي المدعو سيدي ميمون ابن الشيخ أحمد بن موسى الكرزازي، وبذلك انتهت حركته السياسية، لكن أثاره الفكرية والعقدية ظلت حتى بعد وفاته بمنطقة الساورة، ويؤكد

ذلك اليفرني حين قال: (وحدثني من أثق به من أهل وادي الساورة أن فيهم إلى الآن من هو على هذا الاعتقاد)[34] .

على إثر هذه التطورات، تظهر لنا مدى فعالية الصحراء في رسم تاريخ المغرب الأقصى منذ العصر المرابطي، حيث كان التوجه دائما من الجنوب باتجاه الشمال، وهنا نجده من الساورة جنوب غرب المغرب الأوسط –بلاد القبلة– باتجاه قاعدة المغرب الأوسط.

الحركية الثقافية بمنطقة الساورة خلال النصف الأول من القرن 11هـ/17م:

شهدت المرحلة التي نحن بصدد دراستها، حركية سياسية هزت قاعدة المغرب الأقصى، وفي الوقت نفسه نجد حركية ثقافية أعطت البعد المجتمعي والقاعدة البشرية للفعل السياسي، وإن كان ابن أبي محلي واحدا ممن رسموا المشهد الثقافي والسياسي بالمنطقة، فإننا نجد إلى جانبه عددا من العلماء والفقهاء، الذين كان لهم دورهم أيضا في تشكيل الحركية الثقافية أو بالأحرى الدينية بمنطقة الساورة.

من هؤلاء العلماء سعيد بن إبراهيم المشهور بقدورة (ت 1066هـ)، نزيل بني عباس من واد الساورة؛ قال عنه محمد بن مخلوف، هو الفقيه المتصوف العلامة القدوة، تلقى تعلمه على يد سعيد المقري وإبراهيم الهشتوكي ومحمد بن القاسم المطماطي وآخرون، له تآليف عده منها شرح الصغرى وشرح خطبة اللقاني وشرح مسلم[35].

أصبحت بني عباس خلال النصف الأول من القرن 11هـ17م، مقصدا لكل طالب علم بتلك الجهات إلى توات، وكان من أبرز من قصدها من الطلاب عبد الكريم بن محمد البكري، والذي يستنتج من كتابه "رحلة لطلب العلم"، أن عبد الكريم لم يكن يخطط للسفر إلى وادي الساورة في هذه المرحلة على الأقل، لولا شيخه الحسن بن أبي يحي الشريف، الذي عرض عليه السفر بمعيته من توات إلى واد الساورة، لكن يبدوا أن عبد الكريم تردد في البداية في مرافقة شيخه ، لاعتبارات تتعلق بقلة الزاد من جهة، أو لرغبته الملحة في طلب أصول العلم، والذي قد لا يجده بالساورة من جهة ثانية، لكن يبدو أن بن أبي يحي كان يتردد على بني عباس لحضور مجلس سعيد قدورة، أو كانت بينها علاقة قديمة، لذلك نجده يعد عبد الكريم أن ينزله موضعه عند العالم قدورة، فلما وصلا المكان المذكور عام 1017هـ[36]، قال له سعيد قدورة: لا أدخر عنك ما في الصدور ولا في السطور فمتى شئت من كتبي نخرجه لك لتطالع فيه، أوليس هو الذي كان يردد في مجلسه:

تنقل فلذة الفتى في التنقل ورد كل صاف لا ترد كل منهل

ففي الأرض أحباب وفيها منازل فلا تبك من ذكرى حبيب ومنزل

وإن صد من تهوى فصد كصده ولا تبكين يوما على مترحل

ولا تلتفت قول امرئ القيس إنه ضليل فمن ذا يقتدي بمضلل

قفا نبكي من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل[37].

ما يمكن أن نستنتجه من الرواية السابقة: حرص طالب العلم على ملاقاة العلماء وإن أبعدته عنه القفار، وتحمل الأفاضل والمحسنين النفقة على طالب العلم، كما أن العلاقات كانت طيبة ومتينة بين علماء توات ووادي الساورة. بالإضافة إلى ذلك نرى أن السفر من توات إلى بني عباس من وادي الساورة، يحتم على مرتاد هذا السبيل، أن يقف عند قراه وزواياه، خاصة زاوية الشيخ أحمد بن موسى بكرزاز. كما أن عبد الكريم لم يكن يعرف حتى ذلك الحين العالم سعيد قدورة، وإلا كيف يفكر في الذهاب إلى تلمسان دون أن يحضر مجلسه.

ومما يدل على النشاط العلمي ببني عباس، تلك الشروح التي كان يلقيها العالم سعيد قدورة على جمع من الطلاب، كشرحه لرسالة أبي زيد القيرواني، ونعتقد أن استقرار الطلبة بهذه الناحية إنما يعود إلى إلمام شيخهم بمختلف مقالات العلماء، مثل أبي العباس أحمد المعروف بالقلشاني وابن ناجي (ت 837هـ)، ويوسف بن عمر(ت761هـ)، واستشهاده بها في معرض شرحه، فقال حينها صاحب الرحلة: (فوقف خاطري فكأنه تفرس ما حاك به)، فلما انتهى من الدرس قال له: (هذا نحن اشتر ما رأيت، اتفقت أهل الفنون أنه لا يترك المحقق للمظنون، وذلك أن قراءتنا هذه محققة أنك تصيبها، وقراءة تلمسان قيل تصيبها وقيل تشتغل عنها بعد وصولها، بطلب المعاش أو النسخ أو العلائق، وهنا أنت بريئ من ذلك وأنا لك من الناصحين... فانتقلت عن العزيمة المذكورة)[38]**، ومعنى ذلك أن العلوم التي يجدها الطالب في تلمسان هي موجود في بني عباس، مع ترك طلب المعاش وما ينتج عنه من هدر للطاقة والوقت، فكان منذ ذلك الوقت ملازما لشيخه يحفظ ويدون عنه، شرحه للألفية، حيث كان كما يقول: (يقرر المسألة الصعبة حتى يتركها كفلق الفجر للأذهان والأبصار)**[39]**، و"العيون الغامزة على خفايا الرامزة" على الخزرجية من وضع الدماميني (705–794هـ).**

لم يكن العلم بهذه الأصقاع من واد الساورة يؤخذ تلقينا فقط، فالتدوين كان له حظه في تقييد ما يدلي به العلماء، وكان ذلك منهج تلامذة العالم قدورة، حصل أن يوما وجد عبد الكريم البكري يقيد في ورقة، فسأله ما ذاك، فناوله، فحرك رأسه وتبسم[40]**، كما نجد منهج آخر متبع هو اختصار المتون تسهيلا للحفظ والإدراك، ولا يجيد ذلك إلا من فهمها فهما دقيقا، ومن ذلك نجد كتاب "النشر الداريني في اختصار الدماميني"، الذي اختصره صاحب الرحلة، لرفيقه محمد العربي السجلماسي، وبذلك صدقت فراسة شيخه وصاحب الفضل في قدومه لوادي الساورة أبي الحسن، حينما قال: (كل ما حصلته له، فكأنك حصلته لي، لأني آخذه عنه مهما احتجت)**[41]**. مما يعطي صورة أن بني عباس، كانت بحق "مدرسة"، تخرج منها علماء، أمثال عبد الكريم بن**

محمد البكري الذي نعت بـ"عالم توات".

إن المدة الطويلة التي مكثها عبد الكريم بن محمد البكري، إلى جوار شيخه العالم سعيد قدورة ببني عباس، والتي دامت حوالي ثلاث سنوات، تدل على مدى التواصل الذين كان بين الطالب وشيخه، والبيئة المساعدة على التروي لحين استكمال حاجياته من العلوم، فهناك إشارات واردة في الرحلة تدل على هذا التواصل والملازمة، حيث كان الشيخ لا يدخر أن يسوق لتلميذه عبد الكريم بن محمد البكري النصائح في كل مكان وزمان، فبينما هم عشية مستظلين بشجرة التين إلى جانب الرمل، قال له إياك إياك أن تقرأ الكبرى لمحمد بن يوسف السنوسي، أو تقرأ مختصره على المنطق، أحذرك من ذلك، وخذ بنصيحتي، ثم قال: أما الكبرى ففيها من الكلام بقدر هذا الرمل العظيم، وأما مختصره فما قرأته على المقري حتى رجعت جبهتي لقفاي، ويكفيك الخضري، في المنطق والعقيدة الصغرى، في التوحيد[42]، وبقدر هذه الملازمة كان الطالب يتحسس أحول شيخه، فرآه يوما حزينا فسأله عن سبب ذلك، فقال له: (إذا حشرت الخلائق غدا، وامتاز كل صنف على حدته، وانحاز العلماء في زمرتهم وحدهم، نخشى إن جئنا ندخل معهم في جملتهم، يطردوننا ويقولون لنا: اذهبوا عنا لستم منا، إنما أنتم مخلطون محرفون ملبسون)[43].

إلى جانب العالم سعيد قدورة، كان عبد الرحمن بن سليمان بن موسى الجومي[44]، يقوم بتقديم الدروس إلى الطلبة في تجويد القرآن والحساب والنحو والفقه والتاريخ[45]، كما كان بيته ملاذا لطلاب العلم وحتى العلماء، من طينة سعيد قدورة، الذي انتقل إلى داره من المصرية التي كان يسكنها.

إلى جانب هذين العالمين، نجد العربي بن أحمد بن أبي محلي السجلماسي الضالع في فهم الأصول والفصول، وكان من رفقاء عبد الكريم البكري في طلب العلم ببني عباس من وادي الساورة، لقيه عام 1017هـ، وأخذ عنه بعض المختصر في الفقه والخزرجية وبعض قواعد المنطق، كما أخذ عنه بعض رجز التلمساني في الفرائض.

الهوامش:

[1]– ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون،المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي، أ خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر، طبعة 2000، ج6 ص88

[2]– يقصد بها بودة وهي من قرى توات حاليا

[3]– ابن خلدون – نفس المصدر– ج6 ص134

[4]– اب خلدون – نفس المصدر– ج7، ص77

[5]– أبو سالم عبد الله بن محمد العياشي، الرحلة العياشية 1661–1663م، حققها وقدم لها،د سعيد الفاضلي و د سليمان القرشي، ص الأولى 2006، ج1، ص 56.

[6]– أبو سالم العياشي –نفس المصدر– ص 76.

[7]– هذه التسمية لازالت تطلق اليوم من طرف سكان قصر أنفيد وأقدال وهما قصرين تابعين لمنطقة الواتة، على بعض القصور وهي أماس بوحديد والواتة قصر.

[8] أبو سالم العياشي –نفس المصدر– ص ص 76– 78

[9]– أبو سالم العياشي –نفس المصدر– ص76.

[10]– أبو العباس أحمد بن عبدالله بن القاضي بن أبي محلي السجلماسي، إصليت الخريت في قطع بلعوم العفريت، مخطوط، بحوزتنا نسخة إلكترونية. ص224

[11]– عزيز سالم التر، الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية ، ترجمة محمود علي عامر، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى 1989، ص347

[12]– ابن أبي دينار، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، دار المسيرة، بيروت، 1993، ص 42.

[13]– ابن خلدون العبر – مصدر سابق– ج6 ص 172. الباروني الأزهار الرياضية في ائمة وملوك الإباضية، المطبعة البارونية (ب – ت) ص 96.

[14]– القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق وتعليق: اسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ج5 ، ص166. ابن عذاري، البيان المغرب في تاريخ الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج.س كولان وليفي بروفنسال. دار الثقافة، بيروت. الطبعة الثانية، 1980، ج1 ص185

[15]– ابن خلدون – مصدر سابق– ج6 ص174.

[16]– هناك بعض التجمعات اليوم بمنطقة الساورة، تنسب نفسها إلى عرب المعقل

[17]– ابن خلدون –مصدر سابق– ، ج7 ص114.

[18]– أحمد مزيان، فيجيج مساهمة في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال القرن 19، طبعة 1988، ص84.

[19]– عزيز سالم التر، الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية، ص342.

[20]– فؤاد خالد أطحيح، العلاقات المغربية العثمانية خلال القرن 16 ، مجلة الفسطاط

[21]– ابن أبي محلي، الإصليت، ص33.

[22]– محمد الصغير بن الحاج بن عبد الله الوفراني، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، صحح عباراته التاريخية السيد هوداس، طبعة 1888. ص 205.

[23]– الحسن اليوسي، المحاضرات في اللغة والأدب، تحقيق وشرح محمد حجي،وأحمد الشرقاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت1982، ج1، ص262.

[24]– الوفراني –المصدر السابق – ص202.
[25]– عبد المجيد قدوري، ابن أبي محلي الفقيه الثائر ورحلته الإصليت الخريت، منشورات عكاظ، ص59.
[26]– عبد المجيد قدوري – نفس المرجع– ص ص 13 14
[27]– الوفراني –المصدر السابق – ص 205
[28]– الوفراني – نفس المصدر – ص 202
[29]– الوفراني – نفس المصدر – والصفحة.
[30]– الوفراني – نفس المصدر – ص207
[31]– الوفراني – نفس المصدر – والصفحة.
[32]– أبو العباس الناصري، الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى، ج 6 ، ص28، تحقبق وتعليق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب الدار البيضاء، 1997.
[33]– الناصري– نفس المصدر– ج6 ص32
[34]– الناصري– نفس المصدر– ج6 ص33
[35]– محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، 309.
[36]– عبد الكريم بن محمد البكري سلسلة علماء توات، عالم توات الشيخ يد عبد الكريم بن محمد البكري ورحلته في طلب العلم، دراسة وتحقيق: عبد الحميد البكري، دار الغرب، دون تاريخ الطبع، ص 125.
[37]– عبد الكريم بن محمد البكري – نفس المصدر – ص83
[38]– عبد الكريم بن محمد البكري – نفس المصدر – ص 139
[39]– عبد الكريم بن محمد البكري – نفس المصدر – ص 128
[40]– عبد الكريم بن محمد البكري – نفس المصدر – ص 132
[41]– عبد الكريم بن محمد البكري – نفس المصدر – ص 126
[42]– عبد الكريم بن محمد البكري – نفس المصدر – ص 138
[43]– عبد الكريم بن محمد البكري – نفس المصدر – ص 144.
[44]– لم نعثر بعد على ترجمة لهذه الشخصية.
[45]– عبد الكريم بن محمد البكري – نفس المصدر – ص85

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 399 - 409
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الدور التعليمي للزوايا والطرق الصوفية في إقليم توات بالجنوب الغربي الجزائر خلال القرن 12هـ /18م

مبارك جعفري
المركز الجامعي بالوادي

يقع إقليم توات[1] في الجنوب الغربي للجزائر، ويتشكل من ثلاث وحدات أساسية هي: تينجورارين, توات الوسطى, تيدكلت. هناك اختلاف بين الرواة والمؤرخين في أصل التسمية ومعناها نذكر منها: ما ورد في كتاب "تاريخ السودان" لعبد الرحمان السعدي[2]؛ من أن سلطان مالي في طريقه إلى الحج أصاب مرض أصحابه يعرف (بتوات) في لغة السكان منعهم من إتمام السفر فاستوطنوا هناك وحمل المكان اسم المرض, بينما يرى محمد بن عمر البوداوي وهو من المؤرخين المحليين أنه لما فتح عقبة بن نافع الفهري بلاد المغرب، سأل أصحابه عن أماكن بعيدة في الصحراء . هل تواتي لنفي المجرمين؟ فأجابوه بأنها تواتي، فأنطلق اللسان بذلك وأصبحت توات لعلة التخفيف[3]. والبعض يرى إن توات اسم لأحد القبائل الصحراوية بالجنوب[4]. والبعض يرى أنها كلمة عربية جاءت من الأتوات وهي الفاكهة التي كان يدفعها السكان لملك الموحدين بدل الضرائب[5]. وهناك من يرى أن اسم توات أطلقه الطوارق والعرب على الواحات المنتشرة على ضفاف واد الساورة وواد مسعود[6]، بينما يرى (روكليس – Reclus) أن توات اسم بربري يعني الواحات[7] بينما يرى المؤرخ (مارتان – Martin), أن كلمة توات أصلها إغريقي وتعني الواحة[8]...الخ من الروايات التي لم تستطع أي منها أن تحقق الجزم, رغم كون أغلب المصادر تتفق على الأصول البربرية للاسم كون أن البربر من الملثمين وزناته هم أول من سكن الإقليم, وكذلك كون معظم أسماء القصور بربرية فكيف تكون الفروع بربرية والأصول غير ذلك.

يسود الإقليم مناخ صحراوي جاف طوال أيام السنة مع الحرارة الشديدة في فصل الصيف, تصل إلى خمسين درجة مئوية, والبرودة في فصل الشتاء, كما يعرف الإقليم هبوب رياح قوية خاصة في فصل الربيع والصيف[9]. أما التضاريس فأبرز معلمها العروق وأهمها: العرق الغربي الكبير شمالاً, والرق الذي يشغل مساحات واسعة من الإقليم, بالإضافة للشطوط والسباخ أهمها

سبخة (مكرغان) جنوب اقبلي, وسبخة تينجورارين, وسبخة تمنطيط, وتقطع الإقليم عدة أودية أهمها واد مسعود الذي يعتبر امتداد لواد الساورة[10].

بالرغم من قسوة الطبيعة وصعوبتها تمكن الإنسان من أعمار الإقليم منذ عصور ما قبل التاريخ حسب الآثار والشواهد, كما استخدم الفنيقيون والرومان طريق توات في علاقاتهم مع جنوب الصحراء[11], ويرى برنارد سافرو(Bernard Saffroy) أن اليهود استوطنوا توات منذ القرن الأول قبل الميلاد[12], وبعد دخول الإسلام إلى شمال أفريقيا لعب الإقليم دورا الوسيط في العلاقة بين مماليك المغرب الإسلامي والسودان الغربي, ليشهد بداية من القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي تدفقا للقبائل البربرية والعربية القادمة من الشمال بسبب الاضطرابات السياسية, ليصبح مركزا مهما من مراكز التجارة الصحراوية خاصة بعد سقوط مملكة غانا وقيام مملكة مالي في القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي, وتراجع الطريق التجاري الصحراوي الغربي الربط بين مراكش والسودان الغربي ليحل محله طريق توات تمبكتو, كما أصبح طريق الحج الرئيسي عند سكان الجزء الغربي والأوسط من السودان الغربي يمر عبر توات وهو ما زاد في مكانة الإقليم وعمارته[13].

شهد الإقليم بداية من القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي نهضة علمية وثقافية استمرت زهاء ستة قرون من الزمن ساهمت مجموعة من العوامل في ظهورها واستمرارها وفي مقدمتها وجود الزوايا والطرق الصوفية والتي كان لها دورا بارزا في مختلف مناحي الحياة, وخاصة في الجانب العلمي والثقافي. وتعد توات من بين المناطق الصحراوية التي عرفت انتشارا كبيرا للطرق الصوفية والزوايا بداخلها, وقلما تجد في توات فرد وخاصة إن كان من أهل العلم ليس من مريدي طريقة أو يتبع زاوية من الزوايا, كما لا يكاد يخلوا قصرا من زاوية أن لم تكن مخصصة للتعليم فهي مخصصة للضيافة, وكثير هي القصور التي كان أول أمرها زاوية مثل زاوية كنته, وزاوية سيد البكري وزاوية الدباغ, وزاوية حينون, وزاوية سيدي عبد القادر,...الخ وكان وراء انتشار الزوايا والطرق الصوفية بالإقليم مجموعة من العوامل نذكر منها:

– قدوم العلماء إلى المنطقة: حيث قدم إلى توات عبر أزمنة مختلفة عدد كبير من العلماء والمشايخ ساهموا في بناء الزوايا وعملوا على نشر الطرق الصوفية نذكر منهم :

– مولاي سليمان بن علي الإدريسي: ينتهي نسبه إلى الإمام الحسن بن علي كرم الله وجهه, ولد بفاس سنة 549هـ/1154م, وفيها تلقى مختلف العلوم قدم إلى توات سنة 580هـ/1184م، وأسس زاويته بتوات الوسطى بأولاد أوشن سنة595 هـ / 1199م) توفي سنة 670 هـ/ 1271م[14].

– الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني (ت 909هـ/1504م)[15]: حل بتوات سنة 882هـ/1478م[16], وبعد محاربته اليهود بتوات, أستقر به المقام بقصر بوعلى, الذي بني به زاويته المشهورة, كما يعتبر أول من أدخل الطريقة القادرية إلى الصحراء ومن توات انطلق في نشرها ببلاد السودان الغربي.

– الشيخ أحمد بن محمد الرقاد الكنتي[17]: قدم إلى توات من واد نون بالصحراء الغربية وفيها أسس زاويته المشهورة بالزاوية الكنتيه الرقادية سنة 999هـ/1590م.

الشيخ أحمد ألتيجاني مؤسس الطريقة التجانية قدم سنة 1196هـ/1782م, وكان نزوله بدلدول[18], ووقع له سجال ونقاش مع علماء توات.

كما قدم أيضا إلى توات عدد من العلماء منهم الشيخ عيسى بن محمد البطوي قدم سنة 714هـ/1314م[19] والشيخ أبو يحيى محمد المنياري: جاء لتوات عام 815هـ/1412م[20], والشيخ يحي بن يدر بن عتيق التدلسي: حل بتمنطيط سنة 845هـ/1441م،[21] والشيخ عبد الله بن أبي بكر العصنوني التلمساني وأبن أخيه الشيخ سالم بن محمد بن أبي بكر العصنوني عام 862هـ/1458م[22] كما قدم من فاس الشيخ ميمون بن عمرو بن محمد الباز (ت901هـ/1496م)[23], وقدم من أرض فزان بليبيا الشيخ العبدلاوي ابن الطيب سنة 992هـ/1584م, وكان نزوله بمقاطعة تيمي[24].

– البيئة المناسبة: مثلت البيئة في توات بمميزاتها الطبيعية من قسوة المناخ وشساعتها(تبلغ أبعاد الإقليم حوالي سبعمائة كيلومتر) وبعدها عن مسرح الأحداث في الشمال ومرور طريق الحج بها بيئة مناسبة للزهد والتصوف وإقامة الزوايا للعلم والإطعام, وفي هذا الصدد يقول مولاي أحمد الطاهري الإدريسي في أصل كلمة (توات) أنها سميت بهذا الاسم لأنها تواتي للعبادة ولهذا سكنها الكثير من العلماء والأولياء والصالحين[25].

طبيعة المجتمع التواتي: كونه يتشكل من شعوب وأجناس مختلفة يصعب جمعها في كيان سياسي أو اجتماعي كما أن طبيعة النفوس في توات في غالبها تميل للسكينة والعافية ومحبة العلماء وهو ما أشار له الرحالة الألماني جيرهارد روهلفس Gerhardt rohlfs بوصفه لسكان توات بالمسالمين وأنهم يحبون الغرباء ورجال الدين[26]، وفي هذا الإطار يقول صاحب "درة الأقلام" ((...إن توات بالنسبة لغيرها, لا تكره ظالماً, و لا تمنع غانماً,... ولقلة ضعف أهلها وهضم قوة النفوس بها, كثر فيها الصالحون والزهاد, وأرباب القلوب...))[27]، كما عرف عن السكان محبتهم للعلماء.

الحج: كانت توات إحدى المحطات الرئيسة لحجيج المغرب الأقصى وبلاد السودان الغربي, وكان الحج فرصة سنوية مناسبة لكثير من العلماء والمشايخ لزيارة المنطقة والالتقاء بأهلها,

ونقل علومهم وفهومهم إليها, كما كان فرصة لسكان المنطقة لزيارة البقاع المقدسة والتقاء المريد بشيخه وكان القادريون منهم يحرصون بعد أداء فريضة الحج على زيارة بغداد حيث قبر الشيخ والتزود بكل ما هو جديد, فقد زار الشيخ محمد بن إسماعيل المنساوي الجراري بغداد وأقام بها مدة وأخذ عهد الطريقة[28], ويذكر البرتلي الولاتي أن الشيخ أبو بكر بن الطالب محمد بن الطالب عمر البرتلي (ت1199هـ/1785م), حج عبر توات و أتى معه من الحج بكتب نفيسة في مختلف العلوم[29], كما أبدى العياشي استغرابه في توات من جود مخطوط به إجازات لبعض السادة القادريين قرب ضريح الشيخ سيدي محمد بن موسى في قرية (والا)[30] شمال تيكورارين, ومن هنا يمكن القول أن مساهمة الحج في ورود وانتشار الطرق الصوفية في الإقليم كانت كبيرة.

ازدهار النشاط التجاري: أدى ازدهار النشاط التجاري في توات إلى كثرة الأوقاف والعطايا كما برز نوع من التجار المريدين أو التجار أصحاب الزوايا والذين كانوا ينشئون الزوايا وينفقون عليها بسخاء مثل: الشيخ سيدي علي بن حنيني (ت 1115هـ/1703م) صاحب الزاوية المشهورة بزاقلو, كانت له تسعمائة جمل تتاجر في بلاد السودان, وكل ربعها ينفق على الزاوية[31], والشيخ أبو الأنوار بن عبد الكريم التنيلاني, (ت 1168هـ/ 1755م), الذي كان يشتغل بالتجارة بين توات والسودان الغربي, وبعد عودته لتوات استقر به المقام في أولف الشرفاء, حيث اشترى بساتين ومياه وبنا زاوية[32]

الزوايا ودورها العلمي:

يرتبط وجود الزوايا بمفهومها العام في إقليم توات بتاريخ عمارته ونشأته, كمكان لإطعام الضيوف وعابري السبيل, في صحراء قاحلة, وكثيرا هي القصور التي كانت في بادئ الأمر, عبارة عن زوايا, مثل: قصور تنيلان, زاوية سيد علي بن حنيني, زاوية سيدي عبد القادر, زاوية كنته, زاوية حينون...الخ, ويمكن تقسيم الزوايا في توات إلى نوعين هما:

أ- زوايا مخصصة للإطعام[33]: فرضت طبيعة المنطقة هذا النوع من الزوايا, بسبب انتشار القصور وبعد المسافات, وازدهار التجارة, وقوافل الحجيج وعدم وجود أماكن للمبيت,كالحمامات, الفنادق, المطاعم. وكان أغلبها يقام على قارعة الطريق لاستقبال الضيوف, وعابري السبيل, وحتى القصور التي لم تكن بها زوايا كانت بها دارٍ للضيافة, وحول هذا يقول أحمد الطاهري الإدريسي: ((...والمسافر لا يحتاج إلى حمل الزاد معه, لأن في كل قصر من قصورها عادات, فإذا كان في القصر زاوية,... يقصد دار الزاوية, فيجد فيها كل ما يحتاج إليه, حتى علف الدواب,...وإن لم تكن, فإن أهل القصر لهم عادة, ونوبة لكل واحد منهم, ولا يختلف هذا النظام, ولو أقام الضيف مدة طويلة...))[34]. ومن الأمثلة عن زوايا الإطعام: زاوية سيدي عبد الله بن طمطم, بمنطقة اوقروت, التي ذكرها العياشي في رحلته, ووصف صاحبها

بقوله: ((...وقد أثني أصحابنا عنه كثيراً, وانه من أهل الخير والدين, يطعم الواردين عليه, في بلاد كاد الطعام أن يكون فيها دواء...))[35]. وزاوية الشيخ عبد القادر بن عومر بفنوغيل, وزاوية الشيخ سيدي علي بن حنيني بقصر زاقلو.

هذا والى جانب دورها الاجتماعي قامت بدور علمي لا يستهان به كونها شكلت مكان التقاء سنوي بين العلماء خاصة في مواسم الحج وفي هذا الصدد يذكر التنيلاني في فهرسته, أنه التقى الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن إبراهيم الدرعي, بزاوية زاجلو، أثناء عودته من الحج, فجالسه, واستفاد منه, وقراء عليه بعض الكتب, ثم استجازه، وطلب منه أسانيده فاعتذر بأنها في كتبه, وقد خلفها ببلاد تيدكلت, وهو ينتظر من يقدم بها عليه, فعاد التنيلاني إلى مسكنه, ولما سمع بوصولها إليه, رحل إليه ثانية فدفعها إليه, فنقل منها ما أراده, ثم استجازه ثانية, فأجازه مكاتبة بعد المشافهة[36]. كما أنها كانت مكان لتبادل الأفكار واستنساخ المخطوطات بين علماء توات وعلماء المغرب والسودان الغربي المارين بها وفرصة لتجار الكتب لعرض سلعهم. وغالبا ما كانت تتم بها حلقات الدروس والأدعية خاصة في المناسبات الدينية.

ب– زوايا العلم: انتشرت بكثرة هي الأخرى في الإقليم وشكلت مراكز إشعاع علمي وحضاري كان يقصدها الطلبة من داخل الإقليم وخارجه لتلقي العلم. عرف القرن الثاني عشر الهجري تأسيس الكثير منها من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

– الزاوية الكنتية[37]: أسسها الشيخ أحمد بن محمد الرقاد الكنتي, سنة **999هـ/1590م**, وكانت تعج بالطلبة من مختلف الأقطار، وذاع صيتها في ربوع أفريقيا من شيوخها الشيخ سيدي علي الرقادي (ت**1119هـ/1707م**)، والشيخ محمد المصطفى (ت**1133هـ/1721م**)، والشيخ عمر بن محمد بن المصطفى (ت**1157هـ/1744م**, كما ضمت خزانة كبيرة للكتب[38]، وقد وصف لنا التنيلاني في فهرسته المدة التي قضاها بداخلها, ومنهج التدريس بها[39]، تخرج منها الكثير من العلماء, منهم الشيخ محمد بن اب المزمري, والشيخ عبد الرحمان بن عمر التنيلاني... وغيرهم كثير.

– زاوية سيدي عمر بن صالح باوقروت: مؤسسها الشيخ سيدي عمر بن محمد بن الصالح من أعلام القرن العاشر الهجري, توفي سنة **1008هـ/1599م**[40]، ضمت طلبة من مختلف الجهات, نزل بها العياشي سنة **1072هـ/1661م** أثناء رحلته[41]، ووقع نقاش بينه وبين شيخ الزاوية في مسائل فقهية, تخرج منها كثير من العلماء منهم: الشيخ البكري, والشيخ سيدي علي بن حنيني, وكان بها طلبة من خارج الإقليم, مثل الأديب عبد الحكيم بن عبد الكريم السجلماسي, ومحمد بن عبد الله ابن عبد الكريم الوطاسي[42].

– زاوية تنيلان: أسسها الشيخ احمد بن يوسف الونقالي, سنة **1058هـ/1648م**[43]، لكن

الشيخ عمر بن عبد القادر بن احمد بن يوسف، يعتبر مؤسسها الثاني بعد عودته من فاس, سنة 1129هـ/1717م[44], وفي عهده بلغت شهرتها الأفاق تخرج منها كثيراَ من الشيوخ منهم: الشيخ عبد الرحمان بن عمر والشيخ عبد الرحمان الجنتوري, والشيخ أبو الأنوار التنلاني, والشيخ عمر بن محمد المصطفى الرقادي, والشيخ محمد بن أب المز مري, والشيخ القاضي عبد الحق بن عبد الكريم, وغيرهم ... وغيرهم.

– زاوية الركب النبوي بأقبلي بتيدكلت: تأسست سنة 1130هـ/1718م, على يد الشيخ محمد بن عبد الرحمان أبي نعامة, كمكان تجتمع فيه قوافل الحج القادمة من السودان والقادمة من المغرب مع حجاج توات ومنها إلى الحج وإلى جانب ذالك كان لها دور علميا كبيراً [45], كونها ضمت مدرسة وخزانة كبيرة للكتب كما كانت مكان تجتمع فيه قوافل الحجيج, وهو ما يتيح فرصة سنوية لطلبة الزاوية والمنطقة, للقاء العلماء والمشايخ والاستفادة منهم, ومن العلماء الذين كانوا كثيري التردد عليها: الشيخ احمد بن الحاج الأمين الغلاوي الملقب بالتواتي[46] شيخ ركب الحجيج من بلاد التكرور إلى توات, ويذكر التنيلاني في فهرسته كيف أنه تنقل إلى الزاوية من أجل مقابلة الشيخ الغلاوي والأخذ والإجازة عنه [47].

ومن الزوايا الأخرى والتي لا يتسع المكان للتطرق لدورها العلمي بالتفصيل الزاوية البكرية: التي تأسست سنة 1117هـ/1705م, من طرف الشيخ البكري بن عبد لكريم[48], وزاوية الشيخ أبي الأنوار بتيدكلت[49]: ومؤسسها الشيخ أبو الأنوار بن عبد الكريم التنيلاني, (ت 1168هـ/1755م), زاوية بدريان التي تأسست سنة (1033هـ/1624م), وزاوية سيدي حيدة, زاوية زاقلو, زاوية الحاج بلقاسم بتيميمون, زاوية تسفاوت, زاوية رقان, زاوية الشيخ بن عبد الكريم المغيلي, زاوية أولاد أوشن, زاوية مهدية, زاوية الجديد, زاوية المطارفة... وغيرها.

ويمكن القول أنه كان لوجود الزوايا دورا بارزا في الحركة العلمية في توات, وبفضلها انتشر التعليم في الإقليم, خاصة بين العائلات الفقيرة, كما كان المشايخ والعلماء يتنافسون في إقامة الزوايا, لما فيها من الأجر والثواب والبركة حتى أصبحت (موضة) ذلك العصر ولا يرضى أحدهم إلا بزاويته[50] كنوع من التعبير عن الذات, وكانت لهاته الزوايا أوقاف وأملاك وجد فيها طلبة العلم مأوى وبلغة تعينهم على التحصيل والتفرغ لطلب العلم. ورغم كثرة الزوايا وأوقافها بتوات غير أن ذلك لم يمنع صاحب كتاب "درة الأقلام" في انتقاد تجار وعامة التواتيين, على بخلهم وقلة إنفاقهم على الزوايا, ومدارس العلم[51], وهو إن دل على شيء فإنما يدل على محبة التواتيين للزوايا.

– الطرق الصوفية:

كان للطرق الصوفية وجودا ونشاطا كبيرا في توات, وإلى جانب دورها الديني في نشر أوراد

الطريقة والتعريف بها, كان لها نشاط علميا وأنفقت بسخاء على نشر تعاليمها وأورادها, كون معرفة الأوراد شرط أساسيا من شروط التصوف[52] مما ساعد في القضاء على أمية الحرف كما اهتمت بتحفيظ القرآن ونشره, واحتضنت اللغة العربية, والثقافة الإسلامية, وكان للكثير منها مدارس وزوايا داخل الإقليم, كما تتلمذ على يد شيوخها الكثير من العلماء, وقلما تجد في توات عالماً أو شيخاً لا ينتسب إلى طريقة من أهمها:

الطريقة القادرية وفروعها: كانت أكثر الطرق انتشارا وأكثرها تأثيرا في المنطقة. يعود الفضل في وجودها للشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي كما عمل الكنتيون على توطيدها ونشرها, ليس في توات فقط, وإنما في عموم أفريقيا, وكثير هي الزوايا والمدارس التابعة لها منها زاوية كنته, الزاوية البكرية, وزاوية الركب النبوي بأقبلي...الخ.

الطريقة الشاذلية: كان لها هي الأخرى وجودا بفرعيها الطيبية, والملیانية, حيث تذكر بعض الروايات أن مريدي هذه الأخيرة, كانوا يتعرضون للاضطهاد في توات, مما جعل شيخها الملياني الشاذلي, يكتب بنفسه لأهل توات, ينهاهم عن التعرض لأصحابه[53]. كما كان للشيخ عبد السلام بن مشيش أبناء وأتباع بتوات, خاصة في قصر مكيد. وقامت طرق صوفية محلية في توات أو في أماكن قريبة منها مثل: الطريقة الرقانية ومؤسسها الشيخ مولاي عبد الله الرقاني (ت **1148**هـ/**1735**م)[54] الذي تتلمذ على يد الشيخ محمد بن أبي زيان القندسي, استوطن رقان وأسس بها زاويته التي ذاع صيتها في ربوع توات وأفريقيا خاصة في عهد ابنه وخليفته مولاي عبد المالك (ت**1207**هـ/**1793**م)[55] الذي عرف بزهده وورعه, وقال عنه البرتلي في فتح الشكور: ((...القطب الرباني, والغوث الصمداني, الوالي الصالح...ساقي المريد, وعمدة أهل التوحيد, شيخ المحققين, ومربي السالكين... وبالجملة فهو في الصلاح والولاية فوق ما يذكر ... مكث اثني عشر عاما لا ينام ليلا ولا نهارا, ملازما لتلاوة القرآن...))[56] والطريقة الموساوية[57], التي انتشرت في منطقة كرزاز, وكان لها أتباع ومريدون في توات, والطريقة الشيخية التي قامت في منطقة فقيق, وامتد تأثيرها إلى توات خاصة منطقة تينجورارين[58].

الطريقة التجانية: أخذت الطريقة التجانية طريقها إلى توات وعرفت انتشارا لا بأس به خاصة في سنة **1204**هـ/**1790**م, وكان لها أتباع في تيدكلت وتينجورارين[59], وقد زار الشيخ أحمد التيجاني الإقليم سنة **1196**هـ/ **1782**م, كما كان لها عددا من المدارس والزوايا خاصة في تيكورارين, وأكثر من ذلك ساهم التواتيون في نشر الطريقة في أفريقيا حيث أن الطريقة الحمالية, التي أسسها الشيخ حمى الله وحملت اسمه, ودعت لتجديد الطريقة التجانية وإصلاحها, في السودان الغربي أخذ تعاليمها من الشيخ محمد بن أحمد بن عبد الله التواتي المعروف بمولاي الأخضر, الذي كان يدرس التيجانية في السودان الغربي[60].

وفي الأخير يمكن القول أن الزوايا والطرق الصوفية عرفت انتشارا كبيرا في إقليم توات, وكان بينهما تزاوج وترابط بحيث يصعب الفصل بينهما فلكل طريقة صوفية زوايا, وكل زاوية كان المشرفون عليها يتبعون طريقة, كما لعبت دورا كبيرا في الحياة العلمية والثقافية وباقي مناحي الحياة الأخرى, وهو ما ساهم في تطوره وازدهاره على مر العصور, وقد أدرك الاستعمار بعد قدومه في مطلع القرن العشرين هذا الدور والأهمية مبكرا, مما جعله يضيق الخناق عليها ويعمل على تجفيف منابعها, وتشويهها وضرب عوامل استمرارها, في محاولة للقضاء عليها.

الهوامش:

(1) يشمل حاليا ولاية ادرار بجميع دوائرها باستثناء دائرة برج باجي المختار بالإضافة إلى دائرة عين صالح وإينغر, التابعتين لولاية تمنراست.

(2) عبد الرحمان بن عبد الله السعدي: تاريخ السودان, طبعة هوداس, باريس, 1981م, ص07.

(3) محمد بن عمر البوداوي الجعفري: نقل الرواة عن من أبدع قصور توات, خزانة بودة, أدرار, الجزائر, ص ص3, 4.

(4) أبو عبد الله الأنصاري : فهرست الرصاع, تحقيق محمد العنابي, المكتبة العتيقة, تونس, بدون تاريخ, ص127.

(5) محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق التمنطيطي: درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام: مخطوط, خزانة كوسام, أدرار, الجزائر, ص ص8 , 9.

(6) Mandeville G: L' Algérie méridionale et le Touat, paris, 1898, p8.

(7) Reclus Élisée: Nouvelle Géographie universelle, T.XI (L'Afrique septentrionale), Paris,1886, p 845.

(8) Martin A.G.P: quatre siècles d'histoire marocaine (1504, 1904), paris, 1923, pp,1, 2.

(9) الأطلس العالمي: المعهد التربوي الوطني والديوان الوطني للمطبوعات المدرسية, الجزائر, بدون تاريخ, ص ص 18, 19.

(10) نفسه: ص ص18, 19.

(11) عليق ريحة نابت: قصر ملوكة دراسة تاريخية وأثرية, رسالة ماجستير, قسم الآثار, كلية العلوم الإنسانية, جامعة الجزائر 2001. 2002م, ص 15.

(12) Bernard Saffroy: chronique du Touat, centre saharienne, Ghardaïa, Algérie, 1994. p 01.

(13) مبارك جعفري: العلاقات الثقافية بين توات والسودان الغربي خلال القرن 12 هـ, دار السبيل للنشر والتوزيع, بن عكنون الجزائر, 2009, ص من 70 إلى 75.

(14) عبد الحميد بكري: النبذة في تاريخ توات وأعلامها من القرن 9 إلى القرن 14 هـ, دار الهدى, عين مليلة الجزائر, 2005م, ص ص 74, 75.

(15) محمد بن محمد بن أحمد أبي عبد الله الملقب بإبن مريم : البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان, المطبعة الثعالبية, الجزائر, 1908م, ص 253 وما بعدها. أحمد بابا التمبكتي: نيل الإبتهاج بتطريز الديباج, تحقيق علي عمر, جزآن, ط1, مكتبة الثقافة الدينية, القاهرة, 2004, ص 264 وما بعدها.

(16) محمد بن عبد الكريم: المخطوط السابق, ص19.

(17) للمزيد حول ترجمته أنظر: عبد القادر الكسنمي الطوبوي: كتاب البشرى شرح المرقاة الكبرى, مطبعة المنار, تونس, 1373هـ, ص 100 وما بعدها. محمد بن سيد المختار الكنتي: الطرائف والتلائد, مخطوط, بدون ترقيم, خزانة الشيخ عبد القادر المغيلي, الحي الغربي, ادرار, الجزائر, ج 1, ص 141, 144.

(18) مولاي احمد الطاهري الإدريسي: نسيم النفحات في ذكر جوانب من أخبار توات, مخطوط, بدون ترقيم, خزانة كوسام, ادرار, الجزائر, ص 171.

(19) عبد الحميد بكري: المرجع السابق, ص ص62, 63.

(20) محمد الطيب بن الحاج عبد الرحيم(ابن بابا حيدة): القول البسيط في أخبار تمنطيط, تحقيق فرج محمود فرج, ديوان المطبوعات الجامعية و المؤسسة الوطنية للكتاب, الجزائر.بدون تاريخ, ص 27. محمد بن عبد الكريم: المخطوط السابق, ص18.

(21) نفسه, ص19.

(22) محمد بن عبد الكريم المخطوط السابق, ص19, و جاء في "البسيط" أنه جاء إلى توات سنة 862هـ/1458م أو سنة 863هـ / 1459م, ينظر: ابن بابا حيدة, المصدر السابق, ص 31. بينما يذكر الأستاذ المهدي البوعبدلي أنه دخلها سنة 875هـ/1471م. أنظر: المهدي البوعبدلي: أضواء على تاريخ مدينة تمنطيط ودور الإمام المغيلي بها في قضية يهود توات, مجلة الثقافة, تصدرها وزارة الثقافة والسياحة بالجزائر,السنة16, العدد94, جويلية . أوت 1986, ص 93.

(23) محمد بن عبد الكريم: المخطوط السابق, ص ص 30, 32.

(24) نفسه, ص 18.

(25) مولاي احمد الطاهري الإدريسي: المخطوط السابق, ص12.

(26) عثماحسانين: البيئة الاجتماعية والاقتصادية للصحراء الجزائرية من خلال تقارير الأجانب في القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر, مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير, إشراف د بن يوسف تلمساني, قسم التاريخ, جامعة الجزائر, 2006 . 2007, ص 33.

(27) محمد بن عبد الكريم: المخطوط السابق , ص11.

(28) عبد الله بن محمد العياشي: الرحلة العياشية 1661م . 1663م, تحقيق د سعيد الفاضلي و د سليمان القرشي, جزآن, ط1, دار السويدي للنشر والتوزيع, الإمارات العربية المتحدة, 2006, ج1: ص 109.

(29) محمد الطالب أبي عبد الله البر تلي الولاتي: فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور, تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي, دار الغرب الإسلامي, بيروت, 1981م, ص 78.

(30) العياشي: المصدر السابق, ص 108.

(31) محمد بن عبد الكريم: المخطوط السابق, ص ص 24, 48.

(32) محمد الصالح حوتيه: توات والأزواد, جزآن, دار الكتاب العربي, الجزائر, 2007م, ص 238 وما بعدها.

(33) مبارك بن الصافي جعفري: المرجع السابق, ص 163 وما بعدها.

(34) مولاي أحمد الطاهري: المخطوط السابق, ص ص33, 34.

(35) العياشي: المصدر السابق, ص 12.

(36) عبد الرحمان بن عمر التنيلاني: تراجم بعض علماء ومشايخ الشيخ عبد الرحمان بن عمر التنيلاني, (فهرست التنيلاني), مخطوط, خزانة تنلان, ادرار, الجزائر, ص 55.

(37) تعد الزاوية الكنتيه من الزوايا التي لا زالت تقوم بدورها العلمي بقيادة الشيخ الفاضل الحاج أمحمد الكنتي.

(38) مولاي أحمد الطاهري: المخطوط السابق, ص 156.

(39) عبد الرحمان بن عمر: المخطوط السابق, ص 34 وما بعدها.

(40) محمد عبد العزيز سيدي عمر: قطف الزهرات من أخبار علماء توات, مطبعة دار هومه, ط2, الجزائر, 2002م, ص 141.

(41) العياشي: المصدر السابق, ج1,ص81.

(42) محمد حجي: الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين, جزآن, مطبعة فضالة, المغرب, 1977م, ص ص 629, 630.

(43) وثيقة حبوس تنلان: تقييد, مخطوط, بدون ترقيم, خزانة نتلان, ادرار, الجزائر, ص 1.

(44) عبد الرحمان بن عمر: المخطوط السابق, ص 04.

(45) عمر باحمد دمه الكنتي : الزوايا الكنتية أعلاماً وجغرافية, ب د ن, النيجر, 2005م, ص 102.

(46) البرتلي الولاتي: المصدر السابق, ص 48.

(47) عبد الرحمان بن عمر: المخطوط السابق, ص 54.

(48) محمد بن عبد الكريم: المخطوط السابق, ص 44 وما بعدها.

(49) محمد الصالح حوتيه: المرجع السابق, ص 238 وما بعدها.

(50) عبد العزيز سيدي عمر: المرجع السابق, ص 89.

(51) محمد بن عبد الكريم: المخطوط السابق, ص 53.

(52) مبارك جعفري: المرجع السابق, ص139.

(53) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر الهجري, جزآن, ط2, المؤسسة الوطنية للكتاب, الجزائر, 1985م, ج1, ص 503.

(54) محمد عبد القادر بن عمر بن عبد الرحمان التنيلاني: الدرة الفاخرة في ذكر ما بتوات من العلماء والأشراف الإدريسيين والعلويين, مخطوط, بدون ترقيم, خزانة كوسام, ادرار, الجزائر., ص 11. مولاي التهامي غيتاوي: سلسلة النواة في إبراز شخصيات من علماء وصالحي إقليم توات, جزآن, ط1, المطبعة الحديثة للفنون المطبعية, الجزائر, 2001, ج1, ص 21..

(55) البرتلي: المصدر السابق, ص 201 وما بعدها. محمد عبد القادر بن عمر التنيلاني: المخطوط السابق, ص11.

(56) البرتلي: المصدر السابق, ص ص201, 202.

(57) تنسب هذه الطريقة للشيخ احمد بن موسى بن خليفة, استقر بقرية سيدي موسى منطقة كرزاز وأسس هناك زاوية للعلم وقصده الناس من كل مكان وبدأ في نشر أوراده وطريقته,. محمد حوتيه: المرجع السابق, ج1, ص186 وما بعدها.

(58) نفسه, ج1, ص 201 وما بعدها.

(59) Bernard Saffroy: op.cit, p8.

(60) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم : الطرق الصوفية في أفريقيا ودورها في نشر الإسلام في أفريقيا, ندوة الإسلام والمسلمون في أفريقيا: تنظيم جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بالتعاون مع معهد الدراسات الإفريقية التابع لجامعة القاهرة والجمعية المصرية الأفريقية للعلوم السياسية, المنعقدة بتاريخ 18–19يوليو 1998م, طرابلس, ليبيا, ص11.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 410 - 428
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

من الأدوار الحضارية للصين الصحراوية وارجلان أنموذجا

عمار غرايسة
المركز الجامعي بالوادي

توطئة:

يورد البكري (ت460هـ/1067م) اسم وارجلان بهذه الصفة في مسالكه[1] بينما يذكره الادريسي (ت548هـ/1154م) باسم وارقلان[2]، في حين يسمه أبو يعقوب الوارجلاني ورجلان[3]، في الوقت الي يظهر الاسم لدى ابن سعيد المغربي (ت610هـ/1212م) بصورة وارکلان[4]، وهو نفس الاسم الذي يظهر ذكره به من قبله ابن حوقل[5] (ق4هـ/10م)، وليظهر بعد ذلك الحموي في معجم بلدانه (ت 626هـ/1228م) معتمدا تسمية ورجلان[6]. وذات التسمية اعتمدها المؤرخ الدرجيني (ت670هـ/1271م) باضافته ألفا بعد الواو لتصبح وارجلان[7]. وهي على ما يبدو التسمية التي كانت الأكثر تداولا بين عدد من المؤرخين الاباضيين، وعلى وجه التحديد من أمثال أبي زكريا[8] (ت بعد 474هـ/ 1081م) والوسياني[9] (550–600هـ/1155–1203م)، والشماخي[10] (ت928هـ/1522م). وهي كذلك التسمية التي رأيت اعتمادها في ا البحث لاعتقادي أنها الأقرب الى ما قد يكون متصلا بواقع ما كانت عليه خلال أغلب المراحل التاريخية ولكون من كان متداولا بينهم هذا المسمى كانوا الأقرب الى المنطقة بالسكنى أو المخالطة لأهلها.

وبالمقابل من ذلك نجد أن العلامة ابن خلدون (ت808هـ/1405م) قد أورد التسمية ذكرها بأكثر من صفة معتمدا الكاف بديلا عن الجيم، ولعله في ذلك كان مرتبطا في زمنه بطبيعة لفظ الحرف بحسب ربما اللغة الزناتية، حيث أورد المكان باسم وارکلا[11]، وارکلی[12]، وارکلان[13]. في الوقت الذي يعود بنا أبي حمو موسى الزياني (ت971هـ/1536م) الى تسمية ورجلان[14]، في حين سماها الوزان (ت ق 10هـ/16م) باسم وركله[15] وأيا كان مستوى التباين اللفظي، فانني قد أميل الى الرأي القائل بأن «هذه الأسماء كلها واقعة على هذا الوطن قديما وحديثا»[16]

يؤكد الوزان على حقيقة أن وارجلان متقادمة في نشأتها التاريخية، وهي حسبه ربما قد تعود إلى الفترة النوميدية، وان كالن لم يقدم أي شواهد أو اثباتات حول ذلك، لكنه يؤكد على أنها «

مدينة قيمة بناها النوميديون في صحراء نوميديا»[17]. وأنا من خلال ما قد توافر لدي من مصادر ومراجع، لم أجد ما يفيد بشكل واسع حول ما تعلق بنشأة وارجلان الأولى. وكل ما ورد حول ذلك لايعدو أن يكون مجرد اشارات تفيد العموم وتفتقر في عمومها الى التفصيل الذي ربما يكون قد غاب في المجاهل الصحراوية.فصاحب غصن البان لم يفد الا بالتأكيد المجرد على أن وطن وارجلان هو «من الأوطان القديمة». بينما يقدم أمامنا ليثيو اشارة تفيد بمقدم جماعة من الزنجباريين وبنائهم المدينة، ويذكر أن ذلك كان في حدود العام **106هـ/726م**، وكانت نسبة المدينة اليهم لسمرة بشرتهم[18]. وعلى الرغم من أهمية مثل هذه الرواية، الا أنها مفتقدة على ما يبدو لما يعطيها قيمتها التاريخية، كونها معقطوعة المصدر وغير متوفرة على الشواهد التي تساعد في القبول بها عدى ما سعى لطرحه من فكرة اعتبار أن الاسم يحمل في ثناياه دليلا على ذلك، حيث أشار الى أن التسمية تعني « أبناء الزنوج أو أبناء السمر»[19]. والى جانبه يذكر غيرستر أن نشأة وارجلان قد ارتبطت بجهد قام ابتداؤه على زراعة بساتين النخيل على يد رجل من السودان بواحة عفران[20]، التي أشار الى أنها تعود في عهدها الأول الى عصر الرومان أو ما قبله[21]. وهو وان لم يقدم أيضا ما يقطع فيه الشك باليقين، الا أن الملاحظ هو تقاطعه مع سابقه في التأكيد على حقيقة حضور العامل الخارجي في تأسيس هذه المدينة، وهو على ما أرى أمر بحاجة الى أهمية الوقوف عنده والتأمل فيه.ويأتي لارجو بنسبة المدينة وأولية نشأتها لامرأة تكون قد سكنت المكان بإقامتها كوخا أحيط بما غرسته حوله من نخيل[22]. ان هذه الروايات بما احتوت عليه ربما قد تقلل من أهمية اعتمادنا لها كأساس لصورة منشأ وارجلان المدينة، وأهم التطورات التاريخية التي ستشهدها. وليس بالمقدور القبول بها أكثر من كونها مجرد احتمالات قد تحمل في طياتها جانبا مما قد «يمكن اعتماده بداية لتلمس عمق الجذور التاريخية لهذه المدينة التي ليس من شك أنها كانت متقادمة في الزمن. ولعل الرأي الصواب ما ذهب اليه دوفيري فيما نقله عنه بوعصبانة، أنه يخشى الخوض في التأريخ القديم لمدينة وارجلان كمدينة صحراوية، واكتفى بالتأكيد على أهميتها باعتبارها هن بين أقدم المدن الصحراوية، وأنه من غير الممكن التدقيق في دراستها[23].

إن وارجلان على ما يبدو من المدن الضاربة في القدم، وهي واحدة من أهم المدن الصحراوية التي لها ارثها التاريخي الموغل في الزمن.

إن النقوشات والآثار الموجودة اليوم بمنطقة الطاسيلي والهقار تؤكد حقيقة عمران المناطق الصحراوية الأمر الذي قد يكون من السهل معه امكانية القبول بوجود شواهد مادية كالمسارح وبعض الأدوات القديمة.

إن حدود المنطقة هي في الأساس حدود بلاد المغرب الأوسط الجنوبية، وهي بلا شك قد مثلت «الجزء الفاصل الواصل بين شمال افريقيا وافريقيا الوسطى والغربية والشرقية»[24]، وهو ما

جعل من المدينة الوارجلانية ملتقى لكثير من الخطوط الفكرية والثقافية والاجتماعية وبالأساس التجارية، وما اتصل بكل ذلك.

في تحديدنا للإطار المكاني، يطالعنا صاحب معجم البلدان بما اعتبره أنه «كورة بين افريقية وبلاد الجريد ضاربة في البر»[25] ويبدو أنه مع عدم الدقة في التحديد، لكنه يمكن أن يفهم منه أن مقصده قد يعني احتمال وقوع وارجلان على ذات الامتداد المقابل لما بين افريقية وبلاد الجريد. ولعل الخط الذي رسمه الزهري (ت أواسط ق 6هـ / 12م)، يعطي صورة عن الحد الشمالي لبلاد السودان مما هو موالي لبلاد المغرب، حيث يمتد هذا الخط من مدينة نول في الجهات الغربية الى مدينة وارجلان في الجهة الشرقية[26].

كما أن سلوك الطريق من تادمكة الى القيروان لابد له أن يمر بقسطيلية بعد اجتيازه وارجلان[27]، وبمقابل ذلك ينطلق من واحة الجريد طريقيا تجاريا «غالبا ما تمر قوافله بورقلة وسوف وغدامس»[28]. وفي قصة جغراف (الأسطورية على ما يبدو) ما يذكر عن خروج أهل درجين من قنطراف نحو أسوف[29]. وهو ما قد يحملنا على اعتبار أسوف وغدامس حدا شرقيا لوارجلان. وفي نزول بنو ريغة الزناتيين« مل بين قصور الزاب ووارکلا»[30]، واختطاطهم قصورا على مجرى الواد النحدر فيه من الشرق الى الغرب ونسبة المكان اليهم[31]، ما يفيد بأن منطقة أريغ تمثل الحد الشمالي لوارجلان. وبمحاولة الجمع بين نصين لابن خلدون قد نرسم الحد الغربي للمنطقة، حيث أشار الى أنه«وفي قبلة تاهرت القصور أيضا متتالية... أقرب ما اليها جبل راشد»[32]، وبربط هذا الجبل في النص التالي ببلاد الزاب ويحدد معه لقواط بنواحي الصحراء، اذ يذكر أن «ما بين الزاب وجبل راشد... وبينهم الدوسن أقصى عمل الزاب مرحلتان»[33].

بقي أمامنا حدود وارجلان الجنوبية التني هي من دون شك المسالك الرئيسة لحركة القوافل التجارية نحو بلاد السودان والمتمثلة فيما أشار اليه ابن خلدون من قصور توات وتمنطيت وركان وتسابيت وتيكورارين[34].

إن وارجلان من خلال ما ذكر تبدو وكأن الطبيعة هيأتها لتكون ذات حيوية على أكثر من صعيد وفي أكثر من مجال، مما اكتسبته من مساحة مترامية الأطراف ساعدتها على أن تلعب عديد الأدوار ولتكون واحدة من أهم الحواضر الصحراوية بالمغرب الأوسط. وصف ابن خلدون وارجلان باشارته لتوسعها العمراني الذي هو علامة التطور الحاصل كنتاج لواقع ما استحدث فيها من حركية شاملة جعلت منها«بلد مستبحر العمران»[35]، وهي مقابل ذلك ذكرت على أنها «سبع مدائن مسورة حصينة بعضها قريب من بعض»[36]، ووصف عمرانها بالحسن والروعة لمبلغ ما وصلت اليه العمارة وفنونها . اذ أشار المدني الى أن قصورها كانت من أروع القصور البربرية بالجنوب[37].

وفي أثناء حديثه عن وركله، أشار الوزان عطفا على ما سبقت الاشارة اليه من الصلة

بالنوميديين، أن المدينة كانت مسورة بسور من الآجر النيئ الذي ضم بين جنباته دورا وصفت بالجمال الذي ازداد بهاءا بما أحاطه من النخل الباسقات[38]،ولعله في ذلك يحاكي ما أشار اليه الحميري قي روضه من أن وارجلان كانت وقتذاك «بلد خصيب كثير النخل والبساتين وفيه مدائن مسورة حصينة بعضها قريب من بعض»[39]

إن من شأن مثل هاته الاشارات أن تحمل في طياتها دلالات واضحة المعالم تؤكد لنا جانبا من الازدهار العمراني الذي يظهر من خلاله براعة أهل وارجلان على مستواهم وقتذاك في تطويق مقار سكناهم بالأجنة والبساتين بما يضفي عليها السمة الجمالية لما ينبعث منها من نغم يعزف أرق الألحان وأعذبها. كما أن هذا الوصف يجعل من وارجلان شبيهة بغيرها من المدن التي كانت تسور نفسها تأمينا وحماية وتأكيدا لمبلغ السيادة الذي تفرضه على مستوى مجال نفوذها. كانت بوارجلان أنشطة عدة زراعية وصناعية وحرفية متواضعة في عمومها الا أن الحركة التجارية كانت الأكثر انتعاشا، مما أوجد وضعا اجتماعيا واقتصاديا يمكن وصفه بالحيوية والنشاط بما يجعل منها قبلة لتوافد قوافل التجار الأجانب الأغراب عن البلد[40]، واللذين كان وجودهم عاملا للتساؤل حول مدلى حضور عوامل الاستقطاب والاستقرار الاجتماعيين، ليس أقلها حركية النشاط وملائمة عوامل الاستقرار خاصة في ظل ما أشير اليه من وجود الفنادق التي يبدو أنها كانت من الكثرة بما جعل صاحب فندق فاطمة يخاطب الشيخ أبي سليمان بن بن داود ومن معه باستغرابه في قصدهم له رغم كثرة فنادق وارجلان[41].كما عرفت المدينة بكثرة مساجدها وتعددها وتوزعها بين المصليات والجوامع كالمسجد الجامع الموصوف بالكبير[42]. ومن غير المقبول القول بأكثر من الامتداد الجغرافي الى جانب القوة الديموغرافية البادية من خلال ما قد ذكر وتمت الاشارة اليه.

إن وارجلان على ما ذكر كانت على مسار الطريق الفاصل الواصل بين بلاد المغرب وبلاد السودان، وهو ما جعل منها بمثابة همزة الربط الاقتصادي وربما حتى الاقتصادي والثقافي والاجتماعي بين جملة المناطق المذكورة. وهي بذلك تؤشر الى مستوى ما تكون عليه المدن المزدهرة التي غالبا ما تمتاز بملائمة موقعها للنشاط التجاري[43].

ولعل بن خلدون حينما اشار الى استبحار عمران وارجلان انما كان يستشعر واقع الأهمية الجغرافية لموقع البلد ومدى تأثيره على حركية النشاط التجاري الذي كان متميزا بين ما هو داخلي وبين ما كان خارجيا.

التجارة الداخلية: كانت وارجلان من المراكز الحضارية القديمة الواقعة على الحواف الشمالية لصحراء المغرب الأوسط، إذ ارتبطت نشأة المدن فيها بما امتد منها والتقى بها من خطوط المواصلات خاصة منذ منتصف القرن الثامن الذي توسعت من بعده[44]. ومن الطبيعي أن يكون هذا التوسع المديني متبوعا بحركة من النمو الديموغرافي الذي سيكون صاحب الاسهام في

الازدهار الاقتصادي المرتبط في جانب كبير منه بالحركة التجارية التي شكلت وارجلان ميناءا صحراويا[45]. تتجمّع فيها مختلف السلع والمنتجات، مجسدة مبلغ الازدهار كمركز تجاري حققته بفضل ما تمتعت به «من الأمن النسبي الذي تفرضه أهميتها التجارية وانعزال موقعها مع قوة أهلها واتساع العمران حولها»[46]. وهو ما سمح لها أن تلعب دور المحرك للنشاط التجاري ومنطقة العبور لدخول «العبيد إلى المغرب الأوسط وإفريقية، والسفر منها في الصحراء إلى بلاد السودان كثيرا»[47]. ولربما كانت هذه الوضعية قد جعلت من المنطقة جزءا من الصراع السياسي الدائرة رحاه زمن قيام الدولة الفاطمية (297–567هـ/910–1171م) حول «المراكز التجارية النشطة الواقعة على المسالك الكبرى ولاسيما المسالك الرابطة بين الواجهتين الصحراوية والبحرية»[48]. وهو ما يفيد باحتمال اعتبار أن وارجلان ربما كانت تشكل وحدة مستقلة بكيانها الذي جعل منها هدفها لحرص الفواطم على نفس حال سلجماسة.النّشاط التجاري لم يكن بمعزل عن الحركة القبليّة السائدة، وما اتصل بها من توازنات فرضت محدّدات الحاكمية فيه. احتكر بدو المغرب القديم التجارة «بحكم معرفتهم بالطرق والمسالك ومراكز العمران أقدر من غيرهم على نقل البضائع ومبادلتها بين الصحراء والتل»[49]. إلا أن ظهور الهلاليّين وتغلبهم على طرق القوافل وسيطرتهم المطلقة عليها كان وراء توسعتهم نطاق التجارة البينيّة التلية الصحراوية[50]،هذه التجارة كانت تقوم على نوع من التبادل الذي من خلاله كان التجار «يحملون إلى وركلة منتجات بلاد البربر ويستبدلونها بما يأتي به التجار من بلاد السودان»[51]، وليست المواد المجلوبة من الشمال مرتبطة به، بل إن منها ماهو مستقدم من أوربا عبر قوارب تجار الساحل من المغاربة[52]. وعند وصول هاته التجارة لوارجلان تكون تحت تصرف عدد من التجار « منهم من هم من سكان ورقلة الأصليين»[53]، و«منهم عدد كبير من التجار الأجانب الغرباء عن البلدة»[54]. وسيكون طبيعيا الإشارة إلى أن هاته السلع ستودع المحلات أو المخازن، أو تصرف للاستهلاك المحلي من خلال ما كان موجودا من الحوانيت كالتي كان يتجر فيها أبي معروف ويدرن بن جواد[55]. وهي السلع التي كانت وارجلان بحاجة إليها وتجلب من المناطق ذات الارتباط بها بحكم التقارب الجغرافي أو المذهبي أو الحاجة الاقتصادية المتبادلة.

فمدينة بادس اشتهرت تاريخيا من خلال معاصرها ومطاحنها بكثرة زيتونها وزيته الذي يسهل انسيابه نحو المنطقة[56]. ولما كانت تاهرت بلد « رشيق الأسواق»[57]، مشتملة على « ضروب الغلاّت»[58]، فإنها ستشكّل مصدرا مهما للتبادل التجاري الداخلي على الأقل من باب توثيق الروابط المذهبية القائمة وقتذاك. كما لم تكن قلعة بني حماد، بفضل ما امتازت به من موقع حاز أهميته التجارية بمعزل عن هذا الحراك الاقتصادي، إذ أن الشب المشار إلى وجوده على الطريق من وارجلان إلى غدامس[59]، كان يصل إلى بني حماد بقلعتهم التي أوجدت له بها مكانا عرف به ونسب لمصدره، حيث ذكر أبو محمد عبد الله اللواتي (ت 528هـ/1133م) أنه كان

على سفر إلى القلعة فرآه «رجل منهم في موقف الشب وهو مكان معروف بأهل وارجلان. فقال لي وارجلاني والله»[60]، ولا يبدو ذلك مستبعدا في ظل المعرفة أن بجاية «بها القوافل منحطة والأمتعة إليها برا وبحرا مجلوبة والبضائع بها نافقة وأهلها مياسير تجار.. وأهلها يجالسون تجار المغرب الأقصى وتجار الصحراء»[61].كما أشير إلى وثوق الصلات التجارية مع قسنطينة التي يبدو أن نشاط مبادلاتها مع وارجلان كان يستحق الإشارة إليه[62]. وفي الجهة الغربية شكلت تلمسان معبرا مهما بموقعها «في أول الصحراء... على الطريق إلى سجلماسة ووارکلان وغيرها من بلاد الصحراء»[63].

الأسواق وتعاملاتها: برغم ما تمثله الأسواق من أهمية اقتصادية كونها نقطة تصريف وتأمين المنتجات ومختلف الاحتياجات، إلا أنها لم تحض بحسب ما هو متوفر من مصادر بالعناية اللازمة. إذ لم تفد الروايات الواردة بأي تفاصيل يمكن الوقوف من خلالها على ما يتصل بأسواق وارجلان من حيث طبيعتها وكيفية سيرها، وأهم تقاسيمها، وما إذا كانت خاضعة للاحتكارات الفردية أو الجماعية.

بحسب ما أفاد به ليثيو (**Lethelleux**)، فإن سكان وارجلان كانت لهم أولوية والأحقية في إدارة التجارة بوارجلان[64]، ربما بفضل ما كانوا يتمتعون به من خبرة في التعاطي مع الممارسة التجارية خاصة في ظل العلاقات التجارية المميزة القائمة على كون وارجلان بوابة رئيسية للتجارة مع بلاد السودان[65] لكن قوة هذا النشاط التجاري سمح بوجود عناصر خارجية خاصة التجار الوافدين من قسنطينة[66]، والذين ربما شكلوا أحد أهم حلقات التواصل والحراك التجاري على مستوى وارجلان وعلاقاتها خاصة مع الجهات الشمالية مكن بلاد المغرب الإسلامي الأوسط.

إن وارجلان وبحكم اعتبارها نقطة وصل بين بلاد السودان وعدد من مختلف الجهات، فإنها ستكون محط رحال القوافل الوافدة من كل جهة كما أشار لذلك كلا من الوزان وكربخال[67] ما يؤكد حتمية وجود مخازن لإيداع السلع قبل تصريفها لتأخذ مسالكها، ولابد أن يكون جزءا مهما منها قد وزع على مستوى وارجلان التي لابد أن تكون قد اشتملت على نقاط بيع الحوانيت التي أشار الوسياني إلى وجودها[68]. ومن المنطقي، وبحكم الطبيعة الصحراوية، وما كانت عليه المسالك والمسافات المقطوعة خلالها، فقد تكون هاته الأسواق متباينة بين اليومي منها، الموجهة للتسوق المحلي، وبين تلك الموجهة للتسوق الخارجي، سواء الحواضر، أو الجهات ذات الصلة بأسواق وارجلان، ولا شك أن هاته الأسواق ستكون ذات طابع أسبوعي. إن وارجلان بما امتازت به من وجود «قبائل أغنياء وتجار يتجولون في بلاد السودان»[69] إنّ تجار وارجلان المتجوّلين في بلاد السودان كان لهم الدور الكبير في تأكيد قوّة وارجلان الاقتصادية واستقلالها المالي، حيث كانوا «يجلبون التبر ويضربونه في بلادهم»[70]، ويوضح ذلك ويؤكد أن ما يضرب «ببلد وارکلان

دنانير على نوع المرابطية وهي مشهورة»[71]، وذات الحقيقة يؤكدها صاحب كتاب الإستبصار بأن ما يضرب « ببلد وارجلان دنانير على نوع المرابطية لكنها نازلة في تحميل كثير، والدنانير الوارجلانية مشهورة»[72]. ومما ذكره موريس لومبارد أن ذهب السودان كان مكدسا بكبرى الحواضر التي من بينها وارجلان، حيث كانت تضرب النقود الذهبية الفضية والنحاسية[73]. ولعل الرأي الذي قد يساعد على القبول بالحقيقة هو أن «مسبكة وارجلان إنما هي رد فعل وتعويض عن الخسارة التي مني بها الاباضية بسقوط تاهرت واضمحلال عملة الرستميين»[74].

الذي يبدو، هو أن العملة المساة بالمرابطية كان لها انتشار واسع، ولا يعلم ما إذا كان أصل مسماها نسبتها للمرابطين، وهو ما قد لا يستبعد بحكم سيطرتهم على المعبر الغربي لتجارة الذهب. وقد كان لهاته العملة المرابطية حضورا على موائد الفقهاء، حيث أورد ذكرها الونشريسي في أمثلة القراض الذي هو أحد أبواب الفقه، التي حدد من بينها « دفع دنانير مرابطية ليجري على أساس القراض»[75]، كما سئل المازريعن الدنانير السفاقسية «هل يجوز بيعها بالمرابطية »[76]. إن من غير القابل للتسليم بحسب ما يبدو، أن تكون وارجلان مجرد جالبة للذهب كالأحمال على الجمال، من دون أن يكون لها منه نصيب تحدد من خلاله معاملاتها التجارية الموصوفة فيها بالقوة والحيوية والنشاط.فالروايات التي تناولت جانبا ممّا اتصل بحركة الأموال، توحي بوجود عملة نقدية متداولة. فالشيخ أبو صالح جنون بن يمريان (ق**4**هـ/**10**مخ أبي نوح الذي كان بجواره «أدخل يدك في جيبي..فوجد فيه صرة، وفكها فوجد فيها سبعين دينارا»[77]، وذكرها الدرجيني على أنها كانت «سبعون دينارا ذهبيا»[78]، والشيخ أبا صالح نفسه قد استدان زمن كان بأدرج « عشرة دنانير صرفها فيما لا بد له منه»[79]، كما أشار الوسياني لرجل عمل بوصيّة الشيخ أبي محمد فاشترى من سوق وارجلان« ثلاثة من الجمال بأربعة وعشرون دينارا... وأدخل واحدة منها السوق فبلغ أربعة وعشرون دينارا»[80]. والشيخ أبا عمار عبد الكافي (ت قبل**570**هـ/**1174**م)، لمّا كان يستكمل تحصيله العلمي بتونس «كانت تأتيه من بلده في كل عام ألف دينارا»[81]، وليس واضحا إن كانت الإشارة الواردة بخصوص القيمة المعادلة بعد الاستبدال، أم هي العملة القابلة للتداول. ويبدو لي أن هذا الاخير مستبعد أمام ما ذكره أبو الربيع من أن « أبا عبد الله محمد بن بكار الزواغي سلف لأبي محمد ماكسن دنانير في قصطالية وهو يجوز بها ليأخذها في أريغ.. فإذا الدنانير التي أخذها أبو عبد الله لا تجوز في أريغ»[82]. بينما كانت الدنانير متماثلة بين أريغ ووارجلان على ما يبدو لما كان شائعا «وذلك أن يدفع من وارجلان دنانير ليأخذها في أريغ»[83].

الذي يبدو أن المفاضلة بين الدنانير على قدر وزنها من الذهب، وهو ما نجد له أيضا إيضاحا فيما ذكر عن الدنانير المرابطية واستبدالها بالسفاقسية المشار إليها من أن «السكك المشتملة على النقدين فيفرق بأن المعتبر فيها عند الناس الذهب قل أو كثر، ويتبايعون على تسميتها به وهو المقصود وذلك البلد بنقشه وبها تقع المعاوضة. ولوا بصروا تغيرا في النّقص

استرابوه فتبيّن أن المعتبر من السّكّة الحاصل من الذهب. ويقال دنانير بلد كذا»[84]. إن أهل وارجلان لا يستبعد اعتمادهم عملة خاصة بهم، ربما ازداد الأمر تخصيصا بعد سقوط دولة بني رستم (296هـ/908م)، وهم في ذلك ليسوا بدعا. إذ تشير المسكوكات التي عثر عليها إلى أن ثقافة الإباضيّين منذ دولتهم الأولى قامت على اعتمادهم عملة مرتبطة بقدرتهم ربما على التحكم المبكر في الحركة التجارية وعموم النشاط الاقتصادي. فقد وجد دينار ضمن مجموعة نقود إفريقية نسب لأبي الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعا فري (ت144هـ/761م)، وفلس عبد الرحمان بن رستم (160-171هـ/777-787م) معلوم[85]، كما أن مخلد بن كيداد كانت له دنانير خاصة به[86].

لكن يبقى مع كل ما تم تأكيده، أن التساؤل القائم لما كانت الدنانير الوارجلانية على مستوى من الشهرة كما وصفت، الم توجد بعض الشواهد الحية الدالة عليها؟.

التجارة الخارجية:

الواقع العام: بحكم التواصل الجغرافي وتبادل المنافع، كانت تجارة وارجلان الخارجية أكثر نشاطا مع بلاد السودان التي استأثرت بحركة القوافل أمام محدودية الحركة التي شملت أيضا سجلماسة وقصطالية والقيروان وجبل نفوسة ومصر التي كانت المنفذ لبلاد الشرق وأوربا عبر سواحل قلعة بني حماد والأندلس عبر السواحل الغربية المتصلة بالمرية. الفتح الإسلامي كان عاملا مهما في تحريك وتنشيط التجارة مع بلاد السودان التي اندفع نحوها «التجار العرب...وأقاموا علاقات جيدة... ولقد وصلوا السنغال والنيجر كما توغلوا في حوض النيل الأعلى»[87] وكان هذا السودان دعما لبعض جوانب الحضارة الإسلامية لما وفّره من «العاج والأبنوس والرقيق الأسود»[88] وإلى جانب العرب « كان دور التجار البربر واسعا للغاية في هذا المجال»[89].

لقد شكّلت وارجلان المنفذ الرئيس بين التل في المغرب الأوسط وبلاد السودان، وهو ما سيزيد من شأنها لاستقرار التجار المتنقلين بين الجهتين بها. ذكر ابن خلدون« أن هذا البلد لهذا العهد باب لولوج السفر من الزاب إلى المفازة الصحراوية المفضية إلى بلاد السودان، يسكنها التجار الداخلون لها بالبضائع»[90]، وهو ما جعلها «مركزا لشبكة عنكبوت، فمنها تنطلق قوافل نحو الصحراء الكبرى»[91]. وسيكون من الطبيعي أن تنعكس هاته الحركة على الوضع العام خاصة في جوانبه الاجتماعية والحضارية، إذ ضمنت تحوّل المنطقة من الطابع القروي إلى المديني الذي تحقّق معه «انتقال السكان من حياة البداوة والترحال إلى حياة الحضارة والاستقرار»[92]. وهذا التحوّل سيزيد من تأكيد نظرية السيادة التي كانت تتمتع بها وارجلان ما مكّنها من أن تشكل قوة ضاربة في عمق الصحراء سجّلت حضورها خاصة في حضره الاقتصادي كأساس الوجودية. ولم

تكن الحركة التجارية ذات اتجاه واحد، بل كانت ضمن حركة قائمة على التبادل، وهو ما أشار إليه الإدريسي عن أهل مدينة أنكلاس من بلاد كوّار، والذين عرف عنهم، كثرة تجوالهم «فيصلون بلاد ورقلان وسائر أرض المغرب الأقصى»[93]. ومقابل هاته الحركة وجدت «قوافل أخرى كانت تقصد مصر.. مشحنة بالبضائع الأهلية والمجلوبة»[94]، وهذا ما يوحي باتساع دائرة المعاملات التجارية الدالة على قوة النشاط الاقتصادي. فالوصول لمصر كان يقتضي اجتياز افريقية وجبل نفوسة بعد الخروج من أسوف، ولربما اتخذت القوافل مسالكها نحو غدامس. وفي الجهة الغربية، كان الطريق يمتد نحو سلجماسة، حيث ذكر الدر جيني أن الشيخ أبو زكريا وصل «ذات مرة من سلجماسة إلى وارجلان، ثم خرج من وارجلان متوجها إلى جربه..»[95]. وفي هذا المضمار، لم يكن الأندلسيّون ليعزلوا أنفسهم عنه، حيث كانوا «يصدرون للمغرب وغانا وبلاد السودان ما تنتجه الأندلس من مواد زراعية وصناعية»[96]. وقد بلغ هذا النشاط مستوى من القوة ما جعل من المرية تطلق على أحد أبوابها اسم باب السودان[97]، دلالة على حركة ما يدخل من منتجات سودانية كانت وارجلان معبرا لجزء غير يسير منها على ما يبدو. ومن جانب آخر ازدهرت المبادلات التجارية مع عموم أوربا عبر البحر المتوسط، كان فيها الذهب والبحث عنه العامل الأكثر تأثيرا في ذلك. وكان الساحل يمثل نقطة التواصل مع حيوية الحركة بين أوربا وبلاد المغرب من مثل ما حكاه ابن جبير في رحلته من صقلية[98]

حركة التبادل: المبادلات كانت على غاية من النشاط بين وارجلان وبلاد السودان التي يمكن وصفها بأنها كانت سوقا تستوعب كل ما يجلب لها، إذ يذكر أن الشيخ أبا صالح جنون بن يمريان كانت له جمالا على ما ذكر بأدراج « فاشترى منها رجل جملا، فسأل الرجل الثمن، فقال له ثمن جملك في تادمكّت، فجهز أبو صالح للسير معه إلى تادمكّت.. فساوم الجمل، فبقي عما رسمه صاحبه شيء يسير.. فلم يبعه فقفل راجعا إلى وارجلان، وما سمعنا بجمل رجع من تادمكّت قط إلى وراجلان غيره»[99]. وهو ما يؤكد أن كل ما يصل السودان يجد طريقه للرواج.

تقوم العلاقة التجارية مع بلاد السودان على أساس المقايضة «فتقايض السلع المودعة على عين المكان.. مقابل منتجات البلاد، التبر وعطر الزباد والعنبر الرمادي والعاج والجلود وجوز الكولا وريش النعام والعبيد، وهي سلع ثمينة تسلكبعد ذلك طريق الشمال»[100]. إن الحاجة هي التي تحكمت في التبادل بين الضفتين «فقد كانت هناك حاصلات في الشمال يحتاجها سكان الجنوب وفي مقدمتها الملح والمنسوجات والحلي، كما كانت هناك حاصلات سودانية يحتاجها سكان الشمال كالذهب والأخشاب وجلود الحيوانات»[101]، ومثل هذه المنتجات محل التبادل كانت تعرف اصطلاحا بالصامت من مثل ما ذكر عن واحد من أهل وارجلان الذي سافر «إلى القبلة فجعل تجارته صامتا»[102].

إن وارجلان بواسطة هذا الموقع، قد استطاعت أن تكتسي أهمية بالغة تظهر لنا من حين لآخر ما يربط بجانب من القوة التي استمدتها المدينة في تأكيدها قدرتها على إدارة شؤونها وتأمين احتياجاتها، بل أن تكون على مستوى من القدرة على لعب أدوار بارزة تتصل بمصدر الحيوية والحركية الاقتصادية لعدد من الكيانات السياسية ذات الصلة بها. فوا رجلان كانت تستقدم مختلف السلع والمنتجات لتنقلها عبر الجمل الذي يعد من سفن الصحراء في كل الاتجاهات، إذ «تنقل صفائح النحاس، وقطع الحديد، وأدوات مصنّعة مثل الإبر، براغي، بذور، فلفل أسود، تمور.. والقوافل التي تمر في الجهة الشرقية للصحراء تحمل الملح من السودان، وتحمل القوافل أنياب الفيلة، جلود الأحمرة الوحشية، الجلود المطرزة»[103]. وقد ضرب التجار الرستميون في ذلك بسهم وافر، ولا شك أن القوافل لم تكن لتصل دون المرور بوارجلان، حيث كانت تحمل بمختلف «المنسوجات الصوفية والقطنية، والكتانية وأواني الزجاج والفخار والخزف ذي البريق المعدني والملح إلى بلاد السودان لندرته عندهم، فيبيعونه هناك بأسعار مرتفعة للغاية»[104].

أما القوافل المشرقية، فتعود «محملة بالتوابل والكافور والحرير » إلى جانب التحف المشرقية والأفاويح والأحجار الكريمة والكتب أيضا.وعلى العموم، فإن تجارة القوافل كانت أرباحها وفيرة والغنى أقرب الأقدار فيها حتى قال بعضهم «تكفي رحلتان أو ثلاث ليستغني التاجر»[105]. ولا تبدو المقايضة الأسلوب الأوحد في المعاملات التجارية، إذ كانت إلى جانبها المعاملات المالية المرتبطة بتحصيل النقد مباشرة في عين المكان.

ولما كانت التجارة العابرة للصحراء بما تنطلي علية من مخاطر وما يصاحبها من مصاعب، وما رافق ذلك من تطوّر «التجارة تطورا كبيرا من القرنيين الثالث والرابع الهجري دافعا للكثيرين للبحث عن وسائل تكفل حماية الأموال الضخمة من الضياع...، ومن هذه الوسائل السفاتج والحوالات والصكوك»[106]. وقد أشار ابن حوقل أنه قد رأى بنفسه «صكا كتب بدين على محمد بن أبي سعدون بأود غشت وشهد عليه العدول باثنين وأربعين ألف دينار»[107]. ولا تبدو هذه الطريقة على مستوى ما هي عليه من التجريد، بل يفترض فيها أن تكون ذات ارتباطات تتصل من دون شك بكتابة هاته الصكوك وطريقة الإشهاد عليها، والاهم من كل ذلك ما يجعلها قابلة للتداول بين البلدان المتنقلة بينها. ثمة أمرا آخر لا يقل أهمية، ويفترض فيه أن يكون ذا أثر في تحديد طبيعة المعاملات التجارية التي كان يمليها نظام القوافل، والتي أشار إليها صاحب نفح الطيب[108]، في تأكيد وجود تواصل بين نقطتي تحرك ووصول القوافل لضبط الاحتياجات وتأمين مستوى الرواج من السلع محل الاتجار، إذ غالبا ما «كان للتجار وكلاء في كافة المناطق وخاصة في المراكز والمدن التجارية الهامة»[109] ولا تبدو وارجلان بعيدة عن هذا السلوك، كونها نقطة مركزية بين عدد من خطوط التجارة المجتازة للحدود القطرية، وليس من شك أن نظام الوكلاء هذا سيكون بحاجة لاعتماد أساليب ووسائل تكون قادرة على ضمان ما هو متأمل فيه منه من

النجاحات والأرباح. ويتصل بهؤلاء الوكلاء نوعين من التجار، المجهز والركاض. فالمجهز هو من «ينصب له الموضع الذي يجهز إليه من يقبض البضائع التي يصدرها إليه ويتولى هذا القابض بيعها وشراء الأعواض عنها»[110]. أما الركاض فهو من «يقوم بالأسفار والتعامل مع البلدان المختلفة بعد أن يكون قد قام بدراسة أحوالها وأوضاعها وعرف كل ما يتعلق بالتجارة فيها معتمدا على ووكلاء مأمونين»[111].

جهود بني رستم: إن الدولة الرستمية، قد وجدت في وارجلان المنفذ الرئيس نحو بلاد السودان، وهو ما زاد في التأثير على مكانة المدينة التجارية، وإحاطتها بمستوى من الرعاية تحفظ كيانها الذي يضمن لها نوعا من القدرة على القيام بمختلف الأدوار التي تضمن استمرارية اعتبارها الرئة الاقتصادية التي عدت فيها وارجلان «من القواعد التجارية للدولة الرستمية»[112]، وهو ما جعل البعض يعتبر أن «الإمارة الرستمية الاباضية من أولى الكيانات السياسية في بلاد المغرب التي أقامت علاقات سياسية واقتصادية مع بلاد السودان»[113] فالإمام أفلح بن الإمام عبد الوهاب «كان له مع أغلب الملوك مودة، ولاسيما ملك (صوصو) أو (كوكو)... وكان أكثر المسافرين لتجارة السودان في ذلك العهد من أهل مدينة (وارجلان) وهوارة»[114]، وهذا ما قد يكون وراء الاعتقاد أن وارجلان كانت الوجه الرستمي الغالب في تلك البلاد السودانية، وهو يؤكد ضرورة الاهتمام بالتجارة المنطلقة من وارجلان والإسهام الرسمي بفاعلية في ذلك، إذ أن ابن الصغير يكون قد أخبرنا باهتمام الأئمة الرستميين بتأمين المسالك وربما توفير بعض مستلزماتها خاصة فيما تعلق بحفر الآبار باعتبار الماء الأكثر ضرورة. وفي ذلك يقول ابن الصغير «واستعملت السبل... إلى جميع البلدان من مشرق ومغرب بالتجارة وضروب الأمتعة.. والناس والتجار من كل الأقطار تاجرو»[115]، وفي إطار توثيق الصلات الرسمية لإمارة بني رستم مع بلاد السودان جاءت وفادة الإمام أفلح برئاسة محمد بن عرفة[116]. ويبدو أن هاته العلاقات قد تطورت لمستوى ترحيب «أئمة بني رستم وعمالهم بتجار السودان، ففتحوا لهم الأسواق وأحسنوا معاملتهم وقدموا إليهم التسهيلات التجارية، فأعفوا بضائعهم من الضرائب والرسوم وعامل حكام السودان الرعايا الرستميين بالمثل»[117]، وقد استمرت هذه الاتصالات حتى ما بعد سقوط الدولة الرستمية (296هـ/908م) «وما رافق ذلك من التجاء أصحاب المذهب إلى وارجلان أين ازداد اتصالهم بتلك الأقاليم وتبادلوا معهم المنافع»[118]

بالوقوف أمام جملة هاته المشاهد والوقائع، يتبادر إلى مخيلتي أن وارجلان أصبحت ربما تشكل كيانا قائما بذاته، امتلكت بفضل التجارة الرائجة مع بلاد السودان عناصر القوة والمنعة، ولربما أصبحت مصدرا للخطر الذي يتهدد الكثير من القوى السياسية الناشئة خاصة بعد سقوط دولة بني رستم. ولعل هذا كان من الدوافع التي أوغرت صدور العبيديين للنيل من وارجلان للحؤول دون أي إمكانية لإعادة إحياء الدولة الرستمية المغيبة سياسيا. ولا شك أن ذلك قد يرتقي

لمستوى القبول باعتبارية وارجلان ككيان له خصوصياته.

- حركة القوافل والسير إلى السودان: امتازت الطريق الواصلة لبلاد السودان تحديدا بكونها مفاوز مقفرة معطشة شديدة الحر والقر وليس لسالكها من المخاطر مفر. فهي عبارة عن «مفاوز وبراري منقطعة قليلة المياه متعذرة المراعي»[119]. اجتاز بن بطوطة بعضا منها، واصفا إياها بشدة الحر[120].

وهذا الحال يفترض ضرورة الملائمة في المسير الذي يحدده ابن حوقل بفصل الشتاء[121]، بينما الإدريسي يجعله زمن الخريف[122]، ورغم ما يظهر بينهما من تقارب، إلا أني قد أميل إلى الرأي الأخير على اعتباره يأتي عقب الصيف الذي قد تعسر معه الحركة إن لم نقل باستحالتها، كما أن فصل الشتاء يعقبه الربيع الذي تشتد معه الرياح، وهو ما يزيد من المصاعب والمتاعب. أما عن نظام حركة القوافل الصحراوية، فهي حسب ابن بطوطة تبدأ بالترحال بعد صلاة العصر، والتسري طوال الليل ومن ثم النزول عند الصباح[123]، وقد جاء هذا على سبيل الإجمال والتعميم. لكن يبدو أن الإدريسي كان أكثر قدرة على تبيين الفواصل الزمنية للحركة أو المسير. حيث ذكر «أنهم يوقرون جمالهم في السحر الأخير ويمشون إلى أن تطلع الشمس.. ويشتد الحر على الأرض، فيحطون أحمالهم ويقيّدون جمالهم ويغرون أمتعتهم ويخيمون.. ويقيمون كذلك إلى أول وقت العصر وحينئذ... يرحلون من هناك ويمشون بقية يومهم ويصلون المشي إلى العتمة ويغرسون أينما وصلوا ويبيتون بقية الليل إلى أول الفجر ثم يرحلون»[124]. والواضح أن المسافات المقطوعة يوميا طويلة طول مدة السير الذي قد يسرع أو يبطئ بحسب ما هو عليه حال القوافل. وأيا تكن هيئة تحرك القوافل، فإنها ستجد نفسها عرضة لمقاومة العديد من المخاطر التي تعتريها فتذهب بالجمل وما حمل وصاحبيهما. وليس أقل من تلك المخاطر ما اتصل منها بالرياح وما تحدثه من طمس لمعالم الطريق ومحو آثار المسير وتفريق القوافل كلما ازدادت قوتها خاصة بالمناطق المكشوفة وإبطائها الحركة ونقص الخيام التي كانت تنصب وأوقات الراحة، فيحكى لنا ابن حوقل صورة من ذلك لإحدى القوافل إذ «تواترت الرياح على قوافلهم ومفردتهم، فأهلكت غير قافلة»[125]. وإلى جانب ذلك لا يبدو العطش بالأقل خطورة، إذ تعرف تلك المفاوز بأنه« لا يوجد فيها الماء إلا في أماكن معلومة»[126]، ويعرض أمامنا بن بطوطة صورة من خط مسيره ساعة وصوله إلى «تاسرهلا، وهي أحساء ماء تنزل القوافل عليها، ويقيمون ثلاثة أيام، فيستريحون ويصلحون أسقيتهم، ويملئونها بالماء ويخيطون عليها التلاليس خوفا من الريح»[127]، وقد يتصل بمناطق وجود الماء، توفر المراعي، التي تكون مناسبة لعلف الماشية[128] ولعل في هذا المشهد يحقق أصحاب القوافل حالة من الاستمتاع بجمالية المشهد الذي ينساب إلى خلجانهم صباحيات الربيع، فتتراقص أرواحهم طربا، وتنبعث فيها السلوى التي تزيل من على تلك الأجساد المنهكة أتعاب ما انقضى من الطريق لتندفع بشوق وتلهف نحو الأمل المرتقب. يقول تعالى ﴿ولكم فيها

جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾[129]. ويضاف لمجموع تلك المخاطر ما كان يحيط بالطرق الصحراوية من أعمال قطاع الطرق المحترفين في استهداف القوافل التجارية للاستحواذ على منقولاتها، أو لأجل ابتزازها وإخضاعها لاشتراطاتهم على امتداد الطريق البعيدة المنأى. بالرغم من كل ذلك كان التجار « يولعون بالدخول إلى بلاد السودان » [130]معتمدهم الجمل لأنه «هو الوحيد الذي يستطيع عبور الصحراء»[131]، لما عرف به من قدرة على الصبر والاحتمال والارتحال. كما كان لحوافر الخيل اثر في تلك الفيافي، إذ يذكر أن أبا نوح سعيد بن يخلف (350–400هـ/961–1009م) كان له أربعون فرسا، وكان يصطفي منها فرسا عتيقا.. وكان يعده للشدائد.. وعليه سافر إلى تادمكّت»[132]. وأمام صعوبة المسالك الصحراوية، كانت القبائل تعتمد في أغلب أحايينها على الأدلاّء لاعتبار بالغ معرفتهم بتلك البراري والقفار، وهاته المعرفة هي علم قائم بذاته «تعرف به أحوال الأمكنة من غير دلالة عليه بالأمارات المحسوسة.. وقيل قد يستعين صاحب هذا العلم بالأنوار السماوية تارة والأرضية أخرى»[133]، وهؤلاء الأدلاء على مستوى من الحذق والدراية لكثرة ترددهم في تلك المجالات، ومن العجائب ذات الصلة بالموضوع التي حكاها ابن بطوطة اكتشافه أن الدليل الذي كان يقودهم في رحلتهم «هوأعور العين الواحدة، مريض الثانية، وهو أعرف الناس بالطريق»[134]. إن المفازة المؤديّة لبلاد السودان مقفرة ومجهلة «لا يهتدي فيها للسبيل ولا يمر الوارد إلا بالدليل الخبير من الملثمين الظواعن بذلك القفر، يستأجره التجار على الدربة بهم فيها بأوفر الشروط»[135]. ما يعني أن الأدلاّء امتهنوا هذا الاختيار واعتمدوه مصدرا للدخل، كون المفاوز «ما بين بلاد المغرب وبلاد السودان.. مجالات الملثمين من صنهاجة»[136] وهم المسيطرون بإحكام على جملة تلك المفازات ولا يمكن العبور من دون التعرج نحوهم والاستعانة به على الأقل حتى من باب تأمين سلامة القوافل، ومع الوصول لبلاد السودان، تظهر الفوارق اللسانية، ولا يعقل أن تكون استدامة التبادل قائمة فقط على المحاورة أوبالا شارة. وأن المعرفة بالسوق وأحوالها تقتضي أن تجري الألسن بين المتعاملين ولتسهيل ذلك ظهر دور التراجمة الذين يبدو أن دورهم لم يكن أقل أهمية عند التجار على اعتبار أن جانبا من العملية التجارية يتحقق بواسطتهم ووساطتهم بين قطبي المبادلة التجارية، وقد كان أغلب هؤلاء التراجمة من صنهاجة الملثّمين بحكم وسطية موقعهم بين أهل المغرب الأوسط وأهل السودان، مما يعني تحكمهم في قطبي الحركة التجارية. إذ يخبرنا ابن خلدون أن سلطان مالي منسا موسى (ت1233م أو1237م) حينما أوفد وفادته للسلطان أبي حسن بتلمسان كان يرافقها «ترجمان من الملثمين المجاورين لممالكهم من صنهاجة»[137]، ونفس الحادثة تكررت مع وفادة سلطان مالي منسا زاطة لسلطان فاس، حيث كان يجري الحديث بين الفريقين «والترجمان يترجم عنهم وهم يصدقونه»[138]. وداخل السودان، وبأحد أعمال مدينة غانا «حدث رجل ثقة ممن دخل تلك المدينة أنه رأى منهن امرأة وقفت على رجل من العرب له لحية عظيمة طويلة،

فتكلمت كلاما لم يفهمه العربي، فسأل الترجمان عن مقالتها فأخبره»[139]، مما يؤكد الحقيقة الدالة على مرافقة التراجمة للداخلين بالتجارة لبلاد السودان ومن خلالهم يتم تصريف شؤونهم وتدار عملياتهم. وقد يتجاوز الملثّمون أدوار الأدلاّء والتراجمة إلى توسيع مصدر الدخل بما يفرض على القوافل العابرة إطارهم الجغرافي كرسم عبور أو ربما حتى كنوع من الحماية على عمل قد لا يعلن عنه، ولعل هذا ما يكون قد قصده ابن حوقل بتأكيده أن لهؤلاء الملثّمين «لوازم على المجتازين عليهم بالتجارة من كل جمل وحمل، ومن الراجعين بالتبر من بلد السودان وبذلك قوام بعض شؤونهم». وهو ما قد يتكرر عند اجتياز القوافل التجارية لأهم المناطق. ولا يعلم في هذا العلاقة الجبائية مع الدولة الفاطمية كونها السلطة القائمة التي تجتاز القوافل الوارجلانية المتجهة شمالا أو شرقا نطاق سيطرتها.

الذي أفادنا به ابن حوقل، أن المعتز كان يفرض على سلجماسة الجباية التي «يجتبيها من قوافل خارجة إلى بلد السودان.. على ما يباع بها ويشترى إلى ما يخرج عنها ويدخلها»[140]. لكن رغم عدم توفر ما يثبت على وارجلان الجباية أو ينفيها، إلا أن الاعتقاد الافتراضي أن الدولة الفاطمية لا تبدو مستغنية عن المزيد من المداخيل خاصة وأن مشروعها كان قائما على التحول نحو القاهرة، كما لا يمكن التسليم بأن الخلفاء الفواطم لم يكن ليساورهم الأمل كما سيطروا على سلجماسة أن يلحقوا بها وارجلان المنفذ الشرقي للبوابة المغربية نحو السودان مصدر التبر والعبيد. إن الجمل باعتباره الوسيلة الأولى الأكثر اعتمادا في حركة التنقل عبر المفازات الصحراوية، ورغم ما يمتاز به من قدرة على المسير، إلا أنه يحتاج لقطع الصحراء لشهرين أو ثلاثة[141]، أما حسب ليثيو (**lethielleux**) فإن القوافل تستغرق خلال تحركها، من «ثلاثة إلى أربعة أشهر على الأقل، وفي الرجوع تستغرق أكثر نظرا للعبيد الذين يرافقونهم»[142].

الخاتمة:

إن ما تمت الاشارة الى تناوله انما تعطينا جانبا من التأكيد على مدى الأهمية والحيوية التي تمتعت بها وارجلان كأحد أهم الحواضر الصحراوية التي استطاعت أن تحقق جانبا كبيرا من الحضور الفعلي المؤكد لحقيقة الاسهام الكبير الذي جسدته المدينة الصحراوية على مدار المراحل التاريخية المختلفة.

الهوامش:

[1] البكري: المسالك، ج2، ص260.
[2] الادريسي: نزهة المشتاق، ص222
[3] الجيلالي: تاريخ، ص163.

[4] ابن سعيد: الجغرافيا، ص126.
[5] ابن حوقل: صورة الأرض، ص86.
[6] ياقوت الحموي: معجم البلدان، ص427.
[7] أبو العباس الدرجيني: كتاب طبقات مشائخ المغرب، ج2، ص125.
[8] الشماخي: السير، ص14.
[9] الوسياني: مجموعة سير، مج4، ص265.
[10] أبو زكريا: سير المشائخ، ص80.
[11] ابن خلدون: تاريخ،ج7،ص165.
[12] نفسه.
[13] نفسه.
[14] الوسياني: المصدر السابق
[15] ،الوزان: وصف أفريقيا، ج2،ص215.
[16] علي يحي معمر: الاباضية في الجزائر، ج2،ص390.
[17] الوزان،: المصدر السابق،ج2،ص136.أعزام الحاج ابراهيم بن صالح: غصن البان، ورقة3.
[18] Letheux ouregla cite saharienne, p11.
[19] بوعصبانه: معالم الحضارة الاسلامية، ص11.
[20] غيرست: الصحراء الكبرى،ص198.
[21] Largeau v le sahara algerienne;p156.
[22] بوعصبانه: المرجع السابق، ص11
[23] عبد الكريم غلاب: قراءة جديدة في تاريخ المغرب، ص28.
[24] الحموي: المصدر السابق، ج5،ص 427.
[25] محمد بن عميرة: دور زناته، ص61.
[26] مجهول: الاستبصار، ص224.
[27] زبادية عبد القادر: الحضارة العربية والتأثير الأوربي في فريقيا الغربية، ص19.
[28] أبو زكريا: المصدر السابق،ص377.
[29] بن خلدون: المصدر السابق،ج7،صص57.
[30] نفسه،ج6،ص57.
[31] نفسه، ج6،ص117.
[32] نفسه،ج1، ص58.
[33] نفسه،ج6،ص120.
[34] نفسه،ج6،ص78.
[35] الحميري: المصدر السابق،ص600.
[36] توفيق المجدني: تاريخ، ص244.
[37] الوزان: المصجر السابق،ج2،ص136.

[38] الحميري: المصدر السابق، ص600.
[39] الوزان: المصدر السابق،ج2،ص136.
[40] الوزان: المصدر السابق، ج2، ص136.
[41] الوسيانمي: مجموعة سير، مج 3، ص537.
[42] أبو زكريا: المصدر السابق، 346.
[43] لومبارد: الاسلام في شمال أفريقيا، ص198.
[44] موريس لومبارد: المرجع السابق، ص89.
[45] روبير برونشفيك: المرجع السابق، ج2، ص150
[46] النامي: (ملامح...)، المرجع السابق، ص100.
[47] ابن سعيد : المصدر السابق، ص126.
[48] الجنحاني: المرجع السابق، ص76.
[49] شنيتي: (التوسع الروماني ....)، ص10.
[50] الميلي: المرجع السابق، ص560.
[51] الوزان: المرجع السابق، ج2، ص136.
[52] Lethelleux op, p168.
[53] Letheux ibid , p 68
[54] الوزان: المرجع السابق، ج2، ص136.
[55] الوسياني: مجموعة سير، مج 2، ص 203.
[56] بلغراد: (الحركة الاباضية . ...)، ص19
[57] المقدسي: المصدر السابق، 185.
[58] ابن حوقل: المصدر السابق، ص 86
[59] مؤلف مجهول: الاستبصار، ص255.
[60] الدرجيني: المصدر السايق، ج2، ص472.
[61] الادريسي: المصدر السابق،ج1، ص260.
[62] الوزان: المصدر السابق، ج2، ص136.، كاربخال: المرجع السابق، ج3، ص166.
[63] الحيري: المصدر السابق، ص155.
[64] Letheux ip.cit, p168.
[65] ابن سعيد: المصدر السابق، ص126.
[66] الوزان: المرجع السابق، ج2، ص126.، كاربخال: المرجع السابق، ج3، ص166.
[67] الوزان: نفسه، ص136. كاربخال: نفسه،ص166.
[68] الوسياني: المصدر السابق، مج2، ص203.
[69] المقريزي: المصدر السابق،ص73.
[70] نفسه، ص73.
[71] الحميري: المصدر السابق، ص600.

[72] مؤلف مجهول: الاستبصار، ص244.
[73] لومبارد: المرجع السابق، ص176.
[74] بحاز: المرجع السابق، ص185.
[75] محمد زنير: المغرب في العصر الوسيط، ص394.
[76] المازوني: المصدر السابق، ج3، ص281.
[77] أبو زكريا: المصدر السابق، 236.
[78] الدرجيني، المصدر السابق، ج1، ض144.
[79] نفسه، ج2،ص374.
[80] الوسياني:المصدر السابق،مج2،ص351،352.
[81] الدرجيني: المصدر السابيق،ج2، ص486.
[82] الوسياني: المصدر السابق، مج3،ص580.
[83] الوسياني: نفسه، ص580.
[84] المازوني: المصدر السابق،ج3،ص314.
[85] بن قربة:المرجع السابق،ص130.
[86] نفسه،ص413.
[87] محمود رشيد الفيل(أثر التجارة.....)، ص456.
[88] الكروي: المرجع في الحضارة، ص193.
[89] شلبي: موسوعة التاريخ الاسلامي، ص202.
[90] ابن خلدون: المصدر السابق، ج7،ص62.
[91] Letheux ibid, p160.
[92] محمود اسماعيل: المرجع السابق، ص289.
[93] الادريسي: المصدر السابق، ص99.
[94] الطمار: المرجع السابق، ص33.
[95] الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص502.
[96] فيلالي: العلاقات، ص104.
[97] أبو الفضل: سابق، ص149.
[98] ابن جبير: الرحلة، ص297.
[99] الوسياني: سير المشائخ، ص30. الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص375.
[100] مارسي: المرجع السابق، ص98.
[101] شلبي: المرجع السابق، ص203
[102] الوسياني: مجموعة سير، مج2، ص263.
[103] ليثيو: المرجع السابق، ص166.
[104] عبد العزيز سالم: المرجع السابق،ج2، ص573.
[105] مارسي: المرجع السابق، ص38.

[106] زيود: حالة بلاد الشام، ص443.
[107] ابن حوقل، المصدر السابق، ص65.
[108] أحمد المقري: نفح الطيب، ج3، ص65.
[109] زيود: المرجع السابق، ص444.
[110] الدمشقي: المصدر السابق، ص67.
[111] زيود: المرجع السابق، ص445.
[112] الطمار: المرجع السابق، ص97.
[113] الشيخلي: (ملاحظات حول انتشار الاسلام ....)، ص21.
[114] الباروني: الأزهار، ص 234.
[115] نفسه، ص234.
[116] ابن الصغير: تاريخ، ص31.
[117] محمود اسماعيل: المرجع السابق، ص282.
[118] مجموعة مؤلفين: تاريخ أفريقيا العام، ج4، ص218.
[119] ابن حوقل: المصدر السابق، ص100.
[120] ابن بطوطه: الرحلة، ص369.
[121] ابن حوقل: المصدر السابق، ص100.
[122] الادريسي: المصدر السابق، ص88.
[123] ابن بطوطه: المصدر السابق، ص369.
[124] الادريسي: المصدر السابق، ص88.
[125] ابن حوقل: المصدر السابق، ص65.
[126] ابن خلدون: المصدر السابق، ج7، ص439.
[127] ابن بطوطه: المصدر السابق، ص368.
[128] نفسه، ص368.
[129] النحل، الآية6.
[130] ابن خلدون: المصدر السابق، ج7، ص439.
[131] مجموعة مؤلفين: تاريخ أفريقيا العام، مج 4، ص614.
[132] الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص367.
[133] أحمد بن مصطفى: المرجع السابق، ص369.
[134] ابن بطوطه: المصدر السابق، ص369.
[135] ابن خلدون: المصدر السابق، ج7، ص56.
[136] نفسه، ج1، ص58.
[137] نفسه، ج7،ص266.
[138] نفسه، ج7،ص310.
[139] مؤلف مجهول: الاستبصار، ص22.

[140] **ابن حوقل: المصدر السابق، ص97.**

[141] **مجموعة مؤلفين: تاريخ، ج4،ص614.**

[142] **Litheux op,cit,p163.**

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 229 - 449
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الصحراء الجنوبية الشرقية الجزائرية من خلال المصادر الجغرافية الإسلامية وكتب الرحلات الغربية خلال العهد العثماني (وادي ريغ نموذجا)

الطيب بوسعد
قسم التاريخ المركز الجامعي لغرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

تمهيد

ارتأينا قبل الولوج في الموضوع مباشرة، القيام بدراسة تمهيدية تستعرض الخصائص الطبيعية للجنوب الشرقي الجزائري، حتى يتسنى لنا الوقوف على الملامح التضاريسية ومعرفة الطابع المناخي للمنطقة، والغطاء النباتي السائد، والموارد المائية المنسابة على سطوحها والغائرة في جوفها .

ثم آثرنا كذلك أن نعطي إلمامة تاريخية وجيزة عن الجنوب الشرقي الجزائري في القديم والوسيط كتوطئة للفترة الحديثة وبالتالي تكون الحلقات الزمنية للسلسلة التاريخية الممتدة مترابطة، لا يعتريها تقطع قد يثير التباسا، وهنا ركزنا على دور المؤرخين والجغرافيين المسلمين في اكتشاف مجاهل صحرائنا الفسيحة بالمعاينة والوصف.

وكان من الضروري أن نخصص دراسة قائمة بذاتها تتناول الرحالة والجغرافيين العرب والمسلمين في العصور الوسطى والحديثة، وذلك نظرا لما حوته كتبهم من معلومات قيمة عن الموضوع، محل الدراسة، وبالتالي فلا غنى للباحث عن العودة إليها في معرفة الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للجنوب الشرقي الجزائري.

1. الخصائص الطبيعية للجنوب الجزائري (الصحراء الجنوبية الشرقية نموذجا)

يمكن تقسيم الصحراء الجزائرية الكبرى من الناحية الطبيعية إلى إقليمين بارزين هما:

الجنوب الشرقي والجنوب الغربي، وهذا من باب تسهيل الدراسة الجغرافية، لوجود مظاهر التباين والتجانس بينهما في آن واحد، من حيث التضاريس والمناخ والغطاء النباتي والموارد المائية.

وتميز صحراءنا الفسيحة ثلاثة مظاهر تضاريسية متباينة: الحمادة وهي عبارة عن هضاب

تغطيها صخور جيرية ممتدة في شكل صفائح بطاقية، أما الرق فهو عبارة عن مناطق مستوية، تسودها الصخور ويتناثر فيها الحصى وتسمى بالسهول الصخرية مجازا، وأخيرا العرق، وهي بمثابة منخفضات تكسوها الكثبان الرملية وتنتشر بها الواحات وتزخر بالمياه الجوفية، وتشغل العروق مساحة واسعة النطاق من الصحراء الجزائرية، وأهمها العرق الشرقي الكبير في الجهات الشرقية، والذي يمتد من الحدود الجزائرية التونسية إلى المنخفض الفاصل بين هضبة تادميت والمنيعة، ويليه العرق الغربي الكبير الذي يسود من بني عباس في بشار إلى غاية هضبة المنيعة شرقا[1].

وتنطبع الصحراء الجزائرية عموما بخصائص مناخية حارة وجافة، وبالتالي تتسم بضآلة التساقط المطري، الذي لا يتجاوز معدله **200** ملم سنويا، وهي شتوية على الهوامش الشمالية، في حين أنها صيفية على الهوامش الجنوبية، ويمكن اعتبار الإقليم الجنوبي الغربي الأقصى حرارة وخاصة على مستوى المثلث الناري، حيث تصل درجة الحرارة في هذا الحيز الجغرافي (بشار– أدرار – تندوف) إلى أقصى مستوياتها، مسجلة **56°** في تندوف، وهي أقصى درجة حرارية في العالم [2]، ونتيجة للطابع المناخي الحار والجاف بسبب ندرة الأمطار، فإن الحياة النباتية فقيرة [3] ولا سيما في وسط الصحراء، حيث إقليم تنزروفت، وعليه يقتصر الغطاء النباتي على حشائش الإستبس والطحلب الشوكي، باستثناء الواحات الغنية بأشجار النخيل لوفرة المياه الباطنية، في حين نلمح ظاهرة التنوع النباتي في مرتفعات الهقار بفضل العلو الشاهق (قمة تاهات **2000**م)، والأمطار المدارية الصيفية.

ومع كل ما ذكرنا من تطرف طبيعي، فإن الله تبارك وتعالى قد حبا صحراءنا بشرايين مائية تنساب في مختلف جهاتها، وهي بمثابة عروق الجسم التي تضخ فيه دما نابضا بالحياة، ونلاحظ أنها تنساح من حيث جريانها ومنابعها من السفوح الجنوبية للأطلس الصحراوي ومن قمم الهقار، وتتباين مصباتها بين الشطوط والسبخات، كما تغوص في الرمال وتغور إلى الباطن، لتتبجس مجددا في شكل مياه جوفية دافقة[4] .

ونستخلص مما سبق، أن منطقة الجنوب الشرقي الجزائري – محل الدراسة – تندرج ضمن المنخفضات الصحراوية، المكسوة بالكثبان الرملية والآهلة بالواحات، ذات الانسياب المائي السطحي والباطني، فهي أغنى مناطق البلاد بالمياه الجوفية – حسب الدراسات الجيولوجية الحديثة– .

وقد شكلت هذه الميزات عوامل متضافرة ساعدت على الاستقرار البشري وانتعاش الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مما أهلها لأن تكون مراكز للإشعاع الثقافي عبر العصور والأزمنة التاريخية.

2. الصحراء الجزائرية عبر التاريخ (الجنوب الشرقي نموذجا)

إن الجنوب الجزائري، والصحراء الإفريقية الكبرى، ظلت مغمورة من الناحية التاريخية لدى الأوروبيين وبقيت مجهولة بالنسبة إليهم طيلة عدة قرون، ولم يقدم الرحالة القدماء من الإغريق والرومان [5] إلا معلومات ضحلة ومحدودة عن هذه المناطق.

ومن المعروف أن بعض المناطق الصحراوية في الجزائر، قد احتضنت حضارات عريقة، لا تزال آثارها ظاهرة للعيان إلى اليوم، تشهد عليها الرسومات المنحوتة على صخور جبال الطاسيلي، والتي تعود إلى فترة ما قبل التاريخ .

وتثبت الدراسات المتخصصة في التاريخ القديم وجود صلات تجارية واسعة النطاق بين المناطق الشمالية والصحراوية من خلال الأسواق العديدة المقامة على تخوم الصحراء، والتي مثلت مراكز حيوية للتبادل السلعي، حيث شهدت الفترة الفينيقية في الجزائر حركة انتقال السلع عبر القوافل التجارية بشكل حثيث، استيرادا وتصديرا، وتمثلت البضائع القرطاجية في الأقمشة والحلي والحبوب، في حين تجلت السلع الصحراوية في الذهب والجلود والعبيد[6].

وتميزت فترة الاحتلال الروماني بإقامة القواعد العسكرية على الهوامش الصحراوية الشمالية، عبر طرابلس وسبيطلة[7] وقفصة وتبسة وجنوب موريطانيا القيصرية، وذلك بهدف رصد التحركات السكانية ووضعها تحت الرقابة العسكرية ومحاولة بسط نفوذه الاستعماري على المنطقة[8].

ومما لا شك فيه أن الفترة الإسلامية لبلاد المغرب، قد عرفت علاقات مبكرة ووثيقة مع الجهات الجنوبية، فمن الثابت تاريخيا أن تيار الفتح الإسلامي للجزائر والمغرب العربي قد اختار المناطق الداخلية مسارا استراتيجيا له، تجنبا للمراكز البحرية البيزنطية المنتشرة على طول السواحل الشمالية أمام ضعف الأسطول البحري الإسلامي، وهو ما سمح للقوات العسكرية الإسلامية ملامسة التخوم الصحراوية كفتوحات عقبة بن نافع في الصحراء الليبية والجزائرية، والتي انتهت باستشهاد هذا القائد الفاتح بتهودة سنة **64** هـ/**638** م وهي قرية سيدي عقبة ببسكرة[9] الواقعة في المنطقة الجنوبية الشرقية .

وبالمقابل عرف عصر الدويلات الإسلامية بالمغرب سواء الإنفصالية، كدولة بني مدرار الخارجية بسجلماسة (**140** هـ/**757**م) والرستمية بتيهرت (**160** هـ/**776**م) والإدريسية بفاس (**172** هـ/**788**م) أو الدولة الأغلبية بالقيروان (**184** هـ/**800** م) التابعة سياسيا للخلافة العباسية بالمشرق، اتصالات تجارية نشيطة مع بلاد السودان آنذاك، حتى سميت دولة بني مدرار السجلماسية، بدولة القوافل التجارية[10]، وكانت الصلات أوثق وأعمق مع الصحراء الإفريقية الكبرى على عهدي المرابطين والموحدين[11]، حيث كانت حركة التجارة ونشر الإسلام، تسيران في خطين متلازمين .

ويلاحظ أن العلاقات بين شمال المغرب الإسلامي وجنوبه الغربي والصحراء الإفريقية الكبرى ولا سيما ما يعرف بجنوب غرب إفريقيا السوداء، أبكر نشوء وأعمق ترابطا لكون هذه المناطق تمثل مصدرا غنيا للثروات التجارية الهامة المتمثلة في الذهب والعبيد.

3. الجنوب الشرقي الجزائري من خلال وصف الرحالة والجغرافيين العرب والمسلمين

إن القول المأثور "ولد الإنسان راحلا" يعني أنه جبل بالفطرة على حب الترحال، وهو قول يكاد ينسحب على المسلمين – زمن تطورهم الحضاري – أكثر مما ينطبق على غيرهم من الشعوب التي كانت تقبع وراء أسوار التخلف والجهل، ولعل السبب في ذلك يكمن في اتساع أقاليمهم وازدهار أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكان حافزهم على الرحلة نشدان المعرفة وتوخي الاطلاع على أحوال غيرهم من الأمم أو تأدية واجبهم الديني المتمثل في فريضة الحج، فضلا عن رغبتهم في ممارسة التجارة.

وهكذا انساح الكثير منهم عبر مختلف البلدان واخترقوا الآفاق وتجشموا الصعاب ولم يعبأوا بالأهوال والأخطار، فاشتهر منهم الرحالة المشارقة والمغاربة والأندلسيين في العصور الوسطى والحديثة على السواء.

وإذا أسقطنا الموضوع على أهل المغرب وجدنا عددهم يربو على العشرين، وقد سجلوا ما وقع تحت أعينهم وما لفت أنظارهم وما أثار انطباعاتهم، فوصفوا البلاد وصوروا العباد وتفانوا في جمع المعلومات الجغرافية والتاريخية والحضارية فاستفادوا وأفادوا[12].

ويكفي أن نقدر مدى الخدمة التاريخية التي أسدوها لنا، أنهم أول من تعرف على أسرار المناطق الصحراوية من خلال ذكرهم لمعالمها وظروفها السياسية والحضارية في كتبهم الجغرافية[13] من أمثال أبي القاسم محمد بن حوقل البغدادي (**367** هـ / **977** م) الذي ألف كتاب " صورة الأرض"، دون فيه جزءا مما شاهده من الصحراء الكبرى، ومحمد الشريف الإدريسي (**561**هـ/**1165**م)، من خلال كتابه: "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"، والذي اقتبس منه الأستاذ المرحوم اسماعيل العربي القسم الخاص بالقارة الإفريقية وجزيرة الأندلس وحققه في سفر خاص[14] وللإشارة فالكتاب ينطوي على إشارات هامة عن الصحراء الجزائرية والمغاربية ولو كانت ضئيلة في عمومها، ويليه أيضا ابن سعيد المغربي الأندلسي (**685** هـ/**1286** م)، الذي دون أخبار رحلاته ومشاهداته في مدونه الموسوم "كتاب الجغرافيا"[15]، وهو بدوره تضمن بعض الأخبار المقتضبة عن صحرائنا الجنوبية الشرقية، وكذلك محمد ابن بطوطة الطنجي (**979**هـ/**1377**م)، الذي توغل في بلاد السودان في أعقاب رحلته الثالثة، وسجل لنا محصلة مشاهداته عن الصحراء الإفريقية الكبرى بما فيها الجزائرية، في كتابه المسمى "تحفة النظار في

غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"[16].

والمذكورون سالفا من أولئك الجغرافيين العرب والمسلمين، ينتمون زمنيا إلى فترة العصور الوسطى، وما ورودهم في هذا السياق إلا كنموذج فقط وسط زمرة من نظرائهم، الذين يرجح زيارتهم للمناطق الجنوبية الشرقية الجزائرية أو غيرها من المناطق الصحراوية الإفريقية الكبرى، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، اليعقوبي (ق3 هـ/ 9م) في كتابه "البلدان"، والمقدسي (4هـ/10م) في كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" والبكري(ق 5 هـ / 11 م) في كتابه "المسالك والممالك" وابن الفقيه الهمذاني (ق 3هـ/9م) في كتابه "مختصر كتاب البلدان" وياقوت الحموي (626هـ / 1228م) في مؤلفه "معجم البلدان"[17]، كما تحفل أيضا الفترة الحديثة، بعدد لا يستهان به من الجغرافيين العرب والمسلمين الذين وصفوا المناطق الجنوبية الشرقية، والصحراء الإفريقية الكبرى.

ويأتي في مقدمتهم الحسن بن محمد الوزان الفاسي، المعروف عند الغرب بليون الإفريقي (ت حوالي 957 هـ/1550م)، الذي قام برحلة إلى الصحراء الجزائرية مستقصيا عنها بنفسه أو معتمدا على مصادر إخبارية وافرة المعلومات ويكفي أنه ذهب إلى خمسة عشر مملكة في بلاد السودان، وكان ذلك في القرن 10هـ / 16م[18] .

ويعتبر أبو سليم عبد الله بن محمد بن أبي بكر،المعروف بالعياشي المغربي (1037 – 1090هـ/1628 – 1679م) من أبرز الرحالة المغاربة الذين دونوا مشاهداتهم خلال أسفارهم عن الصحراء الجزائرية في العهد العثماني، إلى جانب كونه من أشهر المحدثين وأكبر الصوفيين في المغرب الأقصى الذين صنفوا العديد من الكتب في هذه المجالات[19].

إلا أن العياشي اشتهر برحلته التي سماها " ماء الموائد "، وقد ضمنها أخبارا وافية وأدرج فيها حوادث مختلفة عاينها أو سمعها أثناء سفره عبر طريق الجنوب من المغرب إلى المشرق أين أقام بعواصمه طلبا للعلم أو رغبة في الحج، فشرق ثلاث مرات، خلال سنوات (1059–1064– 1073 هـ/ 1649–1653–1661م) انطلاقا من سجلماسة (قرب واحة تافيلات جنوب المغرب الأقصى) ثم إلى توات وورقلة وطرابلس، نافذا إلى مصر، لينتهي به المطاف في الحجاز، فوصف الصحراء وجغرافيتها كما تحدث عن السكان وأخلاق الناس وعوائدهم ومعيشتهم، ذاكرا أحوال العلماء والصلحاء كما اهتم بالتجارة أيضا[20].

وقد خصص العياشي صفحات عديدة من كتابه للجنوب الجزائري ولمدنه ولعلمائه ولتاريخه السياسي وأوضاعه الاقتصادية والاجتماعية، ورغم ما تخلل هذه الرحلة من استرسال واستطرادات طويلة، إلا أن قيمتها استقطبت أنظار المستشرقين الذين ترجموا نقولها كاملة أو جزءا منها[21]، كما أثنوا عليها[22].

ولا يقل شهرة عن العياشي في العهد العثماني الرحالة الحاج بن الدين الأغواطي، برحلته الموسومة: "رحلة الأغواطي في شمالي إفريقية والسودان والدرعية"، ترجمها عن العربية إلى الانجليزية وليام هودسن (قنصل أمريكا بالجزائر والمراسل الأجنبي للجمعية الملكية الآسيوية بلندن) وطبع كتاب رحلة الأغواطي على ذمة مؤسسته الترجمة الشرقية، لندن، **1830**.

ولأهمية الرحلة عكف الفرنسيون على ترجمتها وهو ما قام به دافيزاك **(D'AVEZAC)** في حدود سنة **1833**م.

وحسب الدكتور أبو القاسم سعد الله فإن تاريخ النص غير مؤكد، والغالب على الظن أن يكون قد كتب بين (**1826** م –**1829** م)، ومهما كان من أمر فإن الرحلة نص تاريخي هام جدا عن الجزائر في العهد العثماني وتحديدا الحيز الجغرافي محل الدراسة – أي الجنوب الشرقي – فهي تحتوي على معلومات قيمة في النواحي الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والبشرية واللغوية عن ورقلة وتقرت ووادي سوف . وقد أولى شيخ المؤرخين الجزائريين – الدكتور أبو القاسم سعد الله – للرحلة أهمية خاصة، فأقدم مشكورا على ترجمتها عن النص الانجليزي ونشرها في مجلة التاريخ وكتابه " أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر" [(23)] .

ولعل من الرحلات التي تستلفت النظر في العهد العثماني، تلك التي ألفها عبد الرزاق بن حمادوش الجزائري (**1107**–**1161** هـ/**1695**–**1748**م)، المعروفة ب"لسان المقال"، بدأها سنة (**1156** هـ/**1743**م)، وكانت نهايتها سنة (**1160** هـ/**1747**م)، وتضمن هذا المدون مذكرات المؤلف ويومياته، ونقولا من الكتب والوثائق المتقدمة، وما يهمنا منها "قسم المغرب" المسمى بالرحلة[(24)] .

ويحدد الدكتور المرحوم مولاي بالحميسي لتلك الرحلات الحديثة في العهد العثماني من قبل أولئك الرحالة أربعة أهداف [(25)] هي :

– الرحلة إلى الحجاز لأداء مناسك الحج:

وينطلق في ذلك من قول الرسول ﷺ "لا تشد الرحال إلا لثلاثة مساجد: المسجد الحرام ومسجد الرسول والمسجد الأقصى"، وعملا بهذا الحديث النبوي الشريف، أمسك بعصا الترحال وشد المطايا مجموعة من العلماء والرحالة المغاربة إلى البقاع المقدسة، فاسترسلوا في وصف رحلاتهم الدينية من حيث إقامتهم وتأدية شعائرهم واتصالاتهم أو التقائهم بالعلماء في طريقهم للحج أو في مكة والمدينة المنورة، وأضحت كتبهم بفضل تقييداتهم بمثابة دلائل أسفار.

نذكر منهم على سبيل المثال، العياشي المغربي الذي تشرق لهذا الغرض ثلاث مرات كما أسلفنا الذكر في الصفحات السابقة .

– الرحلة في طلب العلم:

كان الدارس إذا استوفى تعليمه الأولي في وطنه، قرر شد الرحال إلى حواضر العلم بإحدى عواصم العالم العربي، غرفا من علمائها بحضور الدروس والحصول على الإجازة العلمية التي تعادل – في يومنا هذا – الشهادة التعليمية في المستوى العالي.

والرحلة ذات الأهداف العلمية موروث حضاري إسلامي من العصور الوسطى، درج عليه طلاب العلم إلى العصور الحديثة .

وفي الفترة العثمانية بالجزائر نرصد بعض النماذج منها، وعلى رأسها رحلة ابن زاكور الفاسي (1075–1120 هـ / 1663–1708م)، الموسومة ب" نشر أزاهير البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان"، وهي رحلة قصيرة، تقع في تسعة وستين صفحة، دون فيها قدومه إلى الجزائر بحرا سنة (1093هـ/1683م)، للاجتماع بعدد من علماء المدينة والأخذ عنهم واستجازتهم، ومنهم الشيخ محمد بن سعيد قدورة (ت1097 هـ / 1687م)، الذي أجاز هذا الرحالة المغربي سنة (1094 هـ / 1684م)[26].

وإن أسقطت الرحلة العلمية الوصف الجغرافي للبلدان والمجتمعات، فإنها بالمقابل ركزت على تقييد أخبار الحياة الثقافية والعلمية، وهو جانب لا يمكن غمطه.

ونشير بهذا الصدد إلى أن الرحالة قد يجمع في آن واحد بين الهدفين من رحلته ألا وهما الحج وطلب العلم، وهذه الحالة معرفتها تغنينا عن استقصاء خبرها.

ولا يمكن أن نختم هذا الموضوع دون التنويه بدور مثل هذا النوع من الرحلات في إفادة الموضوع محل الدراسة الذي يبحث في مراكز الإشعاع الثقافي بالجنوب الشرقي الجزائري خلال العهد العثماني.

- الرحلة الاستطلاعية:

وفي هذا الصنف من الرحالين نذكر الحسن بن محمد الوزان الفاسي المعروف عند الأوروبيين بالأسد الإفريقي (Lèon l'africain) الذي شرع في رحلته إلى المشرق حوالي سنتي (1515 –1516 م) إلى أن قبض عليه قراصنة صقلية فسيق إلى البابا ليون العاشر[27].

ورحلة الحسن الوزان الفاسي تندرج ضمن الغرض الاستطلاعي الذي تحركه روح المغامرة والرغبة في اكتشاف مجاهل إفريقيا وتدوين المشاهدات وهو ما جسده في كتابه "وصف إفريقيا"[28]، والملاحظ أن الأستاذ مولاي بالحميسي– رحمه الله – لم يفرد لهذا الرحالة دراسة خاصة في كتابه "الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني"، واكتفى بإيراد ذكره في السياق، رغم وجود الترجمة الفرنسية وتوفر الترجمة العربية منذ 1983، ورغم كذلك زيارة هذا الرحالة للجزائر في مطلع القرن 16 م أي خلال العهد العثماني [29]، وهذه الرحلة مفيدة أيما إفادة للبحث في الجنوب الشرقي الجزائري خلال العهد العثماني ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا وسياسيا.

- الرحلة للسفارة:

ظهر هذا النوع من الرحلات في القرن 16م، فكان سلاطين المغرب السعديون وبعدهم العلويون يعينون بعض المقربين لهم للاضطلاع بمهام دبلوماسية في البلدان الأجنبية أو الإسلامية لدى ملوكها، وهذا ما وقع مثلا للتمقروتي (ت 1003 هـ / 1594م) لما انتدبه أحمد المنصور مبعوثا إلى اسطنبول مرتين (1581–1589) في مهمتين دبلوماسيتين، وتحدث هذا الأخير عن الجزائر أثناء ذهابه وإيابه حينما نزل ببعض مدنها الساحلية، وقد وردت معلوماته عن بلادنا في كتابه الموسوم: "النفحة المسكية في السفارة التركية"[30]، وكذلك ما جرى للوزير الزياني (1147–1249 هـ / 1743–1833 م) سنة 1786 عندما عين على رأس سفارة إلى عاصمة الدولة العثمانية، بعهد من السلطان مولاي عبد الله، فنزل الزياني بوهران ضيفا على الباي محمد الكبير ثم التحق بتلمسان ومكث بها طويلا في كنف العلماء، ثم يمم وجهه شطر الجزائر، كما زار نفس المناطق حيال عودته من المشرق ورغب في الاستقرار بتلمسان لولا إلحاح السلطان المغربي على عودته إلى المغرب ودون هذه الأخبار في كتابه "الترجمانة الكبرى" وقد حققها عبد الكريم عبد الكريم الفلالي سنة (1387هـ / 1967 م) تحقيقا منقوصا، وعلى هذه الطبعة اعتمد الدكتور مولاي بالحميسي في دراسته عن الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني[31]، ورغم أن هذه الرحلات الأخيرة لم تصف لنا الجنوب الجزائري إلا أنني أوردتها من باب الإفادة.

4– الخصائص الجغرافية

يقع إقليم وادي ريع في الشمال الشرقي من الصحراء الجزائرية، منتصبا في منخفض مستطيل الشكل، طوله 160 كلم، ويتراوح عرضه بين 30 و40 كلم، وتتميز تضاريس المنطقة وضواحيها بتنوعها من حيث التربة والغطاء النباتي[32]، فمنطقة المغير تتميز بسهولها وتربتها الغضارية وبكثرة أوديتها التي تنساب مع سقوط الأمطار، وتختفي في مواسم الجفاف، كما يسودها غطاء نباتي كثيف يشكل مرتعا خصبا للمواشي، على حين تعرف منطقة "جامعة" بسهولها المستوية[33] وسبخاتها الكثيرة، بينما تتميز منطقة تقرت وضواحيها بكثبانها الرملية التي تطوقها شرقا وغربا، تتخللها سهول مالحة وبعض الهضاب الطينية الجرداء[34].

ينطبع إقليم وادي ريع بمناخ قاري جاف وحار بمتوسط 40°، وبالتالي فهو يتسم كبقية الأقاليم الصحراوية بضآلة أمطاره المتساقطة بشكل غير منتظم، والتي غالبا ما تؤول إلى شط ملغيغ أو تنفذ إلى الرمال وتغور في أعماق الأرض، وقد تتسبب أحيانا في حدوث فيضانات غامرة تترتب عنها خسائر بيئية وبشرية جسيمة.

ورغم ضآلة المصادر المائية الجارية، وكثرة السبخات، فإن هذا الإقليم يزخر بالمياه الجوفية التي تنبجس في شكل عيون دافقة، عند استنباطها، وعليها معتمد السكان في الشرب والري،

وهذا نظرا لزوال منسوب مياه الأودية في فترات الجفاف[35].

وتسود منطقة وادي ريع أنواع كثيرة من النباتات المتجذرة في أعماق الأرض والتي لا تتأثر بالجفاف أو الأملاح، وقد أسهب الأستاذ ابراهيم قادري في ذكر أنماطها[36].

وقد وردت أخبار وادي ريع في المصادر الجغرافية والتاريخية، فقد سماه ياقوت الحموي بالزاب الصغير[37] وسماه ابن خلدون "بلاد ريغ" أو "أرض ريغ" وهو الاسم الذي لازمه منذ نشأته وعبر تاريخه إلى اليوم.

أما في الوقت الحالي فيعرف بوادي ريع كوادي سوف ووادي ميزاب، وقد خصه ابن خلدون بوصف دقيق، حدد فيه موقعه العمراني وأصوله البشرية وغلاته الزراعية وموارده المائية، بقوله: "إن ريغة وسنجاس من بطون مغراوة قد اختطوا قرى كثيرة في عدوة واد ينحدر من الغرب إلى الشرق، ويشتمل على المصر الكبير والقرية المتوسطة، والأطم، وقد رف عليها الشجر ونضدت حوافيها النخيل وانساحت خلالها المياه وزهت ينابيعها الصحراء، وكثر في قصورها العمران من ريغة وبها تعرف لهذا العهد" [38].

ونستنتج مما ذكره ابن خلدون أن الوادي الجوفي الذي ينساب في أعماق الأرض، هو مصدر الينابيع والعيون المتدفقة إلى سطحها – والتي تروي غابات وبساتين النخيل [39] –، ومناط التعمير في الإقليم [40] .

ولتوفير مياه الري للبساتين والنخيل، عمد الفلاحون في هذه المنطقة، منذ القديم إلى حفر الآبار، التي تعمل على استنباط المياه واستخراجها إلى السطح، ثم تجري في السواقي وقنوات توزيع المياه أو ما يعرف "بالفوقارات"، وقد وصف ابن خلدون طريقة حفر الآبار والحصول على المياه في هذه الأرجاء في كتابه العبر حيث قال: "في هذه البلاد الصحراوية إلى وراء العرق غريبة في استنباط المياه الجارية، لا توجد في تلال المغرب، وذلك أن البئر تحفر عميقة بعيدة المهوى، تطلى جوانبها إلى أن يوصل بالحفر لحجارة صلدة فتحت بالمعاول والفؤوس حتى يرق جرمها، ثم يصعد الفعلة ويقذفون زبرة من حديد، لكسر طبقتها عن الماء ربما أعجل بسرعته عن كل شيء"[41].

ومثل هذه العيون التي تحدث عنها ابن خلدون يسميها العامة، عيون الإسلام أو "العوينات" تمييزا لها عن الآبار الحديثة، ولا ريب أن ابن خلدون الذي عاش طويلا ببسكرة، يعرف منابع وادي ريع[42]، وكانت هذه العيون تحظى بعناية خاصة، فيتم تنقيتها من الشوائب بواسطة الكنس، الذي يزيل عنها ما يغشاها ويلوثها، وهو ما أكده الرحالة " العياشي " حينما قال عن عيون أهل وادي ريع بأنها تكنس، أثناء زيارته للمنطقة في النصف الثاني من القرن **17**م[43].

ومن جهته وصف الحاج ابن الدين المعروف بالأغواطي في الربع الأول من القرن **19**م، مدينة تقرت – القاعدة العمرانية الرئيسية – لمنطقة وادي ريع بأنها كثيرة المنابع المائية العذبة،

رغم وجود سبخة ملحية تحيط بها، حيث قال في هذا الشأن: "وهي مطوقة بخندق من الماء، تصب فيه العيون"[44]، وهذه الشرايين المتدفقة ما هي في الأصل إلا مظهر لما تزخر به من مياه جوفية، تتسرب إليها من المناطق القريبة، ثم تطفو على السطح في شكل ينابيع فياضة، نابعة بالحياة والنعيم[45].

5– التركيبة البشرية لمنطقة وادي ريغ

قطنت ولا زالت تقطن مناطق وادي ريع قبائل وأجناس كثيرة، متداخلة في أنسابها وأصولها، تمازجت عبر الأزمنة التاريخية بفعل ظروف الحياة المشتركة ووحدة العادات والتقاليد وبفضل الاختلاط والمصاهرة، مما استعصى على الباحثين التمييز بين الأصول والأنساب، لولا بعض المصادر التي فكت طلاسم الإبهام حول هذه المسألة وقد حددها الباحث ابراهيم قادري في مصدرين هما: عبد الرحمان بن خلدون في كتابه العبر، وكذا الدرجيني في طبقات مشايخ المغرب[46].

ومن هذين المصدرين وربما غيرهما، أمكن تحديد أصول سكان وادي ريع بثلاث عناصر أساسية، تولد منها عنصر رابع، وتتمثل هذه العناصر فيما يلي:

- الرواغة

هم الذين تسمى بهم هذا الإقليم وإليهم ينسب، وقد أورد لفظ "الرواغة" الأغواطي في سياق حديثه عن سكان تقرت[47]، وينحدر هؤلاء من قبيلة زناتة البربرية، ويمثلون معظم سكان وادي ريع، الذين عمروا الإقليم واستقروا فيه منذ القديم.

وتعود أصول الرواغة إلى قبيلتي ريغة وسنجاس المغراويتين حسبما أورده ابن خلدون حين قال: "إن ريغة وسنجاس من بطون مغراوة"[48] الذين اختطوا القرى الكثيرة، وسكنوا قصور ريع القديمة مثل تالة، وسفاوة، وثغلات، وقداين وقصر غانم، وتوجين، وكدية بني غمرة وفطناسة، وتنسلي وتاميدونت وماريزو وغيرها من القصور التي اندثرت وطمست آثارها[49] كما أن سكان تقرت من أصول رواغية أيضا[50].

- العرب

هم الذين وفدوا على المنطقة في شكل هجرات فردية في بداية الأمر من الزيبان ومنطقة الجريد التونسي والمغرب، وهجرات جماعية بعد اجتياح قبيلتي بني هلال وبني سليم للمغرب الغربي، وهم يتوزعون على كامل مناطق إقليم وادي ريع وينقسمون إلى قسمين:

- العرب الرحل

أو الأعراب كما يسميهم ابن خلدون، ومن القبائل العربية البدوية التي استوطنت وادي ريع

هي بطون: رحمان وسلمية والدرايسة والعبادلية والفتايت وأولاد السايح وسعيد عمر وأولاد عبد القادر وأولاد مولات إذا أثبتت عروبتهم[51]، بالإضافة إلى الشعانبة[52].

- العرب المستقرون

الذين يعيشون على الفلاحة والزراعة ويسكنون الحواضر ويقيمون في العمائر المتطورة حسب الفترة المقصودة بالدراسة، ومن العرب الذين تمدنوا منذ غابر الزمن، سكان المغبر وسكان سيدي خليل والبارد والزاوية ومازر وبعض سكان جامعة وأهل سيدي يحي وسيدي عمران وتمرنة وسيدي راشد وسيدي سليمان وأكثر سكان تقرت وضواحيها وبعض سكان تماسين وبلدة عمر وكل سكان قوق [53]، ويمكن إدراج الشعانبة ضمنهم بعد تفضيلهم لحياة التوطن والاستقرار.

- الزنوج

هم من بقايا أبناء العبيد الذين سيق بهم من بلاد السودان على يد تجار النخاسة الذين اتخذوا من سوق تقرت همزة وصل بين الصحراء الإفريقية الكبرى وشمال المغرب العربي[54].

ومن السود من وفد من توات (قورارة)، بعد أن لاذوا بالفرار من أسيادهم وبعضهم من أبناء الموالي الذين فضلوا البقاء بالإقليم بعد نزوح الإباضيين، ومنهم من جاء عاملا وشغالا من بلاد السودان وربما من صحراء النوبة المصرية[55] وهؤلاء يسودون في جميع القرى والمداشر التي أقام فيها أجدادهم وآباؤهم أول مرة.

- المولدون

وهم مزيج من الدماء العربية أو البربرية بالدماء الزنجية، بفعل التزاوج بين السكان الأصليين والعرب الوافدين بالزنجيات[56]، وقد يكون هذا العنصر الجديد ناشئا عن المصاهرة التي تمت بين العرب المهاجرين إلى المنطقة والبربر الأقدم توطنا.

وعلى العموم فإن الموالي وهؤلاء المولدين، ينتسبون إلى البلد المنشأ، وهو يتوزعون عبر كامل قرى وادي ريع، ومع مرور الزمن وتعاقب الأجيال انصهرت جميع هذه العناصر في بوتقة واحدة، وأصبحت تشكل مجتمعا متجانسا، تحكمه روابط الأخوة الإسلامية والعادات والتقاليد المتشابهة زالت معها الاعتبارات العرقية.

- فرقة الحشاشنة والمجاهرية بتقرت

تشكل جماعة الحشاشنة عنصرا رئيسيا من سكان تقرت لكثافة عددهم ومكانتهم الاجتماعية المرموقة والاعتبارية، ولكن هذا الحضور الاجتماعي القوي لا يرقى بهم إلى قومية ذات نفوذ وهيمنة كما يتوهم البعض، وكل ما في الأمر أن التسمية ليست نسبا مستقلا وإنما لا

تعدو أن تكون وصفا مرتبطا بنشاط فلاحي وزراعي مناطه غراسة النخيل، "فرجال الحشان هم الفلاحون أو رجال الأعمال والتكسب" [57]، مما تجود به حرفتهم الآنفة الذكر.

ولا عبرة لقول البعض أن أصل التسمية تعود إلى الولي الصالح "سيدي الحشاني" بتونس وأتباعه بوادي ربع والزاب الأسفل[58]، كما أن ما ذهب إليه شارل فيرو في قوله: "أن جد الحشاشنة صحابي اسمه حسان من أصحاب عقبة بن نافع، استشهد معه في معركة تهودة، وأن الاسم قد تحرف من حسان إلى حشان"[59]، لا أساس له من الصحة.

أما الجماعة السكانية الثانية في تقرت فهي المسماة بالمجاهرية، وهي عند الكثير قبيلة متميزة، لجاهها ونفوذها السياسي والاقتصادي، حتى أرجع البعض نسبتهم إلى اليهود ومنهم شارل فيرو[60] وهو ما استبعده ابراهيم قادري معتمدا في ذلك على عدة تفاسير وأدلة ومنها الأسماء العربية التي يحملونها والمنسوبة إلى البلد الذي وفدوا منه كالكافي والطرابلسي والوزاني والنفطي واعتبر التسمية غير سليمة "فالمجاهرية" تصحيف لكلمة المهاجرية، وهم أولئك الذين نزحوا من تونس وطرابلس ونفطة والزيبان، لتعمير المدينة بنشاطهم الحرفي والتجاري، وعلى اعتبار أنهم يشتغلون في دواوين الحكومة وحيازة الأملاك العقارية والتجارة في المواد الغذائية والحرف الحرة كالنجارة والحياكة، بينما يمارس اليهود تجارة الذهب ويحترفون الصياغة والنقش على الذهب والفضة[61]، بالإضافة إلى أنهم مسلمون ويتكلمون اللغة العربية، وهو ما يؤكده أحمد توفيق المدني عندما قال عن أهل تقرت: "والمسلمون في دائرة تقرت المجاورة للأراضي التونسية من أحسن مسلمي الجزائر إيمانا ومحافظة على الأخلاق العربية الإسلامية، والعلوم العربية منتشرة انتشارا حسنا عز نظيره في غيرها من جهات القطر الجزائري"[62].

ولكن النسبة اليهودية، التي أطلقها شارل فيرو على المجاهرية لم تكن من تلقاء نفسه، وليس الوحيد الذي أثارها، فهذا الحاج ابن الدين الأغواطي يقرر أن "في تقرت جماعة من الناس يسمون "المجاهرية" وهم يقطنون حيا خاصا في البلدة، وقد كانوا في القديم يهودا... ومازالوا يتميزون بالملامح الخاصة باليهود، ومنازلهم مثل منازل اليهود، تنبعث منها رائحة كريهة وهم لا يتزاوجون مع العرب، ومن النادر أن يتزوج عربي من امرأة مجاهرية، ونساؤهم تظهر في الأسواق محجبات، ويتحدثن بالعبرية بينهن عندما يرغبن في إخفاء موضوع الحديث... ويختار حاكم تقرت كتابه وخواصه من المجاهرية، ولكنهم لم يتولوا أبدا وظيفة القضاء أو الإمامة..."[63].

وفي النص عدة قرائن تجعلنا نشتبه في انتمائهم اليهودي، ومنها عيشهم المنغلق في مجتمع الڤيتوهات، وهي خاصية يتميزون بها إلى اليوم، أي انعزالهم في أحياء خاصة بعيدا عن الاختلاط مع السكان الأصليين، وكذلك اتسامهم بعدم النظافة وعزوفهم عن المصاهرة المحلية، وكذا الحديث باللغة العبرية، بالإضافة إلى النفوذ الإداري وعدم السماح لهم بتولي القضاء والإمامة

وهذا يعني أنهم ذميون من أهل الكتاب.

والواقع أن هذه القرائن ليست مطلقة، لأن الأغواطي في مواطن أخرى ساق بعض الإشارات تنفي عنهم هذه الشبهة ومنها " اعتناقهم للإسلام ولو خوفا من السكان وذكر بالحرف الواحد:

و هم الآن مواظبون على قراءة القرآن ويحفظونه عن ظهر قلب[64].

وفي هذا الصدد يتساءل الدكتور أبو القاسم سعد الله عن مصادر الأغواطي فيما يتعلق بتاريخ المجاهرية، لعلها بالمشاهدة والمعاينة، وحسبه أن هؤلاء مسلمون، بل إنهم كما قال: "من أقوى المسلمين إيمانا ومن أكثرهم اعتزازا بالعروبة"[65]، أما ذكره لاستعمالهم اللغة العبرية في أحاديثهم فلعله التباس وخلط وقع للأغواطي فلربما هذا النطق كان أمازيغيا وليس عبريا كما توهم والله أعلم بالحقيقة!

6– النشاط الاقتصادي في منطقة وادي ريع خلال العهد العثماني

– الزراعة

مارس سكان منطقة وادي ريع الزراعة وتربية المواشي منذ غابر الزمن، وظلت الزراعة خلال العهد العثماني كقطاع حيوي وهام، يشكل المورد الاقتصادي لمعظم السكان ومصدر عيشهم.

ورغم صعوبة الطبيعة الصحراوية وضآلة الموارد المائية السطحية، إلا أن الفلاحين اعتمدوا على المياه الجوفية كمورد رئيسي في الري الزراعي، مما جعلها مقصدا للمهاجرين وقرارة للقبائل الوافدة من مختلف جهات الوطن وبخاصة من الأقاليم المجاورة كأولاد نايل والسوافة وغيرها من القبائل التي تشكل جزءا من النسيج الاجتماعي للسكان الحاليين.

وبفضل استصلاح التربة ومعالجتها، تحولت الأراضي المترامية الأطراف في وادي ريع إلى بؤرة حيوية للنشاط الزراعي تدر بمختلف الغلات، ومن الطبيعي وبحكم البيئة الصحراوية للمنطقة أن تسود زراعة النخيل على أوسع نطاق، فقد أشار ابن خلدون في سياق حديثه عن وادي ريع إلى غراسة أشجار النخيل التي تتلاءم وطبيعة المنطقة الغنية بالمياه الجوفية بقوله: "أما بنو ريغة فكانوا أحياء متعددة... وأكبر هذه الأمصار تسمى تقرت مستبحر العمران، بدوي الأحوال كثير المياه والنخيل"[66]، والحسن الوزان الذي زار المنطقة في القرن **16**م أشار إلى وجود أملاك واسعة من حدائق النخيل في تقرت[67]، كما وصف العياشي بلدة تماسين في إقليم وادي ريع بأنها كثيرة العمارة والنخيل[68].

وذكرت بعض المراجع أن بني جلاب – حكام تقرت – في العهد العثماني قد اعتنوا بزراعة النخيل من خلال حفر الآبار وشق قنوات صرف المياه واستعملوها في عملية الري، وبفضل هذه

الجهود وصل عدد النخيل في تقرت لوحدها إلى 300 ألف نخلة تتزود بالمياه من 450 بئر ارتوازية[69].

وهو ما أكده أيضا الحاج ابن الدين الأغواطي الذي زار تقرت في حدود سنتي (1828-1829)، حين قال: "يسود تقرت غابات من النخيل"[70]، تعبيرا عن كثرة عددها، وهو ما جعل إقليم وادي ريع ينتج كمية كبيرة ومتنوعة من التمور، تزيد على خمسة عشر نوعا[71].

وقد أدت وفرة الشروط الزراعية التي أتاحتها الجهود المبذولة من طرف الفلاحين إلى إنتاج عدة أنواع من المحاصيل الزراعية وخاصة منها الفواكه، وقد ذكر لنا الأغواطي أمثلة عنها كالتين والعنب والتفاح والمشمش والأجاص[72].

ورغم أن الحسن الوزان ينفي زراعة القمح في تقرت وقال بأنه يستورد من قسنطينة في مقابل التمر[73]إلا بعض المراجع تثبت سيادة زراعة الحبوب على أنواعها كالقمح والشعير والذرة الصفراء بالإضافة إلى العديد من الخضر والأشجار المثمرة والتوابل ومنها الجزر والبصل والثوم والطماطم والفلفل والزيتون والرمان والخوخ والبطيخ[74].

- الصناعة

مارس سكان وادي ريع في الماضي كثيرا من الصنائع والحرف اليدوية في منازلهم وفي دكاكين وحوانيت مجهزة لهذا الغرض وتنتشر عبر مدن هذا الإقليم، حتى قال الحسن الوزان عن تقرت بأنها عامرة بالصناع والنبلاء والأغنياء[75].

ولعل من أهم الصناعات السائدة في العهد العثماني هي ما يسمى اليوم بالصناعات التقليدية

التي تعتمد على المواد الأولية المتوفرة في المنطقة أو المجلوبة من غيرها كالطين ومشتقات النخيل والصوف والوبر والجلود وبالتالي فهي تشمل صناعة الملابس والأغطية ومشتقات النخلة كالسدة والمظلة والقفة والسلال[76] ويلخصها ابراهيم قادري في صناعة الغزل والنسيج (وأهمها الحنبل والبرنوس والقشابية والقندورة) والحدادة وتختص أيضا في صناعة السكاكين والفؤوس والمناجل والكوانين[77]، بالإضافة إلى صناعة الفخار كأدوات وأواني الطبخ والزينة ومنها القلال والكساكس والأباريق وغيرها، فضلا عن صناعة الجلود والمتمثلة في النعال والقرب والأثاث والمتاع وغيرها من المصنوعات الجلدية كالأحذية ناهيك عن تصنيع مواد النخيل الأولية وتحويلها إلى أقفاص ومظلات وسجاجيد وحصائر ومراوح وزنابيل وما إلى ذلك كالأبواب والجوابي[78].

وأضافت بعض المراجع صناعة بعض المواد الأولية المتوفرة كملح البارود، كما تصنع بتقرت الأسلحة التقليدية كالسيوف، وكذلك صناعة الأواني النحاسية والسروج والألجمة[79].

- التجارة:

إن سكان وادي ريغ لم يمارسوا التجارة كحرفة أساسية ولم يعرفوا النشاط التجاري كما عرفه جيرانهم وإنما عرفوا بتجارة استهلاك السلع (المواد الغذائية) المستوردة والسلع التي تأتي إلى أسواقهم العامرة بالتجار والتجار القادمين من كل فج.

وأكبر سوق وأشهره سوق تقرت الذي اكتسب شهرة كبيرة، وتعتبر مدينة تقرت مدينة التمر والرخاء وأهم مدينة بوادي ريغ، حيث عندها تلتقي كثير من القوافل المتوجهة إلى الجريد والسودان الإفريقي.

وبما أن وادي ريغ ينتج التمور بكثرة ويصنع الأقمشة الصوفية العادية فإن التجار يصدرون بعضا من هذه المنتوجات والمصنوعات ويشترون ما يحتاجه السكان كالأقمشة القطنية والعطريات والزيوت والبخور واللبان وغيرها من السلع.

وقد اكتسب سوق تقرت هذه المكانة لكونها نقطة انطلاق أيضا للقوافل المتوجهة نحو الشمال والجنوب ومع هذا التجاري فإن التجارة ليست بأيدي سكان الإقليم إلا نادرا، فتجارة المبادلة أكثرها كانت بأيدي أولاد دراج فهم الذين يملكون قوافل النقل إذ ينقلون على جمالهم الحمولات المستوردة من الشمال ويأخذون أحمال التمور إلى التل، أما التجارة القادمة من الجنوب والذاهبة إليه فبأيدي السوافة والشعانبة والسعيد عمر أما تجارة التفصيل وتجارة المواد الغذائية كالشاي والقهوة فبأيدي السوافة وبعض من أهل الإقليم، أما تجارة الكتان والأقمشة فبأيدي بني ميزاب وتجارة الذهب وتعاطي الربا فبأيدي اليهود[80].

وعبر طول وادي ريغ تمتد مراكز تجارية تتفاوت أهميتها، هي عبارة عن تجمعات سكانية تعرف بالقصور، وقد أجمع العديد من المؤرخين على أن تقرت نقطة من النقاط التجارية في الفترة الرومانية حيث كانت تربط أقصى الجنوب و بلاد السودان بالشرق الجزائري، فقد عرفت المنطقة إقبالا كبيرا من طرف التجار التونسيين، المغاربة، القسنطينيين، وهنا يمكننا معرفة الدور الكبير الذي لعبته القصور تجاريا منذ القديم إذ أن الرحلات التجارية تجتاز العروق والكتل الجبلية لتتوقف في هذه القصور للبيع والشراء والتزود بما تحتاجه من زاد، فالقصور تقع في نقاط وصول وانطلاق هذه القوافل[81].

وما يلاحظ أن المصادر الجغرافية وكتب الرحلات في العهد العثماني لا تركز حديثها على وادي ريغ وقاعدتها تقرت كقطب تجاري بقدر ما ترد إشارات عنها في سياق الحديث عن مدينة ورقلة وما تضطلع به من دور تجاري باعتبارها شريان أساسي للتبادل انطلاقا من تقرت وانتهاء إلى بلاد السودان الغربي، وهذا المسلك يتصل شمالا ببضائع الموانئ الجزائرية الهامة مثل الجزائر العاصمة، بجاية، سكيكدة، مستغانم وغيرها[82].

ولحسن الحظ جاءت المصادر الإفريقية لتسد هذا النقص في المعلومات والدراسات الحديثة المتخصصة في الشأن الإفريقي والحياة الاقتصادية عموما[83].

7– الحياة الثقافية والدينية

على ما يبدو فإن حظ الحياة الثقافية والدينية في المصادر الجغرافية وكتب الرحلات ليس وافرا سوى بعض النتف المتناثرة هنا وهناك عن بعض العلماء والصالحين ذوي الشهرة الذائعة أو ذكر المراكز الدينية في سياق الرحلات كالمساجد والزوايا مثلا ولكنها تبقى معلومات ضئيلة لا تشفي غليل الباحث الذي يجد نفسه مضطرا لسد هذا النقص باللجوء إلى المصادر التاريخية وكتب التراجم والنوازل الفقهية التي لا تزال موجودة كمخطوطات دون أن ننسى في هذا الشأن أهمية بعض المصادر الإفريقية التي تحدثت عن المنطقة وترجمت لبعض علمائها[84].

ومن أمثلة ذلك المعلومة التي أوردها العياشي عن تقرت عندما حل بها، ذكر فيها التقاءه بأحد طلبة العلم ألا وهو محمد بن عبد الكريم التواتي ووصفه بالمتضلع في الفقه والنحو، ولها بعض الخبرة بعلم العروض، وأشار صراحة بأن محمد بن عبد الكريم قد تتلمذ عليه فدرس عنه " شرح منظومة أبي الفرج الإشبيلي في ألقاب الحديث"، وأشار أيضا إلى تلاميذه من أهل البلد وعلى رأسهم سيدي محمد بن ابراهيم الذي تلقى عنه دراسة كتاب " المباحث المرضية فيما يتعلق بلو الشرطية "، وكذلك كتاب " تنبيه رؤى الهمم العالية على الزهد في الدنيا الفانية "[85].

وتجدر الإشارة إلى معلومة هامة عن إحدى مساجد بلدة تماسين – وهي بلدة كثيرة العمارة والنخيل– وفي مسجدهم هذا صومعة وثيقة البناء، وطويلة جدا فيها نحو مئة درجة، على بابها اسم صانعها وهو المعلم أحمد بن محمد الفاسي، وتاريخ بنائها المسجل بتاريخ 817هـ/1414م[86].

وللوقوف على مزيد من المعلومات عن الحياة الثقافية والدينية، نستعين ببعض الدراسات المحلية التي تكون قد استفادت من المخطوطات المحلية المتواجدة في مساجد وزوايا وادي منطقة وادي ريغ وهو ما نلمسه في الدراسة التي أنجزها عبد الحميد ابراهيم قادري في تعريفه بوادي ريغ من الناحية الثقافية والعلمية[87].

ومن خلال هذه الدراسة المتواضعة عن الصحراء الجنوبية الشرقية الجزائرية (منطقة وادي ريغ نموذجا)، من خلال المصادر الجغرافية وكتب الرحلات خلال العهد العثماني وقفنا على الكثير من المعلومات وخصوصا في الجوانب الطبيعية والاقتصادية ولا سيما النشاطين الزراعي والصناعي (الحرفي) بينما لم تكن المعلومات عن النشاط التجاري كافية ونفس الحكم ينسحب على الحياة الثقافية والدينية، حيث أن هذه المصادر لم تقدم لنا إلا النزر القليل عن الحركة العلمية والثقافية بصورة عامة حيث يلاحظ قلة ذكرها للعلماء والصالحين وعناوين المؤلفات في

مختلف العلوم والفنون، ناهيك عن دور المساجد والزوايا الذي تكاد أخباره شبه منعدمة.

الهوامش:

1. عبد القادر حليمي، جغرافية الجزائر (طبيعية – بشرية – اقتصادية)، ط2، مطبعة الإنشاء، دمشق، سوريا، 1968، ص 50–51 بتصرف.

2. عبد القادر حليمي، المرجع السابق، ص 80.

3. نفس المرجع، ص 88–89–90.

4. انظر عن الأودية الصحراوية وميزاتها، حليمي، جغرافية الجزائر، ص 60 وما بعدها.

5. ابراهيم مياسي، توسع الاستعمار الفرنسي في الجنوب الغربي الجزائري (1881 – 1921)، ط1، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1996، ص 37.

6. محمد الصغير غانم، التوسع الفينيقي في غربي البحر المتوسط، ب ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 108 وما بعدها، بينما لا يشير محمد الهادي حارش إلى هذه الصلات التجارية حيث يحصرها مع أوروبا فقط، التاريخ المغاربي القديم، ب ط، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1995، ص 85 وما بعدها.

7. محمد البشير شنيتي، الجزائر في ظل الاحتلال الروماني، ب ط، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1999، ج1، ص 126 وما بعدها.

8. محمد البشير شنيتي، التوسع الروماني في الجنوب، مجلة الأصالة، 1977.

9. محمد بن عميرة، الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008، ص 102–111 . انظر أيضا : موسى لقبال، عبد الحميد حاجيات، الجزائر في التاريخ (العهد الإسلامي)، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، صفحات 23–24–48–49.

10. العيفة شنايت، دولة بني مدرار السجلماسية ودورها في حركة القوافل التجارية، رسالة ماجيستير، تحت إشراف الدكتور موسى لقبال، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1992.

11. ابراهيم مياسي، المرجع السابق، ص 40.

12. مولاي بلحميسي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 9.

13. مياسي، توسع الاستعمار، ص 37.

14. أبو عبد الله الشريف الإدريسي، القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس (مقتبس من كتاب نزهة المشتاق)، تحقيق اسماعيل الغربي، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، انظر: ترجمة في مقدمة التحقيق، ص 5، وما بعدها.

15. ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق اسماعيل الغربي، ط1، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1970، انظر ترجمة في مقدمة التحقيق، ص 5، وما بعدها .

16. ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق علي المنتصر الكتماني، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1982، انظر أيضا، ابراهيم مياسي، المرجع السابق، ص 37–38، وعن هؤلاء الجغرافيين انظر: زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، ط1، شركة نوابغ الفكر، القاهرة، مصر، 2008، صفحات 34–54–99–110 .

17. عن هؤلاء الجغرافيين والرحالة انظر: محمد الحسن، نفس المرجع، ص 30–37–86–39، انظر

كذلك:

R.Blachére et H.Darmoun ,Geographe Arabe du moyen age , 2 Ed, Paris, 1957, P 369-370-371 .

18. الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة عن الفرنسية، محمد حجي ومحمد الأحضر، ط**2**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، **1983**، ج**2**، ص **135–137** .

19. مولاي بالحميسي، " مدينة ورقلة في رحلة العياشي "، مجلة الأصالة، عدد خاص عن تاريخ ورقلة وسدراتة، العدد **41**، جانفي **1977**، ص **60–61** .

20. مولاي بالحميسي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة، ص **17–18**، انظر أيضا : مياسي، توسع الاستعمار الفرنسي، ص **39** .

21. مولاي بالحميسي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة، ص **18**، انظر أيضا: مدينة ورقلة في رحلة العياشي ،ص **61**، ألف العياشي هاته الرحلة بعد الحج الثاني سنة (**1064** هـ / **1653** م)، ومن الذين اهتموا بنقل هذه الرحلة وترجمتها كلها أو بعض منها نذكر :

- **Berbrugger (A) ,voyage dans le sud de l'Algérie et des états barbaresques de l'ouest et de l'est par El AÏachi et Moulai Ahmed (exploration scientifique de l'Algérie, sciences historiques et géographiques IX , Paris , 1846) .**
- **Birhmat (Ahmed) , voyage d'Abû Salim Abdallah …El Ayachi , in revue de l'islam , mars , 1899**

نقل إلى الفرنسية جزء من الرحلة وهو الذي يتعلق بما بين وادي درعة وورقلة.

- **Motylinski , Itinéraire entre Tripoli et l'Egypt , Alger , 1900**

و هو القسم الذي يهم المراحل بين طرابلس ومصر.

- **Lakhdar Mohamed , les étapes du pèlerin de Sidjilmasa A la Mecque et Médine , 4éme congrès de la fédération des sociétés sarantes de l'Alfrique du nord , Rabat , 1938 , T2 , p 671-628 .**

22." c'est une véritable encyclopédie de science musulmane et de soufisme , ile ent été difficile de passer sous silence cet auteur marocain si connu et estimé dans son pays " , Livé Provençal , les Historiens des chorfa p 264 .

23. سعد الله أبو القاسم، "رحلة الأغواطي"، مجلة التاريخ، ع ف **2** من سنة **1982**، انظر كذلك: دراسة دافيه عنها، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ط**1**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، **2005**، مج **2**، صفحات **244–246–247–** .

24. درسها أبو القاسم سعد الله في مقال عنوانه " عبد الرزاق بن حمادوش الجزائري ورحلة " لسان المقال "، مجلة الأصالة، العدد **38**، الجزائر، **1976**، صفحات **2–4–10–11–12–13** وقام بعد ذلك بتحقيقها .

25. الجزائر من خلال رحلات المغاربة، ص **10** وما بعدها .

26. نفس المرجع ن ص **10–19** .

27. بالحميسي، المرجع السابق ن ص **11** .

28. النص الأصلي بالإيطالية، وكانت أول ترجمة فرنسية للكتاب سنة **1556**، نفس المرجع، ص **11** .

29. اعتمد الأستاذ ابراهيم سياسي – رحمه الله – عليه في فاتحة كتابه، توسع الاستعمار الفرنسي في الجنوب الغربي الجزائري، ص **38–39** .

30. بالحميسي ن المرجع السابق، ص **11–16–17**.

31. نفس المرجع، صفحات 11–20–21–22 .

32. عبد الحميد ابراهيم قادري، التعريف بوادي ريغ، ط1، منشورات جمعية الوفاء للشهيد، تقرت، الآمال للطباعة، وادي سوف، الجزائر، 1999، ص 1–2 .

33. نعني بالسهول هنا، المناطق المنبسطة التي تهتز وتربو وتنبت بسقوط الأمطار ولا نعني بها السهول العينية ذات التربة الخصيبة كما هو الحال في المناطق الشمالية .

34. ابراهيم قادري، المرجع السابق، ص 2 .

35. ومنها وادي المرارة، وادي الأخضر، وادي الزريق، وادي الرقم، وادي البعاج، وادي إتل .

36. التعريف بوادي ريغ، ص 5 وما بعدها، انظر أيضا : عن الحيوانات وأصنافها، ص 6–7 .

37. معجم البلدان، والزاب هو مجموعة من الأقاليم في الجزائر، وهي الزاب الأعلى ويضم منطقة المسيلة، بريكة، مقرة، والزاب الأسفل ويشمل منطقة الزيبان وهو بسكرة وضواحيها شرقا وغربا والزاب الأصغر ويضم المغير وضواحيها، ابراهيم قادري، المرجع السابق، انظر هامش رقم (2)، ص 1 .

38. العبر، مج 7، ج 13، ص 98 .

39. يرى بعض الجيولوجيين أن الوادي الباطني الذي ذكره ابن خلدون، هو وادي إيغارنمار المنحدر من جبال الهقار والطاسيلي .

40. يحد الإقليم من الشمال الزيبان ومن الجنوب ورقلة وبادية سعيد عمر، ومن الشرق وادي سوف وعرق الطيبات، ومن الغرب مواعي أولاد نايل .

41. ابن خلدون، المصدر السابق، مج 7، ج 13، ص .

42. ابراهيم قادري، المرجع السابق، مج 13، ص 4 .

43. الرحلة العياشية (1661–1663)، تحقيق وتقديم، سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، أبو سالم عبد الله بن محمد العياشي، ط1، دار السويدي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2006، مج 1 ن ص 119 .

44. ابن الدين الأغواطي، رحلة الأغواطي، أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2005، مج 2، ص 264–265 .

45. أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 183 .

46. ابراهيم قادري، التركيبة البشرية لسكان وادي ريع أيام بني جلاب، الملتقى التاريخي الثالث، فترة حكم بني جلاب بمنطقة وادي ريغ، الجمعية التاريخية، الوفاء للشهيد، تقرت ومديرية الثقافة لولاية ورقلة، ط1، الآمال للطباعة، وادي سوف، 1999، ص 20 .

47. الرحلة، أبحاث وآراء، مج 2، ص 265 .

48. العبر، مج 7، ج 13، ص 98 .

49. ابراهيم قادري، المرجع السابق، ص 29 .

50. الأغواطي، المصدر السابق، ص 265 .

51. انظر : العوامري الساسي، كتاب الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، تحقيق الجيلالي بن ابراهيم العوامر، ط2، منشورات ثالة، الأبيار، الجزائر،2007.

52. ابراهيم قادري، التركيبة البشرية لسكان وادي ريغ، ص 21، التعريف بوادي ريغ، ص 24 .

53. نفس المرجع، التركيبة، ص 21، التعريف، ص 25 .

54. نفسه، التركيبة البشرية، ص 21، التعريف بوادي ريغ، ص 25 .

55. عبد القادر حليمي، جغرافية الجزائر، ص 103 وما بعدها، انظر أيضا : ابراهيم قادري، المرجع السابق، في نفس المكان .
56. عبد القادر حليمي، المرجع السابق، ص 103 .
57. ابراهيم قادري، المرجع السابق، ص 24 .
58. نفس المرجع، ص 22 وما بعدها.
59. Charle Feraud , le sahara de Constantine , Alger , 1884.
60. Ibid.
61. المرجع السابق، التركيبة البشرية، ص 24–25 .
62. كتاب الجزائر، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 183 .
63. رحلة الأغواطي ضمن أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، مج 2، ص 264 .
64. المصدر السابق، ضمن أبحاث وآراء، مج 2، ص 264 .
65. نفس المصدر، ضمن أبحاث وآراء، مج 2، ص 264 .
66. كتاب العبر، مج 7، ص 96–100 .
67. وصف إفريقيا، ص 135 .
68. الرحلة العياشية، ص 119 .
69. محمد الطاهر عبد الجواد، عاصمة وادي ريع (تقرت) أيام بني جلاب، ضمن الملتقى التاريخي الثالث في 23–24 أفريل 1998، حول فترة حكم بني جلاب بمنطقة وادي ريغ، ط1، منشورات جمعية الوفاء للشهيد، تقرت، الجزائر، 1999، ص 57 .
70. رحلة الأغواطي، ضمن أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، مج 2، ص 265 .
71. عبد الحميد ابراهيم قادري، التعريف بوادي ريغ، ص 41 .
72. الرحلة (أبحاث وآراء)، مج 2، ص 264.
73. وصف إفريقيا، ص 135 .
74. المرجع السابق، ص 11.
75. وصف إفريقيا، المصدر السابق، ص 135 .
76. عبد الجواد، المرجع السابق، ص 57 .
77. ذكر الحسن الوزان أنه في تقرت وحدها نحو ألفين وخمسمائة كانون، وصف إفريقيا، ص 135 .
78. التعريف بوادي ريغ، ص 42–43 .
79. خضري يمينة، الحياة الاقتصادية بمنطقة وادي ريغ، ضمن الملتقى التاريخي الثالث (فترة حكم بني جلاب بمنطقة وادي ريغ)، 23–24 أفريل 1998، ص 87–88 .
80. عبد الحميد ابراهيم قادري: التعريف بوادي ريغ، ص41–42.
81. خضري يمينة: الحياة الاقتصادية بمنطقة وادي ريغ ضمن الملتقى التاريخي الثالث عن فترة حكم بني جلاب بمنطقة وادي 1998، ص81–82–85، محمد العربي الزبيري: التجارة الخارجية للشرق الجزائري في الفترة ما بين 1798–1880، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، الجزائر، 1984.
82. عبد القادر زبادية: ورقلة عروس مدائن الجنوب الجزائري، مجلة الأصالة، عدد خاص عن تاريخ ورقلة وسدراتة، ع 41، جانفي 1977، ص 142 وما بعدها.
83. ومنها محمود كعت: تاريخ الفتاش، تحقيق هوداس، باريس 1964، ص 319، ولمؤلف مجهول تذكرة

النسيان في أخبار ملوك السودان، باريس 1901، صفحات 73–74–100، انظر

84. ومنها أحمد بابير الأرواني: السعادة الأبدية في التعريف بعلماء تنبكت البهية، مخطوط، المكتبة الوطنية الحامة، الجزائر، تحت رقم 9049، وقد تم تحقيقه على يد د. الهادي المبروك الدالي.

85. العياشي: الرحلة، ص121–122، وقد نبهنا الأستاذ جعفري مشكورا أن شخصية محمد بن عبد الكريم التواتي هو من واحة تمنطيط بأدرار، إلا أنه ليس بشخصية عبد الكريم المغيلي الغني عن التعريف، كما ظن د. مولاي بلحميسي –رحمه الله– في كتابه الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني.

86. العياشي: المصدر السابق، مجلد 01، ص119–120.

87. ابراهيم قادري: التعريف بوادي ريغ، صفحات 46–47–48 وما بعدها

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 450 - 460
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الآثار الاجتماعية والثقافية للتصوف

دراسة ميدانية على أفراد ومريدي الطريقة التيجانية بمدينة متليلي بالجنوب الجزائري

سيف الدين هيبة
قسم علم الاجتماع المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

تمهيد:

التصوف في حقيقته مجموعة من المبادئ المتكاملة التي تحكم تصرفات أصحابه في مختلف أوجه حياتهم الروحية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتطبعهم بطابع خلقي خاص. وقد اهتم التصوف اهتماما كبيرا بالتربية الروحية والتربية الأخلاقية لارتباطهما ببعض ارتباطا وثيقا، فلا حياة روحية دون حياة أخلاقية. ومن الحقائق التي لا مفر من مواجهتها أن الانحلال الأخلاقي يرجع أساسا إلى نقص التربية الروحية.

وأول اهتمامات التصوف بناء الخلق الاجتماعي حيث أنه يطبع الفرد بالسلوك الكريم. ويعمل على إحياء الضمير والشعور بالمسؤولية، ومحاسبة النفس ومراقبة الله سبحانه وتعالى على الدوام، فهو من هذا المنطلق صاحب المثالية الخلقية وحامل لوائها.

لما كانت هذه من واجبات التصوف الأساسية فقد أدى ذلك إلى قيام الطرق من أجل تنشئة المريدين وتربيتهم دينيا وروحيا واجتماعيا عن طريق تهذيب سلوكهم وتنقية نفوسهم بإكسابهم أنماط سلوكية وقيما دينية تتفق مع الأدآب والأخلاق الإسلامية. ولذا نقول إنه يرمي إلى إحياء مثاليات وأخلاق وقيم المجتمع. وهذه القيم والأخلاق هي الرباط بين الناس جميعا. تنمي وتقوي بينهم العلاقات السليمة، وتحقق عوامل الإخاء والصفاء والمودة المتبادلة.

والدراسة الميدانية أظهرت هذه الحقيقة من حيث كون المتصوف إنسانا يعيش حياة عادية يأكل ويشرب ويعمل ويتزوج ويعبد الله ويتعامل مع أفراد مجتمعه الصغير والكبير (الأسرة والمجتمع الكلي) بقواعد وآداب وقيم خاصة به مما جعله يختلف عن غيره في أمر هام وهو نظرته الخاصة لربه ولذاته ولمجتمعه ولكل من حوله وهذه النظرة في حقيقتها منبع حاله وعلاقته بالله القائمة أساسا على الحب الإلهي.

أ– أثر التصوف على العمل:

أكدت الشيخية أن للطريقة الصوفية أثرا على نظرتهم للعمل والغاية منه، متأسين بالشيخ المؤسس للطريقة الذي نادى بالعلم والعمل وابنه الذي من بعده والذي ورث منه البركة (سيدي الحاج بوحفص) الذي كان عالما عاملا، هذا العمل الذي أساسه قصد وجه الله، فنظرتهم للعمل كوسيلة وليس كغاية في حد ذاته.

أما فيما يتعلق بالمال والجاه أو المنصب والمكانة فكل هذا لا علاقة له بالعمل إستنادا إلى بعض آيات القرآن الكريم ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾[1]. و﴿ أليس الله بكاف عبده ﴾[2]و كان هذا وراء شعورهم بالثقة في الله والإعتماد عليه في الرزق دون ربط الرزق بالعمل: فالعمل أساسه وجه الله أما الرزق فليس أساسه العمل، وإنما هو من عند الله، وإن كان مع ذلك واجبا لأن الله أمر بالسعي والعمل ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمومنون﴾[3].

فالعمل واجب الله تعالى ولكن الرازق هو الله، والعمل سبب ظاهري لا يترتب عليه الرزق، وهو مجال الأعمال الصالحات واختبار سلوكي للإيمان يرتفع الناجح في إجتيازه إلى أعلى الدرجات كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «التاجر الصدوق الأمين يحشر مع النبيئين والشهداء والصالحين»[4].

وهذا الحديث يوضح في جلاء مكانة العمل الخالص لوجه الله، فالعمل يؤدى كسبب ووسيلة للرزق، ويتوجب إتقانه لقول الرسول صلى الله عليه وسلم « إن الله كتب الإحسان على كل شيء...» وقوله: « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه»[5]

وانعكس شعور المريدين بالثقة بالله والتوكل عليه في عدم الالتفات إلى الظلم الذي يوجه إليهم من قبل الرؤساء أو الزملاء في العمل، بل محاولة الإرتفاع والعلو، هذا الظلم كنوع من التسليم لإرادة الله واعتقادا في أن هذه الأمور ضمن الإختبار الدنيوي حيث يقول الحق تعالى: ﴿وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون﴾[6] واضعين أمام أعينهم أيات القرآن الكريم ﴿إن الله يدافع عن الذين آمنوا﴾[7]. بينما نجد الأمر مختلفا تماما في حالة وقوع الظلم على أحد الزملاء في العمل وبصفة خاصة إن كان أحد الإخوان في الطريق إذ نجد اتجاها إيجابيا إزاء الظلم الموجه لأحد الإخوان بتفضيل التدخل لإيقاف الظلم والحد منه مهما يترتب على هذا الأمر من ردود فعل قد تسبب مشاكل لهؤلاء الذين يدافعون عن المظلوم. ومع ذلك هناك أقلية ممن تناولهم البحث رأوا أن الأفضل ترك الأمر لله دون تدخل مع التسليم لمراده. وهذان الاتجاهان يمثلان أحوال المريدين المختلفة في التعامل مع الظلم بصرف النظر عن عدم قبولهم له على العموم. ويمثل الاتجاه الأول منتهى الإيجابية في دفع الظلم مع وجود شعور قوي بالرغبة في التغلب عليه. والاتجاه الثاني يمثل التسليم والتوكل على الله لتحقيق مراده.

ولإظهار اختلاف الصوفي من حيث المفاهيم ونظرته للحياة عن غير الصوفي نذكر بعض أقوالهم السائدة التي تعكس مفاهيمهم الخاصة مثل قولهم: "الفقر لله هو الغنى الكامل".

كذلك اتضح من الدراسة الميدانية لمريدي الطريقة الشيخية إمتلاكهم للعناصر المادية المتمثلة في متطلبات الحياة من الضروريات وحتى الكماليات على الرغم من البيئة الشعبية التي يعيشون فيها والمستوى التعليمي المتوسط وحتى المتدني الذي غلب عليهم. إلا أن هذا إن دل على شيء فإنما يدل على اختلاف مفهوم التصوف عن مفهوم الزهد الذي جمع بينهما كثير من متصوفة ومحبي التصوف في المجتمع الجزائري.

ويؤكد ذلك أن المتصوف إنسان يعيش حياة عادية إلا أنه كما ذكر "ماكس فيبر" ذا مفاهيم وقيم وأخلاق وأفكار مختلفة ذات تأثير قوي على السلوك(8)

ب– أثر التصوف على الأسرة:

طبيعي أن يكون للزواج والأسرة أهمية خاصة عند الصوفية لأن الزوجة المتفهمة روحيا تسهل مهمة الشيخ مع المريد ولا تكون عقبة تمثل ضغوط الدنيا ومطالبها.

وقد كان نمط الزواج السائد داخل الجماعة الصوفية – وهو المعروف والشائع في فترة الستينات وأوائل السبعينات من هذا القرن – تفضيل ما يعرف "بالزواج الداخلي" وهو الذي يتم فيه زواج أحد المريدين من إحدى بنات أو إحدى قريبات إخوانه في الطريق. إلا أن أواخر السبعينات والثمانينات تفصح عن اتجاه عام بانخفاض نسبة حدوث هذا النمط من الزواج بين أهل الطريق الصوفي، وأهل العرش "قبيلة أولاد سيدي الشيخ" فبدأت تحدث بعض الحالات بذهاب أفراد من الشباب لنمط ثان والمعروف "بالزواج الخارجي" وهذه الظاهرة بدأت تتنامى وتتوسع شيئا فشيئا في المجتمع الشيخي، وهذا كله نتيجة التغير الذي أصاب المجتمع ذاته ككل، بفقدان السيطرة الأبوية تدريجيا – نوعا ما – من حيث عدم الإعتداد بنصيحة الكبار في بعض الأحيان وحب الاستقلالية في القرارات، والاتجاه في اختيار الزوجات من بين زميلات الدراسة أو العمل، وانعكاس هذا الاتجاه حتى على المجال الصوفي. ولعل أولى انعكاساته صعوبة قبول مبدأ التسليم للشيخ من قبل بعض الشباب أو غيرهم، وبالذات المتعلمين منهم عموما، الذين يميلون إلى اعتبار أنفسهم حجة في كل الأمور المتعلقة بذواتهم أو ما قد يعرض لهم من أحداث كما أن انعكاسه الثاني هو عدم قبول تدخل الغير ولو كان الأب أو الشيخ في اختيار الزوجة، الأمر الذي قوي لديهم عبر وسائل الاعلام المرئية والمسموعة عن العلاقات الموصلة للزواج قد تعرضها وسائل الاعلام بالمفهوم التجاري المسيطر على الفن المعاصر.

ومع ذلك أظهرت الدراسة الميدانية تفضيل "الزواج الداخلي"، أولا، للحفاظ على النسب والسلالة أبا عن جد إلى الخليفة "أبي بكر الصديق"، وهو ما يعطي للقبيلة مكانتها الروحية

والاجتماعية والسياسية، وثانيا هذا الزواج يجعل الزوجات أكثر تفهما لأزواجهم وأكثر تقديرا لأحوالهم التي تنتج عن ارتباطهم بالطريق والشيخ وعلاقتهم بالإخوان. والقلة يرون في النمط الثاني فائدة تكمن في إمكانية زيادة عدد المنخرطين في الطريقة بجذب أعضاء جدد من خلال علاقات المصاهرة، وأيضا فائدة "الزواج الخارجي" من الناحية الصحية (الجسدية) للأبناء (الذرية)، والعقلية وحتى الخصائص الأخرى الوراثية من حدة الذكاء والتفوق في المجالات الذهنية "العبقرية"، وهذا أيضا ما هو مستنبط من السنة النبوية، وهنا نجد بعض التضارب في اتجاهاتهم إذ لاحظنا أن كثيرا منهم لا يخفون وجود مشاكل زوجية قابلتهم في حياتهم يرجعون سببها الأول – في رأيهم – إلى اتباع نمط الزواج الخارجي، والسبب الثاني يكمن في عدم أخذ رأي الشيخ في الزواج سواء بالاستشارة أو التبرك به، غير أنه مع ذلك، من الأمور المفضلة لدى المريدين اللجوء إلى الشيخ في حل الخلافات الزوجية ويأخذون بتوجيهه بعد الزواج.

وفيما يتعلق برأي المتصوفة في أثر سلوكهم في الطريق الصوفي على معاملتهم لزوجاتهم، وما يطرأ من تغيرات فقد أجمعوا على حدوث تغيير فعلي وإن دخولهم الطريق الصوفي قد انعكس إيجابيا على معاملتهم لزوجاتهم، وذلك بتلقينهن "العهد" بعد أخذ إذن الشيخ وكذلك "الورد" وأشاروا إلى محاولتهم تعليم الزوجات آداب السلوك الصوفي عن طريق الاقتداء بالزوج في المعاملات اليومية.

وأجمع المتصوفة – ممن تناولهم البحث – أن المطلوب من المرأة هو دورها الأساسي في رعاية البيت وتربية الأبناء بالاضافة إلى أداء العبادات كالصلاة والصيام أما ما عدا ذلك من أوراد وأحزاب وأذكار فهي ليست مطالبة بها. وفيما يتعلق برأي الزوجة في زوجها المتصوف بعد دخوله الطريق تبين في أنهن لم يلمسن أي نوع من التغير لأنهن تزوجن وأزواجهن في الطريق بالفعل، إضافة إلى الترحيب بذهاب الزوج للشيخ والإخوان "وخاصة في المناسبات" وبذلك لم يبدو على الأزواج التغير الواضح في المعاملة الزوجية.

وأوضحت الدراسة عدم تغير دور المتصوف مع زوجته بصورة ملحوظة أو محسوسة في حين أنها أثبتت تغيرا واضحا في شخصية المتصوف المعنوية وكذلك في نظرته للحياة. وما من شك في أن هذا الأمر يقترب من الحالة الطبيعية للمرء، إذ لابد أن يبدأ المريد بتغيير ذاته أولا وهذا يتم بانشغاله بالله وبكل من يذكره بالله سواء الشيخ أو الإخوان أو الزوجة. وهذا الأمر ليس بالسهولة واليسر، بل كما سبق وذكرنا أنه أصعب الأمور مما جعل كثيرا من الصوفية يطلقون على الطريق الصوفي اسم "المجاهدة".

فجهاد النفس بترقيتها من مرتبة إلى أخرى كالترقي من النفس الأمارة إلى اللوامة إلى الملهمة لا يتم إلا بالتخلص من كثير من عيوب النفس وأدرانها واكتساب كثير من الفضائل الأمر الذي

جعل الصوفية يجمعون على أنه يستغرق وقتا طويلا، بل قد يصل مكوث المتصوفة في مرحلة النفس اللوامة ما يقرب من عشر سنوات أو يزيد مما يجعل المتصوف يظل منشغلا بذاته من حيث الإصلاح فترة طويلة، ثم بعد ذلك في مرحلة لاحقة ينعكس هذا التغيير على أقرب المحيطين به (مجال الأسرة) ثم تتسع الدائرة لتشمل المجتمع ككل.

وتتمثل المراحل الثلاث بصورة واضحة من خلال أيات القرآن الكريم فقد قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾[9]

والأمر لا يختلف كثيرا فيما يتعلق بانعكاس دور المريد – الأب – على أبنائه، إختلافا كبيرا عن علاقة المريد بزوجته، وإن كانت إحدى أوجه الاختلاف تكمن في الرغبة الباطنة والظاهرة في حث الأبناء على إتباع السلوك الصوفي والسير الحقيقي في الطريق خاصة الذكور منهم، فأجمع من تناولهم البحث على الرغبة الشديدة في إنتماء أبنائهم الذكور للجماعة الصوفية إلا أن هذا لا ينفي وجود التسليم لإرادة الله في هذا الأمر بصورة قد تجعل البعض يحكم عليها بنوع من اللاإيجابية.و أرجع المتصوفة تسليمهم في أمر مثل هذا إلى الآية الكريمة ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾[10] وكذلك إلى القول المشهور عن شيخ الطريقة المؤسس، والذي ورثه عنه أبناؤه إلى الشيخ الحالي دعاؤه الذي كان يدعو به لكل أبنائه في النسب والطريق وهو: "اللهم أجعلنا في الجناح السالم " وهذا ما يجعل أصحاب الطريقة الشيخية من الأسر (الأباء والأمهات) يبررون عدم إنتماء أبنائهم ذكورا وإناثا للطريقة الصوفية (وربما حتى إذا انحرفوا أو زاغوا في سن المراهقة فإنهم سيعودون للطريق السوي) كما يقولون في شعار آخر عن الطريقة "أبنائي وإن كانت رؤوسهم خارج الطريق فأرجلهم هي داخله"

جـ– التصوف والقدوة:

ويتضح من ذلك أن التغير الواضح الملحوظ في المتصوف يبدو أساسا في تغيره معنويا وهذا ينعكس على سلوكه الذاتي الناتج عن بعض الإشعاعات الفردية المترتبة على بعض التغيرات التي تصيبه في بداية الطريق كالهدوء النسبي عوضا عن "العصبية"، والمودة والرحمة في المعاملة بدلا من "الشدة" وغيرها من الصفات الذاتية التي أثر فيها الطريق بشكل واضح وربما ينعكس أيضا عن ظهور هذه التغيرات كدوافع وأنماط سلوكية في تعامل الصوفي مع أبنائه وقيامه بدور التوعية والارشاد والتنشئة الدينية، وهذا ما يثبت حقيقة التجربة الصوفية كما شبهها "هنري برجسون" بأنها كالشمس ما إن تسطع إلا ويشع نورها لتشمل كل من حولها، وأضاف أن الصوفي ما يكاد يهبط من السماء إلى الأرض – بعروجه في المقامات الصوفية – حتى يشعر بالحاجة إلى أن يمضي إلى الناس يعلمهم ويبلغهم أن العالم الذي ندركه بالأعين وإن كان حقيقيا، فإنه ثمة عالما آخر غيره وليس هذا العالم بالمحتمل أو الممكن فحسب، كما قد يؤدي إلى ذلك البرهان

العقلي، بل إنه يقيني يقين التجربة. فالصوفي الذي يحس بالحقيقة تنحدر فيه من نبعها بقوة فعالة، لن يستطيع أن يمنع نفسه عن نشرها. لذلك يبدأ الصوفية لتحقيق هذا بأن يكونوا هم القدوة وليس المقصود هنا القدوة سلوكيا (خارجيا) بل القدوة نفسيا (داخليا) أيضا، أي القدوة بحالهم الداخلي من مشاعر الحب والإخلاص والرضا ثم انعكاس هذه المشاعر على شخصهم وذاتيتهم من استقرار نفس وطمأنينة وسعادة ثم على سلوكهم ومعاملاتهم فالتجربة الصوفية تحول الحياة الإنساينة وتغير الشخصية مما هو دني وأناني إلى ما هو نبيل ونزيه، والقدوة تعد من أهم الوسائل الثلاثة الأساسية التي بها يتم تحقيق القيم في النفوس الناشئة، فوجود القدوة أمر ضروري للغاية، ومن الخطأ أن يظن إنسان أنه مستغن عنها في مختلف مراحل تطور حياته، لأن الإنسان كائن إجتماعي يتأثر بالمجتمع ويؤثر فيه كما قال ابن خلدون: «الإنسان مدني بطبعه»، ومن الخطأ أيضا بأن الأخلاق الفاضلة تتحقق للفرد أو المجتمع بمجرد سن القوانين وتوقيع العقوبات. وأمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بصحابته قائلا: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[11]. وقد فطن الصوفية إلى هذا المعنى فكانوا يربون بسلوكهم وأفعالهم لا بأقوالهم إذ أن من أهم وسائل التربية المحاكاة، لأن التربية في جوهرها إقتلاع عادات فاسدة من نفس الإنسان ومحاولة تعويده على عادات أخرى حسنة، والقدوة ذات علاقة وثيقة بالدعوة بل تمثل نمطا من أنماطها فهناك "دعوة بالسلوك" وتتم بالاقتداء، ودعوة بالقول وهي قائمة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه تتوقف على علم الداعية واعداده وتأهيله وقدرته على التأثير على غيره وإقناعه بما يدعو إليه. إلا أن التصوف للخاصة وليس للعامة، لذلك فأهله ليسوا في حاجة للدعوة، فالتصوف رسالة موجهة للفرد والمجتمع تعمل على تبصير الناس بالمنابع الحقيقية للدين الحنيف وبذلك تعمل على إصلاح المجتمع.

والذي لا شك فيه أن صلاح الإنسان – المتصوف – الذي هو نواة المجتمع مبشر بصلاح المجتمع وكون الصوفية هم القدوة وحرصهم على تأدية هذا الدور مبشر أيضا باستمرارية وديناميةتوليهم هذا الدور الايجابي الفعال وانعكاسه على أفراد المجتمع ككل. مما يلقي الضوء على أهمية دور التصوف والطرق الصوفية في صلاح الإنسان وكذلك صلاح المجتمع وهذه تعد الأهمية الأولى والأساسية للتصوف.

د– أثر التصوف في الضبط الاجتماعي:

التصوف من غاياته أن ينشر الخلق القويم بين طبقات المجتمع والخلق القويم هو الدعامة الأولى التي يبني عليها المجتمع أمنه واستقراره فالطريقة لم تضع لأتباعها الأصول في الحياة الدينية فحسب، بل امتدت لتشمل كافةنواحي حياتهم الاجتماعية في مختلف العلاقات بين الشيخ والمريد وبين المريدين بعضهم البعض، وبين المريد ونفسه وأهله وغيرهم من سائر أفراد

المجتمع، كما وضع الصوفية أصولا وقواعد وآداب لتوادهم ومحبتهم وتزاورهم والمشاركة في الأفراح والأحزان وغيرها من العلاقات المختلفة[12] وكل فرد رقيب على ذاته يتمتع بضمير حي محقق الضبط الاجتماعي بنوعيه الضبط الخفي والضبط الظاهر.

الضبط الاجتماعي: وللطريقة دور إيجابي في تحقيق الضبط الاجتماعي وقد وجدت بعض الطرق اهتماما كبيرا لهذا الشأن ومنها الطريقة الشيخية، مما جعلها تضع قانونا خاصا بها يعمل على ضبط سلوك الأعضاء داخل الجماعة وخارجها. ومن ثم يتضح أثر الطريقة الذي لا يمكن إنكاره على الحياة الاجتماعية التي هي بمثابة دعوة لتدعيم المبادىء والقيم الدينية، ونداء للتمسك بالآداب والأخلاق الاسلامية التي لا بديل لها لخلق مجتمع فعال بناء، لذلك لا يقتصر دور الطريقة على حياة العضو الدينية بل تشمل كافة أوجه حياته العملية والأسرية والاجتماعية، فالعضو يلجأ إلى الجماعة لسد كافة حاجاته الدينية والدنيوية ولحل مشاكله المختلفة، لأن الطريقة هي المأوى والملجأ لأعضائها.

* وكان للتصوف دورا كبيرا في الضبط الاجتماعي في كثير من الأقاليم وخاصة التي ينتشر فيها عادة الأخذ بالثأر فكلمة طيبة بسيطة من رجل صوفي ملهم لها فعل السحر في النفوس تقضي على دواعي الشر والفتنة، فإذا بالمتنازعين جميعا إخوة متحابون متآلفون يسعون في سبيل الخير والوئام والصالح العام. وبذلك كان للشيخ تأثير إ يجابي ودور فعال في فض النزاعات وإقامة السلام وتحقيق الأمن والقضاء على التشاحن والتباغض وحل المشاكل على اختلافها سواء كانت دينية أو دنيوية.

وكل هذه الأمور تكون مقومات الأثر الفعال للتصوف والطريقة الصوفية على المجتمع في دفع عجلة الحياة إلى الحركة والتسامي والتقدم لذلك قد يكون ضرورة لا بديل لها في مكافحة الجريمة ومقاومة الإنحراف وإيقاض الضمير وتحقيق الضبط الاجتماعي وتدعيم القيم وترسيخها إذ الطريقة تتغلغل في حياة أعضائها الدينية والاجتماعية والعلمية والتربوية والفكرية، فلا يمكن إغفال دور التصوف الايجابي في تشييد الدولة الاسلامية باعتبار أنه يستقي منابعه من الدين الحنيف وهو الذي ظل حافظا لرسالة الإسلام، يجاهد في سبيلها ويعمل من أجلها، وهو الذي أدرك إدراكا حقيقيا لمعنى الدين، فاحترم مقدساته ونفذ تعاليمه وتولى عبء الدفاع عنه، فقد دأبت الجماعات الصوفية على نشر الدين الإسلامي في القارة الإفريقية منذ ما يزيد على مئة عام ومن أول روادها وأهمهم الفرق السنوسية حيث نشرت الزوايا والمساجد في ربوع صحراء وريف ليبيا وما هو واقع جنوبها ونمت منها الجماعات التي آزرت حركة المقاومة في شمال إفريقيا ضد الإستعمار الفرنسي والإيطالي بكل عناصر الشباب والبطولة. فالطرق الصوفية نشرت الإسلام في آسيا وإفريقيا وحملت رايته إلى كل مكان وكسبت له الملايين وأسست دولة المرابطين والموحدين

لنجدة الأندلس ولحماية المغرب العربي من وثبات الأوروبيين[13].و قد ذكر الجبرتي أن هزيمة الفرنسيين في مصر كانت على أيدي رجال المقاومة الشعبية من أبناء الطرق الصوفية وشيوخها الذين جعلوا من الأزهر والأحياء الشعبية في مصر حصونا منيعة لا تقتحم ومشاعل الثورة لا تخمد نيرانها وكانت الفتوة الصوفية هي النجدة التي يستنجد بها صلاح الدين في الحروب الصليبية كلما مالت الموازين في ساحات القتال[14]و هكذا نلاحظ أن الطرق الصوفية يختلف دورها في المجتمعات باختلاف الظروف الإيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تواجهها، وذلك إن دل على شيء فإنما يدل على مدى شمولية التصوف وقوته وقدرته على الوفاء بمختلف حاجات المجتمعات مما يتناسب وظروف كل مجتمع وما يحتاج إليه فكانت السنوسية والتيجانية والشاذلية وغيرها من الطرق تكافح من أجل الاستقلال السياسي للإسلام والوطن فبالنسبة للطريقة الشيخية في ثورة أولاد سيدي الشيخ وثورة الشيخ بوعمامة وتجنيد الشعانبة لذلك وغيرها من القبائل التي كانت تحت السيطرة الدينية والروحية والسياسية لأولاد سيدي الشيخ والطريقة الشيخية وحتى ترسيخ مبدأ الأخوة بين شعوب الصحراء المتناطحة خاصة وأن بعض الحروب كانت سببا في قتل عدد كبير من الناس وإيجاد الفتن. وبذلك خرجت الزوايا من إطارها الديني إلى إطارها السياسي والاجتماعي. وفيما يخص الدور الاقتصادي للطريقة الشيخية فيكمن في حث أعضائها على الصدقات وأداء الزكاة كل بالوسيلة التي يراها ملائمة لظروفه وظروف أهله وأسرته عملا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم «الأقربون أولى بالمعروف»[15]. وبذلك أكد مجتمع الدراسة بالمنطقة تعدد وظائف الطريقة وخروجها من حدود الوظائف الدينية لتشمل الوظائف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وإن كانت في نطاق محدود.

الخاتمة:

يمكن القول أن التصوف تجربة دينية متأصلة في الإنسان بحكم طبيعته وحمله الأمانة منذ بدء الخليقة فقد قال الله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾. وجاء في كثير من كتب التفسير ليعبدون بمعنى "ليعرفون" وبذلك كانت المعرفة وهي غاية التصوف هذفا للإنسان بفطرته وإن اختلف أفق المعرفة ونوعها باختلاف مستويات الأفراد. ومن ثم فسعي الإنسان نحو المعرفة إنما هو تطلع للحقيقة التي خلق من أجلها. والمعرفة ليست علما يدرك بالدراسة والتعلم والاطلاع فحسب وإنما يتم الوصول إليها بالذوق عن طريق خوض التجربة الصوفية ذاتيا، وهي تجربة أساسها الأخلاق. فكلما تخلى المتصوف عن صفاته المذمومة وفرغ قلبه من الاهتمام بالأكوان وتحلى بالصفات المحمودة وامتلأ قلبه بالأنوار التي يقذفها الله في قلبه، كلما تحققت له المعرفة التي يطلق عليها الصوفية "التجلي".

وقد اتضح من الدراسة دور التصوف الفعال في التأثير على المريد بتغيير اهتمامه ومن ثم

تغيير قيمه وبذلك يجمع التصوف في المجتمع الجزائري بين "الدين الحركي الديناميكي والدين السكوني الإستاتيكي".

وأظهرت الدراسة الميدانية الأثر الاجتماعي الواضح لدور الطريقة في الضبط الاجتماعي من خلال لجوء المريدين وأهليهم وجيرانهم وأصدقائهم للشيخ بما له من تأثير عليهم لبركته ومكانته المرموقة في كافة المشاكل وأكثرها تعقيدا بهدف بحثها وإزالة أسبابها، وفض المنازعات والتوفيق بينهم، باعتباره أفضل من يتدخل في هذه المسائل وكان هذا اتجاه غالبية من تناولهم البحث.

وأظهرت الدراسة قوة وتأثير الضبط الخفي على المريدين وهو القائم على الضبط الذاتي من داخل المريد والمتوقف على مراقبته لنفسه والالتزام بقواعد الطريقة وآدابها باطنا وظاهرا، فهو بذلك يتضمن نوعي الضبط معا إذ يمثل الضبط الظاهر جزءا منه: فطريق المريد قائم أساسا على علاقته بالله وكل ما دون ذلك ما هو إلا وسائل للوصول للغاية المنشودة، بذلك كان نمط الضبط الخفي أكثر ملاءمة لهذه العلاقة التي ليست في حاجة إلى نمط الضبط الظاهري الذي يحكم باقي العلاقات الدنيوية. فمن استطاع أن يحقق الضبط الذاتي حقق معه الضبط الاجتماعي (الخارجي).

وبذلك فمن أسمى أدوار التصوف – كما أظهرت الدراسة – دوره الروحي الذي يتسع ليشمل كافة الأفراد والمجتمعات. وحتى بالنظر إلى احتمال اختلاف أدوار الطرق الصوفية في المجتمعات باختلاف الظروف الأيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلا أنها جميعا تؤدي إلى ظهور إنسان مختلف من حيث القيم السلوكية والنظرة الاجتماعية في ارتباطه بربه وفي هدف حياته وعلاقاته بمجتمعه الصغير والكبير.

أما عن الأدوار الاجتماعية التي تقدمها الطريقة الشيخية إلى جانب الدور الديني فيمكن أن نجملها – بما توصل إليه البحث – في الأدوار التربوية والتعليمية والنفسية والعلاجية وغيرها من الأدوار كدور التصوف في الضبط الاجتماعي وتحقيق الثبات والاستقرار الاجتماعي من حيث قدرته على التأثير على الفرد للتكيف والتأقلم مع الوسط الاجتماعي أو البيئة التي تفرض عليه فالتصوف قوة دافعة للفرد والمجتمع.

وأما فيما يخص السر في التوافق والتماسك الذي عرفته مدن الجنوب الصحراوي خلال العشرية السوداء (كما تسمى) أو خلال كامل مرحلة الفوضى العارمة التي مرت بها الجزائر، فيعود إلى التفاف الأهالي والسكان من الأتباع والمريدين حول شيخ الزاوية وفق ما تنص عليه آداب التصوف، وما تحويه من وسائل الضبط الإجتماعي وطرق التنشئة الاجتماعية التي تشمل كامل الحياة الاجتماعية من أثر التصوف على العمل والأسرة ودور القدوة فيه .

وخلاصة القول أن الهدف الرئيسي العام للأنثروبولوجيا الاجتماعية يتمثل في الكشف عن

القوانين الاجتماعية وللوصول لذلك الهدف العام والنهائي لابد من تحقيق بعض الأهداف القريبة والتي يجب أن تدور حولها الدراسات الميدانية الحالية والمستقبلية لمثل هذه المواضيع (التصوف والطرق الصوفية والزوايا...) وهي تحديد نماذج للأبنية الاجتماعية وكذلك تحديد مظاهر التكامل والترابط بين النظم الاجتماعية وفي النهاية تحديد عملية التغير الاجتماعي.

الهوامش:

(1) سورة هود، الآية 6.

(2) سورة الزمر، الآية 36.

(3) سورة التوبة، الآية 105.

(4) أخرجه الترمذي و الحاكم عن أبي سعيد الخذري، الفتح الكبير، ص 40.

(5) أخرجه الإمام أحمد و مسلم و الترمذي و النسائي و أبو داود وابن ماجة عن شداد بن أوس النبهاني، الفتح الكبير، ص 341.

(6) سورة الفرقان، الآية 20.

(7) سورة الحج، الآية 38.

(8) أحمد أبو زيد، " ماكس فيبر و الظاهرة الدينية "، عالم الفكر، ص 307.

(9) سورة المائدة، الآية 105.

(10) سورة القصص، الآية 56.

(11) رواه جابر بن عبدالله.

(12) عامر النجار، التصوف النفسي، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص 85.

(13) عامر النجار، المرجع السابق نفسه، ص 84.

(14) أحمد أبو زيد، مرجع سابق، ص 76.

(15) قال السخاوي ما علمته بهذا اللفظ، ولكن قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لأبي طلحة: أرى أن تجعلها في الأقربين، كما رواه البخاري في باب إذا وقف أو أوصى لأقاربه عن أنس، أنظر كشف الخفاء للعجلوني ج1 ص 161، وفي اسنى المطالب اشتهر على الألسن: الأقربون أولى بالمعروف، وليس بحديث خلفاً لمن زعم لكن يشهد له قصة أبي طلحة وقوله تعالى: ((يَسأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُل مَا أَنفَقتُم مِّن خَيرٍ فَلِلوَالِدَينِ وَالأَقرَبِينَ)) (سورة البقرة: 215).

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 461 - 469
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

الدور الثقافي والديني للطرق الصوفية والزوايا في الجزائر

عبد العالي بوعلام
قسم العلوم الإسلامية المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

مقدمة:

يحتل موضوع التصوف وتحديدا الطرق الصوفية أهمية كبرى في حياتنا الفكرية المعاصرة، وهو من القضايا الشائكة والمعقدة في تاريخنا الثقافي والديني، وأسال الكثير من الحبر ولا يزال، ولا زلنا إلى يوم الناس هذا لم نفصل في هذا الموضوع برأي نهائي، فالكثير من الباحثين ما زال يتردد بين الإعلاء من قيمة هذه الظاهرة الدينية وبين الحط منها، وربما يعود ذلك إلى أنها مرتبطة بميول النفس البشرية وأهوائها لذا أردنا أن نتعرف في بحثنا المتواضع هذا على ماهية التصوف والطرق الصوفية وكيف لها كان لها تأثير على الجانب الثقافي والديني للمجتمع؟ من خلال الخطة التالية:

I– مفاهيم عامة حول التصوف

II– تاريخ انتشار التصوف في الجزائر

III– أهم الطرق الصوفية الموجودة في الجزائر

VI– التأثير الثقافي والديني للطرق الصوفية والزوايا على المجتمع الجزائري

الخاتمة.

I– مفاهيم عامة حول التصوف:

تعريف التصوف:

نسبت كلمة التصوف على عدة أمور:

1– نسبة إلى رجل زاهد متعبد في الجاهلية كان يلقب بـ صوفة: اسمه الغوث بن بركان[1].

2– قيل: من الصفة وهو مكان بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم[2].

3- وقيل: منسوبة إلى صوف القفا وهي جلدة الرقبة الخلفية لأنها لينة ورقيقة وهذا من طبعهم[3]

4- وقيل: إنها مأخوذة من قولهم صاف السهم عن الهدف يصوف أي: مال يميل، لأنهم يميلون عن الرذائل إلى الفصائل[4]

5- وقيل: مأخوذة من لبس الصوف[5].

6- وقيل: من الصفاء[6]

والراجح من هذه الأقوال أن التصوف مأخوذ من الصفاء ولبس الصوف.

أما مفهومه فقد تنوعت المفاهيم التي تناولت هذا المصطلح لكننا نختار منها تعريفين اثنين:

– تعريف الإمام القشيري إذ قال: "التصوف هو علم يعرف به أحوال تزكية النفس وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية"[7]

– تعريف الامام الجنيدي: "تصفية القلب من مواقفه البربرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية و مجانبة الدواعي النفسية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو أولى على الأبدية والنصح لجميع الأمة والوفاء لله على الحقيقة وإتباع رسول الله في الشريعة"[8].

تعريف الطرق الصوفية

مصطلح طريقة أطلق على العديد من المعاني نذكر منها:

– هي الحلقة بين الشريعة الإسلامية والحقيقة الإلهية[9]

– كما أطلقت على ما يسمى "بالورد" الذي هو المنبع وهو أيضا الدخول في الطريقة إذ يقال ورد أو دخل الطريقة على حد السواء على أن الداخل في الطرقة يأخذ الورد من الشيخ أو خليفته وبهذا يصبح الورد هو تعاليم الطريقة[10]

– كما تعني: اتصال المريد بالشيخ وارتباطه به حيا أو ميتا بواسطة ورد الأذكار يقوم به المريد بإذن من الشيخ أول النهار وآخره[11].

تعرف الزاوية:

لكل طريقة زاوية والزاوية عادة تعني الركن من البيت وقد تولدت عنها معاني كثيرة منها انزواء الناس بعضهم لبعض أي تضامنوا.

وقد أخذت الزاوية في شمال إفريقيا معنى البناء الديني الشبيه بالمؤسسة التعليمية في الغالب على قبة وغرفة للصلاة وضريح لولي وغرف لتحفيظ القرآن واستقبال الزائرين

أما الزاوية بالمعنى الصوفي فهي الخلوة للعبادة، وقد كانت أساسا للرباط في الجهاد.وقد قسم الباحثون الزوايا إلى ثلاثة أقسام[12]:

القسم الأول: هي الزوايا المطلقة والتي تنسب لمكان ما، بنيت للعلم وأفعال البر والإحسان (وتعتبر هذه أحسن أنواع الزوايا لأنها تنسب لشخص معين).

القسم الثاني: فهي التي تنسب إلى شخص ميت تقدسه العامة وتحي ذكراه أين يكون مدفونا بها، وتكون هذه الزاوية مكانا لطلب البركة لا للعلم والإحسان.

القسم الثالث: هي الزوايا المنسوبة إلى إحدى الطرق الصوفية وهي إما زاوية الطريقة الأم أو فرع لها لكن تنسب إليها.

II – تاريخ انتشار التصوف بالجزائر

بدأ التصوف في الجزائر تصوفا نظريا، ثم تحول ابتداء من القرن العاشر الهجري، واتجه إلى الناحية العملية الصرف، وأصبح يطلق عليه "تصوف الزوايا والطرق الصوفية"، وقد ظل هذا التصوف العملي سائدا في جميع أنحاء المغرب الإسلامي حتى بعد سقوط الدويلات الثلاث ودخول الأتراك العثمانيين، وكان من أوائل وأحد أوتاد الطريقة الصوفية في الجزائر: الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلس، وقد عرفت طريقته "المدينية" شهرة واسعة وأتباعا كثيرين، في مختلف أنحاء المغرب الإسلامي، وازدادت شهرة على يد تلميذه عبد السلام بن مشيش (ت 665هـ= 1228م)، ثم ازدادت نشاطا وأحياها من بعده شيخ الطائفة الشاذلية وتلميذ ابن مشيش:"أبو الحسن الشاذلي". وكان لتعاليم الشاذلي في الجزائر الأثر الأكبر بحيث يكاد يجزم أن معظم الطرق التي ظهرت بعد القرن الثامن تتصل بطريقة أو بأخرى بالطريقة الشاذلية. ومن أبرز علماء الجزائر الذين شاع التصوف العملي وانتشر بفضلهم عبد الرحمن الثعالبي سيدي عبد الكريم المغيلي والسنوسي....

ونستطيع القول أن التصوف العملي أو الطرق الصوفية أول ما وجدت وجدت في بلاد القبايل بجاية والمناطق المحيطة، وكانت بجاية مركز إشعاع طرقي صوفي لعدة قرون من الزمن. بواسطة رجالات التصوف الكبار من أمثال أبي مدين، أبو زكريا الزواوي، أبو زكريا السطيفي، يحي العيدلي، أحمد زروق... ومن بجاية انتشر التصوف إلى بقية مناطق المغرب الأوسط.

ويمكننا القول أن أسباب انتشار التصوف بالجزائر يرجع إلى أسباب فكرية وأساب سياسية واجتماعية.

1–أسباب فكرية:

كوجود أعلام صوفية عملوا على نشر هذه الطريقة بكامل المغرب الإسلامي، أثروا

بسلوكهم وبعلمهم وبمؤلفاتهم، من أمثال الشيخ أبي مدين، المليانى والثعالبي... ويضاف إلى ذلك تأثر كثير من علمائنا بالتصوف المشرقي بدأ يسيطر بدوره على الساحة الفكرية بعد محاولة الإمام الغزالي التوفيق بين الشريعة والحقيقة.

2-أسباب سياسية:

كسقوط الدولة الموحدية: التي كانت تمثل دولة قوية واجهت الغزو الاسباني، ولأسباب داخلية وخارجية تدهورت أوضاعها، وكسقوط الأندلس: نتيجة التدهور السياسي الذي أصابها عقب سقوط الدولة الأموية ونتج عن سقوط الأندلس أمران: الغزو الإسباني لمعظم سواحل المغرب الإسلامي، الأمر الثاني: هجرة كثير من صوفية الأندلس إلى الأراضي الجزائرية.

3-أسباب اجتماعية:

منها انتشار البذخ والترف عند طبقات معينة، نتيجة الثراء الفاحش، وتراجع القيم الدينية والأخلاقية حيث أهمل الخاصة والعامة الكثير من مبادئ الدين وسلوكه القويم، وقد حارب الصوفية هذا الانحراف، وقاوموا بكل السبل والطرق هذه الاختلالات، مما أدى إلى انتشار مذهبهم.

ومكننا القول ان التصوف قد مر بمرحلتين أساسيتين:

* فترة التصوف النخبوي: وذلك خلال القرون السادس والسابع والثامن الهجرية: وهي الفترة التي بقي فيها التصوف يدرس في المدارس الخاصة، واقتصاره على طبقة معينة من المتعلمين، وعدم انتشاره بين الطبقات الشعبية، وبقائه في الحواضر الكبرى: تلمسان، بجاية، وهران...

* فترة التصوف الشعبي: وهي ما تعرف بفترة الانتقال من التصوف الفكري إلى التصوف الشعبي، وقد وقع ذلك في القرن التاسع الهجري، وفيها انتقل التصوف من الجانب النظري إلى الجانب العملي، وهو الانتشار الكبير للزوايا والرباطات في الريف والمدن، وانضواء الآلاف من الناس تحت لوائه، والتركيز على الذكر والخلوة، وآداب الصحبة وما إليها من مظاهر التصوف الشعبي. وبفتح باب التصوف للعامة وأهل الريف، انتقل من النخبة إلى العامة، من المدينة إلى الريف، وظهرت الطرق الصوفية الكبرى وانتشرت في مختلف أرجاء القطر: كالقادرية، المدينية، الشاذلية...

III – أهم الطرق الصوفية الموجودة في الجزائر[13]:

لقد تعددت وتنوعت الطرق الصفية في الجزائر مع دخول التصوف وتفاوت هذه الطرق من حيث الأهمية والظهور، إذ هناك طريقة قديمة الظهور وأخرى حديثة، كذلك نجد طرق أصيلة

ظهرت في الجزائر وتفرعت فيها وفي غيرها من البلاد الإسلامية وهناك العكس فروع لطرق موجودة في الخارج كما أن هناك طرق كثيرة الأتباع وأخرى محدودة.

الطريقة القادرية: ينتشر أتباع الطريقة القادرية في كثير من البلاد أشهرها سوريا وتركيا والعراق والمغرب والجزائر وفلسطين ولبنان وموزمبيق والكاميرون ونيجيريا والصين والاتحاد السوفيتي وغانا وإيران والجزائر والسودان والنيجر ومالي وغينيا وتشاد وأفغانستان وباكستان والصومال وأندونيسيا ويوغسلافيا ومصر وتونس وماليزيا.

الطريقة القادرية، أحد الطرق الصوفية السنية

مؤسس الطريقة: هو عبد القادر بن أبي صالح بن عبد الله الجيلي الحسني، ولد بجيلان سنة **470** هـ وقدم بغداد شاباً سنة **488** هـ ، وتفقه على عدد من مشايخها. جلس للوعظ سنة **520** هـ، وحصل له القبول عند الناس، واعتقدوا ديانته وصلاحه، وانتفعوا بكلامه ووعظه. اشتهر عن الشيخ عبد القادر ما يدل على فقهه وثبات قدمه في العلم. وظهرت على يديه الكثير من الكرامات، وتاب وأسلم على يديه العديد من الناس. توفي وعمره **90** عاماً ودفن بالمدرسة المذكورة سنة **561** هـ.

دخلت هذه الطريقة إلى الجزائر على يد الولي الصالح أبو مدين شعيب بن حسين وانتشرت بين الناس شمالا وجنوبا شرقا وغربا وتعتبر من الطرق الأكثر انتشارا في العالم نظرا لأن شيخها هو شيخ الشيوخ كلهم بلا منازع، مقر الزاوية الأصلي ببغداد حيث ضريح الشيخ هناك ولها فرع في مدينة الرويسات بورقله يعتبر هو المركز بشمال إفريقيا يقوم على خدمته أبناؤه وهذا الفرع يتبر المركز الثاني بعد أن شيد أول الأمر في مدينة واد سوف ثم انتقلت بعد ذلك إلى الرويسات.

الطريقة التيجانية: أحد الطرق الصوفية السنية، مؤسسها أبو العباس أحمد التيجاني في مدينة أبي سمغون ولد عام **1150** هـ – **17763**م في قرية عين ماضي بولاية الأغواط – الجزائر– حفظ القرآن وارتحل إلى فاس وتلمسان وتونس والقاهرة ومكة المكرمة والمدينة المنورة وبغداد طلبا للعلم. في عام **1196** أنشا طريقته توجد زاويته بعين ماض وضريحه بالمغرب وهي من أكبر الطرق انتشارا في العالم.

الطريقة الرحمانية: طريقة صوفية سنية تأسست في الجزائر من قبل سيدي امحمد بوقبرين هي أصلا شاذلية، تأسست في قرية آيت اسماعيل قرب بوغني في منطقة القبائل من قبل الشيخ ثم أسس الزاوية الثانية بعد أن ارتحل إلى العاصمة في الحامة فأصبحت تسمى زاوية الحامة لها انتشار كبير في الجزائر وضواحيها.

الطريقة السنوسية: مؤسسها محمد بن علي السنوسي **1787–1859** وهو المؤسس للدعوة

السنوسية وتنسب إلى جده الرابع ولد في مستغانم بالجزائر أين اخذ على مشايخها ثم ارتحل على المغرب وتونس ليبيا ومصر والحجاز واليمن ثم عاد على مكة وأسس بها أول زاوية لما عرف بعد بالحركة السنوسية له نحو أربعين كتابا:منها: الدرر السنية في أخبار السلالة الادريسية– إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن.

من المميز لهذه الطريقة اهتمامها بالزراعة والفلاحة.

انتشرت الدعوة السنوسية في إفريقيا الشمالية كلها وجنوبا إلى الصحراء في السودان والصومال وفي خارج إفريقيا حيث وصلت إلى أرخبيل الملا في الشرق الأقصى.

الطريقة العلوية: تنسب إلى الشيخ مصطفى العلوي المستغانمي حامل لواء الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي ولد سنة **1291** في مدينة مستغانم وحيدا بين أختين أخذ الشيخ العلم عن علماء وقته حتى تضلع ثم أخذ علمه عن الشريف محمد بن الحبيب البوزيدي الصوفي ولما انتقل الشيخ إلى جوار ربه تولى خلافته آخذا في نشر العلم وتشييد الزوايا وإنشاء الصحف بالفرنسية والعربية وإقامة الندوات.

توفي سنة **1351**هـ ودفن بزاويته في مستغانم وأقيم عليه مقام يؤمه الناس

الطريقة العيساوية: فرقة صوفية مغربية أصله الطريقة الشاذلية أسسها سيدي محمد بن عيسى العربي ولد في فاس سنة **872**هـ وتوفي **1574** م ودفن بمكناس أصلها يعود إلى سيدي محمد بن سليمان الجزولي تشتهر باستعمالها للمدائح والآلات الموسيقية.

لم يقتصر نشاطه داخل الجزائر بل تعداه إلى كافة أرجاء أوربا وغيرها فكانت له زاوية في بريطانيا– هولندا– فرنسا– الحبشة– الحجاز– فلسطين– سوريا

الطريقة البوشيخية: تنسب إلى مؤسسها سيدي عبد القادر بن محمد وهي أصلها شاذلية في مدينة البيض قرية لبيض سيدي الشيخ في الجزائر يسمى الشيخ بسيدي الشيخ

تعتبر هذه الطريقة رمزا للجهاد في الجزائر متمثلة في الشيخ بوعمامة وذريته وأبناء عمومته

من أهم مؤلفات الشيخ رحمه الله قصيدة "الياقوتة"

VI– التأثير الثقافي والديني للطرق الصوفية والزوايا على المجتمع الجزائري[14]

لقد كان للطرق الصوفية مكانة هامة لا يستهان بها غذ كان لها الدور الفعال في معظم الأحداث خاصة الثقافية منها والدينية والهدف من الحديث عنها ليس إبراز مكانتها كعقيدة بقدر ما هو إبراز دورها الثقافي والديني خاصة لهذا نجد أن الزوايا في عصر المرابطين أخذت تتضمن مهنة التعليم بعد أن كانت وظيفتها تقتصر على الإطعام وإيواء الضيوف العابرين وتامين الناس ومنح الأتباع البركة.

ومن المعروف أن حركة التعليم في الجزائر كانت تقتصر على الحواضر الكبرى مثل تلمسان، بجاية، قسنطينة لكن مع ظهور الزوايا في كامل الأرجاء برز دورها الأساسي في نشؤ العلم والثقافة في الأرياف فأوجدت بذلك نوعا من التوازن بين الأرياف والمدن فغالبية الطرق الصوفية كالقادرية والرحمانية أعطى أهمية خاصة للتعليم بل كان مشايخ الطرق هم العلماء الذين يعلمون العلم.

ولقد كان نمط هذه الطرق يعتمد على تحفيظ القرآن وتدريسه لكل أطيف المجتمع صغار وشباب وكبار بصورة مكثفة ومتواصلة مما ساعد على محو الأمية ودفع آفة النسيان.

كما اهتموا بتدريس العلوم اللصيقة به وشرحه والاستفادة من تعاليمه الدينية والدنيوية خاصة فيما يتعلق بالسلوك والأخلاق العامة، الشخصية والجماعية.

كما كان للزوايا والطرق الصوفية دور هام في نشر الإسلام في الأماكن البعيدة التي لم يكن قد وصل إليها خاصة الأقاليم الصحراوية النائية.

من جهة أخرى نجد ان زوايا الطرق الصوفية كانت تعتبر بمثابة مخازن ودواوين لكثير من الكتب العلمية والمخطوطات في مختلف أنواع العلوم والفنون وهذا راجع لاهتمام المشايخ بالعلم .

كما كان للمرأة في الزوايا جانب من الاهتمام حيث اعتنوا بالمرأة وعلموها وأخرجوها من الجهل التي كانت تعيشه إذ هي نصف المجتمع والمربي الأول للأجيال الصاعدة وسيعين كثيرا على تطبيق تحقيق مراد الزوايا في نشر العلم.

وبهذا نجد أن الطرق الصوفية تعددت أفكارها المستوحاة من البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري وقدمت خدماتها على أكمل وجه للمجال الروحي والتربوي على حسب الطريقة ونشاط شيخها بالإضافة على المحيط البيئي الذي ظهرت فيه وكيف نظر إليها المجتمع.

وعليه مهما كان نوع الدور التي قامت به هاته الطرق فهي تبقى أحد مقومات الثقافة الجزائرية والعنصر الوحيد الذي حافظ على هذا الإرث فهي محور الثقافة الإسلامية ذلك أن مساهمتها في الحياة الفكرية للجزائريين تعد مهمة إلى درجة أن صداها وصل على الدول المجاورة

الخاتمة:

مما سبق نستخلص أن للزوايا والطرق الصوفية كانت مركز إشعاع هام لكثير من فئات المجتمع. كما أن لها دور مهم في حياة الإنسان الجزائري وخاصة في الصحراء الكبرى حيث عملت على:

– التخفيف من معاناة الشعب الجزائري، وذلك من خلال نشر العلم بين جميع فئات المجتمع و التكفل بالفقراء والمساكين واليتامى والأرامل.

الحفاظ على الإرث الثقافي للمجتمع من خلال المحافظة على الكتب العلمية والمخطوطات

– الحفاظ على تماسك المجتمع الجزائري ووحدته، حيث كانت تجتمع بالزاويا مختلف الأعراش والقبائل، من مناطق مختلفة، فتسمحي بذلك الفوارق الجهوية.

– تمكنت من قطع الطريق على كافة الجمعيات التبشيرية والتي كانت تتخذ من النشاط الاجتماعي وسيلة لتحقيق مآربها التنصيرية، خاصة اتجاه اليتامى من أبناء هذا الشعب.

الهوامش:

1- فاطمة داوود، التصوف الإسلامي، مفهومه وأصوله، ، مستغانم 2004، ص 60.

2- أحمد الشرباصي:ص 147.

3- المرجع نفسه، ص 147-148.

4- المرجع نفسه، ص 146-147.

5- محمد صالح رزايقية، أضواء على تاريخ سيدي عبد الشرف، درا حومه – ص 22.

6- ابو بكر محمد الكلابادي، التعرف بمذهب التصوف.

7- الرسالة القشيرية للإمام القشيري دار الفكر ص 34-35.

8- احميدة عميراوي، رسالة الطريقة القادرية في الجزائر، ص 14.

9- ابو القاسم سعد الله تاريخ الجزائر الثقافي،1830-1954، ص 17.

10- أبو بكر جابر الجزائري، إلى التصوف يا عباد الله، ص 23.

11- احميدة عميراوي، مرجع سابق، ص 16.

12- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 25.

13- محمد بن بريكة موسوعة الطرق الصوفية- الطريقة القادرية ج1 ص 10-11 وصلاح مؤيد العقبي الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر ص 143، فرق ومذاهب الطريقة الشاذلية- مجلة الراصد، ع2 ذي الحجة 1427هـ

14- الموقع الالكتروني http/www.alrased.net بتاريخ 2009/04/10، بعض الطرق الصوفية على الرابط http//www.mostghanem.com/t17746-topic

15- أنظر امبارك محمد الهلالي الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث مكتبة النهضة الجزائرية، ص 318، امبارك محمد الهلالي الميلي التعليم الديني وحظ الزوايا منه مجلة الشهاب، العدد 1926/02/13 ص 269.

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 15 (2011) : 470 - 482
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

بدو ورقلة وطوارق الأهقار كرونولوجيات وبداوة، من خلال دراسات فرنسية

لخضر عواريب
قسم العلوم الإنسانية المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

مقدمة:

البداوة ظاهرة ممتزجة بالقضاء الصحراوي وقد حظيت هذه الظاهرة بدراسات عدة شملت مجالات مختلفة خلال العهد الاستعماري، إلا أن المجال الكرنولوجي الذي يعني بترتيب السنوات من حيث تسمياتها وأهم أحداثها أو ما يمكن أن نطلق عليه بالتقويم السنوي للبدو فإن الدراسات فيه قليلة إن لم نقل نادرة، لذالك ارتأيت أن أقدم في هذه المداخلة بعض الدراسات التي اهتمت بهذا المجال من خلال التعريف بها وتوضيح المشاكل التي اعترضتها وأهميتها والمصادر التي استعنت منها المعلومات، ثم أتطرق إلى نماذج من كرونولوجيات بدو ورقلة وطوارق الأهقار مستخلصا بعض الملاحظات والاستنتاجات

I تقديم الدراسات المعتمدة

1) التعريف بهذه الدراسات:

اعتمدت على دراستين أنجزهما دوبياف (Jean Dubief) وهو أستاذ بمعهد الأرصاد الجوية وفيزياء الكون بالجزائر خلال الخمسينات وقد تخصص في دراسة الأمطار بالصحراء، وقدم العديد من الدراسات حول كرونولوجيات بعض القبائل البدوية نشر أعماله في العديد من المجالات المتخصصة، ومنها الدراستين التي اعتمدنها في هذه المداخلة

1) الدراسة الأولى خصصها لطوارق الأهقار وجاءت تحت عنوان (Note sur les chronologies des KalAhggar et des taitaq)

ملاحظة حول كرونولوجيات كل أهقار وتايتوك نشرها في أعمال معهد الدراسات الصحراوية سنة 1942، Trav de L'irst1 1942 pp 07.132

2) الدراسة الثانية:

ضمنها نتائج بحوثه التي أجراها حول كرونولوجيات وبداوة بعض القبائل بورقلة وجاءت تحت عنوان (les beniThour et les Mekhadma chronologies et Nomadismes)

بني ثور ورقلة والمخادمةكرونولوجبات وبداوة نشرها في سنة 1955 (Bulletin de liaison saharienne t pp45.73)

2) الدراسات السابقة:

أكد دوبياف (Dubief) أن الأعمال المنجزة في هذه المجال قليلة إذ رأي أن أول من أهتم بهذا النوع من الدراسات هو (FerrandFoureau) الذي قدم سنة 1896 دراسة بعنوان Dans le grand erg mes itinéraires Sahariens de décembre a mars 1896 Ghallamel Paris 1896

وقد تضمنت كرونولوجية بدوية خاصة بقبيلة الشعانبة فرع بوسعيد ممتدة من 1863 إلى 1894، وقد اعتمد عليها ذوبياف (Dubief) عند إنجاز الدراسة الخاصة بورقلة.

وبعد ذلك نشر الجنرال لابيرين Laperrine دراسة حول طوارق الأهقار تحت عنوان (les Noms Années chez les Touareg du Ahagar de 1875 à 1907)، وقد نشرت في المجلة الإفريقية سنة 53 سنة 1909، RevAfricaine 53eme Année 1909 p.p 198

ثم قام روني باسي بنشر قاموس شارل دوفوكو المعروف بـ (Dictionnaire Abrégétouareg-Français, dialecte Ahagar, Publié par René Basset ED carbonal Alger T 1920)

وقد تضمن هذا الجزء قوائم السنين عند الطوارق إلى أن هذه الدراسات بقيت دون إكمال رغم شهرة أصحابها كما أنها لم توسع إلى قبائل أخرى، وحسب دوبياف فإن هذه الكرونولوجيات تشكل أدوات فريدة للتوثيق لذلك قام بإكمال تلك الخاصة بالطوارق من خلال الدراسة التي بين أيدينا حول طوارق الأهقار، وزاد عليها بإنجاز دراسة حول طوارق غدامس جاءت بعنوان (les Afoghas de Ghadamès chronologie et Nomadisme)

2) المشاكل التي اعترضت هاتين الدراستين وبعض الإيضاحات

أكد دوبياف أن هاتين الدراستين قد تشوبهما بعض الأخطاء خاصة تلك التي جاءت حول بدو ورقلة على اعتبار أنها أنجزت في فترة وجيزة إلا أن ذلك لا يهم حسب رأيه طالما أن العمل قد أنجز فهو كغيره من الاعمال التاريخية التي تعتمد على المصادر الشفوية، يجب أن تجمع قبل يلم بها النسيان ثم بعد ذلك تخضع للتصحيح إن أمكن، ثم قدم الباحث مجموعة إيضاحات رآها ضرورية حتى تعم الفائدة وهي:

– إن السنة عند البدو تعين بحادثة وقعت خلالها وهي هامة في أعين القبيلة، وفي بعض الأحيان تأخذ السنة عدة أسماء تعين كل واحد منها إما لسنة كلها أو جزء منها وكل قبيلة لها كرنولوجيات خاصة بها، وقد تكون حتى لبعض الفروع تلك الخاصية بها.

عادة ما لا تحظي الأحداث الأوروبيةبأية أهمية لدى البدو فمثلاعند الطوارق فإن وفاة الأب دوفوكو أو الجنرال لابيرين لم تحظ بأي اهتمام بل لم تذكر أصلا، ومرد ذلك أن للبدو نظرة خاصة عند تاريخ الأحداث تختلف عن نظرة الأوربيين[1]

مما تجدر إليه أن بداية السنة تختلف من قبيلة إلى أخرى فهي عند الطوارق تبدأ وسط الشتاء[2] أما عند الرقيبات فتبدأ مع أول قطرات مطر الخريف ولدى قبائل ورقلة تبدأ في مارس أو حتى أفريل، ومن هنا تعترض الدارس مشكلة عند محاولة مطابقة السنين مع الرزنامة الأوروبية مما يجعلنا نزيد سنة واحدة حتى يتم التطابق، فعلى سبيل المثال فإن التناقض الذي لا يمكن تجنبه يظهر بوضوح عندما تكون الحادثة ذات الصلة قد وقعت في نهاية السنة البدوية، أي بداية السنة الأوروبية القادمة، كما يجب الإشارة إلى أن الحادثة إذا وقعت في منطقة بعيدة عن مكان التخييم الخاص بالقبيلة فإن الاتجاه الغالب أن يبدأ التاريخ عندما يصل الخبر الى مضارب القبيلة أي بتأخير عدة أسابيع.

بعد ان تعتمد هذه الأحداث كأسماء سنوات تصبح معروفة عند كل أعضاء القبيلة التي تعني بتحفيظها وتوريثها إلى كل اعضائها وعادة ما يبدأ بتحفيظ أقدم السنوات وصولا إلى أحدثها، ولا يمكن الاستغناء عن هذه الكرونولوجيا في الحياة اليومية للقبيلة فهي تعتبر نقاط معلميه بها تحدد أعمار البشر وأفراح القبيلة وكذلك أتراحها.

3) أهمية هذه الكرونولوجيات

حل دوبياف (**Dubief**) إبراز أهمية هذه الكرونولوجيات التي راى أنها تخضع للتحقيق والمقارنة بكرونوجيات قبائل أخرى، وبذلك تمكننا من التعرف على تاريخ الصحراء بكل إنصاف حسب تصورات البدو وصانعي هذا التاريخ كما أنها تمكن من إنجاز تحقيقات ميدانية مختلفة كتلك الخاصة بالمطر وما يصاحبه من ظاهرة انتشار العشب مما يؤثر على الحياة الصحراوية عموميا ويذلك فإن هذه الكرونولوجياتضرورية لدراسة ظاهرة البداوة، وهي تساهم ليس فقط في تطوير الدراسات التاريخية بل تتعداها إلى الدراسات المناخية والاجتماعية.

4) المصادر التي اعتمد عليها (Dubief) في الحصول على المعلومات:

اختلفت المصادر التي اعتمدها دوبياف من دراسة إلى أخرى فهو في الدراسة الخاصة بطوارق الأهقار قد أعتمد على استجواب **34** طارقيا ممن يعرف عنهم قوة الذاكرة والحفظ ولكونه لا يعرف اللهجة الطارقية فقد استعان بالطبيب الملازم الأول موريل (**Morel**) الذي كان

يقوم باستجواب المرضى في عيادته وبفضل هذه المساعدة استطاع دوبياف أن يجمع معلومات حول الأمطار في الأهقار، ويكون كرونولوجيات خاصة بالمنطقة كما أنه استفاد من الدراسة التي أعدها الكولونيل لابيرين.

أما بالنسبة للدراسة الخاصة ببدو ورقلة فقد كانت مصادره مقسمة على النحو التالي:

أ) بالنسبة لقبيلة الشعانبة فرع بوسعيد فقد استفاد من دراسة (Foureau) السابقة الذكر، رغم نقائصها.

ب) بالنسبة لبني ثور تلك القبيلة التي كانت تضم (3.262) نسمة خلال 1945 فقد اعتمد على مجموعتين من المعلومات من جهة تلكالمستقاة من الحاج عبد القادر بن قدور المعروف بخيدة[3] وهو أحد شيوخ قبيلة الرويسات ومن جهة ثانية تلك التي أمده بها القائد مسعود[4]بمساعدة بن ساسي الحاج أحمد وبن ساسي سليمان مسؤول فرع أولاد بن ساسي وخليفة القائد مسعود، وكذا سي لعلا بن المعراج[5].

أما المعلومات الخاصة بالمخادمة ذلك المجتمع المشكل من (4000) نسمة فقد استلمها دوبياف مكتوبة من قائد قبيلة الخادمة[6]الذي اعتمد في انجازها على بوزيدي عبد القادر[7]، وحتى تسهل الدراسة والاستفادة منها منح دوبياف لكل قبيلة رمزا سواء قبائل الطوارق أو بدو ورقلة (وسوف أمنح لها رمزا بالعربية من خلال الجدول التالي)

الرمز بالفرنسة	الرمز بالعربية	الاسم بالعربية	الاسم بالفرنسية
K.R	ك.ر	كل ريلة	Kelrela
T	ت	تايتوك	Taitay
T.M	ت.م	تاجيه ماليت	Tadyjeh Melle
AT	أ.ت	أجوه أن تيهيل	AdgouhNtehele
IH	إ.ه	إيهاوين هادة	Iheaounhada
IKR	إ.ك.ر	كلأنغار	Kel-Inghuer
IK.T	إ.ك.ت	كلتازولت	Kel- Tazoulet
IRRE	إ.ر.ر	أبريغيتاتن	Irreguenateu
IBO	أ.ب.و	إيوتناتن	Ibettenuten
أما بالنسبة لبدو ورقلة فقد اعتمد الرموز التالية			
C	ش	الشعانبة	Chaamba
BTA	بتI	بني ثور المجموعةI	Benithour G1
BTN	ب.تII	بني ثور المجموع II	Benithour G2

M	م	مخادمة	Mekhadma

السنة	رمز القبيلة	اسم السنة	أشهر أحداثها	مكان التخييم	خصائص المنطقة	الموقع الفلكي
1870	ك.ر و إ.ك.ت ش بت1	أواتيأوادجيناً هقار أمغار سنة استمرار سكان الأهقار بامقايد عام الشريف عام بوشوشة	جاء بوشوشة إلى ورقلة في فيفري أو مارس سنة 1871 وانضم اليه أغلب سكانها ولتحقوا بثورته 8	أمقد حوض بنات قرباني	عشب وفيرة وأمطار وفيرة نسبة 12	39.31 °شرقا 38.5° شمالا
1871	ك.ر و إ.ك.ت ش بت1	أواتيأوان تيندران عام تيندران عام الطيبة عام الطيبة	تورد المصادر أن أولامولات بسكرة قاموا بغزو ورقلة وتتبعوا سكانها نحو عين الطيبة، الملاحظ أنه هذه المصادر تحاول حصر الصراع بين الجزائريين9		GA	
1872	ك.ر و إ.ك.ت ش بت1	أواتي أواد أميهاغأكيديبي داغ تيهاوهاوت عام السكرة	سنة غزوا يكيبي في تيهوهاوتعام مجئي الجنرال قليفات عند مجيئه إلى ورقلة حاول أن يدمر كل مساكنها بسبب احيازهم الى بشوشة 10			
1879	ك.ر	أواتي أواد	سنة غزو			

	و إ.ك.ت ت ش بت1	أبدكنات أواتي أواد يهوق أجير تيلمين عام الكولونيل عام سيدي بوعمامة	المداقنات منطقة السكر مالسنة التي غزى فيها طوارق الإجير والاستيلاء على نوق الأغرغر بعثة فلا تيرس الأول 1880 سنة التحاق بعض أعضاء هذه القبيلة ببوعمامة الذي كان يحضر للثورة		حالة المراعي جيدة مع عدم وجود الترفاس	31° شرقا 50.5° شمالا
السنة	رمز القبيلة	اسم السنة	أشهر أحداثها	مكان التخييم	خصائص المنطقة	الموقع الفلكي
1880	ك.رKR أ.تAT إ.ك.تIKT ش G بت1 BTA	أواتاي أوان ايفرغرغر سنة أيفرغر عام موت الكولونيل عام موت سيدي لكنينير فلا تيرس	سنة مقتل فلاتيرس	وادي أيغرغر حاسي مجبرة	حالة المراعي متوسطة	31.27 شرقا 43.5 شالا
1881	ك.ر أ.ت ت ش بت1	أو الجاي أوان كفار أو أي جاي أواد يموت كنيشير عام صدار عام العطشان	عام الكفار حملة فلاتيرسعام موت الكولونيل فلاتيرسوفاة عدد كبير من الأطفال بمرض البحمرون	عين الطيبة حاسي سماري	الربيع أمطار في الصيف عشب متوفر	30.16 شمال 5.48 شرقا 31.34 شمالا 5.38

						شرقا
1890	ك.ر ت أ.ت إ.ك.ت ش بت1	أو أتاي أوان تيهرياف تين ن بيلوين عام الجراد عام الجراد	سنة الهروب خةفا من غزو إبيلاون كان إنتشار الجراد الكبير إلى درجة لم تشهدها المنطقة من قبل	حاسي بسروال		31.3 شمالا 52.5 شرقا

السنة	رمز القبيلة	اسم السنة	أشهر أحداثها	مكان التخييم	خصائص المنطقة	الموقع الفلكي
1905	بت 2 م	عام الطرقاية حام حاسي الحجر		حاسي الطرفاية حاسي لحجر	المراعي جيدة	31.46 شمالا 5 شرقا
1910	ك.ر ت أ.ت إ.ك.ت إ.ك.ر أ.ر أبو بت1 م	أوأتاي أوان تيديوانت.ن أوادونكي.د أيميرير عام عود واد يعيش عام التفيس	عام تجمع كل قبائل كل أهقار بناء على أوامر الجنرال لا بيرين وكان ذلك في ربيع 1910 إنتشار وباء التفيس في المخادمة لكنه لم يؤدي إلى وفيات	حاسي اللفعاية حاسي لجواد		37.31 شمالا 46.5 شرقا 31.15 شمالا 13.5 شرقا
1915	ك.ر إ.ك.ت بت1 بت2 م	أوأتايأوأن أين أوقاسن أوأتاي أواد أبا الخاج بخيتة آف	عام عين أو قاسن سنة وفاة الحاج بخيتة، أق إبراهيم وهو احد مشائخالأهقار	حاسي القارة بالمنيعة ورقلة بامنديل	سنة الجفاف	

		إبراهيم عام التهييات عام حاسي الرويسات عام بامنديل	في هذه السنة خرج الإيطاليون من غدامس			

السنة	رمز القبيلة	اسم السنة	أشهر أحداثها	مكان التخييم	خصائص المنطقة	الموقع الفلكي
1895	ك.ر ت أ.ت إ.ك.ر بت1 بت2	أواتاي أواد إيمان فوغاس أوأتاي أواد تكثر أواتاي أوان تيمي عام حاسي سمايري عام طريق ورقلة غرداية	سنة موت الفوغاس في الغزو سنة أكل الحمير بسبب المجاعة 15 سنة تنمي منطقة تيوات في هذه السنة تم إنجاز الطريق غير المعبدة بين ورقلة وغرداية	حاسي سماري بين مزاب وغرداية	حالة المراعي جيدة عدم وجود الكماء //	31.31 شمالا 38.5 شرقا
1900	ك.ر ت إ.ك.ر بت2 م	أواتاي أواد أبوشة إيهقار أجير أواتاي أواد أبوشة فرانسيزاين صالح عام الدغماشة عام دخول عين صالح	سنة تنقل قبائل الأهقار إلى آجير سنة دخول الفرنسين إلى عين صالح معركة الدغامشة قرب عين صالح	التخييم في حاسيبامنديلب ورقلة	أمطار غزيرة في الشتاء	55.31 شمالا 14.5 شرقا

1905	ك.ر إ.ك.ر ت بت1	أو أتاي أواد د–ايفال موسي أيدجيريو أواتايآوانتامية عام الكريدير	عام عودة موسى آغامستون من النيجر عام التامية ذهب بعض أعضاء القبيلة إلى كريدار بوهران لحضور السباقات	مراعي تيما سية حاسي الحجر 100 كلم على ورقلة		31.28 شمالا 4.46 شرقا

السنة	رمز القبيلة	اسم السنة	أشهر أحداثها	مكان التخييم	خصائص المنطقة	الموقع الفلكي
1920	ك.ر أ.أ.هـ أ.ر.رو ت.م أبو د.ر بت1 بت2 م	أواتاي أوان بدوغن عام الغارة عام طلسموت عام حاسي المر	سنة المجتمع وهي السنة التي خيم فيها كل الرجال من كل آهقار في منطقة تيمنة في هذه السنة أغار الشعانبة على غدامس	حوض التمر طلحوت حاسي المر	المراعي جيدة توفر الكما	43 شمالا 51.5 شرقا غير محددة 31.13 شمالا 40.4 شرقا
1925	ك.ر ت أ.ت د.ر بت1 بت2 م	أوأتاي أواد أبا سوقي عام جافو عام حاسي بلخباش	سنة وفاة سوفي وهو خليفة الامدوكال أخاموك وصديق موسي أق أمستون	واد جافو حاسي بلخباش من 30 إلى 4 كلم باتجاه عين صالح		

		عام العريف		قرب ورقلة		
1930	ك.ر ك.ر أ.ت د.ر	أواتان أواد أيك أكاموك إيرا وا أبحرين أوأتاي أواد أيك أهقار أيدزاير	سنة ذهاب آخاموك بالطائرة سنة ذهاب قبائل الأهقار للجزائر في هذه السنة شارك وقد من الأهقار برئاسة أخموك في الاحتفالات بمئوية الجزائر	واد جافو حاسي بلخباش من 30 إلى 4 كلم باتجاه عين صالح قرب ورقلة		

السنة	رمز القبيلة	اسم السنة	أشهر أحداثها	مكان التخييم	خصائص المنطقة	الموقع الفلكي
1930	بت1	عام ورقلة	في هذه السنة مات افراد من القبيلة عطشا	زرارة		31.15 شمالا 15.3 شرقا

3) ملاحظات واستنتاجات

من خلال تحليلنا لهاتين الدراستين يمكن أن نخرج بالعديد من الملاحظات

*** جاءت الدراسة الخاصة بطوارق الأهقار ناقصة إذ لم توضح فيها أماكن التخييم بدقة كما أن الخصائص المناخية وحالة المراعي لم يتعرض لها إلا لماما مما يجعل الاستفادة منها محدودة وهو ما يعاب على دوبياف، أما الدراسة الخاصة ببدو ورقلة فقد كانت أكثر جدية رغم أنها أهملت قبيلة الشعانبة إذ أعتمد دوبياف على دراسةفورو فقط وهي ناقصة جدا إذ لم تركز الأعلى أسماء السنوات وكذلك أهمل قبيلة بدوية كبيرة وهي سعيد عتبة.**

*** حاول دوبياف في الكرونولوجيا الخاصة بالطوارق أن يدقق في تجزئة القبيلة إلى فروع وخرج بكرونولوجيا خاصة بشكل فرع، وعلى العكس من ذلك ركز في كرونولوجيا ورقلة على القبيلة الأم، إذ لم يقسم بني ثور رغم كثرة عددهم الا إلى فرعين أما المخادمة فجاءتكرونولوجيتها واحدة وهو أمر غير منطقي إذ يستحيل على القبيلة أن تجتمع على بئر أو مكان تخييم واحد**

وهو ما يتطلب عادة وضع كرونولوجيات خاصة بكل فروع.

*** عدم تحديد أماكن بعض المناطق بدقة وتركها مبهمة مما يؤدي إلى ضرورة إكمال هاتين الدراستين.**

*** يعتمد دوبياف في تغطية الاحداث على بعض المصادر الفرنسية مما أثر على مصداقية هاتين الدراستين وجعلهما لا تخلوان من التحريف عموما فإن هذا العمل هام إذ بفضله يمكن أن نخرج بالعديد من الاستنتاجات.**

– كمية تساقط الامطار خلال الفترة المدروسة كبيرة مقارنة بأيامنا هذه فكأننا دخلنا في مرحلة جفاف.

– رغم أن القبائل لا تخييم في مكان واحد شتائينمتتاليين إلا أن لكل قبيلة اماكن خاصةبتخييمها ومرعاها ولا يمكن للقبائل الأخرى أن تتقاسم معها المرعى الا لماما تتحكم في تحرك القبيلة الظروف المناخية ففي السنة التي تكون فيها الأمطار وفيرة لا تتعدى حركة القبيلة بضعة كيلومترات في حين تتجاوز مئات الكيلومترات في السنين العجاف[16] إلا أن حركة القبيلة ليست مرهونة بالظروف المناخية فقط بل تتحكم فيها معطيات أخرى ومنها إمكانيات القبيلة، فتلك القبائل الغنية التي تملك قطعان كبيرة من المواشي والإبل يكون مجال رعيها كبير عكس القبائل الفقيرة يلاحظ مع بداية القرن العشرين تقلص وتراجع خصائص الرعي إذ أصبحت الحركة بالنسبة لقبائل ورقلة لا تتعدى 30 إلى 40 كلم عن المدينة الالماما رغم الجفاف الذي بدأ يضرب المنطقة وهو يجعلنا نتساءل هل يعود ذلك إلى ضغط الإدارة الفرنسية على القبائل البدوية خاصة بعد إصدار قوانين تضبط تحركات البدو بإصدار التراخيص المعروفة بالعشابة.

4) يمكن الاستفادة من هذه الدراسات في تصحيح التحريف والزيف الذي طال التاريخ الجزائري فعلى سبيل المثال عندما ندرس الكرونولوجيات البدوية نجد أن سنة 1870 لم يكن الجفاف بها كبير فهي سنة ممطرة ذات عشب وفير في حين أننا عندما ندرس ثورة بوشوشة من خلال كتابات لوشاتوليي نجده يذكر أن سبب الثورة هو الجفاف الذي أدى إلى المجاعة فكانه يقول أن الثورة ثورة جياع ولعلنا حين تقطف هذا المقطع يتجلى لنا الزيف.

(les autres se trouvèrent Réduit à prendre des lézards de sable, à déterrer quelques racines au à manger du danoun)[17]

إن لوشاتوليي هنا لا يعرف الطبيعة الصحراوية فالبدو يستهلكون السحالي الرملية إلى الآن، كما أن جذور النبات أو نبتة الذانونلا تنبت إلا خلال السنة الممطرة، وقد ترجمت بعض الأقلام الجزائرية عبارة (les lézards de Sable) إلى الأفاعي والحيات وهي ترجمة خاطئة فهو هنا يقصد ما يعرف عند بدو ورقلة الزلقاق).

*** هذه الكرونولوجيات يمكن أن تساعد على تحديد منابع المياه والآبار في الصحراء مما يمكن السلطات المحلية إعادة حفرها وتنظيفها وهو ما يؤدي إلى إعادة تنشيط تربية الإبل خاصة وأن دوبياف دائما يضع خرائط خاصة بالآبار.**

الخاتمة:

من خلال تقديم هاتين الدراستين يتضح لنا رغم النقائص التي وقع فيها صاحب الدراسة، إلا أنهما نفضتا الغبار عن تاريخ البدو في الجنوب الجزائري، ويمكن اعتبارهما مادة أولية لمواصلة البحث في هذا المجال بأقلام جزائرية إذ حسب علمي مازال هذا المجال غير مطروق من طرف الإقلام الجزائرية وهو ما دفعني لمحاولة الغوص فيه حيث أحاول الأن وضع كرونولوجيا كاملة لبدو ورقلة.

الهوامش:

1) هي عبارة عن رحلة قام بها (Foureau) في العرق الشرقي الكبير زار فيها أجزاء من تونس ووادي سوف ومناطق الصحراء الجزائرية كان يريد من خلالها الوصول إلى طوارق الطاسيلي وغدامس إلا أن ظروف مختلفة حالت دون ذلك، مما اضطره للعودة وأثناء الرحلة أحتك بالعديد من الشعانبة فرع بوسعيد فتعرف على كرونولوجية هذا الفرع وضمنها هذا الكتاب الذي يعتبر تقريرا أرسله إلى الحاكم العام بالجزائر.

2) حاولت الحصول على هذه الدراسة للاستفادة منها على غرار الدراسات الأخرى إلا أن الحظ لم يسعفني إلى حد الآن.

3) حسب رأي لا يمكن الجزم قطعا بذلك فإذا ارتبطت السنة بحدث أوروبي له أثر على البدو فسوف تأخذ السنة هذا الحادث، وهو ما يتضح في كرونولوجياالمخادمة وبني ثور، مثل سنة 1872 (عام اللي جاء الجنرال قاليفات Gallifet إلى ورقلة)

Jeandubief. Les benithour et Mekhadma, chronologie et nomadismes. Bulletin de liaison saharienne N° 1950, P49

4) حاول الكولونيل لا بيرين أن يجعل حساب السنوات عند الطوارق بتطابق مع الحساب الأوروبي، أي أن السنة عندهم تبدأ في الفاتح جانفي في حين أن السنة عند الطوارق تبدأ في منتصف الشتاء، لمزيد من الإطلاع ينظر

Perrine les nous des Années chez le touaregrevue Africane 53eme année 1909 P194

5) هو عباس عبد القادر بن قدور كان تاجر وحافظ لأشعار البدو ونوادرهم وتواريخهم عرف بأنه كان دائم الدعابة وهو من الثقات حسب ما رواه لي العديد من شيوخ الرويسات.

6) قائد وباشا الرويسات

7) يعرف بأحمد قطش من أغنياء الرويسات والحافظين لتواريخ بدو ورقلة.

8) من أولاد سيد الشيخ كان أبوه يعرف بالباشحمار.

9) القائد كدية قدور بن عبد القادر.

10) الملاحظ على هذه القائمة أنها من ثقات ورقلة، كان أصحابها بدو أو على اتصال وثيق بالبدو.

11) لعل الباحث يتساءل كيف ينضم أغلب سكان ورقلة إلى بوشوشة الذي ترى فيه المصادر الفرنسية

قاطع طريق.

12) يفند هذا طرح لوي رين الذي يرى أن سبب ثورة بوشوشة هو الجفاف الذي تولدت عنه المجاعة في حين أن كرونولجيا البدو ترى ان العام ليس سنة جدب وجفاف.

13) الحقيقة أن العملية تندرج في إطار محاولة القضاء على ثورة بوشوشة وليست فقط صراع بين اولاد مولات وسكان، ورقلة بماذا نفسر قيادة الجزار دولاكروا للعملية، كما أن المتابعة نحو عين الطبيعة تمت بقيادة الليتان كولونيل قام Gamma، كل ذلك يؤكد أن ثورة بوشوشة كانت ضد الاستعمار الفرنسي، ولم تكن عملية قطع طريق وغزو إذ كيف تخصص فرنسا جزء كبيرا من قواتها لمحاربة قاطع طريق.

14) هذا الطرح لا يمكن الجزم به إذ أن المصادر المحلية تؤكد أن الجنرال أراد أن يعاقب سكان حي بني سيسين حلفاء مخادمة لتعاونهم مع بوشوشة وإيوائهم للثوار الرحمانيين، ينظر في ذلك الشيخ أعزام، غصن البان في تاريخ الورجلان مخ ص64.

15) أكد ذلك فورو الذي كان في رحلة بالمنطقة حيث لا حظ انتشار المجاعة ينظر (F.FoureauPcot P47).

(16) Capot Ray le nomadisme Pastoral dans le Sahara français Trav de L'IRS T1 1942 P 65.

Le Chatelier « les Medagnats » Revue AfricaineAlger 1886 P4.