HAL
open science

# 2017

Yassine Karamti, Yves Girault

**To cite this version:**

Yassine Karamti, Yves Girault (Dir.). 2017 . 2017. ⟨hal-02065400⟩

**HAL Id: hal-02065400**

**https://hal.science/hal-02065400v1**

Submitted on 28 Nov 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# القداسة والرهانات الجيو سياسية للتراث

جمع وتقديم

ياسين كرامتي و إيف جيرو

أشغال الجامعة الصيفية الدولية بالمنستير 2017

مجمع الأطرش
لنشر وتوزيع الكتاب المختص
LATRACH EDITION

الطبعة الأولى : تونس 1439 هـ/ 2017 م

© الحقوق محفوظة

لا يسمح بإعادة إصدار الكتاب أو تخزينه أو نقله بأي شكل كان أو بواسطة كل الوسائل أو الأشرطة أو الاستنساخ أو التسجيل وغيره دون إذن خطي من المؤلف أو الناشر.

مجمع الأطرش
لنشر وتوزيع الكتاب المختص
LATRACH EDITION

95 شارع لندرة ـ تونس 1000
الهاتف : 123 241 71
الفاكس : 490 330 71
E ـ mail : contact@latrach ـ edition.com
الموقع www.latrach ـ edition.com

# تقديم

نظم مخبر الفكر الإسلامي وتحولاته وبناء الدولة الوطنية (مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان ـ جامعة الزيتونة) بالتعاون مع وحدة البحث المختلطة «التراث المحلي» التابعة للمتحف الوطني للتاريخ الطبيعي بباريس ومعهد البحوث حول التنمية الفرنسي وبمشاركة كل من المعهد العالي لأصول الدين والمعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة البحث «فقهاء تونس» ووحدة البحث «السهول والجبال بالمغرب» التابعة لجامعة القيروان ووحدة البحث حول «التنمية والمحيط الاجتماعي» التابعة لجامعة صفاقس وجمعية صيانة مدينة المنستير وكرسي الزيتونة للدراسات الإسلامية، جامعة صيفية دولية بمدينة المنستير من 20 إلى 25 سبتمبر 2017 بمشاركة 30 طالبا و20 أستاذا من جامعات فرنسية وتونسية مختلفة (باريس، تونس، منوبة، القيروان، صفاقس، قابس، الزيتونة) وكان موضوع هذه التظاهرة العلمية «القداسة والرهانات الجيوسياسية للتراث».

فعلى امتداد نحو الأسبوع كان المشاركون في هذه التظاهرة الأكاديمية من تونس وخارجها على موعد مع برنامج نظري وتطبيقي متنوع اشتمل على محاضرات علمية ومساحات لتقديم بحوث علمية نظرية وتطبيقية بصدد الانجاز ومناقشتها إلى جانب إعداد تمارين تطبيقية في قراءة العرض المتحفي وتثمين المجموعات المعروضة وصيانة المعالم الأثرية، أما الزيارات الميدانية فقد خصصت لمتاحف ولايات المنستير وسوسة والقيروان والمهدية (متحف الزعيم الراحل الحبيب بورقيبة بصقانص، متحف الحضارة الإسلامية بقصر الرباط بالمنستير، متحف القصبة بسوسة، متحف سيدي عمر عبادة ومتحف الزربية بالقيروان، المتحف الأثري بالجم). وكان للمشاركين أيضا فرصة الإطلاع على المعالم التاريخية بهذه الولايات (جامع عقبة بن نافع بالقيروان، فسقية الأغالبة، رباط المنستير ودار الشرع بها، القصبة والرباط والجامع الكبير بسوسة، كوليزيه الجم، السقيفة الكحلاء والبرج والمقبرة بالمهدية).

وقد ضمت هذه الجامعة الصيفية فضلا عن المحاضرات العلمية حلقات نقاش وتبادل للآراء والخبرات بين المشاركين والذين تمحورت اختصاصاتهم أساسا حول علوم القرآن والحديث، الفقه والسيرة، العقيدة وأصول الدين وعلم الآثار والمتحفيات وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ والحضارة وتحقيق المخطوط والفنون الجميلة.

وفي إطار تنفيذ توصيات هذه التظاهرة العلمية يأتي نشر هذه الأعمال التي تعلقت بموضوع الجامعة الصيفية لهذه الدورة والتي تمحورت كما سبق وأن اشرنا إلى ذلك حول القداسة في علاقتها بالرهانات الجيو سياسية للتراث وطنيا وإقليميا ودوليا.

ويضم هذا المؤلف خمسة عشر ورقة علمية تتنوع مقارباتها المنهجية واختصاصاتها العلمية ومرجعياتها الفكرية وهي لا تمثل بالضرورة رؤى ومواقف تتبناها جملة وتفصيلا الجهات المنظمة والداعمة للجامعة الصيفية وإنما هي تعكس التنوع والثراء الذي ميز هذه الجامعة الصيفية حيث شجعت الأطراف المنظمة لها والمشاركة فيها على تبادل الآراء والخبرات والأفكار بين مختلف الاختصاصات دون انغلاق أو جمود أو سعي لتكريس النمطية والقولبة أو فرض أي نوع من الوصاية الفكرية أو الرقابة، وقد مثل ذلك فرصة للبعض للقيام بمراجعات من جهة، ولصياغات جديدة لعديد الورقات من جهة أخرى ... والأكيد أن الجميع تحمس للموضوع وسعى للإسهام فيه، ونقدم في ما يلي عرضا سريعا لمحتوى هذه الورقات المنشورة وهو لا يغني عن قراءتها بإمعان ورويّة ...

ترى منية العلمي أن التّراث الإسلاميّ يعتبر مجالا خصبا لنماء وهم القداسة، وذلك لعلاقته الوطيدة بالتحّولات السياسيّة في العالم العربيّ على وجه التحديد، بل إنّ إشكاليّة المرجعيّات الدينيّة التراثيّة، هي الإشكاليّة الأكثر تعقيدا في معضلة القداسة، ذلك أنّها إلى جانب شرعيّتها الوهميّة الموروثة، تلّبست بها شرعيّة إضافيّة فرضتها حركات الإسلام السياسيّ والأصوليّة الدينيّة في سعيها لتموقع موعود ضمن التحوّلات الجيو سياسيّة...

ويعالج حمودة بن مصباح مسألة المقدس والدنيوي في ثقافة المسلم من خلال الحج والعمرة أنموذجا. وهو يرى وجود تداخل كبير بين المقدس والدنيوي والثقافي، فالأول يحمل في عمقه جانبا دينيا، لأن الثقافة العربية الإسلامية لا تخلو من التفاعل الإيجابي بين كل مكوناتها السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية ... والثاني أي الدنيوي هو في حد ذاته ثقافة وإن أطلق عليها الثقافة الدينية فهي بالضرورة تحتاج إلى أن تنمية من خلال الإضافة المفيدة التي يضيفها الفقهاء والمجتهدون استجابة لمقتضيات المرحلة وخصوصياتها.

ويرى بشير عبد اللاوي أنه لا يخفى على الباحث في الحضارة الإسلامية ما تحويه المدوّنة العربية من ثروة فقهية كبيرة، امتد إنتاجها على مدى قرون من الزمن، مما جعلها معبّرة عن التطور التشريعي الذي عرفه المجتمع الإسلامي، ولئن كان من الممكن

معالجة الثابت والمتحول في التراث الفقهي من خلال مقاربات مختلفة فإن البشير عبد اللاوي قد اختار مقاربة اصطلاحية لما يطرحه المصطلح من إشكاليات عديدة ...

وفي مقاله من عالمية الإسلام إلى عولمة الغرب : صراع المقدس ورهانات السيطرة يحاول الصحبي بن منصور التطرق إلى مظاهر كونية التراث الإسلامي من أجل تبيّن الفروقات بين عالمية الإسلام ونزعته الإنسانية من جهة وبين رهانات السيطرة للعولمة بمفهومها الغربي الشرس في عالم اليوم، دون أن يغفل عن أهمية استحضار مدى التحاف الصراع الحضاري بين الأمم من أجل السيطرة على العالم برداء المقدس، باعتبار أنه يمكن تجسيد قيم القداسة بأدوات تخفي أحيانا حيادها عن طريقها المرسوم وعن هدفها النبيل المعلوم بلجوئها إلى العنف المقدس سواء كان معلنا أو مبطنا.

وكدراسة حالة، يقوم محمد الحبيب العلاني برصد التحولات الجيو سياسية التي عرفتها القيروان من خلال قراءة في مخطوط : «نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء مدينة القيروان لأبي راس الناصري، وهو يشتمل على جملة من المعطيات العلمية والتاريخية، كشف عنها الشيخ إبان زيارته لمدينة القيروان...

كما بتعرض فتحي الجراي إلى نموذج من التراث الإسلامي وهو التراث الفلكي بالبلاد التونسيّة من خلال مدونة المزاول. ولعل ما يلفت الانتباه في هذا المجال هو تداخل العديد من العلوم والتخصصات ومن ثمة تعدد المهتمين به من أثريين ورياضيين وفقهاء وغيرهم... غير أن الأهم من ذلك هي القضايا التي يطرحها هذا الصنف من التراث مثل التواصل بين مختلف الشعوب والحضارات وحركة الأفكار ومكانة العلم وخدمته للمجتمع وخاصة معالجته لعديد القضايا الفكرية وذات العلاقة بالممارسات اليومية اجتماعية أو دينية أو ثقافية أو غيرها...

ويرى البعض أن هناك علاقة عدائية بين المسلمين والتراث الأثري سواء تعلق الأمر بذلك الموجود على أراضيهم أو ذلك الذي يتعلق بشعوب وحضارات أخرى. ومن هنا سعى ياسين كرامتي إلى البحث في ملامح العلاقة بين التراث الأثري والفاعلين الدينيين باعتماد مقاربة أنثروبولوجية وتاريخية، وذلك انطلاقا من محاولة التعرض لما حف ببروز «التراث» و«التراث الأثري» خاصة في علاقته ببعض الفاعلين الدينيين في فرنسا (الأب غريغوار) من جهة ومسألة الذاكرة الجماعية من جهة ثانية، ثم الاهتمام بعد ذلك بنماذج فاعلين دينيين من خلال «فتاوى معاصرة» تعلقت بالتماثيل وارتبطت بالواقع العربي الإسلامي في علاقته بما يحيط به من رهانات وإكراهات...

إن الاهتمام بمسارات التتريث يفترض حتما تسليط الضوء بالخصوص على تصورات التراث المحلية. وفي هذا الإطار يحلل إيف جيرو سياسات التراث المعتمدة باليونسكو ويبين كيف تم المرور من الاهتمام بالتراث الطبيعي والثقافي إلى إدارة التراث المقدس عالميا، وكيف نشأت عن تلك السياسات المتعلقة بالتراث حالة من التراتبية المؤدية حتما إلى التناقضات والمولدة لنزاعات مع السكان المحليين.

أما عادل الوشاني فيتعرض إلى السياحة والتراث والدولة الوطنية، وهو يرى أن السياحة الدولية في الدول النامية هي ظاهرة ذات وجه وقفا حقيقيين : يشمل الوجه قطاعا اقتصاديا حيويا وحضورا للغرب الرأسمالي، فهو ليس مستعمرا يستنزف الطاقات وانما هو سائح يستكشف التراث ... أما القفا فيظهر بوضوح السياحة كآلية من آليات الهيمنة و التوسع و النفوذ بوسائل أخرى غير الوسائل التقليدية...إنها نوع من التوسع الجيو ثقافي والاقتصادي الناعم والمرن والذي يحقق ما كانت تحققه الآليات التقليدية الخشنة من توسع جيو سياسي... إن التراث ، في إطار هذا التوسع الناعم هو من أهم مواضيع الهيمنة نظرا لقيمته التاريخية و علاقته بالهوية الحضارية و لأن من مداخل الاستعمار الجديدة تبخيس القيمة الذاتية للشعوب و ذلك بإرباك وتشويه تراثها الحضاري والثقافي، وفرض منمطاتها الثقافية و مقوماتها التراثية على أنها المنمطات و المقومات الوحيدة القادرة على نقل البلاد المتخلفة إلى مرحلة الحضارة.

ويتعرض فرانشيسكو فالداز إلى القدسيّة ورهانات التراث الجيو سياسية من خلال نموذج ثقافة مايو شينشيب – مارانيون. وهو يرى أنه للوهلة الأولى تبدو القداسة والجغرافيا السياسية بعيدة عن الاهتمامات التي تتعلّق عادة بالتراث، غير أنّنا في الوقت الراهن نواجه أحيانا اختلافات إيديولووجية قد تجعلنا نفقد معاني حقيقة التراث أو حتى نخلط الدلالة التي قد تقدمها إلى الأمم والدول الحديثة. ولذلك يتعيّن البدء بتعريف تلك المصطلحات لحسن فهم السياق الذي نودّ أن يتركّز فيه نقاشنا... ولفهم تنزيل هذه المفاهيم في الإطار الجيو سياسي الحديث، يستند فراشيسكو فالداز إلى أنموذج خاصّ لعب فيه التراث دورا مهمّا في تحويل العلاقات بين بلدين حدوديين بأمريكا الجنوبية وهما البيرو والإكوادور...

ويحاول علي المبروك في مقاله رصد امتداد الطوطمية والإحيائية في الممارسات الطقوسية من خلال مثال الجنوب التونسي. وهو لا يدعي الوقوف عند كل السمات والخصائص الأنتروبولوجية المميزة لمثل هذه الممارسات، بل يعمل على رصد أثرها من خلال حضورها في الواقع المعيش.

وفي ورقته «من تراث القداسة إلى قداسة التراث» يتساءل الحبيب النهدي : أي رهانات جيو-سياسية للتراث الفني في تونس؟ وهو يسعى خاصة إلى فهم النزاع بين مرجعيّة تقدس التراث الفنّي باعتبارها عملية مضادة للدين وتعتبرها رهانا جيو-سياسيا وأجندة ضدّ هجمة التشدّد الديني ومرجعيّة تعتبره عودة للوثنية وتحريمه تطهير الاعتقاد من أي شرك.

ويتعرض بشير العربي إلى التراث كرأسمال سياسي وهو يتساءل هل يمكن أن يستغل التراث كمشروع سياسي ؟ ويؤكد بشير العربي على ضرورة عدم اعتبار التراث رأسمال سياسي لأنه ملكية أو بالأحرى موروث جماعي مشترك بين كافة أفراد المجتمع اذا لم يكن موروثا انسانيا وفي علاقة مباشرة بالدين على أن لا يقع تسيسه أو تقديسه.

أما حافظ عبد الرحيم فيتساءل: هل من شرعية يكتسبها اليوم الحديث عن التراث والعالم يعلن نهاية التقدم ونهاية الطبقة العاملة ونهاية العائلة ونهاية المثقف ونهاية الأيديولوجيا وحتى نهاية التاريخ... هل أن الحديث عن الثقافة الشعبية اليوم يتعارض مع النزوعات العولمية التوحيدية التي تشهدها بنية العالم ماديا وثقافيا؟ لقد اختار حافظ عبد الرحيم معالجة التراث الشعبيّ في حضرة السياسة، وهو يتعرض إلى مسألة توظيف الدولة الوطنية في تونس للتراث بحثا عن الشرعية. وهو يرى أن ذلك يمكن أن يؤدي إلى تجفيف الثراء الرمزي المميّز للذاكرة الجماعية في شتّـى مستويات الانتماء الثقافي والاجتماعي ...

ويتعرض محمد الحبيب الخضراوي كذلك إلى مسألة القداسة في التراث الشفوي الشعبي، وقد حاول تحليل لعبة المقدس من خلال استراتيجيات الصراع الفردي والاجتماعي وهو يرى أنه كثيرا ما اتجهت الدراسات الأكاديمية إلى تغييب وإقصاء المنطوق الشفوي للتراث من منطق التعامل مع الواقع التاريخي والاجتماعي والسياسي والحال أن الخطاب الشفوي الشعبي يتضمن عناصر بنيوية تجعل منه مادة لها خصائص متشابهة مع النص المقدس واللامعقول والأسطورة والحكمة، ويتعزز هذا الاشتراك في العناصر والتشابه الى درجة متقدمة من التماهي والتداخل ...

هذا هو محتوى المؤلف بعجالة وقد حرصنا على نشر الورقات في الإبان للمساهمة في إثراء النقاش حول إشكالية القداسة والرهانات الجيوسياسية للتراث، هذه الاشكالية التي لم تحظ بعد بالاهتمام الكافي خاصة من زاوية متعددة الاختصاصات.

**ياسين كرامتي وإيف جيرو**

# سياسات التراث المعتمدة باليونسكو:
# من الاهتمام بالتراث الطبيعي والثقافي إلى إدارة التراث المقدس عالميا

الدكتور إيف جيرو[1]

**تعريب الأستاذة نور الهدى بن الشيخ**

اهتممنا منذ سنوات عدّة بتحليل مسارات التتريث من خلال تسليط الضوء بالخصوص على تصورات التراث المحلية[2]. فشرعنا بدايةً في تحليل تطور الرهانات الأخلاقية المتعلقة بسياسات اليونسكو و/ أو مجلس أوروبا (بريانسو، جيرو 2014) في مجال التراث، وأوضحنا أنّ البرامج والمعايير المختلفة التي تعهّدنا بدراستها تقدّم فسيفساء من التراث (النظام البيئي، الممتلكات الثقافية، الممتلكات الطبيعية، المواقع، الممتلكات غير المادية، ونحوها)، وهي قائمة أساسا على عمليات جرد ثقافية وبيئية (قائمة أو شبكة) لا تخلو من رهانات أخلاقية متشعبة (التنمية المستدامة، السلام، التنوع، الديمقراطية) ومتكاملة. ولطالما نشأت عن تلك السياسات المتعلقة بالتراث حالة من التراتبية المؤدية حتما إلى التناقضات والمولدة لنزاعات مع السكان المحليين وهو ما تبيّناه في خضم فرط تتريث الحدائق الجيولوجية العالمية الخاضعة لسلطة اليونسكو (غونزاليز، لو، آل 2017).

واستنادا إلى كل ذلك، أوضحنا من خلال تحليل السياق الجغرافي والسياسي الذي انبثقت ضمنه المتاحف الإفريقية وتأسست،وبالرجوع إلى العديد من المؤلفات، أنّ مؤسسات المتاحف الإفريقية سواء منها المرتبطة بالغرب وبتأثيره الاستعماري السابق أو بتأسيس الدول القومية الجديدة ابتداء من سنوات الخمسينات قد اعتمدت

---

(1) أستاذ بالمتحف الوطني للتاريخ الطبيعي، وحدة البحث المشتركة حول التراث والبيئة. مسؤول عن برنامج أوروبي « H2020 RISES « Geopark .

(2) خضعت هذه المسائل للتحليل بندوة البحث التي نظمتها وحدة البحث المشتركة 208 (معهد البحث من أجل التنمية/ المعهد الوطني للتاريخ الطبيعي) حول مسارات حماية التراث المهتمة على وجه الخصوص بالتراث المحلي ببلدان الجنوب، وقد مثّل أيضا هذا التراث موضوع أربعة مؤلفات نُشرت بإصدارات معهد البحث من أجل التنمية. راجع المؤلف الأخير (غييو د.، جوهي بولاتان د.، كورميي سالم م.س.، جيرو إ.، منشورات 2016).

دون شك مشروع المشاركة في بناء المخيّلة الجماعية من أجل خلق شعور بالانتماء إلى المجتمع (جيرو 2016). وقد أوضحنا أيضا أنّه في المقابل إذا كانت الخطوات المتّبعة في التتريث قد أخضعها تدريجيا السكان المحليون الباحثون عن الهوية و/ أو الراغبون في تحقيقها محليا إلى التوظيف، فهي تندرج ضمن مشروع سياسي لتغيير الموازين بالمتحف الإفريقي تَجسّد بوضوح تحت تأثير كوناري الذي اعتبر أنّه ابتداء من سنة 1983 ينبغي أن يكون تشييد المتاحف استجابةً لحاجات محلية دون ضرورة السعي إلى إرضاء السياح أو الأجانب (كوناري، 1983). وفي الختام،نتبنّى الفكرة التي مفادها أنّ «**التراث ليس ببناء يكشف ديناميكية المجتمع المعاصرة أو ما تولّده من رهانات السلطة فحسب بل إنّه أداة يتحقق من خلالها اللقاء على عدة مستويات بين الفاعلين والمؤسسات وبين العلماء على اختلاف مشاربهم وبين الشركاء من بلدان الشمال والجنوب.**» (جوهي-بولاتون وجيرو، 6،2016).

سنعمد بدايةً إلى استعادة بعض عناصر هذه الأعمال التمهيدية من أجل تقديم أطر التفكير المختلفة التي مهّدت لتطوّر تتريث الطبيعة، وبيان تدرّج نشأة مفهوم التراث العالمي الذي سيهتم بالتراث الثقافي وبالمواقع الطبيعية[1]. وسنوضّح أنه لتحقيق التوازن في الخلل القائم بين دول الشمال والجنوب في قائمة التراث العالمي الذي يولي الأفضلية للتراث المادي،أضيفت سنة 2003 قائمة التراث غير المادي الذي لا يضمّ مواقع مادية بل ممارسات وتقاليد ورقصات وأعراف ومهارات تقليدية... إنّه بفضل استمرار تطور هذه البرامج أو اتفاقيات اليونسكو المتنوعة أُنجزت أعمال بحث ودراسات وتحاليل حول حماية هذا التراث الديني والمواقع المقدسة وتثمينها. وسنعرض أهم المحاور المتعلقة بذلك ونحلل بعض العوائق الماثلة على غرار إشكالية تمويل هذا التراث الديني لاسيما بالدول العلمانية والآثار السلبية الناجمة عن تدفق السياح، وسنختتم مقالنا ببيان الإشكاليات الناتجة عمّا ألحقه المتطرفون الدينيون من دمار بهذا التراث الديني.

---

(1) يجدر في هذا الخصوص الإحالة إلى مناقشات ورشة العمل ببروكسيل حول مفهوم التراث حسبما نشأ تصوّره ومعايشته ونقله داخل ما يسمى بالثقافات التقليدية. راجع بوتييو أ.م. (دير. 2000). راجع أيضا ووزني د. كاسان ب. (دير.2014، 16) «في إطار سلسلة ورشات العمل في ما تعذر التعبير عنه من التراث المنعقدة بباريس سنة 2011 ثمّ بداكار سنة 2012 وبغابورون سنة 2013 ثمّ بمؤسسة تراي للباحثين ومهنيي التراث والمدعمة بفرنسا من جانب وزارة الشؤون الخارجية (الإدارة العامة للعولمة، قطب «التراث العالمي»)، عكف مخبر ترانسفيرس (المركز الوطني للبحث العلمي/ دار المعلمين العليا) والأكاديمية الإفريقية للغات والمعهد الأساسي لإفريقيا السوداء بجامعة الشيخ أنتا ديوب بداكار والمنظمة الدولية للفرنكوفونية على تحليل بعض أعراض هذا الاختلال. وعملوا على بيان دلالات التراث وعلاماته والجهود التي يتوجب بذلها من أجل إرساء أدوات معيارية لإدارة الممتلكات التراثية ذات القيمة الكونية الاستثنائية وحمايتها.» راجع أخيرا بونداز ج. وآل. 2014

## 1 ـ تطور تتريث الطبيعة

انبثقت فكرة التوفيق بين حماية كلّ من المواقع الثقافية والمواقع الطبيعية من الولايات المتحدة الأمريكية. وتُعتبر هذه المقاربة التي تقوم على توحيد ممتلكين مختلفين مألوفة بالنسبة إلى القارة الأمريكية ذلك أنها مكنت من هيكلة إدارة المتنزهات الوطنية الأمريكية سنة 1961 إذ حدّد أمر إحداثها المؤرخ في 25 أوت/ آب 2016بكل وضوح أهدافها، وهي «صون المناظر والمواقع الطبيعية والتاريخية والحيوانات والنباتات وحمايتها من أجلنقلها سليمة إلى الأجيال القادمة كي تنعم بالتمتع بها كما تسّنى لنا ذلك قبلهم.» ومن خلال التقاليد البيئية الأمريكية،وبالرجوع على وجه الخصوص إلى كتابات جون موير (1980،1901)، الناشط والمناضل في مجال حماية الطبيعة، وإلى كتابات إينوس ميلز (1920) وفريمان تيلدن (1975)، ينبغي البحث عن قواعد لتفكير أخلاقي في التراث الطبيعي. ويوضّح أفيسا (2007) في هذا الشأن أنّه «يُعدّ هذا التقليد الذي يعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشرة أحد أهم التقاليد وأكثرها تعقيدا في العالم، وهو التقليد الوحيد الذي تشكّل في مفترق عدة تيارات (الجغرافيا، الأدب، الصورية الفلسفية، النضال السياسي، علم البيئة) ووصل سريعا إلى الوعي بذاته في شكل سمات بيّنة وذلك بوصفه جزء مؤسسا لثقافة ما».ولم تبرز فكرة إنشاء «مؤسسة التراث العالمي» لتنهض بالجمع بين القيم الطبيعية والثقافية سوى سنة 1965،وقد أفضت المناقشات التي أعقبتها إلى طرح التوصية التالية على أنظار الرئيس ليندون دجونسن (روسل 2002، الصفحة 36):

«فلننشئ مؤسسة للتراث العالمي تضطلع إزاء المجتمع الدولي بمسؤولية حثّ الجهود الدولية على التعاون من أجل تحديد الفضاءات الطبيعية الهائلة والمناظر الطبيعية والمواقع الأثرية وإنشائها وتطويرها وإدارتها وذلك لفائدة سكان العالم بأسره حاضرا ومستقبلا».

وبعد سنة أي في 1966، صادق الاتحاد العالمي للحفاظ على الطبيعة ومواردها خلال انعقاد المؤتمر الدولي بلوزان على مبدأ إنشاء مؤسسة التراث العالمي. وأفضى هذا المقترح الذي عُرض على مؤتمر الأمم المتحدة المعني بالبيئة البشرية باستوكهولم سنة 1972 إلى اعتماد اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي في 16 نوفمبر/ تشرين الثاني 1972 وذلك في المؤتمر العام لليونسكو الذي انعقد بباريس (باتيس وبولا، 2003، 2005). وقد أشفعت الاتفاقية بتوصية (66 نقطة) بشأن حماية التراث الثقافي والطبيعي على المستوى الوطني، وتقوم هذه التوصية على تشجيع الدول

الأطراف على «[...]اتخاذ سياسة عامة تستهدف جعل التراث الثقافي والطبيعي يؤدي وظيفة في حياة الجماعة، وإدماج حماية هذا التراث في مناهج التخطيط العام[...]» (المادة 5). فلا يبدو أنّ هذه «الوظيفة»المرتبطة بقيم التراث الطبيعي والثقافي للسكان على غرار حق الملكية العقارية والعادات قد كانت معتَبرة على ذلك النحو محليا، وهو ما أكدته أعمال أنجزت حول تحليل المشاركة شبه الفعالة للمجتمعات المحلية في مسار إدراج ملك ثقافي و/ أو طبيعي ما في قائمة التراث العالمي (بابو 2015أ، 2015 ب، 2009).

تؤكد النقاشات التي أثيرت والإقرار السياسي ثمّ نجاح هذا النصّ الريادي الأهمية المولاة لمقاربة شاملة في حماية التراث رغم وجود بعض العثرات. وقد أطلقت سنة 1994 الإستراتيجية الشاملة لإعداد قائمة أكثر توازنا وتمثيلية ومصداقية بعد ما يفوق عشرين سنة من تنفيذ الاتفاقية، فكانت النتائج متباينة لإفراط الاعتراف بالجانب المادي ولدور الخبراء على حساب الجانب الشفوي والمناظر الطبيعية والمهارات والمشاركة الفعلية للمجتمعات المحلية (بورتولوتو، 2011).

إنّ الوعي واحترام التنوع الثقافي سيمكّنان بعد عشر سنوات من الانخراط تدريجيا في مرحلة انتقال أخلاقي موضوعه السياسات العامة.

### 1.1 اليونسكو،الوسيط الدبلوماسي لدى المجتمع الدولي في حماية التراث

طرح أمين عام عصبة الأمم ورؤساء الدول،في أعقاب الحرب العالمية الثانية،جملة تساؤلات حول التوجهات الإنسانية الكبرى التي ينبغي الدفاع عنها من أجل إرساء «بعض» التوازن الدولي المبني على السلام بين الأمم. وفي هذا السياق، تُعدّ عصبة الأمم التي تأسست سنة 1922 واللجنة الدولية للتعاون الفكري[1]والمعاهد التابعة لها (معهد التحقيقات الجنائية الدولية، وغيره)بمثابة قاطرة اليونسكو التي تأسست سنة 1945، وذلك بعد دخول الميثاق التأسيسي المبرم بلندن (1946) حيّز النفاذ. ويقوم هذا الميثاق على قيم العدالة والحريات الأساسية والسلام وأمن الشعوب. غير أنّ برامج السلام والحوار بين الثقافات لا تكاد تخفي التوترات الدبلوماسية الداخلية بالمنظمة مع ما يشوبها من رؤيا للعالم تمركزت فيها في البدء إثنيات دون أخرى، ثمّ اهتزت بصعود الشيوعية والصراع القائم بين الشرق والغرب وإنهاء الاستعمار وتأكيد العالم الثالث

(1) انعقدت الدورة الأولى للّجنة الدولية للتعاون الفكري في أوت/ آب 1922 برئاسة هنري برجسون وذلك بعد تأسيسها رسميا في جانفي/ كانون الثاني 1922. وقد واصلت أشغالها إلى سنة 1946 إلى أن حلّت اليونسكو محلّها.

تدريجيا مكانته بوصفه فاعلا استراتيجيا جديدا على الساحة الدولية (مورل، 2006).

مثّل قرار بناء سدّ أسوان بمصر وما انجر عنه من إغراق معابد أبو سمبل التي تُعدّ نفائس الحضارة المصرية القديمة الحدث الذي هزّ الوعي الدولي. واستجابة للمطالب التي تقدمت بها حكومتي مصر والسودان، أطلقت اليونسكو سنة 1959 حملة دولية ترمي إلى تمويل البحوث الأثرية بالمناطق التي ستغمرها المياه وبالخصوص إلى تفكيك معابد أبو سمبل وفيلة ونقلهما إلى تلة اصطناعية. إنّ الوعي بضرورة إنشاء صندوق تضامني بين البلدان لحماية المواقع الثقافية ذات القيمة الاستثنائية قد تبلور في رصد خمسين دولة هبات ناهزت قيمتها 40 مليون دولار من جملة 80 مليون دولار التي تكلفتها عملية الإنقاذ. وعلى إثر هذا المشروع الذي وُصف بـ«الفرعوني»، تجسدت فكرة المصالحة بين حماية المواقع الثقافية ومثيلاتها الطبيعية خلال المؤتمر الذي انعقد بالبيت الأبيض بواشنطن سنة 1965 إذ طالب المشاركون فيه بإنشاء «مؤسسة التراث العالمي» لتضطلع بدور تعزيز التعاون الدولي لحماية «الأماكن والمناظر الطبيعية والمواقع التاريخية الاستثنائية من أجل حاضر البشرية جمعاء ومستقبلها».

وقد صاغ الاتحاد العالمي للحفاظ على الطبيعة مقترحات مماثلة لأعضائه عُرضت على مؤتمر الأمم المتحدة المعني بالبيئة البشرية باستوكهولم سنة 1972. واعتُمدت اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي في 16 نوفمبر/ تشرين الثاني 1972 خلال المؤتمر العام لليونسكو الذي انعقد بباريس[1]، وتكشف هذه الاتفاقية عن تقدم هائل في سياق الإدارة الدولية للتراث إذ تؤكد التفاعل بين الإنسان والطبيعة والحاجة الأساسية للحفاظ على التوازن بينهما، أمّا الإجراء الجديد الثاني فأقله منح ما يناهز أربعة ملايين دولار سنويا بواسطة صندوق التراث العالمي من أجل «تحديد مواقع التراث العالمي وحمايتها والنهوض بها»[2].

---

(1) راجع هذا النص المحرّر في عدة لغات منها اللغة العربية:

https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%201037/volume-1037-i-15511-english.pdf

(2) تركز الاهتمام والتمويل الوطني والدولي في ما يخصّ المواقع المدرجة في قائمة التراث العالمي المهددة بالخطر على الحاجات المتعلقة بصون تلك المواقع بوجه خاص. وتستفيد اليوم المواقع المدرجة في قائمة التراث العالمي من إحداث وتنفيذ برامج إدارة تحدّد تدابير صونها وآليات المتابعة الملائمة. ويوفر أيضا الخبراء تكوينا تقنيا لفائدة فريق إدارة الموقع المحلية.

## تشكّل برامج «الطبيعة ـ الثقافة»

انبثقت عن برنامج «الإنسان والمحيط الحيوي» الذي بُعث سنة 1970 في إطار عمل متعدد التخصصات حول البيئة والإنسان والثقافة والتنمية (باتيس، 1993) «شبكة عالمية لمحميات المحيط الحيوي»[1]. وقد قامت طرافة هذا المشروع على اعتماده على المجتمع والجمعيات المحلية. غير أنه يشدّد عديد المؤلفين على ما يعقب هذه المقاربة الراسخة والمتدرجة داخل محميات المحيط الحيوي المُحدثة عن جهل بالمحيط (فسكاوي، 2009) والقائمة على تصورات الفاعلين المحليين الاجتماعية. لذا وفي إطار الإدارة المجتمعية لوادي سيتاتونغا بالبنين، بادر (دوفونو – فاناقبي، عمر شوينار، 2009) بتحليل الطريقة التي يتصوّر من خلالها السكان المحليون ذلك المكان إذ أكدا على وجه التحديد أنّ «السكان المحليين قد دأبوا على ممارسة عادات وتقاليد لاحترام البيئة والحفاظ على الموارد. أمّا في الحالة الخاصة بسكان قرية كبوتومس، فهم لا يرون أية فائدة تُرجى من الأماكن الجافة الذي تحيط بهم. وتُعتبر هذه الأماكن بمثابة الخصم لهم ما عدا الصيادين الذين يرتادونها بانتظام لممارسة الصيد. وتعيش الفئات الأخرى من السكان دون أيّة علاقة تقريبا بالوادي. وقد يعود ذلك إلى إخفاق الأجيال السابقة في المحافظة على عاداتهم،ذلك أنّ الآباء اختاروا إرسال أبنائهم إلى المدارس ولم يكونوا يرغبون على وجه الخصوص في أن يواصل أبناؤهم مكابدة ما عرفوه قبلهم من معاناة القيام بالأنشطة الشاقة (الفلاحة، تربية الماشية ونحوها) (الصفحة 13)». ويُبرز هذا المثال بكلّ وضوح أحد العوائق التي لطالما اعترضت المسؤولين المنتخبين أو المنظمات غير الحكومية في المشاريع التي يطلقونها، فكيف يمكن النزوع إلى إدارة مجتمعية للموارد الطبيعية إذا كانت المجتمعات نفسها غير واعية بضرورة الحفاظ عليها؟ إنّ إنشاء هذه المحميات المقامة غالبا دون التشاور المحلي قد أشعل فتيل النزاع حول حق ملكية الأراضي .لذلك ينخرط مليس إيس (2016)، وهو الذي حلل الأهداف والقيم الراهنة في عدة صيغ لتخصيص الأراضي من أجل المحافظة على البيئة (الاستيلاء الأخضر)،في النقاشات حول مأساة المشاعات وهي تهمّ بدايةً حسب ويبر وريفيري (1993) وأوستروم وآل (2002) المجتمعات المقصية من الدولة. ولا يُستبعد أخيرا أن يكون لبعض الفاعلين مصالح متباينة مرتبطة باستخدامات متنافسة أو قد لا تتفق مع نفس الموارد (بينانغير وآل، 2004).

---

(1) إنّ محميات المحيط الحيوي مواقع (النظم الإيكولوجية البرية والساحلية والبحرية) تحدّدها الحكومات الوطنية وتعترف بها اليونسكو في إطار برنامج الإنسان والمحيط الحيوي من أجل النهوض بالتنمية المستدامة القائمة على تضافر جهود المجتمعات المحلية والفاعلين في المجال العلمي. ويبلغ حاليا عدد محميات المحيط الحيوي 621 محمية موزّعة على 117 بلدا منها 112 موقعا عابرا للحدود.

ورغم ما حظي به من بعض النجاح إبّان إرسائه، سيتنحّى برنامج الإنسان والمحيط الحيوي عن مكانه تاركا المجال لبرنامج آخر رائد وهو التراث العالمي للإنسانية وذلك اعتبارا لتلك المزالق المختلفة.

### 2.3.1 إنشاء مفهوم التراث العالمي: من حماية الطبيعة إلى صون الممتلكات الثقافية

إنّ المصادقة على اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي (اليونسكو، 1972) ودخولها حيّز النفاذ وتطويرها كان، بحسب برينسو وجيرو (2014)، نتاج اندماج حركتين متباينتين. أمّا الأولى فقد انصبّ اهتمامهما على المخاطر التي تهدد المواقع الثقافية، وأما الثانية فقد عكفت على الحفاظ على الطبيعة. ويضع نصّ هذه الاتفاقية، بوصفه أداة قانونية، الإطار القانوني الدولي لمفهوم «التراث العالمي» الذي ينبغي نقله للأجيال القادمة ويضبط حدود ذلك الإطار[1].ويعتبر بورتولوتو (2007) أنّ تكريس مفهوم «التراث غير المادي» سنة 1992 ناتج عن أخذ الفلكلور والثقافات الحية بعين الاعتبار، وهو أيضا ثمرة الضغط الذي مارسه المسؤولون اليابانيون على اليونسكو بدعم من بلدان عديدة لا سيما الإفريقية منها من أجل إضفاء الشرعية على مفهوم أكثر انفتاحا للتراث .إنّه القطع مع التصور الأثري والغربي الذي أرسته اتفاقية 1972 وهو الدافع الذي أرست من أجله لجنة التراث العالمي سنة 1992 فكرة «المنظر الثقافي» الذي مكّن من تحديد أهم التفاعلات بين الإنسان والمحيط الطبيعي وتصنيفها، وفي هذا الإطار تتنزل المناظر المختلطة على غرار الغابات المقدسة (انظر الجدول 1).

التزمت اتفاقية التراث العالمي سنة 1992 بالاعتراف بالمناظر الثقافية التي تمثل «الأعمال المشتركة بين الإنسان والطبيعة» الواردة بالمادة 1 من الاتفاقية وأقرت العمل على حمايتها. وتنقسم المناظر الثقافية التي تعكس حسب اليونسكو تقنيات خاصة في استخدام الأراضي آخذة بعين الاعتبار خصائص الطبيعة التي وجدت بها وحدودها والعلاقة الروحية الخاصة مع الطبيعة إلى ثلاثة أصناف كبرى:

– منظر الحدائق والمنتزهات المحدد والمصمّم والمحدث بوضوح وعن قصد من الإنسان لدواعي جمالية مرتبطة غالبا (وليس دائما) ببنايات أو بمنشآت دينية،

–المنظر التطوري الناتج عن إلزام اجتماعي، اقتصادي، إداري و/ أو ديني والذي كان قد عرف مسارا من التطور الذي توقف أو احتفظ بدور اجتماعي فاعل في المجتمع المعاصر مرتبطا ارتباطا وثيقا بنمط الحياة التقليدي الذي يواصل مسار التطور في نطاقه.

– المنظر الثقافي المختلط الذي يجمع بين الظواهر الدينية والفنية أو الثقافية للعنصر الثقافي.

الجدول 1: النصّ المتعلق بإحداث المناظر الثقافية لليونسكو، توجهات سنة 2008، الملحق 3

(1)

تبنت لجنة التراث العالمي سنة 1994 «إستراتيجية شاملة» ترمي إلى إعادة التوازن في إقامة مواقع التراث العالمي الموجودة أساسا بأوروبا (كوزان ومارتينو، 2009، 342).

وبعد عشرات السنين، تعزّز الحق الثقافي باعتماد اليونسكو في أكتوبر/ تشرين الأول 2005 اتفاقية حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي. ويوضّح لور أنغل (2009، 65)في هذا الصدد أنّ هذه الاتفاقية تصل الثقافة (باعتبارها وعاء القيم والحسّ والهويات) والسياسات الثقافية بالتعاون الدولي وبالتنمية وبحقوق الإنسان، وذلك بوصفها أولّ وثيقة دولية ذات أثر قانوني تتطرق إلى أهمية الثقافة والتنوع الثقافي في هذا المجال. ولكي تُدرج في قائمة التراث العالمي، يتعين أن تكون للمواقع قيمة كونية استثنائية وأن تستوفي معيارا واحدا على الأقل من معايير الاختيار العشر التي تراجعها اللجنة دوريا لمواكبة تطور مفهوم التراث العالمي.

ولتدارك الاختلال الفادح بين دول الشمال والجنوب بشأن قائمة التراث العالمي الذي يميّز التراث المادي على ما سواه، أضيفت سنة 2003 قائمة التراث غير المادي، وهي لا تضمّ مواقع مادية بل تحتوي على ممارسات وعادات ورقصات وأعراف ومهارات تقليدية... وبذلك لعبت اليونسكو منذ سنوات 2000 دورا رائدا في وضع أسس عمل معياري فعّال والنهوض به في مجال حماية هذا التراث الثقافي والطبيعي لاسيما بالنسبة إلى التراث الديني المقدس.

2. إدارة التراث الديني دوليا

- إنه في خضم استمرار تطور مختلف البرامج واتفاقيات اليونسكو المشار إليها أعلاه، أنجزت منظمات استشارية (المركز الدولي لدراسة صون وترميم الممتلكات الثقافية، المجلس الدولي للمعالم والمواقع،الاتحاد العالمي للحفاظ على الطبيعة) أعمال بحث ودراسات وتحاليل حول التراث الديني والمواقع المقدسة. وقد استخلصت أهم الاستنتاجات والتوصيات إبّان الاجتماعات والنشاطات المخصّصة للتراث الديني والمقدس (انظر الجدول 2).غير أنه لم تُدرس مسألة حماية التراث الديني والمقدس لأول مرّة على المستوى الدولي وعلى امتداد تاريخ اتفاقية التراث العالمي إلا سنة 2010 في إطار السنة الدولية للتقارب بين الثقافات وذلك بمشاركة فاعلة من الهيئات الدينية[1].

(1) انعقدت هذه الندوة الدولية حول دور المجموعات الدينية في إدارة ممتلكات التراث العالمي بكييف (أوكرانيا) من 2 إلى 5 نوفمبر/ تشرين الثاني 2010 تحت رعاية الرئيس الأوكراني واليونسكو.

- المنتدى الذي نظمه المركز الدولي لدراسة صون وترميم الممتلكات الثقافية سنة 2003 حول «التراث الديني الحيّ: حفظ المقدس»
- قرار الجلسة العامة للمجلس الدولي للمعالم والمواقع سنة 2005 الذي يدعو إلى «وضع برنامج دولي محوري بالمجلس الدولي للمعالم والمواقع حول مسألة التراث الديني».
- خصّص المجلس الدولي للمعالم والمواقع سنة 2003 الندوة العلمية لجلسته العامة الرابع عشرة التي انعقدت بشلالات فيكتوريا بالزيمبابوي لمحور الحفاظ على القيم الاجتماعية غير المادية للآثار والمواقع. وقد التزم المجلس الدولي للمعالم والمواقع بمقتضى إعلان كيمبيرلي لسنة 2003 بأن يأخذ بعين الاعتبار المكونات غير المادية (الذاكرة، المعتقدات، الانتماءات، المهارات، المؤثرات) والمجتمعات المحلية التي تحتويها وتحافظ عليها وذلك في إدارة الآثار والمواقع الخاضعة لاتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي لسنة 1972 والحفاظ عليها.
- يلفت إعلان المجلس الدولي للمعالم والمواقع بشيان لسنة 2005 الانتباه إلى الحفاظ على السياق الذي يُعرّف باعتباره يتكون من عناصر مادية ومرئية وطبيعية ومن ممارسات اجتماعية وروحية ومن العادات والحرف والمهارات التقليدية ومن أشكال وتعابير أخرى غير مادية، وذلك في إطار حماية الآثار ومواقع التراث العالمي وتثمينها.
- قرار الجلسة العامة للمجلس الدولي للمعالم والمواقع سنة 2011 حول حماية المواقع المقدسة والبنايات والمناظر وتثمينها، والمبادئ التوجيهية للاتحاد العالمي للحفاظ على الطبيعة ولبرنامج الإنسان والمحيط الحيوي لليونسكو حول حفظ المواقع الطبيعية المقدسة وإدارتها.
- القرار المنبثق عن استشارة خبراء بشأن الإدارة المستدامة للممتلكات المندرجة ضمن التراث العالمي ذي الأهمية الدينية بالدول الأوروبية المتوسطية ودول جنوب شرق أوروبا (اليونسكو، 16-18 فيفري/ شباط 2017).

الجدول 2: برامج أو اتفاقيات اليونسكو بشأن التراث الديني والمواقع المقدسة للمنظمات الاستشارية – المركز الدولي لدراسة صون وترميم الممتلكات الثقافية، المجلس الدولي للمعالم والمواقع، الاتحاد العالمي للحفاظ على الطبيعة .

انصبّ الاهتمام بالندوة أساسا على تحليل سُبل إقامة حوار حقيقي بين كل الأطراف ذات الصلة من أجل التوصّل في الختام إلى حماية التراث الديني الحيّ والمواقع المقدسة.

-«ولأن الثقافات تشمل [...] أنماط الحياة وطرق العيش المشترك ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات، تحثّنا حماية تنوعها الثري والنهوض به على مواجهة تحديات جديدة على الصعيد المحلي والوطني [...] والعالمي. فلا بدّ من إدماج مبادئ الحوار والمعرفة المتبادلة في كل السياسات لاسيما سياسات التربية والعلوم والثقافة والتواصل أملا في إصلاح التصورات والقيم والصور النمطية الثقافية الخاطئة [...]».

وقد تمحورت المناقشات حول «تنفيذ سياسات الحماية والإدارة الكفيلة بمراعاة طبيعتهم الروحية المتميزة بوصفها عنصرا أساسيا في الحفاظ عليها». وأكّد المشاركون على أنّ «هذه السياسات لن تكون مستدامة إلاّ في حال شملت الفاعلين المعنيّين من جهة (المجموعات الدينية المتكونة من المؤمنين والسكان التقليديين والأصليين) وأخذت من جهة أخرى بعين الاعتبار تحديث المجتمع وتطوره في نطاق احترام الحساسيات الثقافية والتاريخية من أجل تعزيز الهوية والتماسك الاجتماعي (مشاركة هيئات الدولة العضو، والمهنيين والخبراء في المجالات ذات الصلة، وأصحاب الممتلكات، وهياكل التمويل وشركاء آخرين مهتمين بهذا الموضوع...)». وقد أعدّ المشاركون بالتعاون الوثيق مع الهيئات الوطنية والخبراء الدوليين ومديري المواقع وممثلي المجموعات الدينية إعلانا حول حماية الممتلكات الدينية واعتمدوه بالإجماع، وهو أول أداة صيغت من خلالها توصيات حول هذه المسألة[1].يُقصد بالتراث المقدس حسب المجلس الدولي للمعالم والمواقع(الصفحة 76)[2] «كل أشكال الممتلكات تُضاف إليها القيم الدينية أو الروحية على غرار الكنائس والأديرة والأضرحة والمزارات والمناظر المقدسة والغابات المقدسة والعناصر المقدسة الأخرى المكونة للمشهد»[3].

---

(1) قدّم مركز التراث العالمي تقرير المنتدى النهائي لسنة 2010 في إطار تقرير السكرتارية المعروض على لجنة التراث العالمي للنظر فيه بدورتها 35 (اليونسكو، 2011)

(2) راجع: قائمة التراث العالمي، سدّ الثغرات ـ خطة عمل للمستقبل. نصوص جمعها جوكا ج. وآل (2005)

(3) يُقصد بالمواقع الطبيعية المقدسة امتدادات أرضية أو مائية ذات أهمية روحية خاصة بالنسبة إلى الشعوب والمجتمعات. ويمكن اعتبار المواقع الطبيعية المقدسة بمثابة مجموعة فرعية للـ«المواقع المقدسة» التي قد يُقصد بها الأماكن ذات الأهمية الروحية الكبيرة بالنسبة إلى الشعوب والمجموعات البشرية. وقد تتضمن الفئة الشاملة للمواقع المقدسة أماكن طبيعية كالغابات وأماكن أثرية أو أماكن من صنع الإنسان كالمعابد. (ويلد ر.، ماك ليود س. (منشورات)) (2008)

وبحسب المركز الدولي لدراسة صون وترميم الممتلكات الثقافية، يتضمن التراث الديني الحيّ خصائص (طبيعته الحية والاجتماعية والروحية) تميّزه عن بقية أشكال التراث الأخرى. وتُعنى بعض التوصيات بالمحافظة على روحية المكان الذي يمكن تعريفه بأنه «جملة العناصر المادية (المواقع، المناظر، البنايات، الأدوات) وغير المادية (الذاكرة، المرويّات والمحكيّات، الوثائق المكتوبة، الطقوس، المهرجانات، الحرف، المهارات، القيم، الروائح) والملموسة والروحية التي تضفي على المكان معنى وقيمة وعاطفة وسرّا».ويُفضي مفهوم «روحية المكان» حسب إعلان الكيبك إلى «حسن فهم طبيعة الآثار والمواقع والمناظر الطبيعية الحية والدائمة. ويعطي رؤيا أكثر ثراء وحيوية واتساعا وشمولية للتراث الثقافي. إنّ روحية المكان موجودة بشكل أو بآخر في أغلب الثقافات في العالم، وهي بناء إنساني نُذر لخدمة الحاجات الاجتماعية. وينبغي أن ترتبط المجموعات التي تقطن المكان خاصة إذا ما تعلق الأمر بالمجتمعات التقليدية ارتباطا وثيقا بحفظ ذاكرتها وحيويتها وبقائها وحتى بقدسيتها»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ ويلد ر. وماك ليود س. (منشورات) (2008) قد أوضحا في وثيقتهما المتضمنة المبادئ التوجيهية لإدارة المناطق المحمية أنّه «تُعدّ الكثير من المواقع الطبيعية المقدسة مناطق ذات أهمية كبيرة لحفظ التنوع البيولوجي ذلك أنه يصعب في عدّة مجتمعات التمييز بين دوافع حماية الروابط الروحية بين الإنسان والأرض وحفظ التنوع البيولوجي على أرضه». ويعيد المؤلفان الفكرة التي مفادها أنّ المواقع المقدسة بمثابة «آثار من الغابات الأولى» أو «محميات الطبيعة» أو بمثابة «أقدم المناطق المحمية بالأرض» بحسب برنامج الإنسان والمحيط الحيوي لليونسكو، وهي تكتسي «أهمية حاسمة في حفظ التنوع الثقافي والبيولوجي لفائدة الأجيال الحالية والمقبلة» وذلك رغم تعرّض هذه الفكرة اليوم لانتقاد على نطاق واسع (جوهي- بولاتون ج. 2010).

تغطي الممتلكات الدينية والمقدسة معا (20 ٪ من الممتلكات المدرجة في قائمة التراث العالمي) تنوعا ثقافيا وطبيعيا كبيرا، ويجسّد كلّ واحد منها المميزات التي يتضمنها كلّ مكان يعكس ثقافة ما في العالم. فعلى سبيل المثال، نلاحظ وجود عدة مواقع تراثية متنوعة مرتبطة بالمقدس أو بالمواقع الدينية على قائمة الممتلكات الجديدة المدرجة سنة 2017 (راجع الجدول 3).

(1) حسب إعلان الكيبك حول حفظ روحية المكان الذي تبناه الكيبك، كندا، في 4 أكتوبر/ تشرين الأول 2008 إبان الجلسة العامة السادس عشرة للمجلس الدولي للمعالم والمواقع.

مدينة مبانزا الكونغو، تتضمّن أنقاض العاصمة السياسية والروحية لمملكة الكونغو، وهي أحد أكبر الدول التي يتألف منها جنوب افريقيا بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر. وقد تطوّرت المنطقة التاريخيّة حول القصر الملكي وأجزاؤه مثل المنزل الملكي والمحكمة العرفيّة والشجرة المقدّسة والمقابر الملكيّة.

جزيرة أوكينوشيما، تُعدّ مثالا استثنائيا لتقليد ديني أضفى على الجزيرة بُعدا مقدسا. وتتميّز المواقع الأثرية المُحافظ عليها بالجزيرة بسلامتها وتعكس أيضا صورة تاريخية عن تطور الطقوس بها من القرن الرابع إلى القرن التاسع ميلاديا. وقد كانت تشمل ممارسة هذه الطقوس وضع نذور كقرابين في مناطق مختلفة من الجزيرة. وتُعتبر على الدوام جزيرة أوكينوشيما المدمجة بمعبد موناكاتا الكبير مكانا مقدسا.

آثار سامبور بريكوك، يمتد «المعبد في الغابة الخضراء» على مساحة 25 كم$^2$ ويتضمن مركز مدينة محصّنا وعدة معابد منها ستة معابد مثمنة الشكل تمثل نماذج فريدة من نوعها بجنوب شرق آسيا. ويميّز طرازها قبل الأنغكوري زخرفتها المعمارية القائمة على الحجر الرملي. ويعدّ هذا الطراز وبعض العناصر الأخرى (العتبات، الأقواس، الأعمدة...) روائع حقيقة. إنّ الفن والمعمار المتطور بهذا الموقع يمثلان أنموذجا انتشر بأجزاء أخرى من المنطقة وأرسى دعائم الطابع الخميري الفريد بالحقبة الأنغكورية.

تابوتابواتيا، يمتدّ، على جزيرة رايتي بقلب «المثلث البولينيزي»، جزء كبير من المحيط الهادي تعلوه عدة جزر، وهو آخر مكان بالكرة الأرضية سكنه الإنسان. ويوجد في قلب هذا المعلم مجمع معابد تابوتاباتيا، وهو مركز سياسي واحتفالي وجنائزي يتميز بفناء مرصوف وبحجر كبير موضوع بمركزه. وقد كانت مجامع المعابد المنتشرة في بولينيزيا فضاءات تربط بين عالم الأحياء وعالم الأجداد.

كاتدرائية الصعود، تقع بجزيرة سفياجسك وهي جزء من الدير الذي يحمل أيضا اسمها. شيّدها إيفان لو تريبل سنة 1551 بملتقى فولغا وسفيياغا وشوكا وبمفترق طرق الحرير وفولغا وسفيياغا. يمثّل الدير بموقعه وتركيبته المعمارية دعما لبرنامج القيصر السياسي والتبشيري الرامي إلى تمديد نفوذ دولة موسكو. وتعدّ اللوحات الجدارية للكاتدرائية من أندر نماذج اللوحات الجدارية الأورثوذكسية الأوروبية.

الجدول3: تقديم بعض الممتلكات الجديدة المتعلقة بالتراث المقدس المدرج سنة 2017 في قائمة التراث العالمي لليونسكو.

واستنادا إلى فرضية أنّ الركائز الثلاثة لإرساء مبادئ الاحترام المتبادل والحوار بين المجتمعات تتمثل فيما يلي:

-فهم استمرارية التراث الديني والمقدس،

-حماية أصالته وسلامته بما في ذلك أهميته الروحية الخاصة،

-تقاسم معرفة تاريخنا المشترك،

نظمت اليونسكو ندوة في نوفمبر/ تشرين الثاني 2010 حول دور المجموعات الدينية في إدارة ممتلكات التراث العالمي. وقد تمثّل غرض هذه الندوة الرئيسي في دراسة طرق إقامة حوار بين كلّ الأطراف ذات الصلة وفرص حثها على التفاهم والتعاون في مجال حماية مواقع التراث العالمي الدينية وسبل إرساء دعائم هذا التوجه (انظر الجدول 4). وعلى إثر هذه الندوة، قدّم مركز التراث العالمي والمنظمات الاستشارية توصيتهما بإحداث مجموعة تُكلف بالقيام بهذا النشاط. وتتكون هذه المجموعة من ممثلي اليونسكو والمنظمات الاستشارية، وتشمل بالخصوص خبراء من مجموعة الأخصائيين في مجال القيم الثقافية والروحية للمناطق المحمية والمنتمين إلى الاتحاد الدولي لحفظ الطبيعة، وخبراء في التراث الحيّ من برنامج المركز الدولي لدراسة صون وترميم الممتلكات الثقافية ومجموعة خبراء المجلس الدولي للمعالم والمواقع المختصين في حماية المواقع التراثية المقدسة والمباني والمناظر وتثمينها. (مقتطف من وثيقة العمل *COM/5A.1.36/WHC-12*)

وفي موازاة ذلك وفي إطار عقود الشركة *(MOU)* المبرمة سنة 2012، أطلق المركز الدولي لدراسة صون وترميم الممتلكات الثقافية بالتعاون مع إدارة التراث الثقافي بكوريا برنامجا جديدا لمناقشة حفظ التراث وإدارته في آسيا. وخلال منتدى التراث البوذي بآسيا[1]الذي التأم بسيول (كوريا الجنوبية) من 4 إلى 6 ديسمبر/ كانون الأول 2013 تحت عنوان»حفظ المقدس»، تبادل المشاركون وجهات النظر حول الرهانات المتعلقة بحفظ هذا التراث المتنوع والمشتمل على المواقع الأثرية والمعابد وأماكن الحج ومجموعة كبيرة من الأغراض المرتبطة بجملة من العادات والممارسات والاحتفاليات وبكيفية إدارته، وتناقشوا أيضا حول وسائل تعزيز مشاركة جميع الجهات الفاعلة في هذا الصدد.

- تضمّ الأطراف ذات الصلة بالخصوص المجموعات الدينية التي قد تتكون من المؤمنين ومن السكان التقليديين أو الأصليين، ومن هيئات الدولة العضو، ومن المهنيين والخبراء في المجالات ذات الصلة وأصحاب الممتلكات وهياكل التمويل وشركاء آخرين معنيّين بهذا الموضوع.
- رحّب المشاركون بالندوة بإعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة السنة الدولية للتقارب بين الثقافات باعتبارها أداة قيّمة لتبادل الخبرات والحوار بين الثقافات لتعزيز الاحترام المتبادل لمعتقدات الآخر.
- وقد اعترفوا أيضا بدور المجموعات الدينية في إنشاء الأماكن المقدسة والحفاظ عليها وتطويرها ودورهم أيضا في صون تلك الأماكن بوصفها تراثا حيّا.

(1) يُعتبر التراث البوذي من بين أكثرهم انتشارا بالمنطقة الآسيوية.

- وقد أكدوا على الدور الأساسي الذي تضطلع به المجموعات الدينية في نقل هوية هذه المواقع بالنسبة إلى الإنسان وأهميتها والغرض الروحي منها والتعبير عنها وتكريسها، وذلك باعتبارها تتيح فرصا هائلة في عالم يتطور ويشهد عولمة سريعة مع ما تطرحه في الآن ذاته من تحديات هامة.
- وقد شدّدوا على أنّ مسؤولية إدارة هذا التراث المستدامة من المنظور الثقافي والبيئي تقع على عاتق كل الأطراف ذات الصلة، وأنّه سينبثق عن القبول والاحترام المتبادل وجهات نظر مختلفة ومتكاملة بخصوص القيم الثقافية والروحية المشتركة.
- وقد ذكّروا بأنّ حماية التراث الديني تمثل في الآن ذاته تحديّا وفرصة يتعين أخذها بعين الاعتبار في تنفيذ اتفاقية التراث العالمي، ولاحظوا أنّه لطالما أدرجت مواقع دينية حيّة في قائمة التراث العالمي لليونسكو لما تحتويه من أهمية دينية وروحية بالتحديد، ويمكن في حالات أخرى أن تُعتبر ممتلكات دينية وأماكن مقدسة جزء لا يتجزأ من مجموعات أكبر كالمدن التاريخية والمناظر الثقافية أو المواقع الطبيعية. وينبغي أن تحظى أهمية هذه المواقع وما تختزنه المجموعات الدينية المعنية من تراث بالاعتراف التام ضمن مسارات الإدارة المستدامة.
- وقد أكدوا على أنّ الطابع الدائم الذي يختصّ به التراث الديني يستوجب الحوار والتفاهم المتبادل بين المجموعات الدينية المعنيّة وكل الأطراف ذات الصلة، وهي مدعوّة جميعها إلى العمل سوية من أجل حماية مواقع التراث الثقافي والطبيعي والمختلط المرتبط بالمقدّس.
- وقد اعتبروا أنّ الفرصة سانحة لوضع إستراتيجية متكاملة لإعداد برنامج موضوعه التراث العالمي ويُخصّص للتراث الديني بالتحديد وذلك بالتعاون وبالتنسيق الوثيق مع كلّ الأطراف ذات الصلة، وأنه ينبغي أن تنبثق عن هذا البرنامج خطة عمل لحماية التراث الديني في العالم بأسره ولتعزيز دور المجموعات وتفادي سوء التفاهم والتوترات أو الصور النمطية.
- وقد أقروا بضرورة توعية الأطراف ذات الصلة بأهمية إدارة المواقع الدينية لضمان التفاهم والقبول المتبادل لأهمية التراث الديني وخصوصية كلّ موقع تراثي فضلا عن القيم الروحية والدينية المرتبطة به.
- وطالبوا بالإضافة إلى ما سبق واعتبارا للقرار GA 17 9 الصادر عن الجلسة العامة للدول الأطراف باتفاقية التراث العالمي وضع برامج تكوينية متكاملة وتفاعلية في مجال إدارة المواقع الدينية وذلك بالتعاون مع المنظمات الاستشارية – المركز الدولي لدراسة صون وترميم الممتلكات الثقافية، المجلس الدولي للمعالم والمواقع، الاتحاد العالمي للحفاظ على الطبيعة – من أجل مساعدة ممثلي المجموعات الدينية على تحسين مهاراتهم الإدارية وتبادلها.

الجدول 4 : الإعلان بشأن حماية الممتلكات الدينية في إطار اتفاقية التراث العالمي.
ندوة 5 نوفمبر/ تشرين الثاني 2010

اقترح أخيرا مركز التراث العالمي والمنظمات الاستشارية إنشاء شبكة دولية تضمّ الفاعلين الرئيسين (مهنيو التراث وأصحاب القرار السياسي والسلطات الوطنية والمحلية وممثلو المجموعات التقليدية والدينية...) المدعوّين إلى السهر على أن تأخذ الوثيقة المواضيعية بعين الاعتبار كل الدراسات ذات الصلة والعناصر والتوجهات الدولية والخصوصيات الوطنية.

وقد التأم أول اجتماع تشاوري مواضيعي بشأن الإدارة المستدامة لممتلكات التراث العالمي ذات الأهمية الدينية بالدول الأوروبية المتوسطة وبدول جنوب شرق أوروبا بمقر اليونسكو بباريس من 16 إلى 18 فيفري/ شباط 2016. وقد عرض الخبراء الذين رشحتهم الدول الأطراف في المنطقة (ألبانيا، البوسنة والهرسك، بلغاريا، قبرص، كرواتيا، إسبانيا، فرنسا، اليونان، إسرائيل، إيطاليا، مالطا، مونتينيغرو، البرتغال، الكرسي البابوي، تركيا)دراساتهم في الغرض من أجل توضيح أهم التحديات في مجال إدارة ممتلكات التراث العالمي ذات الأهمية الدينية والتصرف فيها واستغلالها لإعداد وثيقة مواضيعية تقترح المبادئ التوجيهية العامة على الدول الأطراف بشأن إدارة تراثها الثقافي والطبيعي ذي الأهمية الدينية مع احترام الخصوصيات الوطنية[1].

**1.2 تمويل التراث المقدّس**

بات من الصعب رصد الأموال اللازمة لإدارة التراث الديني وحفظه وذلك نظرا لأهمية هذا التراث الديني وتنوعه لاسيما بالدول العلمانية. وقد أوضح ادوارد دو لامازي وهو رئيس مرصد التراث الديني بفرنسا أنّ «التراث الديني أحد أهم مميزات بلادنا لاسيما على المستوى السياحي والثقافي، فضلا عن بعده الاجتماعي والتضامني والروحي» [2]. لذلك، فبالنسبة إلى عديد شركات التمويل الجماعي على غرار

---

(1) راجع الاستنتاجات والتوصيات الصادرة عن اجتماع استشارة الخبراء المواضيعية بشأن الإدارة المستدامة لممتلكات التراث العالمي ذات الأهمية الدينية بالدول الأوروبية المتوسطة وبدول جنوب شرق أوروبا الملتئم بمقر اليونسكو بباريس من 16 إلى 18 فيفري/ شباط 2016.

(2) راجع موقع هذه الجمعية الذي يقدم الجرد الوحيد المكرّس حصريا وبصفة كونية للتراث الديني بفرنسا. إنّ كل الشعائر الدينية والحقب الزمنية ممثلة ويمكن الاطلاع عليها بكلّ حرية. وفي موفى سنة 2016، تضمنت قاعدة البيانات الخاصة بها71270 معلما.

fr.religieux-patrimoine.www//:http

كيسكيسبنكبنك *(KissKissBankBank)*[1] أو ميلفورغود *(Mailforgood)*[2] يمثّل الفنّ المقدس محور تنمية ذات إمكانيات واعدة رغم أنه لا يشكّل حاليا سوى مصدر دخل هامشي لها. وفي المقابل، أدركت مبكّرا هيئات أخرى متخصصة في الحفاظ على التراث مساهمة الانترنت الهائلة في توسيع قاعدة الرعاة، على غرار مؤسسة التراث بفرنسا التي تُعنى بنسبة 74 ٪ من عملها بالتراث الديني. وابتداء من سنة 2010، فكّرت هذه المنظمة الخاصة ذات المنفعة العامة والمدعومة ماليا من رعاة ومن الإعانات العمومية في إتاحة فرصة ولوج مستخدمي الانترنت إلى 2300 مشروعا التي تتعهد بها. وتمثل التبرعات عبر الانترنت بحسب لورانس ليفي 420.000 من جملة 10 مليون أورو التي تمكنت من تحصيلها سنة 2012 أي ما نسبته 225 ٪ من التقدّم مقارنة بسنة 2011.

«لطالما اصطدم أصحاب المشاريع الذين ترافقهم (بلديات أو جمعيات) بصعوبات من قبيل تحمّل تكاليف ترميم الكنائس مع الاعتراف بما تكتنزه من قيمة رمزية لدى السكان. فكلّ قرية تفقد ناقوسها حتى وإن لم يكن تحفة فنية تفقد على إثره روحها». وترى لورانس ليفي أنّ هذا التعلق بالمقدّس غير حديث، وقد دعمه الانترنت بإتاحة مساحة جديدة للتعبير. «لقد أصبح من الآن فصاعدا بالإمكان تحميل استمارات الاشتراك عبر الإنترنت» [3]. ويعتبر الأب جان-بيار ألوشيغي الأمين العام للجنة الفن المقدس بأبرشية فرساي أنّ مساعدة الانترنت تعدّ نعمة لنقل هذا الإرث إذ يرى أنّ «هذه الخطوات الانفتاحية جديرة بالتشجيع. فالحفاظ على التراث الديني لا يعني علماء الآثار أوالتجار فحسب بل يتعيّن إحالة الذاكرة والذكاء المتعلق بهذه الآثار إلى المجتمعات المعاصرة. وهو نداء إلى المجتمعات المؤمنة بأن تقيم بتلك الأماكن فهي أولا وقبل كل شيء أماكن حياة». لذلك تضافرت جهود موقع التمويل التشاركي (أو التمويل الجماعي) مايماجركومباني *(MyMajorCompany)*[4] وجمعية كاتدرائية

---

(1) إنّ كيسكيسبنكبنك (*KissKissBankBank*)مؤسسة تمويل تشاركي مخصصة للإبداع والابتكار.

(2) بوابة جمعياتية ترمي إلى تسهيل جمع التبرعات من الجمعيات ولفائدتها.

(3) إن فرانسوا غزافيي ماغر،

Le web au chevet du patrimoine sacré, La Croix 07/10/2013.

http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Le-Web-au-chevet-du-patrimoine-sacre-2013-10-07-1067646

(4) عُرفت مايماجركومباني (*MyMajorCompany*) في البدء بتوجهاتها الموسيقية. ومنذ سنة 2012، سعت الشركة إلى توسيع اهتماماتها لتشمل تعبيرات فنية أخرى ودينية أيضا. تضمّ كاتدرائية شارتر أهم مجموعة نوافذ زجاجية بالقرنين الثاني عشر والثالث عشر ميلادي.

شارتر لتقترح على مستخدمي الانترنت المساهمة في ترميم الكاتدرائية باعتبارها واحدة من أهم النفائس القوطية الفرنسية إذ «يتعلق الأمر بمواصلة ترميم الكاتدرائية بالطرق التقليدية، مع التأكيد على أنها تظل رمزا حيا للأجيال الحالية والمقبلة.»

وقد أوضحت كامي مويار، مديرة مشروع مايماجركومباني *(MyMajorCompany)*، قائلة «إنّنا لا ندعم هذا التراث لطابعه الديني فحسب بل لأنه ملك للفرنسيين وللإنسانية جمعاء».

## 2.2 النتائج المتناقضة لإدراج التراث الديني في قائمة التراث العالمي لليونسكو

### 1.2.2 الاستئثار المفاجئ بمكان مقدّس

يُعتبر «المنظر الثقافي أزون-أوزوغبو» المصنّف بنيجيريا منذ سنة 1965 لما يحظى به من خصائص نباتية وبيئية ولما أنجزته به سوزان فينغر[1] والمدرج في قائمة التراث العالمي سنة 2005 تتويجا لخطوات محلية ووطنية. ويكشف التحليل الذي أنجزه كلّ من ساسكيا كوزان وج.-ل. مارتينو لبيان تاريخية إجراء التصنيف عن منطق معقد يحيل إلى مفارقة الاستئثار بمكان مقدس (2009، الصفحة 340) إذ عمد الفاعلون السياسيون المحليون الذين لم يكونوا المبادرين الحقيقيين بخطوة التسجيل بتوظيف هذا التصنيف للترويج للمهرجان الذي أقاموه ولإشعاع مدينة أوزوغبو. «وهكذا تعتقد السلطات المحلية والسفير النيجيري أو تزعم أنّ التصنيف قد شمل المهرجان دون

---

وقد اعتمدت على هذه الشركة للتعريف بموقعها من أجل جذب المزيد من المانحين، وتلتزم في المقابل الجمعية الشريكة بتمكينهم من فرص زيارتها سواء تحت قباب المبنى أو في ورشة الزجاج الملون، أما أكثرهم مجازفة فسيتسلقون السقالة أثناء وضع الزجاج الملون، لينظموا مقابل كلفة زهيدة لسلسلة المرافقين الذين لم يُكشف عن أسمائهم.

(1) فنانة نمساوية، رسامة ونحاتة، مطلعة اطلاعا كبيرا على ديانة الأوريشا، وهي الدين الأصلي لمجموعة اليوروبا العرقية التي تسكن منذ عقود بمدينة أوزوغبو النيجيرية. ويمثل إنجاز هذه الفنانة والحركة الفنية المبتكرة التي أسستها والمسماة «الفن المقدس الجديد» جسرا فريدا وصفه المخرج بيار غيشوني بالمثالي إذ يربط بين الثقافة الأوروبية والتقاليد الإفريقية فـ«بالإضافة إلى إله الخصوبة والإبداع، أصبحت كاهنة بأوزون ومنخرطة في حماية الغابة المقدسة خلال عزلتها التامة حيث أقامت تدريجيا المنحوتات والمعابد التي منحتها بموجبها اليونسكو التصنيف». (كوزان&مارتينو، 2009، 341). وقدّم ستيفن و. نايفه (1981) مقالا بعنوان «أسطورة أوزوغبو» حلّل من خلاله بشراسة تناقضات هذه المدرسة مبيّنا بالتحديد أنّ «الانتباه الذي لفته فناني الفن المقدس الجديد مردّه أنّ ما يقدمونه من فنّ يشبه ما يتوقعه الأوروبيون والأمريكيون من الفنّ الإفريقي (ورد في كوزان&مارتينو، 2009، 341).

الغابة» (الصفحة 358). ولتحقيق هدفها في تثمين المدينة والتنمية المحلية، «تسعى العائلة الملكية المتموقعة في مركز الجهاز السياسي المحلي إلى إنشاء رابطة بين الغابة المقدّسة والمدينة، وهي الرابطة التي تتأكد كل سنة من خلال المهرجان. ويصادف آخر أيام المهرجان دائما يوم أوزوغبو الذي تحتفي به المدينة. ويشمل الموكب جانبا دينيا هاما وإعلان الولاء للسلط التقليدية واحتفالا مدنيا مخصّصا لتعزيز هوية السكان العرقية والحضرية «. (الصفحة 349).

يبيّن إذن كوزان ومارتيني بوضوح أنّ الأهداف التي اعتمدها الفاعلون المحليون تتمثل في التأكيد على الهوية اليوروبية للمدينة، وتحجيم الطابع المقدس للاحتفالية. «وتكمن المفارقة في أنّ تصنيف الغابة[1] يُستخدم للثناء على الجانب السياحي للمهرجان واستقطاب الزائرين رغم أنّ ذلك يمثل بالنسبة إلى لجنة التراث العالمي تهديدا هاما وجليّا» (الصفحة 358). ويشير المؤلفون أخيرا إلى أنّ دوافع السياح لزيارة الغابة المقدسة بأوزوغبو متباينة. «فالأمريكيون الباحثون عن جذورهم يعتبرونها مسعى افتتاحيا كفيلا بأن يساعدهم على استعادة الروح المقدسة لدين الأجداد. ورغم أنّ تصنيفها يستند أساسا إلى البعد المقدس الذي تحظى به،لا يعدو الأمر بالنسبة إلى المسافرين والمغتربين الذين يجوبونها سوى زيارة ثقافية تكمن دوافعها فيما تمارسه فينغر من سحر وفتنة على الغربيين الذين يجوبون إفريقيا». (الصفحة 359)

### 2.2.2 رهان هام للتنمية السياحية

تشمل رهانات التتريث في أغلب الأحيان رهانات اقتصادية وأحيانا اجتماعية مرتبطة بتطور الأنشطة السياحية. ومع ذلك، فإن الفوائد التي تعود على السكان المحليين تناقش اليوم على نطاق واسع، لا سيما من جانب الاقتصاديين. (كار & لو ماسن 2007)

ويُفضي التثمين السياحي أيضا إلى إضفاء طابع أسطوري على الأماكن في بعض الأحيان وإعادة تفسير التراث المقدس. وقد أوضحت إيزابيل بريانسو أنّ الخطوات المتّخذة بشأن التراث في إطار تسجيل أنغكور في قائمة التراث العالمي لليونسكو قد أنجزت على حساب السكان المحليين (إقصاء السكان المحليين بالموقع، قيود ثقيلة على الأراضي، صعوبة الوصول إلى مواقع العبادة، اضطراب الهوية المحلية...)

---

(1) يوضح المؤلفون أنّه قد تقدمت الدولة النيجيرية إلى لجنة التراث العالمي إبّان التسجيل سنة 2005 بثلاث طلبات تمحور أحدها حول إحداث «مخطط لإدارة السياحة الثقافية قصد حفظ خصائص الغابة الروحية والرمزية والشعائرية مقارنة بعدد الأشخاص الذين يزورون الموقع لاسيما خلال فترة المهرجان» (الصفحة 358)

(بريانسو، 2016، الصفحة 107/ 111).ولجذب أكبر عدد ممكن من السياح لاسيما الغربيين منهم، اُعتمدت في توضيب هذا التراث سياسة «إغراق» بعض المواقع المقدسة بالنباتات الخضراء لإضفاء لمسة غرائبية عليها ممّا يعزّز صورة الحضارة الآفلة المرسومة في مخيّلة الغرب (كورميي سالم، غييو،2016، 261).

ومن جانبها، حللت بياتريس دافيد طرق احتفال الصيّن المختلفة بمنتزه شنتشن المصغّرة (مقاطعة غوانغدونغ). وسنسلّط الضوء في هذا الصدد على بعض عناصر الأشغال المتعلقة بالنهوض بأراضي السياحة الدينية في هذا المنتزه على غرار «الجبال المقدسة بالصين القديمة، المعابد، المزارات والأديرة، المعابد البوذية، دور العبادة الطاوية والبوذية والإسلامية، المعابد الكونفوشيوسية من «الدين الكونفوشيوسي»، أماكن عبادة الأديان المحلية» (دافيد، 2007، 150).وتوضّح الباحثة أنّ طقوس الزيارة في هذا المنتزه المواضيعي، ككل الأماكن المقدسة ولاسيما أشهر الجبال بهذه الجغرافيا التي أضفت عليها الممارسة الدينية المعاصرة وتايشان والجبال المقدسة الخمسة وجبل هوانغشان (الصفحة 151) بعدا مقدّسا، لا ترتبط حصريا بالنسبة إلى الصينيين بنشاط سياحي ما، بلإنها بمثابة «تجربة حجّ ديني يُعرف في الصّين بـ»تسلق الجبل لمقابلة الآلهة ونشر البخور (*chaoshan jinxiang*)» (الصفحة 150). وبذلك تُساهم الجبال المقدسة باعتبارها أكثر المواقع شعبية بالنسبة إلى سياحة الحجّ أو السياحة الدينية على نطاق واسع اليوم في نجاح الحدائق الجيولوجية المتزايدة في هذا البلد (انظر الجدول 5و6).

| حدائق جيولوجية وجبال مقدسة هامة | عدد الزوّار<br>الإيرادات السنوية |
|---|---|
| جبل سانكينغ (三清山 *sān qīng shān*)<br>-الجبل المقدس للطاوية | 16,58 مليون سنة 2016<br>الذروة اليومية : 150 000 زائرا<br>15,399 بليون ين |
| جبل لونغو (龙虎山 *lóng hǔ shān*)<br>-الجبل المقدس للطاوية | 13,2 مليون سنة 2015<br>68 مليون أورو |
| جبل صونغ (嵩山 *sōng shān*)<br>-أحد الجبال المقدسة الخمسة بالصين، الجبل المركزي<br>millions visiteurs en 2016 3,3 | 3,3 مليون زائر سنة 2016 |
| جبل تيبانزهو (天柱山 *tiān zhù shān*)<br>-أحد الجبال المقدسة الخمسة، جبل الجنوب (قديم) | 920 000 سنة 2016<br>14,6 مليون أورو |

الجدول 5: تردّد الزوار/ الحجاج سنويا على الجبال المقدسة

| حدائق جيولوجية غير معروفة بوصفها جبلا مقدسا بل كمواقع سياحية | عدد الزوّار<br>الإيرادات السنوية |
|---|---|
| منطقة زانغجياجي(张家界*zhang jia jie*)<br>تراث عالمي | • 22,86 مليون في 2016<br>• 1,7 بليون أورو |
| منطقة شينونجيا (神农架*shen nong jia*)<br>تراث عالمي / برنامج الإنسان والمحيط الحيوي | - 8,78 مليون سنة 2015 |
| منطقة جبل هوانغشان(黄山*huang shan*)<br>تراث عالمي | - 3,3 مليون زائر سنة 2016 |

الجدول 6: تردّد الزوار/ الحجاج سنويا على الجبال التي تُعتبر مواقع سياحية

إنّ توافد الزوار والحجاج لاسيما في المناسبات الدينية التي تستقطب حشودا كبيرة منها 150.000 زائرا يوميا بالجبل المقدس للطاوية(三清山,*sān qīng shān*) قد تؤدي أيضا إلى خطر تردّي حالة تلك المواقع المقدسة. ويُعدّ معبد بوذا اليشمي (*Yùfó Chán Sì*) بـشنغهاي الذي يضمّ بالطابق الأول تمثال بوذا الكبير في وضعية الجلوس مرصعا بالزمرد والعقيق ومكتبة بها أكثر من 5000 كتابا مقدسا واحدا من أواخر المعابد البوذية المأهولة بشنغهاي. ونظرا لأهمية عدد الزوار/ الحجاج الذين يرتادون المعبد كل سنة (2 مليون/ السنة وأحيانا 100.000/ اليوم خلال الأعياد الدينية الكبيرة) وتفاديا لخطر اندلاع الحرائق بسبب أعمدة البخور التي يشعلها الحجاج، تمّ نقل هذا المعبد. وفي سبتمبر/ أيلول 2017، وُضع «جناح مهافيرا» «الذي يبلغ وزنه 2.000 طنا على سكك أعدّت خصّيصا لهذه العملية ونُقل بسلاسة قصد فسح مساحة أكبر بالمناطق المجاورة»[1].

### 2.2.3 الآثار السلبية الناجمة عن الإدراج في قائمة التراث العالمي لليونسكو

بحسب اليونسكو، ينبغي أن تساند القيم الكونية الاستثنائية التي تميّز المواقع المدرجة في قائمة التراث العالمي مساعي إرساء مبادئ حوار الثقافات وتعزيزها في كنف احترام تاريخها. ولهذا السبب بالتحديد «استُهدفت مواقع التراث العالمي في

(1) إعلان وكالة فرنس برس في 10 سبتمبر/ أيلول 2017. عزّز المهندسون أسس المبنى ووضعوا سككا من الخرسانة ثمّ رفعوا المعبد بأكمله لنقله. وقد خضعت التجهيزات الداخلية وخاصة تماثيل بوذا الكبيرة للتأمين بوساطة هياكل معدنية.

مناخ التوترات مع الجماعات المتطرفة باعتبارها تمثّل القيم التي تدافع عنها المنظمات الدولية والمجتمعات المحلية»[1].

والغريب في الأمر أنّه في واحدة من مناطق العالم المسماة «طريق الحرير»[2] حيث التبادل والتفاعل بين الحضارات القديمة (الإغريقية والبوذية، الإغريقية والفارسية) التي اكتنزت في طياتها حقبا طويلة من الهويات الدينية والروحية المختلفة، قام نظام طالبان الإسلامي في مارس/ آذار 2001 بتحطيم تماثيل أفغانستان ومنها روائع لا تقدّر بثمن من الفن البوذي ما قبل الإسلام على غرار منحوتة بوذا العملاق باميان بالجرف.

وقد استعمل هذا النظام الانترنت لتنظيم حملة إعلامية كبيرة حول عمليات التحطيم سعيا منه إلى إرهاب السكان من خلال مهاجمة ذاكرتهم بكيفية مباشرة. ولم يتوصّل المجتمع الدولي الغربي بأكمله فضلا عن ممثلي البلدان البوذية والآسيوية (تايلاند وسريلانكا) وإدانة إيران الشيعية وحليفتها باكستان بالإضافة إليإدانة مدير عام اليونسكو، كوشيرو ماتسوؤرا، من ثني المسؤولين في طالبان عن هذا العمل التخريبي[3].

وقد أكّد وزير الإعلام والثقافة بطالبان أنّه «سيتمّ تحطيم كل التماثيل» عملا بقرار الملا عمر[4] الذي أمر جماعته بعد استشارة المحكمة العليا الأفغانية وعلماء الدين الأفغان بتحطيم كل التماثيل بالبلاد بوصفها «معادية للإسلام». وأوضح أيضا أنّ «تحطيم التماثيل «فرض إسلامي»باعتبارها تمثل مجسمّات قد تؤدّي إلى عبادة الأصنام». وفي معرض إجابته على ردود الفعل الدولية الساخطة بهذا الخصوص، اعتبر المسؤول الأفغاني أنّه «في حال لم تتعلق التماثيل بدين معيّن، فإنّ الأمر لن يعدو سوى مجرّد تهشيم حجارة». وقد عُهد إلى وزارتي الإعلام والثقافة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمسؤولية تطبيق هذا القرار[5]. وفي سنة 2012 دمرت جماعة أنصار الدين

---

(1) نصّ مقتطف من تقرير أحد الدورات الأربعة للمؤتمر الدولي حول المتاحف ومواقع التراث العالمي الذي نظمته اليونسكو والمركز الإقليمي العربي للتراث العالمي في نوفمبر/ تشرين الثاني 2016. وقد تمحورت هذه الدورة حول «مواقع التراث العالمي والمتاحف المهددة».

(2) كانت أفغانستان قديما منطقة عبور ضرورية لكل قوافل طريق الحرير القادمة عن طريق بلخ من الصين أو عن طريق قندهار من الهند.

(3) Philippe Quillerier-Lesieur, Les talibans dynamitent les statues, 02/03/2001, RFI.

(4) الملّا محمد عمر، توفي في 23 أفريل/ نيسان 2013، وقد كان قياديا بتنظيم طالبان بأفغانستان.

(5) Philippe Quillerier-Lesieur, Les talibans dynamitent les statues, 02/03/2001, RFI

بتمبكتو (مالي) 16ضريحا من أضرحة الأولياء الصالحين[1]. واختفت أكثر من 4000 مخطوطة من جملة 300000 قد تكون أتلفت أو سُرقت. وفي جويلية/ يوليو 2014 دمرت داعش بالعراق ما يُفترض أن يكون قبر النبي يونس، وقد برّر الفاعلون صنيعهم بنصّ محمد بن عبد الوهاب (1703-1792) – مؤسّس الفكر الوهابي –الذي يثني فيه على عمليات هدم كلّ ما قد يحيل إلى الوثنية أوقد يمثل مدخلا لها مستقبلا.

وخلال شهري جانفي/ كانون الثاني وفيفري/ شباط 2015، أُفرغت مكتبات الموصل من الكتب التي اُعتبرت غير مطابقة لتعاليم الإسلام إذ لم يعد المرء يكاد تعثر على كتب الفلسفة والشعر. وفي 22 فيفري/ شباط أُحرق أكثر 8000 كتابا من بينها مخطوطات تعود إلى القرن الثامن عشرة. وإزاء هذه المأساة، أدان مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة في 27 فيفري/ شباط 2015 «هذه الأعمال البربرية» التي حدثت بمدينة الموصل وشدّد على «ضرورة أن يُهزم هذا التنظيم وأن يُستأصل التعصب والعنف والكراهية التي يدعمها (...).وفي بيان نُشر بعد بثّ تنظيم الدولة الإسلامية شريطا على الانترنت، اعتبرت مديرة اليونسكو، إيرينا بوكوفا، إنّ هذا رهان أمني رئيسي إذ يبدو جليا كيف يعمد الإرهابيون إلى توظيف أعمال تدمير التراث في إطار إستراتيجية الترهيب من أجل زعزعة استقرار السكان والتلاعب بهم وضمان السيطرة عليهم». وأوضحت قائلة: «لذلك اتصلت مباشرة برئيس مجلس الأمن لكي اطلب منه عقد اجتماع طارئ حول حماية التراث العراقي بوصفه جزء لا تجزأ من أمن البلاد». وقد اعتبرت إنّ العراق يتعرّض لـ»عملية تطهير ثقافي»، و«دمار متعمّد يستهدف مختلف الهويات التي تعيش في كنفه».

وفي مواجهة الدمار الذي ألحقه هؤلاء المتطرفون، بات من المُلحّ وضع سياسات حماية وقائية وسياسات تثقيف الناس. وقد أوضحت المديرة العامة لليونسكو، إيرينا بوكوفا، على إثر عمليات التدمير أنّه «عندما تكون ثقافة الشعوب مهدّدة، وعندما يُهاجم تراثهم، فاعلم أنّ المستهدف في كل ذلك هذه القيم وهذه الحقوق الأساسية. لذلك لا يمكن الفصل بين حماية التراث وحماية حياة البشر. ولا مجال للاختيار بين هذا وذاك إذ عندما تكون الثقافة في صدارة الأزمات، يتوجب أن تكون أيضا في صدارة عمليات بناء السلام.».

(1) أنصار الدين، أحد المجموعات المسلحة السلفية الجهادية التي أسسها ويديرها إياد اغ غالي، وهو من المشاركين في حرب مالي.

إنه التحدّي الذي أطلقه مسؤولو الشركة الناشئة الفرنسية إيكونام *(Iconem)*، وهما المهندس المعماري إيف أوبلمان والطيّار فيليب بارتولومس، اللذين وضعا هدف إحياء مواقع التراث المهددة بالتدمير من خلال التقنية ثلاثية الأبعاد (3D) وبالاعتماد على تكنولوجيات رائدة على غرار التصوير الجوي بواسطة الطائرات بدون طيار والنمذجة ثلاثية الأبعاد بفضل خوارزميات جديدة. ويوضّح إيف أوبلمان في هذا الصدد أنّه «بما أننا شركة ناشئة، فنحن نتميّز بالمرونة والسرعة ويمكننا الإسراع في بعض المسائل. ففي بلدان مثل العراق وأفغانستان وسوريا، نعتبر أنفسنا أول القادرين على الفعل»[1]. وفي سياق سياسي وجغرافي لا يعرف التهدئة بالشرق الأوسط، نظمت وزارة الشؤون الخارجية الفرنسية بالقصر الكبير بباريس من 14 ديسمبر/ كانون الأول إلى 09 جانفي/ كانون الثاني 2017عرضا تحت عنوان «المواقع الخالدة» من أجل تقييم عمل إيكونام *(Iconem)*. وقد أشارت سيلفي هوباك، رئيسة مجمع المتاحف الوطنية والقصر الكبير، أنّ هذا العرض وليد «الحاجة الماسة إلى أن نعي جميعنا بالكوارث الكبيرة التي عصفت بالتراث الكوني خلال السنوات الأخيرة، وبضرورة أن نبيّن أنه يمكننا بفضل التكنولوجيات الحديثة أن نفكر في مرحلة ما بعد الحرب ومرحلة إعادة الإعمار والترميم».[2]

ويقدّم هذا العرض الذي يكشف عن تجربة غامرة لا مثيل لها 4 مواقع رمزية تمثل ثقافات الشرق الأوسط والشرق الأدنى، وهي التالية:

- عاصمة الملك سرجون القديمة بدور شاروكين بالعراق، وذلك بالنسبة إلى العصور القديمة،
- موقع تدمر، بالنسبة إلى العصر الروماني القديم،
- قلعة الحصن، بالنسبة إلى حضور المسيحيين بالشرق،
- المسجد الأموي الكبير بدمشق، بالنسبة إلى العصر الإسلامي.

---

(1) راجع موقع الحكومة الفرنسية:

Iconem : quand une start-up française fait revivre en 3D le patrimoine détruit par Daech #HistoiresdeFrance

http://www.gouvernement.fr/iconem-quand-une-start-up-francaise-fait-revivre-en-3d-le-patrimoine-detruit-par-daech-4907

(2) راجع شريط تقديم هذا العرض:

https: / /www.youtube.com /watch?v=h2a1u8idW-Q&vl=fr

## ثبت المراجع


- Afeissa H.S. (2007) Préface ouvrage Ethique de l'environnement, nature, valeur, respect . Textes réunis par H.S. Afeissa. Ed Vrin, 2007
- Anghel L. (2009) La place des droits culturels dans la convention de l'UNESCO sur la diversité culturelle. In Nowicki J. (Coord) La cohabitation culturelle, les essentiels d'Hermès, CNRS Editions, pp. 113-124, 165p.
- Arnstein, S.R. (1969). A Ladder of Citizen Participation. Journal of the American Institute of Planners, 35(4), 216-224.
- Babou, I. (2015a) Contingences et médiations de la Valeur Universelle Exceptionnelle : le local, l'international et l'universel dans deux parcs naturels du patrimoine mondial, in Chevenez, A. et Novello Paglianti, N. (dir.), L'invention de la valeur universelle exceptionnelle de l'Unesco. Une utopie contemporaine. Actes du colloque international « L'invention de la "valeur universelle exceptionnelle" », 14-15-16 novembre 2012, Paris : L'Harmattan, Collection Logiques sociales, 2015, p. 115-130.
- Babou, I. (2015b) « Patrimonialisation et politiques de la nature : le parc national de La Réunion », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, Volume 15 Numéro 1, mai 2015 [En ligne : http://vertigo.revues.org/16038]
- Babou, I. 2009) *Disposer de la nature. Enjeux environnementaux en Patagonie argentine*. Paris : L'Harmattan, 2009.
- Batisse, M. & Bolla G. (2005) L'invention du patrimoine mondial, Les cahiers du Club Histoire, Paris, Association of Former UNESCO Staff Members (AFUS).
- Batissse M. & Bolla G. (2003), *L'invention du patrimoine mondial*, Les cahiers de l'Histoire, cahier 2 Paris, UNESCO, 100p.
- Beuret J.E. (2006) Dialogue et concertation dans les réserves de biosphère : Problématique et enjeux. *In Bouamrane, M. (ed.). Biodiversité et acteurs : des itinéraires de concertation Réserves de biosphère* - Notes techniques 1 – 2006 UNESCO, Paris
- Bondaz J.، Graezer Bideau F., Isnart C., Leblon A. (Eds.) 2014 Les vocabulaires locaux du "patrimoine". Traductions, négociations et transformations Freiburger Sozialanthropologische Studien/Freiburg

studies in Social Anthropology/ Etudes d'Anthropologie Sociale de l'Université de Fribourg, Bd. 42, 232p.

- Bortolotto C. (2011) (sous la dir.), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie,* éditions Maison des sciences de l'homme, Paris, 252 p.
- Bortolotto C. 2007 « From the "Monumental" to the "Living" Heritage: a Shift in Perspective », in J. Carman & R. White (eds.), *World Heritage: Global Challenges, Local Solutions. Proceedings of the Conference at Ironbridge, 4th-7th May 2006, British Archaeological Reports International Series*, Oxford, Archeopress: 39-45.
- Breton J. M.، « Aires protégées, gestion participative des ressources environnementales et développement touristique durable et viable dans les régions ultra-périphériques », *Études caribéennes* [En ligne], 12 | Avril 2009, mis en ligne le 04 septembre 2009, consulté le 26 septembre 2013. URL : http://etudescaribeennes.revues.org/3560 ; DOI : 10.4000/etudescaribeennes.3560
- Brianso I., Girault Y. (2014). Innovations et enjeux éthiques des politiques environnementales et patrimoniales : l'UNESCO et le Conseil de l'Europe. In *Enjeux éthiques des politiques en matière d'environnement. Éthiques publiques*, Sauvé L., Girault Y. (Coord), vol. 16, n° 1, 264p., pp 17-37
- Caire, G. & Le Masne, P. (2007). La mesure des effets économiques du tourisme international sur les pays de destination. *Marché et organisations*, 3,(1), 63-88. doi:10.3917/maorg.003.0063.
- Cousin S., Jean-Luc Martineau J.L., « Le festival, le bois sacré et l'Unesco. Logiques politiques du tourisme culturel à Osogbo (Nigeria) », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 193-194 | 2009, mis en ligne le 25 juin 2009.
- URL : http://etudesafricaines.revues.org/18738
- David Béatrice (2007) Tourisme et politique : la sacralisation touristique de la nation en Chine. *Hérodote*, No 125, pp. 143-156.
- Cormier Salem M.C., Guillaud D. (2016) Des mémoires récupérées aux patrimoines survalorisés : pour une démarche réflexive sur les acteurs du patrimoine. In Ambivalences patrimoniales au Sud. Mises en scène et jeux d'acteurs, Guillaud D., Juhé-Beaulaton D., Cormier-Salem M.C., Girault Y. (Dir.), Editions Karlatha, pp257-271, 276p.

- Dovonou-Vinagbè P. et Chouinard O., « Gestion communautaire des ressources naturelles au Bénin (Afrique de l'Ouest) : le cas de la vallée du Sitatunga », *Études caribéennes* [En ligne], 12 | Avril 2009, mis en ligne le 04 septembre 2009, consulté le 27 septembre 2013. URL : http://etudescaribeennes.revues.org/3630 ; DOI : 10.4000/etudes caribeennes.3630

- Ece M. (2016) S'approprier le patrimoine commun de l'Humanité : de la formation de l'état à « l'accaparement vert » dans le parc du Niokolo-Koba au Sénégal. In Ambivalences patrimoniales au Sud. Mises en scène et jeux d'acteurs, Guillaud D., Juhé-Beaulaton D., Cormier-Salem M.C., Girault Y. (Dir.), Editions Karlatha, pp75-93, 276p.

- Girault Y. (2016) Des premiers musées africains aux banques culturelles : des institutions patrimoniales au service de la cohésion sociale et culturelle. In Mairesse F. (eds) Nouvelles tendances de la muséologie. La documentation française, coll. Musées- Mondes, pp111-144, 246p

- Guillaud D., Juhé-Beaulaton D., Cormier-Salem M.C., Girault Y. (Dir.) (2016) *Ambivalences patrimoniales au Sud : mises en scène et jeux d'acteurs*. Editions Karthala, 276p.

- Jokileht J., Cleere H., Denyer S. and Petzet M. (2005) *The World Heritage List: Filling the gaps - An action plan for the future = La Liste du Patrimoine Mondial: Combler les lacunes - Un plan d'action pour le futur*. Documentation. ICOMOS, München, 189p. Monuments & Sites (2001-), Vol. XII. [Book]

- Juhé-Beaulaton D., Girault Y. (2016) Entre effervescence et ambivalences : les déclinaisons locales du patrimoine. In Ambivalences patrimoniales au Sud. Mises en scène et jeux d'acteurs, Guillaud D., Juhé-Beaulaton D., Cormier-Salem M.C., Girault Y. (Dir.), Editions Karlatha, pp6-16., 276p.

- Juhé-Beaulaton, D . ( 2010, dir.) *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*. Paris, Karthala, 280 p.

- El Fasskaoui B. « Fonctions, défis et enjeux de la gestion et du développement durables dans la Réserve de Biosphère de l'Arganeraie (Maroc) », *Études caribéennes* [En ligne], 12 | Avril 2009, mis en ligne le 04 septembre 2009, consulté le 26 septembre 2013. URL :

http://etudescaribeennes.revues.org/3711 ; DOI : 10.4000/etudescaribeennes.3711

- Maurel C. 2017 Les effets pervers du classement au patrimoine mondial de l'Unesco. The conversation
- Maurel C. (2006), *L'UNESCO de 1945 à 1974,* Thèse de doctorat en histoire contemporaine, Université Paris 1, Paris, 1493 p.
- Mills E . (1920) The Adventure of a Nature guide, Publisher: Doubleday, Page & Company.
- Muir J. (1901). *Our National Parks*. Boston and New York : Houghton Mifflin Company.
- Muir J. (1908). The Hetch Hetchy Valley. *Sierra Club Bulletin*, VI, 4, January.
- Ostrom E., Dietz T., Dolšak N., Stern P.C., Stonich, S. and Elke U. Weber E.U. (2002, Editors) The drama of the commons. Washington D.C. : National Academy Press, 534p.
- Paquette J. (2012), « Expertise et patrimoine autochtone : hybridation des savoirs et évolutions récentes des pratiques patrimoniales en Nouvelle-Zélande », Éthique publique [En ligne], vol. 14, n° 1 | 2012, mis en ligne le 03 février 2013, consulté le 06 juin 2013. URL : http://ethiquepublique.revues.org/974 ; DOI : 10.4000/ethiquepublique.974
- Pennanguer, S., Beuret, J.E., Tartarin, F., Sabourin, A. 2004. Se confronter pour construire ? Itinéraire d'un conflit en mer d'Iroise. Communication aux journées « Conflits d'usage et de voisinage », Paris, 11-12 octobre 2004.
- Russel E. Train (2002) Le patrimoine mondial une vision pour l'avenir. in Le patrimoine mondial 2002, héritage partagé, responsabilité commune. Publication Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO pp 36- 38
- Tilden, F. (1957) Interpreting our Heritage. University of North Carilina Press, 1957)
- UNESCO. (2000), *Rapport du Comité du patrimoine mondial*, in Actes de la vingt-quatrième session, 27 novembre-2 décembre, Cairns, Australie, 145 p.
- UNESCO. (2007), *Patrimoine mondial. Défis pour le millénaire,* Paris,UNESCO, 200 p.

- UNESCO. (2012). *Orientations devant guider la mise en œuvre de la Convention du patrimoine mondial*, Paris, UNESCO, 168 p.
- Weber J., Réverêt J.P. (1993) Biens communs les leurres de la privatisation. In *Une terre en renaissance, les semences du développement durable.Le monde diplomatique, Savoirs no2,* ORSTOM, 71-72.
- Wild R., McLeod C. (Eds) (2008) Les sites naturels sacrés. Lignes directrices pour les gestionnaires d'aires protégées,UNESCO/UICN, 135p.,
- Wozny D., Cassin B. (Dir,2014) *Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne*. Editions Demopolis, collection Quaero, Paris, 337p.

# التحولات الجيو سياسية التي عرفتها القيروان قراءة في مخطوط : «نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء مدينة القيروان لأبي راس الناصري»

الدكتور محمد الحبيب العلاني(1)

يعتبر التراث المخطوط والمطبوع لأبي راس محمد بن أحمد الناصري المعسكري الجزائري من أهم ما ألف في القرن الثالث عشر هجري / التاسع عشر الميلادي، وذلك في اختصاصات علمية متنوعة، تعكس الثقافة الموسوعيّة والعلم الغزير للمؤلف، حيث عالج من خلالها العديد من المسائل (تفسير القرآن والقراءات والرسم القرآني، شرح الحديث النبوي وعلم مختلف الحديث وعلم مصطلح الحديث، الفقه المقارن والفقه الحنفي والفقه المالكي وأصول الفقه، العقائد والتصوّف والمذاهب، النحو واللغة والعروض والأدب والأشعار، علم الفلك والجغرافيا، التاريخ والأنساب والفرق، وغير ذلك من المباحث.....).

ويعد أبو راس الناصري من العلماء المحققين والمؤرخين الأثبات المدققين خلال العهد العثماني بالجزائر، عاش بين (1751م -1823م)، وبرهن على أنه من الحفّاظ المتفوقين والباحثين المجتهدين البارعين في تلك الفترة. فقد شكل - بتعدد مواهبه وموسوعيته - شخصيّة علميّة مرموقة في ذلك العصر جعلت معاصريه يشهدون له بالنبوغ والتفوّق العلميين، وكان - رحمه الله - قد لقي إعجاب من لقي من العلماء مشرقا ومغربا[2] بعد أن ناظرهم . وقد ألّف الشيخ بوراس - فيما بعد -التآليف وشرح ما شرح من الكتب للرد على ما أثير من تساؤلات ومسائل[3].

---

(1) مدير **مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان - جامعة الزيتونة**

(2) محمد أبوراس الناصري ، **فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته**، تحقيق محمد بن عبد الكريم الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1982، ص 91-130.

(3) نفس المصدر

وقد اعتبره البعض رمزا من رموز الذاكرة التاريخية في الجزائر العثمانية وفي بلاد المغرب الإسلامي، وتراثه الثقافي المخطوط منه والمطبوع أكبر دليل على ذلك، حيث ترك أبو راس أكثر من مائة مؤلف، وفقد عدد هام منها بعد أن أتلف حرقا من قبل بعض المتعصبين. وقد احتفظت المكتبة الوطنية بالجزائر العاصمة ومراكز الأرشيف في كل من المغرب وفرنسا ومصر بجزء من ذلك التراث العلمي، ويوجد جزء منه لدى بعض العائلات في الجزائر[1]، وحتى خارجها[2].

لقد اكتشفنا مخطوط **نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء مدينة القيروان** عندما كنّا بصدد البحث في مصادر الشيخ محمد الجودي[3] القيرواني التي أحال عليها في مقدمة مؤلفه **مورد الظمآن في ذكر المتأخرين من فضلاء القيروان**[4] .

---

(1) برياح زهرة ، «قراءة في أعمال العلامة أبي راس الناصري» جريدة الجمهورية، الموقع الإلكتروني **www.eldjoumhouria.dz**

(2) بدليل أن هذه الرسالة كانت حبسا على جامع الزيتونة المعمور بتونس كما سيأتي بيانه .

(3) **هو** أبو عبد الله محمد بن محمد صالح بن قاسم الجودي التميمي القيرواني ، من عائلة علم وفضل ، تولى والده منصب القضاء بالقيروان وحسنت سيرته فيه . ولد الشيخ بالقيروان في 30 شوال 1278 هـ / 1861م.**بدأ حياته** العلمية بحفظ القرآن وقرأ على جلة من علماء القيروان **ثم انتقل** إلى جامع الزيتونة بتونس فدرس على أعلام الزيتونة **ثم رجع الشيخ** إلى القيروان وتولى الإشهاد والتدريس بجامع عقبة متطوعا. وفي عام 1329هـ/ 1911م ولي الفتيا بالقيروان ثم رئاسة الإفتاء عام 1357هـ/ 1938م.

**ارتحل الشيخ** الجودي إلى الحج سنة 1331هـ/ 1913م، وإلى بلاد المشرق فالتقى العديد من العلماء وزار بيت المقدس وبلاد الشام . كما زار الشيخ البلاد المغربية وتنقل بين فاس ومراكش ومكناس ، وعرف الشيخ بسعة علمه وسعة اطلاعه عند المشارقة والمغاربة وأجازوه في مروياتهم .

**ألف الشيخ** الجودي كتابين اثنين، اهتم فيهما بالتراجم القيروانية، عنوان الأول : « تاريخ قضاة القيروان « من الفتح الإسلامي إلى عصر الشيخ الجودي ، حققه الدكتور أنس العلاني، ونشرته مؤسسة بيت الحكمة سنة 2004م .وعنوان الكتاب الثاني : «مورد الظمآن في ذكر المتأخرين من فضلاء القيروان».

**توفي الشيخ** رحمه الله بعد منتصف ليلة الثلاثاء في 9ذي الحجة 1362هـ/ ديسمبر 1943م عن أربعة وثمانين عاما وشهرا وثمانية أيام أفاد فيها بعلمه وما تركه من آثار .

**ترجمة الشيخ الجودي مقتطفة من مقال الشيخ محمد طراد بالمجلة الزيتونية . المجلد الخامس عدد1346،10هـ/ 1945مص 246-248**

(4) يعد الكتاب المذكور موسوعة تراجم على غرار كتب الطبقات والأعلام اهتمت بحياة وسير العلماء والعباد والصالحين الذين سكنوا القيروان أو كانوا على اتصال وثيق بها وعرفوا بالعلم والفقه والزهد والأدب والصلاح، وغيرها من المناقب . ويعد مؤلف الشيخ الجودي امتدادا لكتاب **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان** الذي اهتم بتراجم العديد من

وبعد تتبعنا لمقدمة كتاب الشيخ الجودي التي أبان فيها عن دوافع التأليف وذكر فيها مجموعة من الشخصيات والمصادر، سعينا إلى تتبع غير المطبوع من تلك المصادر لتذليل صعوبات التحقيق ... **يقول الشيخ الجودي** :» وقد عثرت على كثير ممن أغفله الإمام ابن ناجي ومن بعده من الصلحاء والعلماء الراسخين، بعضه **بالمدارك**[1] لعلامة المعقول والمنقول المحرّر للفروع والأصول المدد الفيّاض : القاضي الإمام عياض ، وبعضه بالتاريخ المسمّى: «**بشائر أهل الإيمان**»[2] للوزير حسين خوجة،[3] وبعضه **بالحلل السندسية**[4] للوزير السرّاج[5]، وبعضه **بالتاريخ الباشي**، للعلامة الشيخ الحاج حمودة بن عبد العزيز[6]، وبعضه **بتاريخ**[7] العالم الكاتب أبي العباس الشيخ أحمد بن أبي الضياف[8]، **وتقاييد** بعضها بخط العلم النحرير الشيخ محمد بن أبي

---

الأعلام المتقدمين والمتأخرين ممن أنجبتهم القيروان أو ممن استقروا بها بعد تأسيسها سنة خمسين للهجرة (50هـ/ 670 م).

(1) عنوان الكتاب كما هو معلوم : (**ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**) .طبع الكتاب عدة طبعات منها طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية 1403هـ/ 1983م وهي التي نعتمدها في التعليق على **نبأ الإيوان** .

(2) تحديدا ذيل بشائر أهل الإيمان الذي خصصه الوزير حسين خوجة لتاريخ تونس من الفتح التركي إلى عهد الحسين بن علي ، وترجم فيه لمجموعة من علماء تونس وعبادها وصوفيتها خلال ه\ه الفترة التاريخية . أما الكتاب الأصل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان فهو في تاريخ سلاطين الدولة العثمانية من أوإلهم إلى السلطان أحمد ، ألفه المولى مصلح الدين اللاري بالتركية ونقله إلى العربية حسين خوجة .

(3) حسين خوجة بن علي بن سليمان الحنفي 1077-1145 هـ / 1666-1782م . انظر ترجمته في مقدمة تحقيق **ذيل بشائر أهل الإيمان ، المؤرخون التونسيون، تراجم المؤلفين التونسيين** 2/ 250-256 ، **معجم المؤلفين** 4/ 31-32 ، **الأعلام** :2/ 248.

(4) **هو كتاب الحلل السندسية في الأخبار التونسية** ، حققه محمد الحبيب الهيلة .

(5) محمد بن محمد الأندلسي الوزير السراج 1070- 1149هـ/ 1659-1736أو 1737م .انظر ترجمته في : مقدمة تحقيق **الحلل** 1/ 67-93 **ذيل بشائر تراجم المؤلفين التونسين** 5/ 138-140، **الأعلام** : 7/ 66 ، **معجم المؤلفين** 11/ 194 ، **شجرة النور** :1/ 326و2/ 164.

(6) حمودة بن محمد بن عبد العزيز توفي 1202هـ/ 1788م ، انظر ترجمته في : مقدمة تحقيق **الكتاب الباشي** 1/ 15-25 ، **إتحاف أهل الزمان** 6/ 22-24، **تراجم المؤلفين التونسيين** 3/ 330-335، **شجرة النور** 1/ 394 ،**معجم المؤلفين** :1/ 255، **الأعلام** :1/ 138 **المؤرخون التونسيون** ،

(7) المسمى **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** .

(8) ابن أبي الضياف (1219 - 1291 هـ/ 1804 - 1874 م) أحمد بن أبي الضياف بن عمر بن أحمد بن نصر العوني، من قبيلة أولاد عون، ابو العباس: وزير تونسي، من الكتاب المؤرخين. انظر ترجمته في :مقدمة تحقيق **إتحاف أهل الزمان** ، **تراجم المؤلفين التونسيين** 3/ 264-268، **شجرة النور** 1/ 394، **الأعلام للزركلي** : 1/ 138 **ومعجم المؤلفين** : 1/ 255

بكر صدام[1] باش مفتي القيروان ، **وبعضها** بخط العالم القاضي المفتي الشيخ محمد بن محمد بن قاسم بوراس[2] وغيرهم . فدعاني داعي الشوق لجمالهم إلى التمسك بأذيالهم ، فذكرت من عثرت عليه ممن أغفله الشيخ ابن ناجي ، ومن ذكره أو أغفله من بعده»[3]. فكانت هذه المقدمة رائدا لنا، فبحثنا عن تلك التقاييد السالفة الذكر. **وحين اكتشفنا** المجموع الذي تضمّن من بين ما تضمّنه رسالة **نبأ الإيوان** للشيخ أبو راس ظنناه لأول وهلة الشيخ بوراس الذي ذكره الشيخ الجودي، فإذا به محمد بن أحمد بن ناصر الراشدي المعسكري الجزائري العلم المغربي الذي اشتهر بكثرة التآليف والرحلات. فقد زار تونس في طريق ذهابه إلى مصر وعرج على القيروان فدخلها وهو في طريق رجوعه من المشرق العربي- على الأرجح - وبقي فيها مدة[4] .

وحين نظرنا في هذه الرسالة استهوانا مضمونها المعبّر عن ثقافة عصرها بما تنقله من معلومات وحقائق تاريخية هامة عن القيروان وأعلامها المدفونين بها والذين أصبحت أضرحتهم مزارات للتبرك واستلهام المجد الغابر الذي عرفته المدينة عبر تاريخها الحافل بالأحداث منذ تأسيسها[5].

وتعد الرسالة بمثابة الخارطة المقابرية التي يعين إبرازها للباحثين على تقصي العديد من الحقائق حول هذا المجال الشحيح بالمعلومات، كما يمكن لهذه الرسالة أن ندرجها ضمن عالم الأموات بمكوّناته المادية والفنّية والرّمزية[6] .

---

(1) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر صدام توفي 1262هـ/ 1846م انظر ترجمته في : مخطوط مورد الظمآن، وفي **إتحاف أهل الزمان** 8/ 60-61 .

(2) هو أبو عبد الله محمد ( بالفتح )بن محمد(بالفتح )، كان رجلا صالحا فقيها مدرّسا بجامع عقبة وجامع الحنفية ، وكان أيضا نوازليا موثقا ، ولي الفتيا بمدينة القيروان وولي إمامة الجامع الأعظم( جامع عقبة) وخطبته، توفي سنة 1198هـ/ انظر ترجمته بمخطوط **مورد الظمآن في ذكر المتأخرين من فضلاء القيروان** ج1 ورقة 89

(3) **مورد الظمآن في ذكر المتأخرين من فضلاء القيروان**، ج1 ورقة1

(4) ثلاثة أيام استفدناها من نبأ الإيوان وربما بقي أكثر من ذلك حيث كان يذكر المزارات ويقرنها باليوم الأول فالثاني فالثالث. راجع ص وص وص

(5) يمكن الرجوع إلى مقال الأستاذ الباحث بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان : د.سهيل الحبيب وهو بعنوان : «تاريخية الرحلة إلى القيروان وتحولات مجالها الثقافي «سياق معرفي لقراءة أثر نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء القيروان، **مجلة المشكاة** (مجلة علمية محكمة تصدرها جامعة الزيتونة )، العدد السابع، 2009 ص 87-119.

(6) يمكن الرجوع إلى دراسة بعنوان :» المقابر الإسلامية والفن الجنائزي بالقيروان في العصر الوسيط»، العربي الصغير العربي ، ورقة صدرت ضمن منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان ، وحدة بحث تاريخ القيروان ، والكتاب بعنوان « **دراسات في تاريخ القيروان**»، 2009، جمع النصوص د.نجم الدين الهنتاتي ص 113- ص175

## وصف المخطوط :

عثرنا على نسخة رقميّة من هذا المخطوط بدار البناني للتراث بباب منارة بمدينة تونس وذلك ضمن مجموع به ثلاث رسائل. ثم تبيّن بعد التقصي والبحث أن الأصل على ملك الأخ ياسين بن رمضان طالب بالدراسات العليا بالمعهد العالي لأصول الدين، وأستاذ بالمعهد العالي للدراسات التقنية بمدينة الكاف واستفدنا منه أن هذه النسخة فريدة ونادرة . وقد تم الفراغ من كتابة هذا المخطوط سنة 1266هـ كما هو مبين بالصفحة الأخيرة منه على يدي كاتبه علي بن محمد بن عمر المعاوي .

كتبت على صفحته الأولى العبارة التّالية :

**«اشتمل هذا المجموع على أسماء من دخل إفريقية من الصحابة وعلى عدة من أعيان القيروان وعلى رسالة في الجواب على ما نقم به على أمير المؤمنين سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه تسمى : نثر الدرر والجمان في براءة أمير المؤمنين عثمان»** .

وقد اشتملت الصفحة الثانية من المخطوط على نص تحبيس نقتطف منه ما يلي: **«....يشهد مولانا المشير محمد الصادق باشا باي صاحب المملكة التونسية ... أنه حبس هذا المجموع المشتمل على ثلاث رسائل ... على الجامع الأعظم»** .

وذلك سنة 1291هـ / 1849م.

اشتمل هذا المجموع على 99صفحة موزعة كالتالي :

40 صفحة للرسالة الأولى

15 صفحة للرسالة الثانية

44 صفحة للرسالة الثالثة .

كتب المجموع بخط مغربي معرق في كل صفحة ثلاث وعشرون سطرا .

ويبدو أن الرسالة الثانية والثالثة بالمجموع المتقدم غير معروفتين بدليل أن الأستاذ عبد الحق زريوخ والأستاذة سميرة انساعد اللذين ترجما للشيخ بوراس لم يذكرا هاتين الرسالتين[1] فيما ذكرا معظم مؤلفات الشيخ أبي راس الناصري التي بلغت زهاء المائة أو يزيد.

---

(1) رجعنا في هذا الصدد إلى دراستين قيمتين الأولى للدكتور عبد الحق زريوخ أستاذ بجامعة تلمسان – الجزائر وهي بعنوان: «أبو راس الناصري الجزائري ومؤلفاته» مجلة التراثا لعربي- مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد 98 ، لسنة 2005م أما الدراسة الثانية فهي للأستاذة سميرة انساعد وهي بعنوان «صورة المشرق العربي من خلال رحلات الجزائريين في العهد العثماني» .**مجلة التراثالعربيالعدد** 97، السنة الرابعة

## بعض ملامح القيروان قبل رحلة أبي راس الناصري

لقد كانت صورة القيروان بعد خرابها سنة (449هـ/ 1055 م ) قاتمة، نستنتج ذلك سواء من كتب التاريخ أو كتب الرحالة الذين مروا بها[1] . وكانت أقرب منها إلى الصحراء القاحلة التي تبدو بعيدة عن معالم العمران وروح الحضارة . وقد استمر حالها على ذلك وبقيت تتلمس طريقها وتسترجع أنفاسها شيئا فشيئا بداية من القرن السابع للهجرة وما بعده . وعند زيارة الشيخ أبي راس لها كانت المدينة قد عرفت منزلة روحية جعلتها تستثمر رصيدها العلمي والتاريخي من قداسة المكان وقداسة من دفن بها من العلماء والصالحين والأعيان . وكانت زيارته لها في بداية القرن 13هـ/ 19م حيث يقول :»**وإني قصدتها للزيارة سنة أربعة عشر ومائتين وألف** [1214هـ/ 1799م] **من المغرب الأوسط لأنها درة الصدف، وواسطـــــة السفط، فدخلتها في سابع عشر شعبان**».

ومن المرجح أنه زارها وهو في طريق العودة من رحلته المشرقية التي انطلقت سنة 1204هـ/ 1789م. وقد دوّن ما شاهده بالقيروان وما زاره في ثلاثة أيام على الأقل حيث ذكر أنه دخلها في سابع عشر شعبان، وأنهى زيارته للأضرحة يوم الجمعة في عشرين من شعبان، فيكون حلوله بالقيروان يوم الأربعاء سابع عشر من نفس الشهر .قال الشيخ أبو راس:» وقد زرت ضريحه ضحوة الجمعة في اليوم الموفى عشرين من شعبان وزرت في ذلك اليوم المبارك سائر الأولياء الذين بداخل السور نفعنا الله بهم»[2] .

ولم يكتف الشيخ أبو راس الناصري بالتنقل بين مدن الغرب الجزائري بل تنقل إلى مدينة الجزائر ثم قسنطينة، ثم تونس ومصر والحجاز ثم الشام وفلسطين. وكان قد بدأ سفره إلى المشرق سنة 1204هـ/ 1789م.

---

والعشرون، آذار 2005 ... وسنذكر قائمة فيما ألفه الشيخ أبو راس في هذه الدراسة وقد ذكر معظم تآليفه في كتاب «**فتح الإله ومنته**».

(1) يقول العبدري وقد دوّن ما شاهده في القيروان وهو في طريقه إلى المشرق سنة 688هـ / 1289م:» ثم وصلنا مدينة القيروان ، فدخلتها مجدّا في البحث غير وان، فلم أر إلاّ رسوما محتها يد الزمان وآثارا يقال عنها كان وكان .والأحياء من أهلها جفاة الطباع مالهم في رقة الحضارة باع ، ولا في معنى من معاني الإنسانية انطباع . خفت نفس العلم بينهم فلم يبق به رمق ...» نقلا عن : محمد حسن، **القيروان في عيون الرحالة**، إصدارات المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة قرطاج 2009، ص167.

(2) نبأ الإيوان ص 75

«وعرف أبو راس الناصري في هذه البلدان بعلمه الواســـع وكثرة حفظه، حتى لقب في مصر بشيخ الاسلام وصار عند المصريين شهيرا بعد امتحانهم له »[1] .على أن الشيخ لم يذكر زيارته إلى القيروان في كتابه المشهور **فتح الإله ومنته** الذي يعد سيرة ذاتية للشيخ أبي راس .

والناظر في أوضاع البلاد الإسلامية في العهد العثماني يجدها غير مستقرة وذلك على جميع المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهو ما يعلل – في الغالب – بعدم قدرة الدولة في السيطرة على البلاد وحل المشاكل المتعددة التي عرفها المجتمع الإسلاميّ إبان الحكم التّركيّ حيث أنه لم تخل الأوضاع من حروب داخليّة وخارجيّة، وفقر وخصاصة، وأمراض وأوبئة، تركت آثاراً سلبيّة، حفرت في الذاكرة الجماعية التي أصبحت تؤرخ وفقها. وقد عبر العديد من الرحالة عن ذلك الوضع وسجل العديد منهم ممارسة بعض قبائل العرب أعمال النهب، وقطع الطّريق على المسافرين، حيث واجهوا ذلك بصحراء مصر، وببعض مواطن الحجاز، وفي الطريق المؤدية إلى بغداد من جهة الحجاز، وهو ما سنفصل في ذكره لاحقاً[2].

وفي العهد العثماني عرفت القيروان أحداثا خطيرة تدل على أهميتها وحضورها على الساحتين السياسية والاجتماعية نظرا لمحوريتها الدينية، ورغم انحسار إشعاعها العلمي وتراجعها الحضاري وضعفها الاقتصادي وانغلاقها الاجتماعي بالمقارنة مع ما عرفته من أدوار مختلفة منذ الفتح الإسلامي إلى حدود منتصف القرن الخامس الهجري / الحادي عشر للميلاد، بقيت القيروان مؤثرة في مجرى الأحداث على ممر التاريخ .

وقد نقل بعض من زارها أنه تم تصنيفها في المرتبة الرابعة[3] وأنها كانت تكتسي قداسة خاصة أضاف إليها المخيال الشعبي كثيرا من التفصيلات والجزئيات والخوارق التي لا تفصل بين القديم والحديث والعلمي والخيالي، والأسطورة والواقع وأحكام الشرع والبدع .

---

(1) راجع مقال الأستاذة سميرة انساعد بعنوان :(**صورة المشرق العربي من خلال رحلات الجزائريين في العهد العثماني**) .**مجلة التراث العربي العدد** 97 – السنة الرابعة والعشرون – آذار 2005 ...

(2) راجع المصدر نفسه .

(3) يقول الأمير الألماني بوكلار موسكاو : «وعلمت أن وجود قبر صاحب النبي وحلاقه في القيروان هو قبل كل شيء ما جعل المدينة تحتل المرتبة الرابعة بين مدن دولة الإسلام» نقلا عن **القيروان في عيون الرحالة** ، ص 221

وقد تعرضت مدينة القيروان للهدم[1] زمن مراد داي (1100-1112هـ/ 1668-1700م) ولم تنهض من جديد إلاّ على عهد حسين بن علي تركي (1705-1740م) الذي قام بتعميرها وإحياء معالمها وخصص لها أحباسا ولقي من أهلها النصرة في خضم الفتنة الباشية الحسينية[2]. لكن المدينة لم تلبث أن تعرضت للتنكيل في دولة الباشا علي باي ودفعت ضريبة ولائها لحسين بن علي تركي عم الباشا المذكور وذلك عن طريق الهدم والتقتيل والتنكيل .وبقيت القيروان على تلك الحال إلى أن تولى أمر البلاد أبو عبد الله محمد باي بن حسين بن علي تـــــركي[3] فأصلح أمور المدينة وأقام سورها ورمم ما اندرس من معالمها [4] ، ثم عاودتها المحنة من جديد سنة 1249هـ/ 1833م حين ابتليت بالخطيّة التي اضطرت أهل القيروان إلى بيع نفائس أمتعتهم وأملاكهم بأبخس الأثمان «وأصبحوا لا ظهر فيركب وأرهقتهم الديون»[5] .

وقد كانت زيارة الشيخ أبي راس للقيروان قبل هذه المحنة، وفي مرحلة تاريخية غلبت على ثقافتها التوجهات الطرقيّة الصوفية التي تجعل من شيخ الطريقة محورا تدور عليه مرتبة الولاية والصلاح، وتؤسس عليه رؤية تفسّر من خلالها حركة الكون وأوضاع العباد والبلاد. وكانت عقليّة الاستلهام من الصلحاء منذ القرن الثالث الهجري[6] رمزا

---

(1) ذكر الطبيب الفرنسي جان أندري بيسونّال الذي قام برحلة إلى البلاد التونسية والجزائر سنة 1724م أن القيروان هدّمت ست عشرة مرّة آخرها على يد مراد باي الذي هدمها باستثناء المساجد .(محمد حسن، **القيروان في عيون الرحالة** ص 210 نقلا عن جون أندري بيسونّال، **الرحلة إلى تونس**، ترجمة وتحقيق محمد العربي السنوسي ، تونس 2004، ص 77-80

(2) محمد حسن، **القيروان في عيون رحالة**، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة ،قرطاج -تونس 2009، ط1،ص190-192

(3) محمد الرشيد بن حسين باي 1170ـ1172هـ/ 1756- 1758م تولى أمر تونس بعد مقتل الباي علي انصرف إلى تثبيت دعائم الحكم وأعطى البلاد معالم إمارة مستقلة، خلفه بعد وفاته أخوه علي باي 1172-1196هـ/ 1758_1782م
الموسوعة العربية، سورية دمشق، Arab Encyclopedia
بريد إلكتروني :www.arab-ency.com

(4) ابن أبي الضياف ، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** ،3/ 239

(5) نفس المصدر 3/ 239-242

(6) منذ تغلغلت الطرق الصوفية في المجتمع الإسلامي أخذ فعل التبرك أبعادا أخرى غير التي كان عليها زمن العلماء والفقهاء وذلك إلى حدود خراب القيروان. وبعد ذلك أصبحت الكرامة والبحث عن أصحابها وأحوالهم أكثر حضورا على الساحتين الدينية والاجتماعية .( سهيل الحبيب، المقال المذكور )
يمكن الرجوع إلى مقال الباحث سهيل الحبيب المذكور آنفا .

لصدق العقيدة ونقاء السريرة مدفوعة بالاعتقاد الراسخ، والتصور الكامل بأن فعل الولي في حياته – بخوارقه وكراماته – ممتد بعد وفاته لأنه قائم الفعل والتأثير في عالم البرزخ[1] . ولئن كانت هذه الحقيقة غير متبلورة في عقيدة الأجيال الأولى من الصحابة والتابعين وعبرالاستناد إلى النصوص الصريحة ، فإنها خضعت بعد ذلك لتأويلات تفاوت الأمر في شأنها بين العامة والخاصة، ووجدت لدى أصحاب الطرق الصوفية رواجا كبيرا جعل من الولاية وما ينبثق عنها من إمدادات للولي مجالا خصبا لتفسير مختلف الأوضاع التي كان يعيشها المسلمون في تلك الفترة، ومهربا لتعليل النكبات المتلاحقة التي مني بها العالم الإسلامي في تلك المرحلة.

## ترجمة أبي راس الناصري

هو محمد أبو راس بن أحمد بن ناصر الراشدي، جزائري، علاّمة ومحقق في العلوم الإسلامية وحافظ للحديث النبوي من الجزائر.

وُلِد «بنواحي مدينة معسكر يوم 8 صفر 1165هـ/ 27 ديسمبر 1751م، وتوفي يوم 15 شعبان 1238هـ/ 27 أفريل 1823م، و»دُفن بمعسكر على شاطئ النّهر الفاصل بين داخل البلد وقرية بابا علي. وعليه بناء مشهور»[2].

بعد تلقيه العلم عن علماء بلده شرع أبو راس في الرحلة، فتنقل بين مدن الغرب الجزائري ثم مدينة الجزائر، فقسنطينة، ثم تونس ومصر والحجاز، ثم الشام وفلسطين[3]. وقد عُرف أبو راس في رحلاته – التي كانت غاياتها علمية بالدرجة الأولى – بغزارة معارفه وسعة اطلاعه. وقد نقل إلينا العديد من المناظرات التي دارت بينه وبين علماء عصره وكان حريصا على الاستزادة من طلب العلوم ونقل الأسانيد وتلقي مختلف الإجازات العلمية[4].

وبعد رجوع الشيخ أبي راس إلى الجزائر، تقلّد عدة مناصب كالفتوى والقضاء وصار إمام الخطابة في جامع بلدة معسكر. وكانت رحلاته إلى المشرق ثرية بالأحداث والمشاهدات ومثلت مرجعا هاما يطلعنا على أوضاع البلاد العربية في تلك المرحلة التاريخية.

---

(1) أشار الشيخ أبو راس إلى قولة عبد الوهاب الشعراني انظر ص

(2) زريوخ، عبد الحق، أبو راس الناصري ومؤلفاته، **مجلة التراث العربي** العدد97 ص 230

(3) محمد أبوراس الجزائري، **فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته**، تحقيق محمد بن عبدالكريم الجزائري ص24

(4) **فتح الإله ومنته** ص 117

وقد ذكر العلامة أبو راس أسماء العديد من العلماء الذين التقاهم في رحلاته، كما كان يطلعنا من خلال محاوراته ومناظراته على مشاغل أهل العلم، وعلى القضايا التي كانت من اهتمامات النخب العلمية في تلك المرحلة، من ذلك ما حدث به عن رحلته إلى مصر حيث قال: «.. فاجتمعت بعلمائها وفقهائها: كالعلاّمة الدارك، السيّد عبد المالك،.. وكنت قرأت عليه نبذة من الحديث،ونبذة من **الكنز**، وشيئاً من التفسير في سورة النّور وأجازني بالباقي...»[1].

ترك لنا أبو راس مصنّفات كثيرة في مختلف العلوم والفنون ترجم بعضها إلى اللغات الأجنبية على أيدي العديد من الأجانب مثل المستشرق أرنو(**Arno**)الذي ترجم كتاب **عجائب الأسفار** إلى الفرنسية ونشره فصولا في **المجلة الإفريقية** ثم نشره على حدة سنة 1885م بالجزائر[2]، وترجم له الجنرال فوربيقي كتابه **الحلل السندسية**[3] ونشره بالجزائر سنة 1903م كما قام بالتعريف بكتاب **فتح الإله ومنته** للشيخ بوراس وعرضه في **المجلة الآسيوية** سنة 1899م[4].

على أن جل مؤلفات هذا الشيخ لا يزال مخطوطا، وقد عددها في كتابه فتح الإله ومنته[5] في باب: «العسجد والإبريز» نذكرها مع تقسيمها حسب أصناف العلوم :

**في علوم القرآن:**

1. مجمع البحرين، ومطلع البدرين، بفتح الجليل، للعبد الذّليل، في التّيسير إلى علم التّفسير، في ثلاثة أسفار.

---

(1) محمدأبو راس الجزائري، **فتح الإله، ص** 118

(2) العنوان كاملًا للمستشرق «أرنو»:

Voyages extraordinaires sur l'Afriqueseptentrionale Alger, 1885.

زريوخ ، عبد الحق ، ( أبو راس الناصري الجزائري ومؤلفاته) نفس المقال، ص 236

(3) قامت الأستاذة سليمة بنعمر بتحقيق الكتاب وعنوانه الكامل : **الحلل السندسية في شأن وهران والجزيرة الأندلسية** أو **الخبر المعرب عن الأمر المغرب الحال بالأندلس وثغور المغرب** . الناشر جمعية الدعوة الإسلامية العالمية – دار حنين للطباعة والنشر ، ط1،الجماهيرية العربية الليبية 2002م

(4) أبو القاسم سعد الله ، تصدير كتاب **فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته** ص 6

(5) انظر: **فتح الإله ومنته**، ص ص 197 ـ 182.

2. تقييد على الخرّاز[1] والدّرر اللّوامع[2] والطِّراز[3].

**في علوم الحديث:**

1. الآيات البيِّنات، في شرح دلائل الخيرات[4].

2. مفاتيح الجنّة وأسناها، في الأحاديث التي اختلف العلماء في معناها[5].

3. السّيف المنتضى، فيما رويت بأسانيد الشّيخ مرتضى.

**الفقه:**

1. درّة عقد الحواشي، على جيد شرحي الزّرقاني والخراشي في ستّة أسفار.

2. الأحكام الجوازل، في نُبذ من النّوازل.

3. نظم عجيب في فروع، قليل نصّها مع كثرة الوقوع.

4. الكوكب الدّرّي، في الرّدّ بالجدري.

5. النّبذة المنيفة، في ترتيب فقه أبي حنيفة.

6. المدارك في ترتيب فقه الإمام مالك.

**النّحو:**

1. الدرّة اليتيمة التي لا يبلغ لها قيمة.

2. النكت الوفية، بشرح المكودي على الألفية.

3. عماد الزّهّاد، في إعراب: كلا شيء وجئت بلا زاد.

4. نفي الخصاصة في إحصاء تراجم الخلاصة.

**أصول الفقه :**

1. رحمة الأمّة في اختلاف الأئمّة.

2. تشنيف الأسماع، في مسائل الإجماع.

---

(1) أي منظومة الخرّاز (ت 718هـ)، المسمّاة: **مورد الظّمآن، في رسم القرآن**.

(2) هي منظومة **الدّرر اللّوامع، في قراءة الإمام نافع**، وهي قصيدة مشهورة في قراءة نافع براوييه قالون وورش لصاحبها أبي الحسن، علي بن محمد بن علي الرِّباطي، الشّهير بابن برِّي المُتوفَّى عام 709هـ/ 1309م.

(3) هو كتاب : **الطِّراز في شرح ضبط الخرّاز** لمؤلِّفه أبي عبد الله، الشّيخ محمد بن عبد الله بن عبد الجليل بن عبد الله التّنسي.

(4) هو كتاب **دلائل الخيرات، وشوارق الأنوار، في ذكر الصّلاة على النّبي المختار** لأبي عبد الله الشّيخ محمد بن سليمان بن أبي بكر الجزولي، السّملاني الحسني المتوفَّى عام 870هـ/ 1470م.

(5) تأليف هام في علم ما أشكل وما اختلف في شأنه من الأحاديث .

3. جزيل المواهب، في اختلاف الأربعة المذاهب.

4. قاصي الوهاد، في مقدِّمة الاجتهاد.

5. شرح المحلَّى.

**التّوحيد والتّصوّف:**

1. الزّهر الأكم، في شرح الحكم.

2. الحاوي لنبذ من التّوحيد والتصوف والأولياء والفتاوى.

3. كفاية المعتقد، ونكاية المنتقد على شرح الكبرى للشّيخ السّنوسي.

4. شرح العقد النّفيس، في ذكر الأعيان من أولياء غريس.

5. التّشوّف إلى مذهب التّصوّف.

**التاريخ:**

1. زهرة الشّماريخ في علم التاريخ[1]

2. المنى والسّول، من أوّل الخليقة إلى بعثة الرّسول.

3. درّ السّحابة، فيمن دخل المغرب من الصّحابة[2].

4. درّ الشّقاوة في حروب درقاوة.

5. المعالم الدّالّة على الفرق الضّالّة.

6. الوسائل إلى معرفة القبائل.

7. الحلل السّندسية فيما جرى بالعدوة الأندلسية[3].

8. روضة السّلوان المؤلّفة بمرسى تيطوان.

9. ذيل القرطاس في ملوك بني وطّاس.

10. مروج الذّهب في نبذة من النّسب، ومن انتمى إلى الشّرف وذهب.

11. الخبر المعلوم في كلّ من اخترع نوعاً من أنواع العلوم.

12. تاريخ جربة.

---

(1) مخطوط بجامعة الجزائر، رقم 2003، من القطع المتوسط، (104 ورقة) نقلا عن زريوخ .

(2) وهي رسالة : **الإصابة فيمن غزا المغرب من الصّحابة**.

(3) نشره الجنرال «فوربيجي» (Faurbiguet) مع ترجمة إلى الفرنسية، وذلك تحت عنوان: Les vêtements de soie fine, Alger, 1903 نقلا عن مقال زريوخ .

13. عجائب الأسفار، ولطائف الأخبار[1]، والمسمّى أيضاً غريب الأخبار عمّا كان في وهران والأندلس مع الكفار.

**اللّغة:**

1. ضياء القابوس على كتاب القاموس.

2. رفيع الأثمان في لغة الولائم الثِّمان.

**البلاغة والبيان:**

نيل الأماني على مختصر سعد الدين التّفتازاني.

**المنطق:**

القول المسلّم في شرح السّلم، وهو شرح على سلم الأخضري.

**العروض:**

شرح مشكاة الأنوار، التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسَسْه نار.

**الشّروح الأدبية:**

- شرح المقامات:

1. النّزهة الأميرية في شرح المقامات الحريرية.

2. الحلل الحريرية في شرح المقامات الحريرية.

- شرح القصائد:

1. البشائر والإسعاد، في رح بانت سعاد.

2. نيل الأرب في شرح لامية العرب.

3. كل الصّيد في جوف الفرا.

4. إزالة الوجم عن قصيدة لامية العجم.

5. الوصيد في شرح سلوانية الصّيد.

---

(1) يقول الأستاذ عبد الحق زريوخ : وهو شرح على قصيدته **نفيسة الجمان في فتح وهران** على يد المنصور بالله الباي سيدي محمد بن عثمان. والمؤلّف مخطوط بالمكتبة الوطنية بالجزائر، رقم 1632، 1633، وهو ممّا لم يردْ في **فتح الإله** ضمن تصانيفه؛ لأنَّه ألّفه بعد أن كان كتب سيرته **فتح الإله** بزمن، ضُبِطَ بعام 1206هـ. وقد نشرت بعضَ **عجائب الأسفار** جريدةُ **المُبشر** بتاريخ 1/ 1/ 1881م. ومن تآليف أبي راس التي لم تردْ أيضاً في **فتح الإله**، شرحه الأدبي واللغوي، المسمَّى: **إسماع الأصمّ وشفاء السّقم في الأمثال والحكم**. وقد وضعه على كتاب صغير في الحكم والمواعظ والآداب والأمثال، لصاحبه مسلم بن عبد القادر. أنهاه عام 1234هـ/ 1819م. وهو الآن مخطوط بالمكتبة الملكية بالرِّباط، رقم 5553، يقع في 44 ورقة من الحجم الصّغير.

6. الدّرّة الأنيقة في شرح العقيقة[1].

7. طراز شرح المرداسي لقصيدة المنداسي.

8. الحلّة السّعدية في شرح القصيدة السّعيدية.

9. الجُمان في شرح قصيدة أبي عثمان.

10. نظم الأديب الحسيب، الجامع بين المدح والنّسيب والتّشبيب.

11. الرِّياض المرضية في شرح الغوثية.

12. لبّ أفياخي في عدّة أشياخي.

13. حلّتي ونحلتي في تعدّد رحلتي.

14. الفوائد المخبتة في الأجوبة المُسكتة.

## محتوى المخطوط

اشتمل مخطوط **نبأ الإيوان** على جملة من المعطيات العلمية والتاريخية، كشف عنها الشيخ إبان زيارته لمدينة القيروان مبديا ما يكنه من تقدير لدور علماء القيروان وصلحائها، حيث يقول :( هذا وفي القيروان من المشاهد والعجائب وكرامات الأولياء، وقد بنى فيها الصحابة مسجدين كما مر وثلاثة بناها التابعون .. وفيها أمثال صاحب النبي صلى الله عليه وسلم أبو زمعة البلوي المتقدم ومعه ثلاثة شعرات من شعر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجلة التابعين كالحبلي وابن أنعم كما مر ، وفيها مثل سحنون والشيخ أبو محمد عبد الله بن أبي زيد رضي الله عن الجميع ومتعنا بقربهم في المقام الرفيع )[2].

وينبع المعطى الأول في تقديسه للمدينة انطلاقا من نية التأسيس ومنزلة المؤسسين، حيث أسست من قبل الصحابة وتابعيهم على التقوى والرضوان لتكون مركزا للجيوش الإسلامية وموئلا للمقاتلين ثم أصبحت منزل العلم والفقه في الدين وعاصمة للإسلام ببلاد المغرب فيما بعد . وبسبقها للإيمان والتوحيد في وقت كانت فيه بلاد المغرب ترزح تحت الشرك والضلال اكتسبت القيروان صبغتها القدسية[3] .أما المعطى الثاني فيتمثل في وجود العلماء والصلحاء والأولياء المدفونين بها وهو – في تقديرنا – من أهم المعطيات التى كانت حافزا للشيخ أبي راس وغيره على زيارة القيروان . فزوار هذه المدينة يبحثون عن عديد الاستمدادات والتجليات الإيمانية من ناحية، وعلى استكناه

(1) مخطوط المكتبة الوطنية بالجزائر، رقم 3195، والمكتبة الوطنية بباريس، رقم 5028،عن مقال زريوخ.

(2) **نبأ الإيوان** ص78

(3) **نبأ الإيوان**ص 19

قيمة المكان المستمدة من الزمان القريب أو الغابر من ناحية ثانية. يقول الشيخ أبوراس في شأن مدينة القيروان :» بها من الأولياء ما لا يعلم عدده إلا الله تعالى، بل وكذلك في كل نواحي[1] القيروان. لما روي أن رجلا من الفضلاء أتى القيروان، فلما كان على أميال منها قال: يا رب أين أبول؟ ! لما يعلم أن أرضها[2] ملآنة [بالأولياء]»[3] .ومن الملاحظ أن شغل الشيخ الشاغل كان التبرك بالمكان عبر تلمس آثار الصلاح والولاية بالدرجة الأولى وعبر استجابة الدعاء يقول :» ثم دخلت جامع الأنصاري لزيارته وهو الذي بناه رويفع بن ثابت الأنصاري[4] فاتح جربة سنة سبع وأربعين رضي الله عنه ، قبل بناء القيروان بأربع سنين وهو من مواضع البركة التي يكون فيها الدعاء مجابا» .

وقد بحث عن أدلة تؤيد مقصده فساق مقولة شهاب الدين الخفاجي في شرح الشفا[5]: «**ما زال الناس بآثار الصالحين**». وهي حقيقة لا تنفصل عن العقيدة الصوفية – بالخصوص – وذلك عبر ضبط علاقة العلم والصلاح بالولاية ومن هذا المنطلق يتعلم الولي العلم اللدني[6] . ومع ذلك استثمر المؤلف رحلته في الجانب التاريخي، فأبدى اهتماما بتاريخ جامع عقبة وعمارته، وتحدث بإسهاب عن مكوناته فذكر المنبر والمقصورة ومداخل الجامع وأبوابه وذكر الصحن والصومعة وغير ذلك، كما أشارإلى بعض الأخبار التاريخية المقترنة بتأسيس الجامع الأعظم وما كان من توسعته وما أضيف إلى عمارته حتى وقت متأخر، وما شاهده في بعض أرجائه[7] أو بالقرب منه مثل دار عقبة بن نافع.

---

(1) في المخطوطة (نواح).

(2) في الأصل أرضه

(3) **نبأ الإيوان ص 47**

(4) رويفع بن ثابت بن السكن بن عدي بن حارثة من بني مالك بن النجار نزل مصر وولاه معاوية على طرابلس سنه ست وأربعين فغزا إفريقية وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعنه روى بشر بن عبيد الله الحضرمي وحنش الصنعاني وأبو الخير وآخرون وقال بن البرقي توفي ببرقة وهو أمير عليها وقال بن يونس مات سنة ست وخمسين وهو أمير عليها من قبل مسلمة بن مخلد . سأل رُوَيْفُعُ عمرَ بن الخطاب: أن يُوفِدَه إلى المغرب؛ فولاّه بَرْقَةَ. فلم يزلْ بها حتى مات فيها؛ وقبرهُ بها رحمه الله.
**الإصابة** 2/ 501، 1/ 387
وانظر ترجمته في :**أسد الغابة** 1/ 140،**الجرح والتعديل** 3/ 520 ، **الأعلام** 3/ 36

(5) هو كتاب: **نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض** .

(6) يمكن أن نشير في هذا الصدد إلى الشيخ عبد العزيز الدباغ الذي اشتهر بالعلم رغم أميته ونقل عنه تلاميذه كتاب الإبريز .

(7) مثل ما أضافه الهسكوري ومثل إشارته إلى السور وغير ذلك من المعالم والمواضع كالمساجد وغيرها .

وقد جمع الشيخ أبو راس بين ذكر المعالم العمرانية والتاريخية وما اقترن بها في الماضي من أحداث وأخبار أبانت عنها كتب التراجم والطبقات .

ثم انتقل الشيخ إلى ذكر القبور الموجودة في محيط الجامع الأعظم وبالقرب منه في دور عبّر عنها الشيخ بـالتربة، فذكر دار أبي عمران الفاسي ودار الشيخ الرماح القيسي وعدّد المدفونين بتربتها .

ثم تحدث عن المقبرة البلوية فذكر من دفن بها وبيّن أنها خارج سور المدينة مما يدل على انكفاء المدينة وتقلص حجمها بعد أحداث الهدم التي عرفتها في العهد العثماني كما سبق ذكره.

وزار الشيخ مقبرة باب تونس والقبور التي خارج السور من جهة مقام الإمام السيوري .وزار أيضا مقبرة باب سلم التي تعج بالعلماء والصلحاء وقد استطرد الشيخ فذكر امتدادات مقبرة باب سلم فذكر جزءين منها ( الجناح الأخضر والرمادية أو ما يسمى جبانة سيدي عرفة )، ثم مقبرة باب أبي الربيع التي اندثرت بسبب السيول الجارفة[1]، ثم مقبرة باب نافع وهي محاذية لمقام الإمام سحنون.

ثم ذكر قبورا داخل المدينة مثل مقام الشيخ العواني والشيخ الداروني والفقيه عبد الله بن أبي زيد ومن دفن بجوارهم. وختم بذكر قبور ومقامات أولياء داخل أسوار المدينة، وأنهى الشيخ أبو راس زيارته ببئر روطة فقال في شأنها :» وآخر زيارتنا لمشاهد القيروان وقوفنا على بير أوطا[2] في جماعة القيروان ودعونا الله بما يتقبل إن شاء الله

---

(1) يوجد باب أبي الربيع على بعد مئات الأمتار جنوب باب الخوخة، ويؤكد الدارسون المعاصرون أن المقبرة التي تحمل اسم هذا الباب قد اندثرت ربما بسبب بعض العوامل الطبيعية، وربما كانت توجد على مقربة منه جنوب مدينة القيروان شمال غرب وادي المالح. العربي الصغير العربي، «المقابر الإسلامية نفس المقال، ص 124-125، Mahfoudh, p 64

(2) يقول حسن حسني عبد الوهاب :» ومعروف أن ضاحية القيروان معطشة، ولذا ترى عناية الولاة متجهة لإنشاء صهاريج كبيرة لخزن مياه الأمطار والسيول . وأما من قال إن (بئر روطة ) هي البئر الأولى التي أحدثت في القيروان ، أو من أجل وجودها اختير مكان المدينة فإنه في رأينا محض وهم لأن هذه البئر تبعد عن الجامع ودار الإمارة بمسافة شاقة ...يضاف إلى ذلك أن البئر المعروفة الآن باسم( بروطة ) أو (بئر روطة) هي من محدثات الأمير هرثمة بن الأعين الذي أولاه هارون الرشيد أمر إفريقية والمغرب ، وقد أنشأها في سنة 180هـ/ 796م ... ومن هذا السياق يفهم أن البئر التي أحدثها هرثمة هي ( بئر بروطة ) بدليل أن سوق الأحد كان حول ذلك المكان». (**ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية** ، القسم الأول ، الناشر مكتبة المنار- تونس 1964م ص 48-49)

تعالى . وهذا البير هي التي يقول لها أهل القيروان بروطة وجل اعتمادهم على مائها . وفي وسط النهار يحركون سانيتها تحريكا عظيما لإخراج الماء لسقي الدواب . وهذه البير على أمر عظيم من الخير والبركة وآثار الصالحين» .

وهكذا بدأ أبو راس رسالته **نبأ الإيوان** بتلمس آثار الصالحين في مدينة القيروان وختمها بشربة ماء من بئر روطة تحصيلا للخير والبركة.

**تحولات المجال الثقافي القيرواني**[1]:

– يكتسي نص **نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء مدينة القيروان** للشيخ محمد أبي رأس الناصري (1165–1238هـ/ 1751–1823م)[2]أهمية كبريحيث بقيت المعلومات العلمية والتاريخية شحيحة نسبيا في تلك المرحلة التاريخية التي أعقبت مراحل مضطربة من حياة المدينة وكانت آثار الفتنة بين حسين بن علي تركي وابن أخيه ملقية بظلالها عليها.

وتعتبر مصنفات الرحلة « عموما مصادر ذات قيمة كبرى لمالهامن دور فاعل في نقل الأخبار وتتبعها من مرحلة تاريخية إلى أخرى، مبرزة أهم التحولات الجيو سياسية التي تعرفها المدن والأمصار .

– لقد بقيت القيروان تستقطب الرحّالة بكثافة إلى حدود النصف الأول من القرن الخامس للهجرة/ النصف الأول من القرن الحادي عشر للميلاد، لأنها كانت نقطة التقاء الطرق التجارية مشرقا ومغربا وجنوبا وشمالا وهي على طريق الحج، بالنسبة إلى الرحّالة القادمين من المغرب والأندلس، فمرّ بها جل الرحّالة، واستقبلت أبوابها الغرباء[3].

– لم تعد القيروان تستهوي قوافل التجّار والعلماء الذين فضلوا تغيير طريق الرحلة، للمرور بمدينة تونس، ابتداء من العصر الموحدي[4].

---

(1) تم الاعتماد على دراسة الأستاذ سهيل الحبيب في كتاب «نبأ الإيوان ...» ضمن إصدارات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان 2012

(2) انظر ترجمته في عبد الحق زريوخ، «أبو رأس الناصري ومؤلفاته»، **مجلة التراث العربي**، دمشق، العدد 98، حزيران 2005. اعتمدنا على نسخة إلكترونية منشورة بالموقع: www. awu.dam.org

(3) محمد حسن، ص 23.

(4) المرجع نفسه، ص ص 135– 136.

– وقد اكتسبت القيروان صيتا علميا كبيرا، خوّل لها أن تكون مدرسة الفقه المالكي بإفريقية بلا منازع طيلة قرون لكنه بعد انقضاء النصف الأول من القرن الخامس تراجع هذا المنزع وتدحرج ويمكن القول بأن تغير نمطالرحلة في طلب العلم إلى القيروان بداية من النصف الثاني من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي كان بسبب فقدان المدينة مكانتهاتحت تأثيرعوامل سياسية بارزة أثرت في تاريخ المنطقة ( بروز قلعة بني حماد 398هـ/ 1007م التي أصبحت قاعدة حكم الأمير الصنهاجي حماد بن بلكين ،نبذ طاعة العبيديين ، الهجرة من القيروان إلى مدن المغرب والأندلس بعد الزحف الهلالي وخراب القيروان سنة ( 443هـ/ 1050م)... تراجع القيروان ونقص العلماء ، وظهور الفكر الطرقي بداية من القرن السابع الهجري، انتقال الفقه المالكي إلى الحاضرة مع ازدهار الدولة الحفصية ....)

– وقد تطورت نزعة التبرك عبر الزمن منذ القرون الثلاثة الأولى من الهجرة وبلغت أوجها في عصر رحلة الناصري إليها . وقد كان طلب حصول البركة وإجابة الدعاء مستلهما من خصائص الثقافة القيروانية ومن تاريخ أمجادها وأعلامها كسحنون وابن أبي زيد وأبي الحسن القابسي ما يجعلها مزارا فريدا في عصر اضطربت فيه بوصلة الثقافة العربية الإسلامية مشرقا ومغرباحيث أضحى فيها التبرك بالأموات وبأضرحتهم مظهرا من مظاهر الصلاح والسياحة في العوالم الروحانية.

يقول الأستاذ سهيل الحبيب : (هكذا نشأت قيمة التبرّك بالأموات ومتعلقاتها من تقاليد اجتماعية وتعبدية وانتشرت في المجال الثقافي القيرواني بالتزامن مع ما شهده من تدن في قيمة التعلّم وتحصيل المعارف الفقهية المالكية خاصة)[1].

(1) نبأ الإيوان ، ص 51

# الثابت والمتحول في التراث الفقهي: مقاربة اصطلاحية

الدكتور البشير عبداللاوي[1]

## مقدمة

لا يخفى على الباحث في الحضارة الإسلامية ما تحويه المدوّنة العربية من ثروة فقهية كبيرة، امتد إنتاجها على مدى قرون من الزمن، مما جعلها معبّرة عن التطور التشريعي الذي عرفه المجتمع الإسلامي، لأن التشريع قرين التحولات التي يعرفها مجتمع معيّن في سياق تطوّره وتبدل أوضاعه وما يستجد فيها من وضعيات ووقائع. ويحيلنا هذا التصور لنشأة التشريع وتطوره على التساؤل عن حدود الثبات والتغير في هذه المنظومة التشريعية. ولئن كان من الممكن معالجة هذا الموضوع من خلال ثلاث مقاربات: أولها اصطلاحي، وثانيها منهجي، وثالثها تطبيقي. فإنني سأهتم في هذه المقالة بالمقاربة الاصطلاحية.

## I. إشكالية المصطلح

يعد المصطلح من أساسيات العلم، لأن التوافق على معنى اللفظ يثبِّت المعنى، ويُسهم في تطوّر المعرفة، ويحقّق التواصل، ولم تَظهر اللغة إلا لتحقيق هذا الأغراض. ومن هنا تأتي أهمية تحديد مفهوم المصطلحات التي نشتغل عليها في أي حقل من الحقول المعرفية، أو التي نستعملها في تواصلنا مع الناس في مختلف مجالات اشتغالهم. ولذلك نقل عن «فولتير» قوله «قبل أن تتحدّث معي، حدد مصطلحاتك». وقد فسّر الغزالي منذ القديم سبب تحديد مدلول المصطلحات فقال «معظم الأغاليط والاشتباهات ثارت من الشغف بإطلاق ألفاظ دون الوقوف على مداركها ومآخذها»[2]، وقال «إنما منشأ الإشكال التخاوُض في الأمور دون التوافق على حدودٍ معلومة لمقاصد العبارات. فيُطلق المطلق عبارة على معنى يقصده، والخصم يفهم منه معنى آخر يستبد

---

(1) مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان

(2) الغزالي أبو حامد محمد ت 505 هـ، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق حمد الكبيسي. مطبعة الإرشاد - بغداد. الطبعة الأولى 1390هـ - 1971م. ص 420.

هو بالتعبير عنه، فيصير به النـزاع ناشبا قائما لا ينفصل أبد الدهر»[1]. وقال ابن حزم مؤكدا نفس الإشكال «الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد: اختلاط الأسماء، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال. وهذا في الشريعة أضر شيء وأشده هلاكا»[2].

ولئن حمل الوعي بأهمية المصطلح وضرورة حده العلماءَ على وضع المؤلفات الخاصة باصطلاحات العلوم في كل فن نحو كتاب «الحدود» في الفلسفة لابن سينا 427ه – 1037مـ[3]، وكتاب «الحدود» في الأصول للباجي 474هـ – 1081م[4]، وكتاب «الحدود» في الفقه لابن عرفة ت 803هـ – 1401م[5]، فإن أزمة المصطلح لم تنته لعدة أسباب منها:

أ. **لا مشاحة في الاصطلاح**: يعمد بعض الناس إلى مخالفة الاصطلاح بدعوى أنه «لا مشاحة في الاصطلاح» والحال أنه لا يصح التمسك بذلك القول إلا عند ابتكار المصطلح وتكوّنه، أما إذا استقر الاصطلاح فينبغي الالتزام به وإلا لم يتحقّق التواصل ويساء الفهم وتفسد العلوم.

ويعد من مظاهر الخلل في فهم النصوص الشرعية إسقاط الاصطلاحات الحادثة على الاستعمالات القديمة، دون استحضار التباين الكبير في الاستعمال وما يترتب عليه من تباين في المعاني. وقد اعتبر الفقهاء ذلك من مصادر الغلط في فهم النصوص، بل عدُّوهُ «من أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله»[6]، لأنه يؤدي إلى استشكال العقول لمعاني بعض النصوص، بل «الفهم عن الشارع ما لم يرد بكلامه، ويقع من الخلل في نظره ومناظرته ما يقع، وهذا من أعظم أسباب الغلط عليه، مع قلة البضاعة

---

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص 588، 589.

(2) ابن حزم أبو محمد الأندلسي الظاهري ت 456هـ، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الآفاق الجديدة - بيروت. ج 8 ص 101.

(3) طبعته المؤسسة الفرنسية لعلم الآثار الشرقية بالقاهرة سنة 1963م. Institut français d'archéologie orientale du Caire

(4) حققه نزيه حماد، ونشرته مؤسسة الزعبي - بيروت. الطبعة الأولى 1392هـ – 1973م.

(5) شرح كتاب الحدود لابن عرفة الرصاع أبو عبد الله محمد الأنصاري ت 894هـ – 1489م. حققه محمد أبو الأجفان ومحمد الطاهر المعموري. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1993م.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز – عامر الجزار. دار الوفاء. الطبعة الثالثة 1426 هـ – 2005م. ج 12 ص 107.

من معرفة نصوصه. فإذا اجتمعت هذه الأمور مع نوع فساد في التصور أو القصدِ أَوْهَمَا ما شئت من خبط وغلط وإشكالات واحتمالات وضرب كلامه بعضه ببعض، وإثبات ما نفاه، ونفي ما أثبته»[1]. ولهذا كان «الواجب حمل كلام الشارع على لسان قومه إلا أن يثبت له اصطلاح يخالفهم، ولا يجوز حمله على المتعارف في لسان المتشرعة الحادث بعد عصره»[2]، بل لا يمكن حمله على لسان غير ناحيته وهو الحجاز لأن الرسول إنما يتكلم على ما عهده من الألفاظ وما تدل عليم من المعاني. ومنه الأمر بإعفاء اللحى في قوله r «خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ أَحْفُوا الشَّوَارِبَ، وَأَوْفُوا اللِّحَى»[3]. ومنها «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِإِحْفَاءِ الشَّوَارِبِ، وَإِعْفَاءِ اللِّحَى»[4]. يطلق إعفاء اللحى على معنيين الأول الأخذ منها بإصلاح ما شذ منها طولا وعرضا، لأن من معاني عفا درس وامحى، وهذه لغة أهل الحجاز، ومنه قول لبيد بن ربيعة: [الكامل]

عفت الديار فمحلها فمقامها * بمنًى تأَبَّدَ غَوْلُها فَرِجَامُهَا[5].

والثاني تركها بغرض تكثيرها وتوفيرها، لأن من معاني عفا كثر، ومنه عفا القوم إذا كثروا، وهذه لغة أهل نجد.

وإذا كان لفظ عفا من الألفاظ المحتملة الدالة على المعنى وضده[6]، فإننا نقدم المعنى المقصود عند أهل الحجاز، لأن النبي منهم وإذا تكلم كلاما حمل على ما يعنونه، إذ هو المتبادر إلى ذهنه ﷺ عند الإطلاق. ولهذا كره مالك تطويلها[7].

أما إحفاء الشارب فهو عند مالك وجمهور التابعين الأخذ من الإطار، وهو طرف الشفة العليا، لأن أصل الإطار هو جوانب الفم المحدقة به، فيكون المقصود ليس

---

(1) ابن القيم ت 751هـ، مفتاح دار السعادة، دار ابن عفان - الخبر. الطبعة الأولى 1417هـ - 1996م. ج 3 ص 384.

(2) الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق طارق بن عوض الله. دار ابن القيم، ودار ابن عفان. الطبعة الأولى 1426هـ - 2005م. ج 4 ص 313.

(3) مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، دار المعرفة، بيروت - لبنان. ج 1 ص 153.

(4) مالك بن أنس 179هـ، الموطأ، كتاب الشعر، باب السنة في الشعر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت. 1406هـ - 1985م. ج 2 ص 947.

(5) التبريزي يحي بن علي ت 502هـ، شرح القصائد العشر، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الثانية 1352هـ. ص 129.

(6) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري. مؤسسة قرطبة 1387هـ - 1967م. ج 24 ص 145.

(7) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 1 ص 351.

الحلق، ولكن قص ما أحاط بالشارب فقط، ولذلك روي عن عمر بن الخطاب أنه إذا غضب فتل شاربه. وبناء على هذا اعتبر المالكية حلق الشارب مثلة، ينبغي أن يؤدّب فاعله. وقال ابن عمر وأصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد إحفاء الشارب يعني حلقه كله واستئصاله[1].

ومما يؤكد سلامة ما ذهب إليه مالك أن الشارب سُمِّيَ شاربا لقربه من موضع شرب الماء، ولذلك كان المقصود بالقص والإحفاء هو تتبع أطراف الشعر الذي يشرب به الماء. وإذا كان لفظ «احفوا» محتملا ومجملا، فإن لفظ القص الوارد في رواية أخرى مفسر، ومعلوم أن المجمل يحمل على المفسر. ولهذا جرى عمل أهل المدينة بتقصير الشارب وليس حلقه عملا بما روي أن إبراهيم عليه السلام أوَّل من «قَصَّ الشَّارِبَ»[2]، وعملا بقوله ﷺ «مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ»[3]، وهو أولى ما قيل به في هذا الباب على حد عبارة ابن عبد البر[4].

ولذلك فإن القول إنه لا مشاحة في الاصطلاح إنما يكون قبل الاصطلاح أو عندما لا تترتب عليه مفسدة في العلم[5]، أو «بعد معرفة المعاني»[6]، وحتى هذا ينبغي أن يكون مما تدعو الحاجة إليه.

**ب. الترادف والاشتراك:** يعد الترادف والاشتراك من الظواهر المعروفة في اللغة العربية، ونعني بالترادف وجود أكثر من لفظ اصطلاحي للمدلول الواحد، كما هو الحال، مثلاً، في «مفهوم الموافقة»، الذي سُمِّي بتسميات عدة كـ «دلالة النص»، و»فحوى الخطاب«، و»لحن الخطاب»، و»تنبيه الخطاب»، و»القياس الجلي»، وغير

---

(1) ابن عبد البر ت 463هـ، التمهيد. ج 21 ص 63. ابن بطال أبو الحسن علي ت 449هـ، شرح صحيح البخاري. تحقيق ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد – الرياض. الطبعة الثانية 1423هـ – 2003م. ج 9 ص 144.

(2) مالك، الموطأ، كتاب صفة النبي، باب ما جاء في السنة في الفطرة، تحقيق عبد الباقي، ج 2 ص 922.

(3) أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى 1421 هـ – 2001 م. ج 12 ص 42.

(4) ابن عبد البر، التمهيد، ج 21 ص 66. وانظر كذلك نفس المصدر ج 24 ص 143، 144.

(5) ابن القيم محمد بن أبي بكر الجوزية ت 751هـ، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق رضوان جامع رضوان. مؤسسة المختار - القاهرة. الطبعة الأولى 1422 هـ – 2001م. ج 3 ص 306.

(6) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد ت 505هـ، المستصفى في علم الأصول. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية - بيروت. سنة 1413هـ – 1993م. ص 23.

ذلك. أما الاشتراك فنعني به وجود أكثر من مدلول للفظ الاصطلاحي الواحد، كما هو الحال، مثلاً، في «العلة» التي تُطلق كما يقول الغزالي «على العلامة الضابطة لمحل الحكم، وقد تطلق على الباعث الداعي إلى الحكم، وهو وجه المصلحة، وقد تطلق على السبب الموجب للحكم»[1].

ج. **الخلاف اللفظي**: كان لهذا التداخل الاصطلاحي من خلال الترادف والاشتراك أثرٌ كبيرٌ في بروز ظاهرة «الخلاف اللفظي»، حيث يثور الجدل ويحتدم النـزاع لا لشيء إلا لأن واحدا من الفريقين المتنازعين أطلق لفظاً وأراد به معنى معينا وفهم الفريق الآخر منه معنى آخر[2]، مثلما حصل في الاستحسان الذي يعتبره المالكية تسعة أعشار العلم، ويعتبره الشافعية عملا بالهوى.

د. **ضعف منهجية التوثيق**: يكتفي بعض المتقدمين بنقل الآراء والمذاهب عن بعضهم البعض وبما شاع دون العودة إلى المصادر الأصلية للمذهب، ولذلك تجدنا نعرف بعض المذاهب العقائدية والفقهية من خلال كتب خصومهم، وهو مع مناقضته للأمانة العلمية، لا يساعدنا على معرفة حقيقية للمذهب أو الفكرة. وانتبه لهذا الإشكال جماعة من المتقدمين منهم الجويني في «البرهان في أصول الفقه»، ومنهم الزركشي في «البحر المجيط»، فقد نبه كلاهما في مواضع مختلفة من كتابيهما على ما أسيء نقله أو أسيء فهمه عن أهل الاعتزال[3].

ويظهر الخلل في معرفة أفكار الآخرين دون النقل المباشر عنهم في عدم فهم ما يعنونه من إطلاق بعض المصطلحات، لأنه لما كان «لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة؛ إما لأنهم نقلوها بحسب عرفهم إلي تلك المعاني، أو لأنهم استعملوها فيها على سبيل التجوز، ثم صار المجاز شائعاً، والحقيقة مغلوبة»[4]، ينبغي الالتزام بذلك الإطلاق لفهم مذهبهم على الوجه الذي يريدونه.

إن التأكيد على ثبات المصطلحات لا يعني جمودها، ولا يعني عدم إمكان العدول عنها، ولكن يعني الالتزام بها مادامت مؤدية للغرض منها. وإذا أصبح الاصطلاح

---

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص 538.

(2) أيمن علي صالح، قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي، مقال بمجلة «إسلامية المعرفة»، السنة التاسعة، العدد 33 - 34 صيف وخريف 2003م. ص 47.

(3) الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة، القاهرة. الأولى 1992م – 1412هـ. ج 1 ص 88، 89. الزركشي، البحر المحيط. وزارة الأوقاف بالكويت. الطبعة الثانية 1413 هـ – 1992م. ج 1 ص 7.

(4) الرازي، المحصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني. مؤسسة الرسالة. ج 4 ص 452.

مفوّتا للغرض منه، لم يبق مبرر للتمسك به، لأنه غير مقصود لذاته. ولهذا فإنّ تغيير المصطلح ممكن إذا وجدت حاجة ماسة لتعديله أو تقييده أو توسيع معناه أو نحو ذلك من صور ضبط دلالات الألفاظ حتى تكون أكثر دقة في الدلالة على المراد منها. أما تعديله دون موجب فيعدّ خطأ بل إن «تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين»[1]، لأنه يؤدي إلى وقوع الباحث والقارئ في اللّبس وسوء الفهم.

ولعلنا نلاحظ مما تقدم أن التأكيد على ثبات المصطلح في سائر العلوم وفي الفقه على وجه الخصوص لا يخلو من مرونة يقتضيها تطور المعرفة، وهو معنى الثبات والمرونة في المنظومة التشريعية الإسلامية. ومثال ذلك مصطلح النسخ الذي يطلق في اللغة على معنيين: الأول: الإزالة، ومنه قولهم نسخ الشيب الشباب إذا أعدمه. والثاني: النقل، ومنه قولهم نسخت النحل العسل إذا نقلته من خلية إلى أخرى[2].

أما في الاصطلاح فعرفوه بتعريفات متباينة يمكن إرجاعها إلى معنيين رئيسين حسب المرحلة التاريخية:

**الأول**: وهو ما اصطلح عليه المتقدمون من علماء الشريعة، وهو يتسم بالعموم حيث أنه يشمل تقييد المطلق وتخصيص العام وبيان المجمل، ورفع الحكم الشرعي بدليل متأخر عنه لأن جميع ذلك يشترك في معنى واحد وهو العمل بالمتأخر أو المقيد أو المخصص أو المبين[3].

**الثاني**: وهو ما اصطلح عليه المتأخرون، حيث أعطوا معنى خاصا للنسخ وهو بيان انتهاء زمان الأمر الأول، أي بيان انتهاء أمد الحكم[4].

وإذا لم يستحضر الباحث هذا الاختلاف في إطلاق الألفاظ على المعاني لم يستطع فهم مراد المتقدمين والمتأخرين، وربما حمل دلالة اللفظ عند المتقدمين على الاصطلاح الحادث، وربما حصل العكس وفي الحالتين يسيء فهم كلام هؤلاء وهؤلاء. ومثال ذلك ما فعله المتأخرون عندما نقلوا أمثلة كثيرة من تقييد المباح وجعلوها من النسخ. وليس ذلك إلا مجاراة للمتقدمين دون مراعاة الاصطلاح. والحقيقة أنها لا تعتبر – بناء على مصطلحهم – من النسخ وبيان ذلك أن النّهي عن ادخار لحوم الأضاحي، إنما

---

(1) الأنصاري ابن نظام الدين ت 1225هـ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1423هـ – 2002م. ج 1 ص 441.

(2) البخاري عبد العزيز بن أحمد ت 730هـ، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. تحقيق عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتاب العربي - بيروت. 997م. ج 3 ص 155.

(3) الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة - بيروت. ج 3 ص 108 وما بعدها.

(4) ابن حزم، الإحكام، ج 4 ص 59.

كان للضيق والشدة التي وقع فيها المسلمون، فنهاهم صلى الله عليه وسلم ليوسع على معسرهم، وهو ضرب من التكافل الملزم الذي تمارسه السلطة التنفيذية. ولما عدم ذلك الضيق بزوال أسبابه، أذن لهم في الإمساك. وهذه لا تعدو أن تكون تقييدا للمباح بسبب عوارض طارئة يزول التقييد بزوالها ويعود بعودتها. ولو كانت نسخا ما أمكن الرجوع إلى الحكم الأول، حتى وإن تم ذلك فمن باب « الضرورات تبيح المحظورات».

ومما يؤكد هذا التصور أن الصحابة – الذين كانوا يمارسون الإباحة الأصلية أولا، ثم انتهوا عنها لنهي النبي عليه السلام، ثم عادوا إلى ممارستها برفع النهي وزوال علته – عادوا إلى ممارسة التقييد مرة أخرى لما توفرت مبرراته. فقد نقل البخاري[1] أن علي بن أبي طالب نهى عن ادخار لحوم الأضاحي وذلك في السنة التي حوصر فيها عثمان. فعلي كرم الله وجهه لما رأى الجهد الذي لحق الناس بإقبال أهل البوادي الذين ألجأتهم الفتنة إلى المدينة، نهى عن الادخار حتى يرتفع الضيق وتلبى الحاجة، ولما جاء الله بالسعة ارتفع النهي الذي لم يفرض إلا بغرض التوسعة. وهذه العملية ليست إلا تقييدا للإباحة كما بينت في تعريف التقييد. ومما يدل أن عليا كان واعيا بنظرية تقييد المباحات، أنه روي عنه الإباحة كما روي عنه النهي[2].

وبناء على ما تقدم لا يمتنع وضع اصطلاحات جديدة تلائم ما يستجد من المعاني وما يطرأ من معارف خاصة في مجال الصناعات والمعاملات، فكل ما عده الناس بيعا وإجارة فهو بيع وإجارة، وإن اختلف اصطلاح الناس في الألفاظ والأفعال، انعقد العقد عند كل قوم بما يفهمونه بينهم، من الصيغ والأفعال، وليس لذلك حد لا في الشرع، ولا في اللغة. ولكن ينبغي أن يكون لذلك ما يبرره ويكون معلوما عند الناس حتى يتم التواصل بينهم على أتم وجه وحتى لا يسيء بعضهم فهم بعض. ولا يخفى أن هذا التغيير في الاصطلاح في مجال الصناعات خاصة معلوم من الواقع بالضرورة، لأنه يحدث في كل زمان من المعاني ما لم يكن من قبل، مما يجعلهم في حاجة لتسمية ما يبتكرونه من آلات حتى يسهل التخاطب بينهم[3].

---

(1) – محمد ابن إسماعيل البخاري ولد سنة 194هـ، توفي بسمرقند سنة 256هـ. (الأعلام 6/ 258) انظر كتابه الجامع الصحيح، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي. ج 7 ص 103. ابن حزم، المحلى، ج 8 ص 91.

(2) – عن علي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ أَنْ تَدَّخِرُوهَا فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، فَادَّخِرُوهَا مَا بَدَا لَكُمْ» الطحاوي أبو جعفر ت 321هـ، شرح معاني الآثار. تحقيق محمد زهري النجار، ومحمد سيد جاد الحق. عالم الكتب. الطبعة الأولى 1414هـ، 1994م. ج 4 ص 185. وهذا يرد ما قاله الشافعي أن عليا لم يبلغه النسخ. العيني، عمدة القارئ. ج 21 ص 162.

(3) ابن الموصلي محمد بن محمد ت 774هـ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية

## II. نماذج من المصطلحات

### 1. الإسلام

أراد النبي ﷺ في غزوة الأحزاب مصالحة المهاجمين على أن يعطيهم ثلث ثمار المدينة، وتوجه لسعد بن معاذ وسعد بن عبادة ليأخذ رأيهما، فقالا له «شيئا أمرك الله به، لا بد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟» فقال ﷺ «بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم[1] من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما». فقال له سعد بن معاذ «يا رسول الله، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها تمرة إلا قرى[2] أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له **وأعزنا بك وبه**، نعطيهم أموالنا! والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم». قال رسول الله ﷺ: فأنت وذاك. فتناول سعد بن معاذ الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا»[3].

أدرك المسلمون الأوائل أن الإسلام مصدر عزة، لأنه نقلهم من حال الذلة إلى حال الاعتزاز. ولكن ذلك الشعور لم يستمر على هذا النحو. فقد اتجهت الدلالة عند تعريف مصطلح «الإسلام» إلى المعاني السلبية الدالة على القهر والخضوع والإذعان والاستسلام[4]، وهي معان مستوحاة من سجل الهزيمة الحضارية، فيشعر المرء وهو يقرأ هذه التعبيرات أن من أسلم فقد وقع في الذل والهوان.

والحال أن تتبع معاني مادة سلم في القرآن يفيد أنها ذات دلالات إيجابية مثل البراءة والسلامة في قوله تعالى «وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا»[5]، أي كلاما سديدا قاصدا لا لغو فيه ولا تعد ولا تأثم. والسلم خلاف الحرب ﴿**وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ**

---

والمعطلة لابن القيم ت 751هـ. تحقيق سيد إبراهيم. دار الحديث - القاهرة. الطبعة الأولى 1422هـ - 2001م. ص 332.

(1) كالبوكم: اشتدوا عليكم.

(2) القرى ما يصنع للضيف.

(3) ابن هشام، السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. الطبعة الثانية 1375هـ - 1955م. ج 2 ص 223.

(4) شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، الدار الجامعية - بيروت. الطبعة العاشرة 1405هـ - 1985م. ص 28.

(5) الفرقان / 63.

**لَهَا﴾**[1]، وهو علامة المسالمة . والسلام من أسماء الجنة كما في قوله تعالى ﴿**وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ**﴾[2]، وسميت الجنة دار السلام لسلامتها من الشرور والآفات. والسلام تحية أهل الجنة يقول تعالى ﴿**أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا**﴾[3]. والسلام اسم الله تعالى كما في قوله هُوَ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ[4]، لسلامته من كل النقص والعيب والفناء. ويقال سلمه الله من الأمر وقاه إيّاه. وأسلم ترك، فمن أسلم شيئا فقد تركه، ولذلك سمي من ترك الكفر مسلما، يؤكد ذلك قوله تعالى﴿ **أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾[5]. والإسلام الإخلاص ومنه قوله تعالى ﴿**رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ**﴾[6]. والإسلام الخالص من الشيء، ومنه قوله تعالى ﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا**﴾[7]، أي خالصا له لا يشاركه فيه من يشاكسه.

فليس لمادة سلم تلك المعاني السلبية التي يتناقلها البعض، مما يؤكد أن الإسلام عز وقوة وحسن اختيار، وأن اختياره يعبّر عن سلامة الفطرة واستواء الطبع وسلامة الوجهة. ومن أسلم فقد أعتق نفسه وحررها من الأوهام ومن العادات الفاسدة والأحكام الظالمة، ومن أسلم فقد حقق الرشد وبلغ النضج.

ويتكون الإسلام من مكونين أساسيين هما العقيدة والشريعة. أما العقيدة فهي الاعتقاد الجازم بوجود الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر. ولئن كانت هذه العناصر ثابتة، فإن الاستدلال عليها في غاية المرونة بحيث يواكب التطورات العلمية والفتوحات المعرفية، وهو ما يجعل العلم طريقا إلى الإيمان، ويجعل الطرق إلى الله بعدد الأنفس. فيمكن أن يقرأ المرء الآية أو يعرض أمامه حدث كوني أو يستحضر حقيقة علمية فلا يتمالك أن يقول أشهد أن لا إله إلا الله، وينتهي غيره إلى نفس النتيجة من خلال آية أخرى أو حقيقة أخرى.

أما المكون الثاني للإسلام فهو الشريعة، ونتناولها في ما يلي:

---

(1) الأنفال / 61.
(2) يونس / 25.
(3) الفرقان / 75.
(4) الحشر / 23.
(5) آل عمران / 80.
(6) البقرة / 128.
(7) الزمر / 29.

## 2. الشريعة

المادة اللغوية لكلمة الشريعة هي (شرع). ويفيد النظر في معاجم اللغة العربية تعدد معانيها[1]، ويمكن أن نذكر بعض تلك المعاني التي لها صلة بالدلالة التي انتقلت إليها بمجيء الإسلام وهي:

* شرع الوارد يشرع شرعا وشروعا: تناول الماء بفيه. والشِّرْعة هي مورد الماء الذي تقصده الشاربة، قال الله تعالى: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً**﴾[2]. ومنه أخذ معنى الشّريعة لأنها مورد يستقي الناس منه المعرفة وأسباب الحياة مثل الماء الذي جعله الله سببا لحياة كل الكائنات.

* شرع تعني دنا وانفتح ونفذ، ولذلك قالوا: الشين والراء والعين أصلٌ واحدٌ، وهو شيءٌ يُفتَح في امتدادٍ يكون فيه. ومنه قولهم دور شارعة إذا كانت أبوابها نافذة على طريق ومفضية إليه، أي مفتوحة إليه وقريبة منه. ومنه كانت الشريعة قريبة من الناس بتيسير الله لها، وجعلها في متناولهم وملائمة لفطرتهم ومستجيبة لحاجاتهم. وهي الفضاء الواسع المهيأ لدخول من يرغب فيه.

* شرع بان ووضح، ومنه قولهم شرع الطريق تبيّن وتوضّح، فتكون الشريعة هي الطريقة الواضحة والعادة المستمرة. قال تعالى﴿ **ثُمّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ**﴾[3].

* شرع أي أظهر. فتكون الشريعة ما أظهره الله لعباده من التعاليم، وفي هذا الظهور رفعة، لأن من أشرع شيئا رفعه جدا، على خلاف مدّعي الربوبية الذين قال تعالى فيهم ﴿**شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ**﴾[4]، أي أظهروا لهم شيئا يضاهون به الدين.

* وشرع الدين يشرعه شرعا: سنه. وفي التنزيل: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصّى بِهِ نُوحًا**﴾[5].

---

(1) يمكن العودة إلى: ابن فارس أحمد القزويني الرازي، أبو الحسين ت 395هـ، معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. 1399هـ - 1979م. ج 3 ص 262. وله: مجمل اللغة. تحقيق زهير عبد المحسن سلطان. مؤسسة الرسالة، بيروت. الطبعة الثانية 1406 هـ - 1986م. ج 1 ص 526. ابن منظور، لسان العرب. دار المعارف - القاهرة. ج 25 ص 1238.

(2) المائدة / 48.

(3) الجاثية / 18.

(4) الشورى / 21.

(5) الشورى / 13.

* شرع السفينة: جعل لها شراعا. وهو ما يرفع فوقها من ثوب لتدخل فيه الريح فيجريها. فتكون الشريعة بوصفها تعاليم إلهية هي المحرك للحياة والموجه لها.

* الشرع الوتر الرقيق: ما دام مشدودا على قوس أو عود، ومنه كانت الشريعة متينة ثابتة من غير جمود، ومرنه من دون انصهار. ويحتاج من يتعامل معها إلى معرفة ودراية حتى يحسن إعمالها في ما وضعت له، مثل الأوتار التي يتعامل معها الخبير فتصدر أصواتا متناغمة ومؤثرة.

**اصطلاحا:** انطلاقا من هذه المعاني اللغوية استقى الإسلام الشريعة وأطلقها على التعاليم التي أنزلها الله على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وكلّفه بتبليغها إلى الناس كافة. واستعمل القرآن لفظ الشريعة في أكثر من معنى تبعا لتعدد دلالاتها اللغوية، وقد أدى ذلك إلى الاختلاف في تصور مدلولها:

1. فذهب البعض إلى اعتبار الشريعة شاملة لكل ما جاء به الإسلام، سواء ما يتعلق منه ببيان العقيدة، ومكارم الأخلاق، وما شرع لتدبير أمور الناس في إصلاح معاشهم ومعادهم[1]. مستندين إلى قوله تعالى ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ**﴾[2].

2. وذهب البعض الآخر إلى اعتبار الشريعة خاصة بالعبادات والمعاملات في كل المجالات، مستندين إلى قوله تعالى﴿ **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾[3]. قال الطبري معلقا على هذه الآية: أي أن الله أعلمه أنه قد جعل له ولأمته شريعةً غيرَ شرائع الأنبياء والأمم قبلَه الذين قصَّ عليهم قصصَهم، وإن كان دينه ودينهم- في توحيد الله، والإقرار بما جاءهم به من عنده، والانتهاء إلى أمره ونهيه- واحدًا، فهم مختلفو الأحوال في ما شرع لكم واحد منهم ولأمته فيما أحلّ لهم وحرَّم عليهم[4].

وقد غلب في استعمال الناس المعنى الثاني وهو أن الشريعة تتعلق بالأحكام العملية. فيكون المقصود منها عند الإطلاق منظومة الأحكام الواردة في الوحي الإلهي

---

(1) الشرنباصي رمضان علي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي. مطبعة الأستانة، الطبعة الثانية 1403هـ. ص 8. الزرقاء مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام. دار القلم - دمشق. الطبعة الثانية 1425هـ - 2004م. ج 1 ص 48.

(2) الشورى / 13.

(3) المائدة / 49.

(4) الطبري محمد بن جرير ت 310 هـ، جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. دار هجر - القاهرة. الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م. ج 8 ص 495.

إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، والمتعلقة بكل جوانب حياة الإنسان في علاقته بربه وعلاقته بنفسه وعلاقته بالناس وعلاقته بالكون. ولعل ذلك هو المقصود في أمره تعالى لرسوله ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[1]، لاسيما وقد وردت هذه الآية بعد الحديث عن الكتاب والبينات التي أتاها بني إسرائيل مما يبيّن اختلاف الشريعة التي أوحى بها إلى محمد عما جاء إلى الأمم السابقة، حيث جعل لكل مِلّةٍ شريعة ومنهاجًا. فتكون الشريعة بهذا المعنى أحد أقسام الإسلام.

وتتضمن الشريعة نوعين من الشرائع:

**الأول**: مسائل ثابتة لا تتحول بتغير الأزمان، ورد النص عليها بالتفصيل الواضح الذي لا يحتمل التبديل نحو قانون الزواج والطلاق، والمواريث في قوله تعالى﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾[2]، وقوله صلى الله عليه وسلم «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»[3]، وتحديده الوصية بالثلث في قوله «الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ»[4]. وبعض المعاملات المالية كالبيع والتداين في قوله تعالى﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**﴾[5].

أما **الثاني**: فهو مبادئ كلية وقواعد عامة تتسم بالمرونة التي تسمح بفهمها وتطبيقها بأوجه مختلفة، مما يجعل لأهل كل عصر أن يختاروا من الصيغ العملية ما يتلاءم مع مقتضيات عصرهم ويناسب آخر ما يبدعه العقل البشري في تدبير الأمور وتحقيق المصالح وجلب المنافع ودرء المفاسد. ومثاله المبادئ السياسية الكبرى كالشورى والعدل والحرية ونحوها. إذ يمكن للمجتمع أن يتخير من صور التشاور في إدارة الشأن العام ما يتلاءم مع العلاقات الاجتماعية والدولية الجديدة. كما يمكن أن يتصور تحقيق العدل بصور شتى تماما مثلما حصل في تقسيم العطاء زمن الخلفاء الراشدين.

---

(1) الجاثية / 18.

(2) النساء / 11، 12، 13، 14.

(3) أبو داود سليمان الطيالسي البصرى ت204هـ، المسند. تحقيق محمد بن عبد المحسن التركي. دار هجر - مصر. الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م. ج 2 ص 450.

(4) مالك ت 179هـ، الموطأ، كتاب الوصية، باب الوصية في الثلث. رواية يحيى ت 244هـ. تحقيق بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الثانية 1417هـ - 1997 م. ج 2 ص 311، 312.

(5) البقرة / 282، 283.

وتعد أغلب أحكام الشريعة من هذا النوع، ولذلك نقل الزركشي عن الغزالي قوله «معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد، ولا تفي النصوص بعشر معشارها»[1]

ويمكن أن يكون النص أحيانا جامعا بين عدة خصائص كأن يكون قطعيا من جهة وظنيا من جهة أخرى، أي يكون على تلك الصفة بالإضافة إلى جهات متعددة، قال الغزالي «ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا ظاهرا مجملا»[2]، مثل قوله تعالى ﴿**وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾[3]، فهو ظاهر في إيجاب الإيتاء، مجمل في قدْر المُؤتى، نصٌّ في وقت إيتائه.

ويمثل الاجتهاد الآلية الملائمة لفهم الشريعة بمستوييها وخاصة الظني منها وهو الأوسع كما هو معلوم. فما المقصود به ؟ وما الذي يترتب عنه؟

## 3. الاجتهاد

**لغة:** جَهَدَ الرجلُ في كَذَا أَي جدَّ في طلبه حتى بلغ منه الجَهد بالفتح وهو المشقة. وقيل الجَهد الغاية. أما الجُهْدُ بالضم فهو الطَّاقَةُ، وهو الْوُسْعُ الذي يبذله المرء لتحصيل أمر ما ماديا كان أو معنويا[4].

**اصطلاحا:**

عرّف علماء الأصول الاجتهاد بتعريفات مختلفة منها قول الشافعي «الاجتهاد القياس» وقال هما «اسمان لمعنى واحد»[5]. وجعل الماوردي الاجتهاد عاما في كل شيء حتى اعتبره طلبا للصواب بالأمارات الدالة عليه[6]. ووضح ابن الهمام ذلك العموم واعتبر الاجتهاد شاملا «لتحصيل حكم شرعي عمليا كان أو اعتقاديا، عقليا كان أو نقليا، قطعيا كان أو ظنيا[7]. أما الغزالي والآمدي والشوكاني فقد جعلاه خاصا باستفراغ

---

(1) الزركشي، البحر المحيط، ج 4 ص 472.
(2) الغزالي، المستصفى، 196.
(3) الأنعام / 142.
(4) ابن منظور، لسان العرب، ج 1 ص 708.
(5) الشافعي محمد بن إدريس ت 204هـ، الرسالة. تحقيق أحمد شاكر. مكتبه الحلبي - مصر. الطبعة الأولى 1358هـ - 1940م. ص 477.
(6) الماوردي أبو الحسن 450هـ، أدب القاضي، تحقيق محيي هلال السرحان. مطبعة الإرشاد - بغداد. 1391هـ - 1971م. ج 1 ص 488.
(7) ابن الهمام ت 861هـ، التحرير، مطبوع مع تيسير التحرير الآتي ذكره. ج 4 ص 179. وانظر: أمير بادشاه محمد أمين ت 972 هـ، تيسير التحرير، دار الباز - مكة المكرمة. ج 4 ص 179.

الوسع وبذل الجهد في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية[1]. وأما الشاطبي فميّز بين مدلولين للاجتهاد أحدهما باعتبار الحكم أي أن الاجتهاد هو «استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم»[2]. وثاني المدلولين عند الشاطبي باعتبار المقصد ولذلك جعله استفراغا للوسع، وإبلاغا للجهد في طلب مقصد الشارع[3].

ويمكن انطلاقا من هذه التعريفات إبداء الملاحظات التالية:

أ. لئن كان اختلاف العبارات في هذه التعريفات لا يعبر عن الاختلاف في أصل المسألة، فإنها تشير إلى بعض القيود التي راعاها البعض دون الآخر. فبذل الوسع يخرج اجتهاد المقصر، فإنه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا. والفقيه يخرج به العامي فلا يعد ما يبذله من جهد اجتهادا بالمعنى الشرعي. ويخرج بالشرعي اللغوي، والعقلي، والحسي، فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهدا اصطلاحا، وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي، فإنه لا يسمى اجتهادا عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهادا عند المتكلمين[4].

ب. ساوى الشافعي بين الاجتهاد والقياس، وهذا مفهوم نظرا لجنينية البحث الأصولي وعدم تمايز المصطلحات، ونظرا لأن القياس من ماصدقات الاجتهاد. ولذلك لا يمكن جعل الاجتهاد مرادفا للقياس والاستحسان والاستنباط بعد أن انضبط المصطلح وتحددت المفاهيم. إن الاجتهاد هو إعمال الرأي ويمكن أن يتم ذلك بصور مختلفة منها القياس ومنها الاستحسان ومنها المصالح المرسلة. وقد أدرك الماوردي هذا الانضباط الاصطلاحي وعلّق على تعريف الشافعي بقوله «والفرق بين الاجتهاد والقياس: أن الاجتهاد هو... طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه، والقياس هو الجمع بين الفرع والأصل لاشتراكهما في علة الأصل، فافترقا، غير أن القياس يفتقر إلى اجتهاد، وقد لا يفتقر الاجتهاد إلى القياس»[5].

---

(1) المستصفى، ص 342. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق عبد الرزاق عفيفي. دار الصميعي – الرياض. الطبعة الأولى 1424هـ – 2003م. ج 4 ص 197. الشوكاني محمد بن علي ت 1250هـ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. دار الفضيلة – الرياض. الطبعة الأولى 1421هـ – 2000م. ج 2 ص 1025، 1026.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج 4 ص 113.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج 4 ص 128.

(4) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4 ص 197، 198. الزركشي، البحر المحيط، ج 6 ص 197.

(5) الماوردي، أدب القاضي، ج 1 ص 490. انظر أيضا: محمد بن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، دار تركي - تونس. 1990م. ص 22.

ج. اختلف الناس في تحديد المطلوب من الاجتهاد فمنهم من قال المطلوب حكم الله، ومنهم من قال حكم الله لا يمكن الوصول إليه، ولذلك فإن منتهى ما يمكن تحصيله هو رجحان الظن، قال ابن العربي «هذا هو الصحيح»[1]، وهو أن المجتهد ينتهي إلى درجة يغلب على ظنه أن حكم الله في هذه المسألة هو كذا، وذاك هو الممكن.

د. ترتّب على الاختلاف في نتيجة الاجتهاد، الاختلاف في تقييم تلك النتيجة، فقال قوم إن كل مجتهد مصيب، وقول قوم آخرون بتصويب بعض المجتهدين فقط. ورجح ابن العربي ما ذهب إليه الفريق الأول فقال «والصحيح كل مجتهد مصيب»[2]. بمعنى أن ما يتوصّل إليه المجتهد هو وجهة نظر معتبرة مادام قد بذل الجهد وفق المنهج العلمي.

هـ. واتفقوا على ضرورة توفر شروط معينة في المتصدي للاجتهاد ولكنهم اختلفوا في تحديد هذه الشروط وضبط مقتضياتها. فتحدث الشوكاني عن العلم بالأحكام الواردة في القرآن والسنة وقال «لا يخفاك أن كلام أهل العلم في هذا الباب بعضه من قبيل الإفراط، وبعضه من قبيل التفريط»[3]. وقال الشافعي في شرط العلم بالعربية «يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده»[4]. قال الماوردي: ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره[5]. كما اختلفوا في اشتراط بعض الأمور مثل العلم بالدليل العقلي، أي معرفة البراءة الأصلية، وأنا مكلفون بالتمسك بها إلا إذا ورد ما يصرفنا عنها. فشرطها البعض ولم يشرطها البعض الآخر. ورجح الشوكاني الرأي الثاني وقال «هو الحق، لأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية، لا على الأدلة العقلية»[6]. كما اختلفوا في ضرورة العلم بأصول الدين، وبالفروع الفقهية، وإن كانوا متفقين على أنه كلما كان الإنسان أكمل في هذه العلوم كانت منزلته في الاجتهاد أعلى

---

(1) ابن العربي القاضي أبو بكر المالكي ت 543هـ، المحصول في أصول الفقه. تحقيق حسين علي اليدري، وسعيد فودة. دار البيارق - عَمَّان 1420هـ - 1999م. ص 152.

(2) ابن العربي، المحصول، ص 152.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج 2 ص 1030.

(4) الشافعي، الرسالة، ص 48.

(5) الماوردي أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي ت 450هـ، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني. تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م. ج 16 ص 120.

(6) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج 2 ص 1033.

وأتم[1]. ثم اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهدين إلى رأيين[2]. كما اختلفوا في إمكان تجزؤ الاجتهاد على رأيين أيضا[3].

و. تنوعت مجالات الاجتهاد وهي المجتهد فيه، ويمكن تمييز مجالين هما:

**المجال الأول**: ما لا نص فيه، أي لم ينزل فيه الشارع نصوصا، وسمى الحديث النبوي هذا المجال بمنطقة العفو، وينبّه بذلك على أن الله لم يتركها نسيانا وإنما لحكمة وهي توفير ميكانيزمات ذاتية للشريعة تسمح لها بملاءمة متغيرات الحياة دون إخلال بمبادئها ولا تفويت لمقاصدها مع المحافظة على مصلحة الإنسان وملاءمة فطرته واحترام عقله الذي يؤمن بقواعد في النظر لا تخالفها الشريعة بل تدعو إلى الالتزام بها لأن الذي خلق الإنسان هو الذي أنزل هذا التشريع الحكيم. وتتسع مساحة العفو في المعاملات بمختلف فروعها لأنها سريعة التغير عدا ما استثناه النص. ويمكن للمجتهدين في هذا المجال اعتماد المناهج الشرعية المختلفة من أجل معرفة الحكم المناسب لكل ما يستجد من القضايا.

ويعد هذا المجال أوسع من المجال اللاحق، لأن النصوص مهما تعددت فهي قليلة بالنظر إلى عدم تناهي الحوادث والتجدد المستمر في الحياة، ولذلك انتبه العلماء المتقدمون إلى تناهي النصوص وعدم تناهي الوقائع فأدركوا ضرورة الاجتهاد. وقد سلك التشريع الإسلامي لضمان هيمنته على كل الأحداث عدة مسالك منها مساحة العفو، ومنها اعتماد مبدأ التقعيد في صياغة الأحكام فجعلها في هيئة مبادئ عامة وقضايا كلية.

**المجال الثاني**: ما فيه نص، وهو محكوم من حيث العموم بالقاعدة الأصولية المتفق عليها «لا اجتهاد مع النص»، ولكن ذلك مقيد بما إذا كان النص قطعيا في دلالته وثبوته. وذاك هو المقصود الحقيقي والأصلي لكلمة نص عندهم. ولكننا نؤكد أنه عند التحقيق أن مجال الاجتهاد لا يَضِيقُ مع وجود النص، لأن النص منه ما هو ظني في وروده أو دلالته أو فيهما معا. هذا على مستوى فهم الخطاب من أجل معرفة الحكم، أما على مستوى التطبيق فكل الأحكام خاضعة لاجتهاد التنزيل الذي يقتضي أمرين: فقها للحكم بمعرفة أسبابه وشروطه وموانعه ومقاصده وحيثيات نزوله وحال المكلفين فرادى وجماعة، وفقها للواقع لمعرفة تحقق مناط الحكم ومدى ترتب مقاصده.

---

(1) الرازي، المحصول، ج 6 ص 25.
(2) الزركشي ، البحر المحيط، ج 6 ص 207، 208، 209.
(3) الزركشي، البحر المحيط، ج 6 ص 209.

إن سعة مجال الاجتهاد تكشف عن الحيوية التي تميّز التشريع الإسلامي، ولكنها لا تلغي المساحة الثابتة فيه المتكونة من المبادئ العامة والنظريات الكلية وبعض الأحكام التفصيلية، وهي بمثابة النواة التي تتحرك حولها كل المتغيرات وتنجذب إليها في إطار حركة منظمة ومحكومة بقوانين معلومة. تجسد مساحة الثبات الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة، وتجعلها بعيدة عن معترك الاجتهاد، فلا يطرح للبحث إمكان إباحة الخمر، أو تعطيل الصيام أو تغيير أحكام المواريث[1]، لأنه لا مساغ للاجتهاد في مورد النص» كما نصت على ذلك مجلة الأحكام العدلية[2].

ونظرا لأهمية الاجتهاد رفض المحققون من العلماء سدَّه لأنه حقيقة شرعية وضرورة دينية ودنيوية. ولكن إذا كان الأمر كذلك هل يصح القول بالتوقف عنه وسد بابه؟ كثيرا ما يتكرر ذكر هذه العبارة مما يستوجب التوقف عندها لمعرفة من أعلن عنها؟ وما هي دوافعه؟ وما مدى استمرارها إلى اليوم؟.

قيل إن الخليفة العباسي المتوكل ت 247هـ لاحظ تطفُّلاً على الاجتهاد من قبل غير المؤهلين له، كما لاحظ نضج المذاهب الفقهية واتباع المسلمين لأحدها فلم ير داع لمزيد الاجتهاد فدعا إلى التوقف عنه، فراقت الفكرة لبعض الفقهاء، ويبدو أنهم وجدوا في سد الذرائع دليلا على تصورهم فتمالؤوا عليه.

ولئن بدا عرض هذه الرواية مقنعا لبعض الناس أن هذه الدعوة هي سبب سد باب الاجتهاد، فإنها في نظري لا تعدو أن تكون مناسبة ذات دلالة في سياق هذا بحث هذا الموضوع دون أن تكون هي السبب الحقيقي. ذلك أن حركة الاجتهاد استمرت في الفاعلية فظهر المجتهدون في فترات مختلفة وبأعداد متفاوتة لأن المجتهد لا يصرح عادة بأنه مجتهد ولكن يعلم الناس ذلك من خلال نشاطه العلمي كإلقاء الدروس وتصنيف المؤلفات وابتكار الأفكار المؤثرة في النسق المعرفي السائد، وإبداع تصورات في العلوم والمعارف. ولا نكاد نتأمل فترة تاريخية إلا نجد فيها علما بل أعلاما لهم من الاستعداد ما يفوق ما هو مشترط في المجتهد.

ولكن حدثت في القرون الأخيرة فترة من الركود العام في العالم الإسلامي نتيجة أسباب داخلية متعددة أفضى جميعها إلى توقف نهر المعرفة وانكفأ الناس على ما عندهم من المعارف يكررونها ويختصرونها ويعتصرونها، فانعدمت الإضافة وعم التقليد، فانسدّ باب الاجتهاد، أي أنه انسداد ذاتي ناتج عن قصور معرفي للمسلمين وليس نتيجة

(1) ابن إبراهيم محمد، الاجتهاد وقضايا العصر، ص 24.
(2) مجلة الأحكام العدلية. المطبعة الأدبية - بيروت. 1306هـ. المادة 14 ص 26.

قرار سياسي ولا موقف علمي. وحتى ما قيل أن مدعي غلق باب الاجتهاد استندوا إلى سد الذرائع هو مجرد بحث لهم عن دليل لأنه لا قائل حقيقي به ولا استدلال له. ولكن إن سلمنا أن هذا هو الدليل المعتمد فهو محل خلاف لأنه ليس الدافع إلى سده أخطر من الداعي إلى فتحه، لأن الخطر والفساد في سد باب العلم والمعرفة وليس العكس، لأن الجهل لا يأتي بخير، ولأن الجاهل عدو نفسه كما انتهى إلى ذلك حكماء الإنسانية منذ قديم الزمان. ولا يمكن معالجة الفوضى التي انتشرت في المجتمع نتيجة الانخرام السياسي، بوقف المعرفة، وإنما بفتح أبواب العلم والاستفادة من ثمرات العقول مهما كان مأتاها. ولكن أنَّى يحصل ذلك من مجتمع يحتضر بعد أن نخرت فيه كل الأمراض.

إن الفاعلية التي عرفها المسلمون في القرون الأولى لم تنته مع الأسف إلى ما هو منتظر وهو ظهور مؤسسات تؤطر الإبداع وتنظم النشاط وتوجه الجهود في مسالك تفضي إلى تطوير الحياة برمتها، وتحمي المعرفة العلمية من الدخلاء عليها. ولذلك فإن انسداد باب الاجتهاد تم في فترة لاحقة كما تبيّن بطريقة تلقائية، وهي نهاية طبيعية، تشكل التعبير عنها في عبارات خادمة لهذا التوجه مثل «ما ترك الأول للآخر شيئا» و»احترق هذا العلم» و»ليس بالإمكان أبدع مما كان». ورددها الناس، حتى أصبحت قواعد تحكم تفكيرهم وتوجه بحثهم الفقهي.

ورغم قوة هذا التيار الذي تكوّن بفعل الزمان وبفعل التراجع الحضاري للأمة والانـحطاط العلمي الذي أصابها، فقد ظل العلماء والمصلحون رافضين لدعوى إغلاق باب الاجتهاد، ومنبهين إلى ما جلبته للأمة من تخلف، وما سببته للإسلام من حرج. فعملوا على اختراقها بالدعوة إلى التجديد وممارسته في مجالات مختلفة.

قال ابن القيم بعد عرض أقوال المقلدين «واختلفوا متى انسد باب الاجتهاد على أقوال كثيرة ما أنزل الله بها من سلطان» ثم قال «هذه أقوال كما ترى قد بلغت من الفساد والبطلان والتناقض والقول على الله بلا علم وإبطال حججه والزهد في كتابه وسنة رسوله وتلقي الأحكام منهما مبلغها ويأبى الله إلا أن يتم نوره ويصدق قول رسوله إنه لا تخلو الأرض من قائم لله بحججه»[1]. ثم قال «ويكفي في فساد هذه الأقوال أن يقال لأربابها: فإذا لم يكن لأحد أن يختار بعد من ذكرتم فمن أين وقع لكم اختيار تقليدهم دون غيرهم وكيف حرمتم على الرجل أن يختار ما يؤديه إليه اجتهاده من القول الموافق لكتاب الله وسنة رسوله وأبحتم لأنفسكم اختيار قول من قلدتموه وأوجبتم على الأمة

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين. تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان دار ابن الجوزي، المملكة السعودية. الطبعة الأولى رجب 1423هـ. ج 4 ص 32.

تقليده وحرمتم تقليد من سواه ورجحتموه على تقليد من سواه فما الذي سوغ لكم هذا الاختيار الذي لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ولا قول صاحب»[1].

ونستنتج مما تقدم بحثه أن الاجتهاد حجة شرعية ومصدر مهم من مصادر الشريعة. وتبدو أهميته في ملء الفراغ التشريعي الذي تركه النص القرآني من خلال الاهتمام بالقواعد والكليات فاسحا المجال للعقل ليفهمها ويطبّقها حسب ما تقتضيه ظروف العصر، وما يستدعيه تطور المعرفة البشرية. فلا ثبات إلا للأصول، أما التفاصيل والجزئيات فهي مسرح للبحث العقلي الحر، ولهذا قلما نجد مسألة متفقا عليها كما رأينا في مسائل الاجتهاد المختلفة، ولم يسلم من ذلك حتى مفهوم الاجتهاد نفسه فضلا عن نتيجته وشروطه ومجالاته.

## 4. الفقه

**الفقه في اللغة**: المادة اللغوية لكلمة الفقه هي (ف ق هـ) وتدل على عدة معان يمكن تصنيفها إلى دلالتين[2]:

**أولها**: الفهم والعلم ومنه ما جاء في قوله تعالى ﴿**وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي**﴾[3]. وقوله تعالى ﴿**لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا**﴾»[4]. ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»[5].

**ثانيها**: الفطنة والحذق، وهذا المعنى أخص من العلم والفهم، «لأن الفقه هو فهم مراد المتكلِّم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد وضع اللفظ في اللغة. وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم»[6]. ومنه قوله تعالى على لسان قوم شعيب ﴿**قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ**﴾[7]. وقوله تعالى ﴿**وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾[8]. فهؤلاء يسمعون الكلام، والآخرون يسمعون التسبيح ولكن

---

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 4 ص 33.
(2) ابن فارس ت 395هـ، معجم مقاييس اللغة. ج 4 ص 442. ابن منظور، لسان العرب، ج 5 ص 3450.
(3) طه / 27، 28.
(4) الأعراف / 179.
(5) أحمد، المسند، ج 5 ص 11.
(6) إعلام الموقعين، ج 2 ص 386.
(7) هود / 91.
(8) الإسراء / 44.

لا يفقهون، مما يؤكد أن الفقه أخص من الفهم، وأن مجرد معرفة النصوص لا يعني فقهها. ولذلك لا يسمى العالم بما هو من ضروريات الأحكام الشرعية فقيها[1].

وميّز علماء اللغة بين معاني «فقه» باعتبار إعرابه، فقالوا فيه ثلاث لغات: الأولى: فقِه بكسر عين الفعل في الماضي، ويفقه بفتح عينه في المضارع، ويعني الفهم. الثانية: فقُه بالضم في الماضي والمضارع وهي تشير إلى رسوخ ملكة الفقه في النفس حتى تصير كالطبع والسجية[2]. الثالثة: فقه بالفتح إذا سبق غيره في الفهم[3].

**الفقه في اصطلاح الأصوليين**: اختلف الأصوليون في تعريف الفقه إلى ثلاثة مذاهب:

**المذهب الأول**: يرى أصحابه أن الفقه يهتم بالأحكام الثابتة بالنصوص القطعية فقط. ويمثله إمام الحرمين، حيث يقول «الفقه... في اصطلاح علماء الشريعة: العلم بأحكام التكليف. فإن قيل معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون. قلنا: ليست الظنون فقها، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون»[4]. ولئن أيّده أمير بادشاه في ذلك بقوله «التزام كون الأحكام الفقهية كلها يقينية وإن كان أكثر أدلتها أمارات ظنية لانعقاد الإجماع على وجوب العمل بالظن على المجتهد»[5]، فإنه بيّن أن ما «ما ذكر لا يخرجها من الظن إلى القطع بل يفيد القطع بوجوب العمل بها قطعا»[6].

**المذهب الثاني**: يرى أصحابه أن الفقه هو العلم بالأحكام المستفادة عن طريق الاستنباط والاجتهاد. أي أنهم خصصوا الفقه بالمسائل المظنونة، لأن «الفقه مستفاد من الأدلة السمعية وهي لا تفيد إلا الظن لتوقف إفادتها اليقين على نفي الاشتراك والمجاز ونحوه»[7]. ولذلك ليس من الفقه العلم بالأحكام الواردة في النصوص الواضحة

---

(1) الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ص 20.

(2) الزَّبيدي محمّد بن محمّد الملقّب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق عبد الكريم العزباوي. دار الهداية - الكويت. الطبعة الأولى 1422هـ - 2001م. ج 36 ص 456.

(3) الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ص 20. ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ومحمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب. دار المعرفة - بيروت. 1379هـ. ج 1 ص 165.

(4) الجويني، البرهان، ج 1 ص 85.

(5) ابن بادشاه، تيسير التحرير، ج 1 ص 12. انظر أيضا تعليق ابن عابدين، رد المحتار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي أحمد معوض. دار عالم الكتاب - الرياض 1423هـ - 2003م. ج 1 ص 118.

(6) ابن بادشاه، تيسير التحرير، ج 1 ص 12.

(7) نسب ابن بادشاه هذا الرأي للرازي. انظر: تيسير التحرير، ج 1 ص 11.

الظاهرة، بل «هو اسم للوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به علم يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال مطلقاً، كعلم النحو واللغة والطب ونحوهما، يقال فلان فقيه في النحو والطب واللغة إذا كان قادرا على الاستنباط والاستخراج في ذلك»[1].

**المذهب الثالث**: يرى أصحابه أن الفقه مرادف للعلم بالأحكام الثابتة بالنصوص القطعية والظنية[2]. وهذا مذهب أكثر علماء الأصول، وإن اختلفت ألفاظهم في تعريف الفقه فإنها لا تخرج عن هذا المعنى، وقد صاغوه كما يلي: الفقه هو «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[3].

ويمكن أن نلاحظ من خلال المدلول اللغوي والاصطلاحي للفقه أنه تطور عبر الزمن، وعرف هذا التطور أربعة مراحل، وهي:

**الطور الأول**: الفقه هو الفهم. حيث كانت كلمة الفقه معروفة في الجاهلية بمعنى الفهم لا بمعنى العلم المخصوص. فما كانوا يستعملون لفظ فقيه أو عالم في ما استعملا فيه بعد الإسلام. وهذا أمر بدهي لعدة اعتبارات منها أن اللغة العربية تميل إلى التعبير بالمحسوسات، فكانت عباراتها ومعانيها مستوحاة من الصور الحسية الواقعة في تلك البيئة. فكانوا يقولون مثلا: جمل فقيه أي فطين بأحوال الشوق.

**الطور الثاني**: الفقه هو العلم بالدين، ولذلك ألف أبو حنيفة كتابا سماه «الفقه الأكبر»[4] لأن اسم الفقه يعم كل ما جاء به الدين الإسلامي ومن جملته «ما يتوصل به إلى معرفة الله، ووحدانيته، وتقديسه، وسائر صفاته، وإلى معرفة أنبيائه، ورسله عليهم

---

(1) السمرقندي علاء الدين شمس النظر محمد بن أحمد ت 539 هـ، ميزان الأصول في نتائج العقول. تحقيق محمد زكي عبد البر. مطابع الدوحة الحديثة - قطر. الطبعة الأولى 1404هـ - 1984م. ص 10.

(2) اختاره ابن عابدين ونسبه إلى غير واحد من المتأخرين. أنظر: ابن عابدين، رد المحتار، ج 1 ص 118.

(3) هناك اختلاف في بعض الألفاظ في تعريفهم للفقه، يمكن الاطلاع عليها: الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ص 21. ابن الحاجب، المختصر، مطبوع مع: السبكي تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. الطبعة الأولى، عالم الكتب - بيروت - 1999 م - 1419 هـ. ج 1 ص 244. السيوطي جلال الدين ت 911هـ، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي. مكتبة الإيمان - القاهرة. 1420هـ - 2000م. ج 1 ص 57.

(4) البزدوي علي بن محمد الحنفي ت 382هـ، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، المعروف بأصول البزدوي. مطبعة جاويد بريس- كراتشي. ص 3.

السلام، ومنها علم الأحوال، والأخلاق، والآداب، والقيام بحق العبودية وغير ذلك»[1].
ومنه قوله تعالى ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[2].

**الطور الثالث**: الفقه هو العلم بالشريعة. تم تخصيص لفظ الفقه ليصبح دالا على العلم بالشريعة بعد أن كان متعلقا بالدين كله، وخرجت العقائد لتصبح علما مستقلا هو علم التوحيد أو علم العقيدة. ولكن ظل لفظ الشريعة شاملا لأعمال القلب وأحوال النفس ولعل هذا ما قصده الإمام أبو حنيفة عندما اعتبر الشريعة «معرفة النفس ما لها وما عليها»[3].

**الطور الرابع**: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية. وهو ما استقر عليه العلماء إلى الآن، حيث تم تخصيص لفظ الفقه مرة أخرى، وأخرجت الأحكام المتصلة بأعمال القلب وأحوال النفس وأفرد لها علم خاص هو علم الأخلاق. وبقيت الأحكام العملية داخلة في مسمى الفقه الذي أخذت قواعد الاستنباط فيه تتشكل، إلى أن ظهر علم أصول الفقه.

ومما يمكن استنتاجه بناء على هذه المعطيات:

- أن لفظ الفقه متطور في دلالته مما يؤشر على الحيوية التي بثها فيه الإسلام. فبعدما كان يعني الفهم، أصبح يعني علوم الدين كلها من عقيدة وعبادات ومعاملات، ثم تطورت دلالته ليحتمل معنى جديدا غير مناف للمعنى الأصلي، ولكنه يختص بأحدها وهو الفهم الدقيق لأحكام الشريعة. كما تطورت كلمة الفقيه من فحل فقيه أي فطن يميز النوق الحوامل من الحوائل، إلى رجل فقيه أي فطن في الدين عالم بأسراره ومجتهد مستنبط لأحكامه، ثم إلى فقيه حافظ لبعض المسائل الفقهية ولو لم يكن مجتهداً.

- أن الفقه ليس هو الشريعة وإنما هو فهم للشريعة، ويمكن أن يتعدد ذلك الفهم، وذاك ما حصل عبر التاريخ كما يترجمه ظهور المدارس الاجتهادية والمذاهب الفقهية.

- أن الفقه باعتباره فهما للشريعة يتضمن مسائل لا خلاف فيها، لأنها تعد جزءا من القطعي في دلالته وهو أحد مكونات الشريعة. كما يتضمن مسائل خلافية باعتبارها ترجمة للمسائل الظنية في الشريعة. فليس الفقه كله مقدسا ولا ثابتا، إذ نجد فيه أيضا آراء مختلفة يمكن أن تكون محل نظر.

---

(1) الزركشي ، البحر المحيط، ج 1 ص 23.
(2) التوبة / 122.
(3) نقله الزركشي ، البحر المحيط، ج 1 ص 22.

## خاتمة

يعبر الفقه في الفكر الإسلامي عن نبض الحياة، لأنه يجيب عن تساؤلات الناس، ويستبق الأحداث أحيانا ليستعد لما يمكن أن يحدث في حياتهم. ولهذا تراه متلونا بتلون المراحل التاريخية، ومترجما لطرائق الأجيال في التعبير والتفكير، وصور التعامل مع الوقائع، وكيفية توظيف القواعد الشرعية، وسبل تحقيق المصالح، ودفع المفاسد. فهو وثيقة تاريخية مهمة يتوفر فيه ما ملا يتوفر في كتب التاريخ.

إن الفقه الإسلامي بوصفه ترجمانا لحياة المجتمع يمثل نموذجا للمرونة في مبادئه التي تقبل الفهم والتطبيق بصور مختلفة من زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر، كما يمثل مظهرا لنشاط العقل المسلم عبر آلية الاجتهاد مما يجعله معبرا عن تفاعل الإنسان مع الوحي والواقع عبر الزمن. غير أن تلك المرونة محكومة بقواعد ثابتة وضوابط حاكمة تسمح باستمرار الصفة الإسلامية من خلال القيم والمعايير التي تميز المنظومة التشريعية عن غيرها من المنظومات التشريعية.

ويمثل الجهاز الاصطلاحي في المجال التشريعي أداة للتعبير عن تلك القواعد الكلية القابلة للفهم والتطبيق بصور مختلفة من عصر إلى آخر ومن مجتهد إلى آخر. غير أن ذلك الجهاز الاصطلاحي يعد كائنا حيا تتطوّر مفرداته وتتغيّر معانية في اتجاه التدقيق والضبط والتقييد والتخصيص حسب تطور المعرفة البشرية، مما يجعله هو نفسه جامعا بين صفة الثبات والتحول، شأنه شأن الحقل الفقهي الذي ينتمي إليه.

# المصادر والمراجع


- ابن إبراهيم محمد، الاجتهاد وقضايا العصر. دار تركي – تونس. 1990م.
- ابن الحاجب، المختصر، مطبوع مع: السبكي تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. الطبعة الأولى، عالم الكتب – بيروت – 1999 م – 1419 هـ.
- ابن العربي القاضي أبو بكر المالكي ت 543هـ، المحصول في أصول الفقه. تحقيق حسين علي اليدري، وسعيد فودة. دار البيارق – عَمَّان 1420هـ – 1999م.
- ابن القيم محمد بن أبي بكر الجوزية ت 751ه:

ـــ مفتاح دار السعادة، دار ابن عفان – الخبر. الطبعة الأولى 1417هـ – 1996م.

ـــ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق رضوان جامع رضوان. مؤسسة المختار – القاهرة. الطبعة الأولى 1422 هـ – 2001م.

ـــ إعلام الموقعين. تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان دار ابن الجوزي، المملكة السعودية. الطبعة الأولى رجب 1423هـ.

- ابن الموصلي محمد بن محمد ت 774هـ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم ت 751هـ. تحقيق سيد إبراهيم. دار الحديث – القاهرة. الطبعة الأولى 1422هـ – 2001م.
- ابن الهمام ت 861هـ، التحرير، مطبوع مع تيسير التحرير الآتي ذكره.
- ابن بادشاه، أمير محمد أمين ت 972 هـ ، تيسير التحرير، دار الباز – مكة المكرمة.
- ابن بطال أبو الحسن علي ت 449هـ، ، شرح صحيح البخاري. تحقيق ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد – الرياض. الطبعة الثانية 1423هـ – 2003م.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز – عامر الجزار. دار الوفاء. الطبعة الثالثة 1426 هـ – 2005م.
- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ومحمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب. دار المعرفة – بيروت. 1379هـ.

• ابن حزم أبو محمد الأندلسي الظاهري ت 456هـ:
ـــ الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الآفاق الجديدة – بيروت.
ـــ المحلى. تحقيق أحمد شاكر. إدارة الطباعة المنيرية. 1347هـ.

• ابن عابدين، رد المحتار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي أحمد معوض. دار عالم الكتاب – الرياض 1423هـ – 2003م.

• ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري. مؤسسة قرطبة 1387هـ – 1967م.

• ابن فارس أحمد القزويني الرازي، أبو الحسين ت 395هـ:

ـــ معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. 1399هـ – 1979م.

ـــ مجمل اللغة. تحقيق زهير عبد المحسن سلطان. مؤسسة الرسالة، بيروت. الطبعة الثانية 1406 هـ – 1986م.

• ابن منظور، لسان العرب. دار المعارف – القاهرة.

• ابن هشام، السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. الطبعة الثانية 1375هـ – 1955م.

• أبو داود سليمان الطيالسي البصرى ت204هـ، المسند. تحقيق محمد بن عبد المحسن التركي. دار هجر – مصر. الطبعة الأولى 1419هـ – 1999م.

• أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى 1421 هـ – 2001 م.

• الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق عبد الرزاق عفيفي. دار الصميعي – الرياض. الطبعة الأولى 1424هـ – 2003م.

• الأنصاري ابن نظام الدين ت 1225هـ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة الأولى 1423هـ – 2002م.

• أيمن علي صالح، قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي، مقال بمجلة «إسلامية المعرفة»، السنة التاسعة، العدد 33 – 34 صيف وخريف 2003م.

- البخاري عبد العزيز بن أحمد ت 730هـ، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. تحقيق عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتاب العربي – بيروت. 997م.
- البخاري محمد بن إسماعيل ت 256هـ، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة (مصورة عن المطبعة الأميرية ببولاق مصر 1311هـ) الطبعة الأولى، 1422هـ.
- البزدوي علي بن محمد الحنفي ت 382هـ، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، المعروف بأصول البزدوي. مطبعة جاويد بريس- كراتشي.
- التبريزي يحي بن علي ت 502هـ، شرح القصائد العشر، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الثانية 1352هـ.
- الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة، القاهرة. الأولى 1992م – 1412هـ.
- الرازي، المحصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني. مؤسسة الرسالة.
- الزَّبيدي محمّد بن محمّد الملقّب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق عبد الكريم العزباوي. دار الهداية – الكويت. الطبعة الأولى 1422هـ – 2001م.
- الزرقاء مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام. دار القلم – دمشق. الطبعة الثانية 1425هـ – 2004م.
- الزركشي، البحر المحيط. وزارة الأوقاف بالكويت. الطبعة الثانية1413 هـ – 1992م.
- الزركلي خير الدين، الدمشقي ت 1396هـ، الأعلام. دار العلم للملايين. بيروت. الطبعة الخامسة عشرة – أيار / مايو 2002 م.
- السمرقندي علاء الدين شمس النظر محمد بن أحمد ت 539 هـ، ميزان الأصول في نتائج العقول. تحقيق محمد زكي عبد البر. مطابع الدوحة الحديثة – قطر. الطبعة الأولى 1404هـ – 1984م.
- السيوطي جلال الدين ت 911هـ، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي. مكتبة الإيمان – القاهرة. 1420هـ – 2000م.
- الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة – بيروت.

• الشافعي محمد بن إدريس ت 204هـ، الرسالة. تحقيق أحمد شاكر. مكتبه الحلبي – مصر. الطبعة الأولى 1358هـ – 1940م.

• الشرنباصي رمضان علي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي. مطبعة الأستانة، الطبعة الثانية 1403هـ.

• شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، الدار الجامعية – بيروت. الطبعة العاشرة 1405هـ – 1985م.

• الشوكاني محمد بن علي ت 1250ه:

ـــ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. دار الفضيلة – الرياض. الطبعة الأولى 1421هـ – 2000م.

ـــ نيل الأوطار، تحقيق طارق بن عوض الله. دار ابن القيم، ودار ابن عفان. الطبعة الأولى 1426هـ – 2005م.

• الطبري محمد بن جرير ت 310 هـ، جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. دار هجر – القاهرة. الطبعة الأولى، 1422هـ – 2001م.

• الطحاوي أبو جعفر ت 321هـ، شرح معاني الآثار. تحقيق محمد زهري النجار، ومحمد سيد جاد الحق. عالم الكتب. الطبعة الأولى 1414هـ، 1994م.

• العيني محمود بن أحمد الحنفى بدر الدين ت 855هـ، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري. دار الكتب العلمية –بيروت. الطبعة الأولى، 1421هـ – 2001م.

• الغزالي أبو حامد محمد بن محمد ت 505ه:

ـــ المستصفى في علم الأصول. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية – بيروت. سنة 1413هـ – 1993م.

ـــ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق حمد الكبيسي. مطبعة الإرشاد – بغداد. الطبعة الأولى 1390هـ – 1971م.

• مالك بن أنس 179ه:

ـــ الموطأ، كتاب الشعر، باب السنة في الشعر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت. 1406هـ – 1985م.

ـــ الموطأ، كتاب الوصية، باب الوصية في الثلث. رواية يحيى ت 244هـ. تحقيق بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي – بيروت. الطبعة الثانية 1417هـ – 1997 م.

• الماوردي أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي 450هـ:

ـــ أدب القاضي، تحقيق محيي هلال السرحان. مطبعة الإرشاد – بغداد. 1391هـ – 1971م.

ـــ الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني. تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة الأولى 1419هـ – 1999م.

• مجلة الأحكام العدلية. المطبعة الأدبية – بيروت. 1306هـ.

• مسلم بن الحجاج 261هـ، الجامع الصحيح، دار المعرفة – بيروت.

# التراث الشعبيّ في حضرة السياسة
# أو هل وظّفت الدولة الوطنية في تونس التراث بحثا عن الشرعية ؟

الدكتور حافظ عبد الرّحيم[1]

**المقدّمة:**

هل من شرعية يكتسبها اليوم الحديث عن التراث والعالم يعلن نهاية التقدم ونهاية الطبقة العاملة ونهاية العائلة ونهاية المثقف ونهاية الأيديولوجيا وحتى نهاية التاريخ... هل أن الحديث عن الثقافة الشعبية اليوم يتعارض مع النزوعات العولمية التوحيدية التي تشهدها بنية العالم ماديا وثقافيا؟ أليس من قبيل النكوص إلى الوراء أن نزيل الغبار اليوم عن مسألة الثقافة والتراث الشعبيّيْن العربيّيْن وقد عفا عنهما الزّمن وتجاوزهما نحو تعابير ثقافية معولمة تنأى بنفسها عن محدودية الخصوصي نحو شمولية الكوني المشترك؟ هل دخلنا حقا طور الأمميّة الثقافية الجديدة التي حلم بها بيار تيلار دي شاردان منذ عدّة عقود حين بشّر بظاهرة التكوّر البشري أو التكوْكب المعرفي للآدمية المعاصرة؟ وهل صار بإمكان الثقافات الشعبية العامية كما الثقافات النخبية العالمة أن تجد نفسها في مناخ عالمي أكثر ممّا تجد نفسها في مناخ محلي محصور؟

يبدو أنّ هناك موقفٌ نقدي ومغاير لما هو سائد من خطاب العولمة بصدد التداول. فالأكيد اليوم أن الحديث عن الخصوصيات الثقافية وعن الثقافة المحلّية والتراث الشعبي غدا،علميا كما أيديولوجيا، أكثر شرعية، على اعتبار أن العولمة في وجهها الآخر هي تغاير وتثاقف وتنوّع وتواصل وتحاور وتبادل بين أطراف متعددة ومتمايزة. وهذا ما يضفي الشرعية العلمية والمعرفية على مثل هذا الطرح مضمونا وسياقا.

صحيح أن تناول ما يسمّي بالثقافة العالمة قد نال وما يزال حظا من الدرس والتمحيص في إطار الفكر العربي المعاصر عامة، لكن ما حظ الثقافة الشعبية بما هي مكوّن من مكوّنات التجربة الثقافية فكرا إنتاجا وممارسة في علاقة بالمعيش اليومي

---

(1) أستاذ محاضر كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة – صفاقس– تونس

للناس، من هذا الدرس والتمحيص والتأسيس لمنهجية في المقاربة ورسم أهداف مرجوّة من ذلك؟ يبدو أن المواقف في هذا الشأن على درجة من التنوّع والاختلاف بما لا يكون هنا مجاله للتوسّع. سوف نكتفي في عملنا هذا بمجرّد التمييز بين ما يطلق عليه الثقافة العالمة والثقافة الشعبية، لكي نمرّ في مرحلة موالية إلى تبيّن العلاقة الخفية بين حضور الثقافة الشعبية في الممارسة السياسية لنخب بناء الدولة الوطنية في تونس خاصة وبين الغايات المعلنة والمسكوت عنها في استثمار أو إقصاء هذه الثقافة من قِبَلِ هؤلاء الفاعلين السياسيين منحَمَلة الثقافة العالمة[1].ولقد وجّهتنا في هذا الاختيار فكرة أساسية مفادها أنالرسالة الضمنية التي يحملها هذا البرنامج الإذاعي أو المتلفز هي التعبير عن الموقف الرسمي الذي تحمله الثقافة العالمة من الثقافة الشعبية والصورة التي اختارتها الأولى للثانية وتريد أن تقدّمها حولها.

انطلاقا من الأسئلة السابقة وضعنا افتراضيْن اثنيْن هما كالآتي:

1 - لقد تعاملت الثقافة العالمة مع الثقافة الشعبية تعاملا نخبويا انتقائيا نفعيا.

2 - إن حديث الثقافة الشعبية عن نفسها هو حديث المثقف عن الشعب أي حديث السلطة ومثقفيها عن الشعب.

## في سوسيولوجيا الثقافة الشعبية: التعريف وإشكالية العلاقة:

### 1) من تعريف الثقافة إلي تعريف التراث

لا مراء في أنّ مفهوم الثقافة من المفاهيم التي لم تحض بإجماع، حتى أن محاولة تعريفه كانت محلّ تنوّع فاقت ما يمكن انتظاره في تعريف مفهوم ما. لكن يبقى الأكيد في المقابل أيضا أن هذا المفهوم على زئبقيته ينتمي في النهاية ومن وجهة نظر العلوم الإنسانية عامة، إلى مجال السلوك البشري في بعديْه الفردي كما الجماعي. وإذا ما قاربنا

(1) سيكون مرجعنا الأساسي في الدراسة برنامجان أحدهما تلفزي والثاني إذاعي عُـنـيَ كلاهما بالتراث الشعبي التونسي منذ بداية الثمانينات بالإذاعة والتلفزة التونسيتان أولهَما البرنامج الإذاعي "قافلة تسير" الذي نال ما نال من الشهرة خلال نهاية الستينات وبداية السبعينات. أما ثانيهما فهو البرنامج التلفزي "ديوان الفنّ الشعبي". مرجعنا بالنسبة للبرنامج الأول الدراسة الطريفة التي أعدها الباحث أحمد خواجة بعنوان **الذاكرة الجماعية والتحولات الاجتماعية من مرآة الأغنية الشعبية** (سلسلة أضواء، دار أليف- منشورات البحر المتوسط- كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تونس، 1998)، التي منها استخرجنا المادة الأولية للتحليل. أما بالنسبة للبرنامج الثاني(ديوان الفن الشعبي) فقد وفّر لنا مادتـَه الأولية مسجلة على قرص مضغوط (DVD) المديرُ العام للتلفزة التونسية وبمساعدة الصديقيْن إيمان الكشباطي ووحيد براهم لهم من الباحث جميعا كل الشكر.

الثقافة من زاوية أنثروبولوجية فإننا نجد أنها تقوم في مقابل الطبيعة أي في مقابل كل ما هو فطري وغريزي. إضافة إلى كونها من وجهة نظر اثنوغرافية فهي جُـمَـاعُ المعتقدات والعادات والقيم والنماذج السلوكية المميّزة لمجموعة اثنية مقارنة بمجموعات إثنية أخرى[1].

إن من أهم الخصائص المميّزة لأي تركيبة ثقافية هو جمعها بشكل مفارق ولكن تكاملي بين العمومية والخصوصية. فالثقافة تركيبة عامة بالنظر إلى تواجد عناصرها في كل مجتمع، وهي أيضا تركيبة خاصة بالنظر إلى امتلاكها لنمط خاصّ في ممارسة هذه التراكيب وأشكال التعاطي معها[2].

إن الحديث في مصطلح الثقافة يجرنا تباع إلى طرح مصطلح التراث الذي بات متأكدا اليوم أنه من المصطلحات المستحدثة في الثقافة العربية وتعني كلمة(patrimoine) في الغرب، خيرات أو ثروة أو ملكية موروثة عن الأب.لذلك يلجأ القانون في الغرب إلى التمييز بين مصطلحين آخرين هما الرأسمال الاقتصادي(capital économique) والإرث الأبوي (capital patrimonial) الذييعكس المعنى المقصود في المصدر اللاتيني.وفي حين أن الرأسمال الاقتصادي يخضع لمبدإ الربح ويلتزم فكرةالاستثمار ويحتكم لقانون العرض والطلب فإن الإرث الأبوي يخضع لمنطق مختلف نسبياًيجعله أكثر اقتياداً بالأعراف الاجتماعية والعادات والتقاليد، نظراً لقيمته الماديةوالمعنوية على حد سواء.

لاشك أن اتساع مجالات التراث وتباينها[3] يجعل من محاولة تحديد هذا المفهوم عملية صعبة المراس، فإذا كان في الأصل يعبّر عن الإرث الذي يتسلـّمه الآباء وينقلونه للأبناء ويكون متصفا أساسا بصفة القدسية فإن اشتراط حضور هذه الصفة يبقى اليوم محل جدال[4] خاصة وقد تمّ الانزياح بالمفهوم عن عمقه القدسي désacralisation

(1) MORIN (E), *Sociologie*, collection points, librairie Fayard, 1994, p:157.

(2) فؤاد شاهين، **علم الاجتماع ومفهوم الثقافة**، مجلة الفكر العربي، العدد 14، مارس/ أفريل 1980.

(3) هذا رغم أننا درجنا عامة وبشكل مفارق أن نسند للتراث بما هو مخيال جماعي مقدس صفة **المشترك** رغم تعدده بتعدد الفئات المنتجة له، وتغيّره بتغيّر الانتماءات الطبقية والمواضع الدينية بالنظر إلى مسارات التراكم التاريخي والسياسي والديني والرمزي. فالاشتراك كان في ما هو ايديولوجي سياسي محض أما ما هو معيشي وحياتي أي أنثروبولوجي فكان محلّ اختلاف وتنوّع لاشكّ. يمكن العودة هنا إلى ما كتبه المنصف ونـّاس في المقال نفسه ص: 15.

(4) معجميا يعلـَم الجميع أن لسان العرب جعل لفظ تراث مرادفا للفظ أصل. يقال هو في

ودنيوته وإزالة السحر عنه désenchantement طبقا للعبارة الفيبرية الشهيرة اعتبارا لانتقاله من »مرجعية عائلية إلى مرجعية وطنية ذات خلفية وظائفية إذ يمثل الواجهة التي تعرض من خلالها الأمم إنجازات عبقرياتها الوطنية وتعكس ذاكرتها الجماعية«[1].

ومن المسلم به أيضا أن للتراث إلى جانب قيمته الاستعمالية قيمة تبادلية رمزية تواصلية من حيث أن المنتجات التراثية في تنوّعها لا تقتصر على تحقيق الرغبات الآنية بل تحقق حاجات تواصلية اجتماعية سواء بين الأفراد في ما بينهم أو بين الجماعات. ومن هذا المنطلق اعتبر GREIMAS (A) [2] أن التراث يمثل نسق اتصال ولغة من العلامات الدالة.

فالتراث، كما بيّن فريديريك معتوق، موقف ذهني متكامل من الآخر ومن العالم، يختلف من بنية اجتماعية إلى أخرى، ويتمتع بوظيفة محددة تنبع من رؤية أشمل تخدم هذا الموقف. علماً أن الموقف والوظيفة يتناسقان في ما بينهما على المستوى الداخلي من ناحية، ويتميزان، بحدة أو برفق، أو حتى بعصبية، عن العالم الخارجي من ناحية أخرى[3].ذلك أن للتراث عند الإنسان مدلول ديني واجتماعي يصل حدّ القدسية خلال الحياة اليومية للإنسان العادي. وهذا ما جعل الباحث جاك لوغوف يعتبر في كتابه: «من أجل عصر وسيط آخر»، خصوصاً في الفصل المعنون: نحو أنثربولوجيا تاريخية، «أن التراث ليس ما يعتقده المرء، وإنما يكمن في النوازع غير الواعية التي تتحكم به».

وبالحصيلة فالتراث هو كل ما وصل الأمم المعاصرة من الماضي البعيد أو القريب سواء تعلق الأمر بماضيها هي أو بماضي غيرها من الشعوب أو بماضي الإنسانية جمعاء.

إنه أولا: مسألة موروث، وهو ثانيا: مسألة معطى واقع يصنف إلى ثلاثة مستويات.

1-مستوى مادي يتمثل في المخطوطات والوثائق والمطبوعات والآثار والقصور والمعابد والأضرحة..إلخ.

2-مستوى نظري يتحدد في مجموعة من التصورات والرؤى والتفاسير والآراء

---

إرث صدق أي هو في أصل صدق. كما يقال هو على إرث من كذا أي هو على أمر قديم توارثه الآخر عن الأول. والإرث من الشيء أي البقية من أصله. كما يُـعَـرّف مصطلح تراث Patrimonium في القانون الروماني طبقا لما ورد في موسوعة Encarta على أنه سلعة متوارَثة يتمّ تحويلها من الآباء والأمهات نحو الأبناء.

(1) AUDRERIE (D), *La notion de la protection du patrimoine*, Éditions P.U.F, Paris, 1997, p:11.

(2) GREIMAS (A), *Sémiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris, 1976.

(3) فريديريك معتوق، **مدخل إلى سوسيولوجيا التراث**، دار الحداثة، بيروت، 2006.

التي يكونها كل جيل لنفسه عن التراث انطلاقا من معطيات اجتماعية وسياسية وعلمية وثقافية تفرزها مقتضيات المرحلة التاريخية التي يجتازها أبناء ذلك الجيل.

3-مستوى بسيكو سوسيو انثروبولوجي والمقصود به هو تلك الطاقة الروحية الشبيهة بالسحر التي يولدها التراث في المنتمين إليه حيث يجري احتكاره من قبل نخبة أو جماعة أو فئة من المنتفعين والمتسلطين قصد استغلاله في ميدان التوجيه السياسي والتعبئة الإيديولوجية نظرا لما يزخر به التراث من مفاهيم وتصورات وأفكار وعقائد وأساطير وعادات وتقاليد وفلكلور ومثل ومبادئ وقيم تملك سلطة قوية على مخاييل الأفراد والجماعات التي تعجز عن مقاومة تأثيره عليها.

يطرح كل مستوى من المستويات السابقة مشكلة يمكن التعبير عنها كما يلي:

أ-المستوى الأول يطرح مشكلة تقنية بحتة تتمثل في طريقة تحقيق المخطوطات والوثائق وكذلك في كيفية الحصول عليها ليتم نشرها وتوزيعها على الدارسين بالإضافة إلى المشاكل المتعلقة بترميم القصور وإجراء الحفريات والأبحاث عن الآثار المطمورة في باطن الأرض.

ب-المستوى الثاني يطرح مشكلة معرفية تتمثل في كثرة وتضارب التأويلات التي أعطيت للتراث خلال عصور ومراحل تاريخية متتالية. فهل نتعامل معها كما هو جار الآن بوصفها جزءا من التراث، أم نتعامل معها بوصفها مجرد اجتهاد وتأويل بشري للتراث؟

ج-المستوى الثالث (هو الذي يهمنا في هذا السياق) ويطرح مشكلة الاستغلال الإيديولوجي لهذا الرأسمال الرمزي أي التراث من قبل التيارات الإيديولوجية والقوى السياسية والاجتماعية المتصارعة وتوظيفه من أجل الوصول إلى مواقع السلطة والنفوذ داخل المجتمع والدولة عبر دعم رأس المال الرمزي بهدف ضمان مزيد من حظوظ الصعود في سلم التراتب السياسي.

انطلاقا من المستويات الثلاثة المذكورة آنفا، يمكن القول بأن بناء تعريف للثقافة/ التراث الشعبي ينهض على جملة من الثنائيات المتقابلة. فإذا كان مفهوم التراث يعني أولا الملكيّة المشتركة بين أفراد تجمّع إنساني ما بالنظر إلى تجربتهم المشتركة والمتنوّعة على أنّها ثروة يتأكد الحفاظ عليها وصيانتها وانتشالها من النسيان، بما هو إرث يشدّهم إلى الأرض[1]، فإن صفة الشعبي هي في مقابل النخبوي وهي أيضا في مقابل الرسمي

(1) جاك ريفال، **عبء الذاكرة**، ترجمة حسن بن سليمان، الحياة الثقافية العدد 110، السنة

كما أن الثقافة الشعبية في مقابل الثقافة العالمة. يُضاف إلى كلّ ذلك أن التراث الشعبي يحيل إلى كل ما هو غير ممأسس في مقابل الثقافة الممأسسة. كما أن الشعبي يتصف بصفة الجماعية ويأتي في مقابل الفردي. فالممارسات الثقافية الشعبية تنجز من قبل الشرائح الاجتماعية الواسعة على خلاف الإنتاج الثقافي الفردي المُـتَّـسِـم بنخبويته. فكأنما التراث الشعبي هو تراث العامة المنفلت من القيود والضوابط الرسمية

التي ترسمها الخاصة، لذا يكون نقطة الافتراق بينهما ويكون مطروحا على مالك السلطة الباحث عن الشرعية استعادة هذا الحقل واستثماره في هذا المضمار. يقول المنصف وناس: »فالرواية الشعبية تطلق العنان لنفسها متحدّية الظروف السياسية والتاريخية عكس الخيال الذي يبقى حبيس قوالب ومعايير ثابتة وقليلة التغيّر«[1].

ولعلّ أبرز عنصر في تعريف الثقافة الشعبية عموما هو إدماج الشعب فيها على اعتبار أنه منتج ومستهلك لِـمَا أنتج من أنماط في التعبير الفني. كما تأكد أيضا أن الثقافة الشعبية مرتبطة عضويا بالواقع الموضوعي للشعب من حيث أنها تعبّر عن همومه وآماله. ومن هذا المنطلق تغدو صفة الشعبية راجعة إلى التصاق الموصوف (التراث أو الثقافة) بما هو إنتاج بواقع الفئات التي صاغته وحوّلته إلى منظومة قائمة الذات.

**2) إشكالية العلاقة بين الثقافة العالمة والثقافة العامية**

من الجليّ أنّ للعلوم الإنسانية والاجتماعية إضافة هامة في مستوى استرجاع كل تلك الترسّبات أو البقايا التي عجزت النظم المعرفية والاقتصادية والديمغرافية عن استيعابها، بهدف إخضاعها لمسبار الدراسة وتبيّن وظائفها في الاشتغال العام للنسق الاجتماعي. لقد بيّنت الدراسات السوسيولوجية الحديثة قيام علاقة معرفية بين إدراك ما هو مشترك وبين الإدراك العلمي كما بيّن GARFINKEL (H) [2]، حين أوْلَـى أهمية ذات اعتبار للحسّ المشترك في دراسة الأنشطة الممارسة والظروف العملية في سياق المعيش اليومي.ومن بين التعابير الثقافية المختلفة نجد تلك التي يتداولها أبناء مجتمع ما وطنيا أو محلّـيا دون القدرة على استيعابها بالدراسة من قِـبَل ممارسي الثقافة الرسمية العالمة في بعدها النخبوي بالمعنى الترانساندانتالي.

وفي ما يبدو فإن ابن خلدون كان قد سلك المسلك نفسه والحال أنه كان من أشدّ

---

24، ديسمبر 1999،تونس، ص34.

(1) المنصف ونّاس، **إبداع الخيال وإبداعية المخيال (قراءة في الخطاب الإبداعي العربي)**، مجلة الحياة الثقافية، العددان 64 و65، السنة 1992، تونس، ص17.

(2) GARFINKEL Harold**,** *Ethnométhodologie***,** Sociétés, n°9, septembre, 1985, p.p: 5-6. *Studies in ethnomethodology***,** Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967.

الباحثين عن المعقولية التاريخية التزاما بالعقل. لكنْ جعلُ التاريخ موضوعا معقولا لا يعني البتّة أنه من صنع أعمال وآثار عقلانية. فلقد بات متأكدا أن الاهتمام بالتاريخ وبإرثه هو اهتمام بقواه النشيطة التي لم يدوّنها المكتوبُ الذي نظنّ أنه هو وحده المشهود له بالعلومية[1]. وفي هذا السياق يفصح عبد العزيز لبيب عن رأيه معتبرا أن إهمال الذاكرة وإسقاطها من الأعمال التاريخية تحت عنوان العقل والمعاصرة يقودان لزوما إلى:

▪ التغافل عن النزعات المضمرة أو الظاهرة المدونة في السيرورة التاريخية، علاوة على ما يتضمّن هذا الإهمال من انتقائية مستندة إلى الغائية التاريخية (أي نفي كل ما لا يتواءم مع التصوّر الغائي للتاريخ).

▪ وَهْمٌ معرفي مفاده أن الأحداث التاريخية وكأنها نتاج للعقل وحده، رغم أن هيغل كان قد أكد أن للدراما التاريخية دوافع وذوات فردية فاعلة هي مزيج من العقلاني واللاعقلاني، بل أحيانا غلب الثاني الأوّلَ.

في هذا السياق يتأكد التداخل المعرفي بين الثقافة العالمة والثقافة العامية بحيث يغدو الخلق الثقافي غير

منفصل عن البنى الاجتماعية والمعيش اليومي للناس وما تختزنه ذاكرتهم. فعلى سبيل المثال حاول أحمد خواجة خلال أطروحته للحلقة الثالثة حول الذاكرة الجماعية والتحولات الاجتماعية فهْم علاقة الترابط الممكنة بين الخلق الثقافي والبنى الاجتماعية والمعيش اليومي من جهة وبين الذاكرة الجماعية من جهة أخرى. والهام في رأينا أن الباحث سعى إلى طرح أسئلة عديدة من بينها السؤال المتعلق بالوسائط أو الروابط الممكنة بين الثقافة الشعبية وثقافة النخبة، أي بين الثقافة العامية والثقافة العالمة. وهو ما مهّد لطرح السؤال الوليد المتمثل في الدواعي التي تدفع الثقافة العامية إلى قبول وضعية الخضوع والتبعية والتهميش أحيانا وإلى التمرّد وإثبات الذات أحيانا أخرى؟ ومن المنطلق نفسه، حاول الباحث إبراز العلاقة الممكنة بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية، من حيث أن الثقافة الشعبية هي مجال الذاكرة الجماعية في حين أن الثقافة العالمة هي مجال كتابة التاريخ بالنسبة لذاكرة يسهل أن يتشابك داخلها ما هو تراثي شعبي مع ما هو سحري وديني وسياسي.

---

(1) عبد العزيز لبيب، **في الجمالية الشفاهية، البطل والتمثل الجمعي للتاريخ**،المجلة العربية للثقافة، العدد 36، السنة 18، 1999، ص 57.

يحيلنا التمييز الآنف بين النمطيْن الثقافيَيْن من الناحية السوسيولوجية إلى ذلك التمييز الذي كان أقامه (HALBWACHS (M)[1]بين الذاكرة والتاريخ معتبرا أن الذاكرة حيّة وتحمل بصمات الخصوصية والحميمية والذاتية وتمنح مجموعة بشرية ما إمكانيات حقيقية للتواصل مع ما فيها، فتبدو في لحظات استحضارها للذاكرة وكأنها تبرز للعيان في فترات تجلّ للحقيقة، في حين كان التاريخ من حيث هو ثقافة عالمة، وما زال مكوّنا معفيّا متعاليا كونيّا ومتخطيا لحدود الحيّز الخصوصي والخاص والمحلي والذاتي للأفراد والجماعات.

إلا أنّ الباحثDe CERTEAU [2] لن يذهب في الاتجاه التقابلي الذي ذهب فيه قبْله HALBWACHS، على اعتبار أنه نبّهنا إلى علاقات الهيمنة والتبعية بين الثقافتيْن العالمة والعامية أي بين التاريخ والذاكرة والجماعية، وهي هيمنة تبرّر موضوعيا في رأيه كتابة تاريخ علمي وموضوعي. في حين أن الذاكرة الجماعية محكومة بالتعدّد والتنوّع والتناقض والتغيّر المستمرّ، بحيث تسعى خلال فترة ما من فترات تطوّرها إلى التوحّد مع ثقافة النخبة المهيمنة على خلفية أنها ثقافة تحظى بالشرعية والاعتراف.

وإزاء هذا التقابل المضني بين الذاكرة الجماعية والتاريخ أي بين الثقافة العالمة والثقافة العامية أكد الباحث NORA (P) [3] أنه لا يهمّ التمييز بين الذاكرة الجماعية والتاريخ، بل الهام هو تلك الروابط التي يسقطها الفاعلون الاجتماعيون عليهما. ويُنظر إلى المؤرّخ على أنه ذلك الفاعل الذي يسعى من خلال كتابته للتاريخ وتدوين الذاكرة الاجتماعية (فردية كانت أو جماعية) إلى إنتاج معانٍ ودلالات ورموز لها اتصال مباشر بالواقع الذي أفرزها.

كما اهتمّ خليل أحمد خليل بمساحة حضور الشعبي في الثقافة العربية المعاصرة بهدف «بناء معرفة جديدة على صعيد الثقافة الشعبية العربية المعاصرة»[4]، فمرّ تباعا إلى طرح سؤال محوري يمكن صياغته كالتالي: هل الثقافة الشعبية العربية هي فعلا، من زاوية سوسيولوجية، دون الثقافة الرسمية السياسية أو الدينية المقدسة؟ لا شك أن الإجابة عن السؤال الإشكالي المذكور في رأي الباحث تبقى «رهينة استقصاءات

(1) HALBWACHS (M), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Félix, Paris, 1925. Ouvrage posthume **:** *La mémoire collective*, PUF, 1950.
(2) De CERTEAU (M), *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 975.
(3) NORA (P) (S/D), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1984- 1992 (7 volumes)
(4) خليل أحمد خليل، **نقد العقل السحري- قراءة في تراث الثقافة الشعبية العربية**، دار الطليعة، ط 1، 1998، بيروت، ص8.

ميدانية تتراوح بين الثقافي اللامتشكل والثقافي المتشكل والمتبلـّر بعضُه في المسرح والسينما والمسلسلات التلفزيونية وفي الغناء الشعبي أو في العادات والتقاليد العربية الآخذة في التواصل من جهة وفي الامّحاء من جهة ثانية لصالح عادات وتقاليد عالمية أجنبية وافدة»[1].

ألا تُـعَدّ إذن سوسيولوجيا الثقافة مبحثا أساسيا وضروريا بغية تفكيك الخطاب السائد حول التراث الشعبي؟ الأكيد أنّ هذا الخطاب من حيث هو عملية اجتماعية لا تحكمه فقط أهداف معلنة بل إن الخفي والمسكوت عنه من الغايات يحتاج إلى الكشف بالنظر إلى طبيعة العلاقة بين الباث والمتلقـّي واستراتيجيات الخطاب وأهدافه وأدواته من خلال بعد الذاكرة مثلما يؤكـّد جاك ريفال[2] أي من خلال ذلك الماضي الذي لم يشأ أن يمضي طبقا للعبارة الشهيرة لهنري روسو. فالتراث تجربة تاريخية تصاغ مع الزمن وتعاد صياغتها بشكل دوري طبقا لمبادئ الهوية والتواصل والاشتراك في المصير[3].

ففي إطار الثقافة الشعبية يتفاعل الفنـّي والإبداعي والاجتماعي والعقائدي... بشكل يتحوّل معه الفعل الثقافي إلى رهان بالمعنى الواسع للكلمة، رهان ثقافي، رهان اجتماعي، رهان اقتصادي، وهو أيضا رهان سياسي، السياسة هنا باعتبارها إيديولوجيا أو بما هي سلطة. فالملاحظ أنّ كل ما ما يُرَاد تعميمُه يُعْمَد إلى إضفاء صفة الشعبية عليه خاصة بالنسبة إلى عقلية يسهل فيها تشبيك الشعبي مع السحري الأسطوري الذي يشكل القاع العميق للبناء الثقافي وحتى المعرفي العربي عامة.

إن الثقافة الشعبية في ما تثبث التجربة إنما هي نشاط يدعمه فاعلون ذوو رهانات مختلفة ومتعارضة أحيانا. وهم فاعلون متغيّرون في الزمن. فالتجربة تؤكد أن أطراف اللعبة الاجتماعية بقدر ما أنه يجمعون فعليا في المراهنة على الثقافة الشعبية من أجل استهداف الجماعات الشعبية في وعيها ولا وعيها على حدّ سواء بقدر ما أن هؤلاء الأطراف يختلفون في صيغ التعامل مع هذه الثقافة وأشكال استثمارها طبقا لمواقعهم الفئوية ومراتبهم المهنية أو الطبقية. فتغدو الثقافة الشعبية ثقافة تبطن في الآن نفسه إمكانيات واسعة في المحافظة كما قدرات هامة على التجديد[4]، بالنظر خاصة إلى

---

(1) م، ن، ص11.

(2) جاك ريفال، **عبء الذاكرة**... المرجع نفسه، ص34.

(3) لوسات فالنسي، **التاريخ الوطني، تاريخ المعالم محطات الذاكرة (ملاحظة نقدية)**، ضمن: حوليات تاريخ العلوم الاجتماعية، العدد 6، السنة 1995، ص1275.

(4) أُنْـظُـرْ في هذا المضمار دراسة Isabelle RUIZ حول التحضـّر والهويات المحلـّـية في السّباسب التونسية.

الأهداف الآنية والاستراتيجية للدولة. وربما ترجع هذه المراهنة على الثقافة الشعبية في إضفاء هامش أوسع من الشرعية على الفعل السياسي إلى أن الثقافة الرسمية بما هي ثقافة نخبة يعوزها الفعل في مقابل أن الثقافة الشعبية أكثر رواجا واستهلاكا وتأثيرا. وعلى هذه الخلفية يغدو التجاوب عامة بين الثقافة العالمة والثقافة العامية إنما يتمّ لأسباب تسويقية. يقول خليل أحمد خليل «إن الشعبي حاوية ثقافية ينطلق منها النخبوي والشعبوي الموسوم بالسوقي والديماغوجي والأرستقراطي... وفي المقابل يسعى النخبوي إلى إبقاء الصلات قائمة بينه وبين جذوره الشعبية أو أصوله الاجتماعية كموضوع بصرف النظر عن التمرتب الاجتماعي الطبقي للنخب الاجتماعية الثقافية أو السياسية ذاتها... فلا بدّ للنخبة بمعنى القلة المميّزة من تماسّ أو تقارب مع الكثرة الساحقة حينا والمسحوقة أحيانا. وبموازاة الحراك الاجتماعي يقدّم نفسَه حراكٌ ثقافي متنوّع قطباه شعبي نخبي، وفي كل لون منهما شِـيَاتٌ Nuances أو ممايزات تستدعي التفاكر (التعارف) وتستبعد التناكر (التجاهل المتبادل)[1]. فالاحتفالات الشعبية التقليدية على سبيل المثال هي في النهاية بمثابة المهرجانات أو هي أداة ضبط وتعديل وتعبئة وترفيه من خلال إظهار أهمية إنجازات الدولة ومشاريعها والتأسيس لعوامل اقتصادية جديدة تساهم في النهوض بالمنطقة مجال إجراء الاحتفال.

يثبت تاريخ التجربة التونسية في البناء الوطني أن الدولة قد تدخلت خلال العشريّتيْن الأخيرتيْن من القرن العشرين بثقلها المادي والتنظيمي بهدف توظيف التراث الشعبي في التعبئة السياسية عبر تشجيع الفاعلين في المجال على ما يسمى بإحياء التراث وتجديده(توظيف عناصر تراثية خلال مرحلة النضال ضدّ المستعمر، توظيف المهرجانات الدينية للتعبئة السياسية لتحوّل بعض الزّوايا والاحتفالات الشعبية المرتبطة بها (الخرجة، الزردة، الحضرة، النوبة والسطمبالي...) إلى مهرجانات وجمعيات ثقافية، بشكل حوّل الثقافة الشعبية إلى فلكلور قابل للتسويق السياحي والاقتصادي وحتى السياسي، أي إلى مادة فرجوية بالمعنى الاستهلاكي والتعبوي للكلمة.

كما أثبت المؤرخون والمهتمون للموضوع أن التراث الشعبي قد تعرّض إلى حالة من التلاشي نظرا لما أصابه من اختلال وظيفي ومن لا اشتغال Dysfonctionnement

---

RUIZ (I), Urbanisation et instrumentalisation des identités culturelles locales dans les steppes de Tunisie centrale,in:Gravari (M) & VIOLIER (B et Ph), *Lieux de cultures* ,*Cultures des lieux*, P.U.F de Rennes, 2003.

(1) خليل أحمد خليل، **نقد العقل السحري** ... م.س. ص: 9.

على إثر اكتساح الثقافة الحديثة التي تبنّـتها نخب البناء الوطني المنبهرة آنئذ بهيمنة مبادئ الفلسفة الوضعية التي ترى العقلانية والحداثة في ضرورة الفصل بين المعرفة العالمة والمعرفة العامية التي تعود في النهاية إلى ما يسمّى في السوسيولوجيا بالحسّ المشترك الذي يغالطنا دائما ويمنعنا من بناء معرفة موضوعية لذا لا بدّ من إقصاء هذه المعرفة العامية وبالتالي الثقافة الشعبية، والتعلّـق بالمعرفة العالمة الحديثة التي تبثّـها وسائل الاتصال الجماهيرية. يضاف إلى ذلك عامل حضاري جوهري يتصل بالتحوّلات التي مسّت بعمق مُجْمَلَ البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التقليدية طبقا لمسارات خاصة في التحديث الاجتماعي والاقتصادي والثقافي لخّصها الحبيب الدرويش في »ما أفرزته من مؤسسات وقيم وعلاقات اجتماعية جديدة مقابل تراجع البنى التقليدية

بادّعاء افتقارها إلى المرونة الكافية للتأقلم مع التحوّلات في ظل وضع من الازدواج والتصادم بين التقليدي والحديث«[1]. لقد تبيّن أن ثقافة المشروع التحديثي في تونس سعت جاهدة إلى إخضاع بنى المجتمع التونسي إلى منطقه السياسي ومشروعه التحديثي استنادا إلى جملة من القوانين والمؤسسات التي تكفلت بنشر الثقافة «التحديثية» بالتعويل على المؤسسة التعليمية التي تحمّس الناس لثقافتها حتى غدت تمثل حلم الطبقات الشعبية وأملها في الحراك الاجتماعي. هذا مع ظهور تعارض بين قيم الثقافة المدرسية وقيم المحيط على الهيئة التي دفعت بالنمط القيمي الأول إلى العمل على إقصاء الثقافة الشعبية بتقديمها حكايات وأقاصيص مأخوذة من المأثورات القولية الأجنبية أو الآداب الأوروبية. كما لعبت المؤسسة الإعلامية دورا محوريا في نشر خطاب الثقافة العالمة وتقريبه من الناس وفرض شرعية «الثقافة الوطنية» بما هي ثقافة موحَّدة وموحِّدة لكل التونسيين على اختلاف مواقعهم وانحداراتهم الاجتماعية. فعلى سبيل المثال انتهت الباحثة بدرة بشير إلى استنتاج أساسي مفاده أن الدولة التونسية الحديثة لم تتردّد في استثمار المخيال الاجتماعي، واسطتها في ذلك الأعمال الدرامية التلفزيونية، في تمرير إيديولوجيتها التحديثية. ولإثبات ذلك قامت الباحثة المذكورة بتحليل عمليْن تمثيليّيْن متلفزيْن ربما كانا الأكثر انتشارا في فترة ما من فترات تطور عملية البناء الوطني وتطور التمثيل التونسي واللذيْن سعيا إلى استثمار المكونات التراثية من أجل تكريس الخيارات التحديثية في مستوى نحت معالم العلاقات الأسرية كما أرادتها إيديـولوجيا الدولة الوطنية. هذان العملان هما «أمّي تَرَاكِي» و»هْنَانِي وحْمَيْدَاتُو» من

(1) الحبيب الدرويش، **التراث الشعبي في المجتمع العربي بين حقليْ التنظير والممارسة،** ورقة قـُدّمت لندوة التراث الشعبي العربي وحدة الأصل والهدف، المجلس الأعلى لرعاية الآداب والعلوم والفنون بالجمهورية العربية السورية، مارس 2005، ص4.

حيث هما عملان يعكسان جوانب واسعة من مجتمع الستينات والسبعينات إضافة إلى أنّ «أمي تراكي» أُعيد بثّه خلال1986.

ولقد حظي هذان العملان برضى وإعجاب واقتناع المسؤولين من أعلى مستوى. لذلك حاولت الباحثة تحليل العمليْن المذكوريْن معتمدة البنية النشوئية القائمة على البحث عن التشابه البنيوي بين بنية العمل ومضامينه وأغراضه وبين البنية الاجتماعية والصورة التي تريدها عليها الأيديولوجيا القائمة[1]، من خلال استثمار مكوّنات الثقافة الشعبية في تنوعها بغاية ترسيخ نموذج مجتمعي(نمط علائقي، نمط أسري، نمط من السلطة، نمط من الخطاب...) كما تنتظره نخب السلطة القائمة آنئذ. كذلك فإن تحليل مضمون البرنامج التلفزي «ديوان الفنّ الشعبي» الذي أنتجه وأخرجه أحمد حرز الله وامتدّ بثه لسنوات عديدة يؤكد التوجّه نفسه. صحيح أن العمل غلب عليه الطابع الوصفي النقلي على حساب القراءة والتأويل وذاك مبرّر بالنظر إلى الغائيات التي وضع من أجلها البرنامج. لكن محاولة استنطاقه سواء في مستوى مادته الفرجوية أو في مستوى مادته التحليلية المتجلية في التعاليق والتدخلات التي تتخلل الحلقة منذ الاستهلال إلى الخاتمة مرورا بأواسطها تؤكد جميعا حضور الغائيات الفرجوية الاستعراضية مقرونة بالغائيات الوظيفية. فالرسالة الضمنية التي يحملها البرنامج تمتدّ على مستويين، مستوى أول يبغى فلكلرة الممارسة الاحتفالية وتحويلها إلى مادة فرجوية يتمتع بمشاهدتها المتفرّج التونسي عامة وأبناء الجهة موضوع الحلقة من ناحية ولكن ربّما استثمرت مضامين الحلقات عبر فلكلرتها وبثها كمادة للتسويق السياحي فعلى سبيل المثال تكرّرت عبارة ~~وظيفة~~ ومشتقاتها ومرادفاتها على لسان منتج البرنامج في عينة الحلقات الستّ(6) التي مثلت مادة دراستنا تسع(9) مرّات. إلى جانب أن بعض الحفلات تخللها حضور بعض السياح خاصة من غير العرب. إلا أن التوظيف لا يقف عند حدّه السياحي بل إنه يدرك في رأينا عمقه الإيديولوجي. فلا شك أن للبرنامج رسالة إيديولوجية مستهدفة ضمنيا من بثه. إنها إيديولوجيا الحداثة التي يتبناها روّاد بناء الدولة الوطنية ويدافعون عنها ويرومون تبليغها ونشرها في أوساط العامة ولو بتوظيف مكونات لاحداثية، نشدانا لشرعية سلطة ومشروع حداثي ما يزال غضا ويواجه صعوبات في أن يجد مكانا داخل منظومة معرفية يتشابك فيها العقلاني مع المخيالي وحتى الأسطوري.

وضمن الاختيار الإيديولوجي نفسه عملت السياسة الثقافية على تدعيم هذه الوصاية

(1) B'CHIR (B):Contrôle social, famille et théâtre; in: *les relations interpersonnelles dans la famille maghrébine*, Actes du colloque, Tunis 27- 30 octobre 1986, Cahier du CERES, série psychologie, n°6, Université de Tunis, 1988 .

التي تمارسها الثقافة العالمة على الثقافة الشعبية وذلك عبر مراقبة هياكل الإنتاج الثقافي واحتكاره بشكل أدى إلى تراجع عديد الأنشطة الثقافية «الشعبية» في مختلف تعبيراتها، بحيث غدت الثقافة على حدّ عبارة أحمد خواجة «امتلاكا للمعرفة المدرسية ومقياسا منطلقه ارتقاء الفرد في السلم التعليمي» أما الثقافات الشفوية والعامية فكان «مآلها التهميش والتهجين والفلكلرة لتعارض منطقها وأهدافها مع ثقافة الحداثة»[1].

فمن المعلوم أن التراث الشعبي ظاهرة نمت في علاقة بالمعيش اليومي لعامة الناس الذين عجزوا خلال فترات تاريخية مختلفة عن أن يجدوا في الثقافة الرسمية أو ما سمّيناه بالثقافة العالمة التي تنتجها النخب ما يعبّر عن طموحاتهم وانتظاراتهم ويشحن وجدانهم. هذا إلى جانب عجزهم عن التعاطي مع هذه الثقافة العالمة لغويا وذوقيا. وكان أن انتهت العلاقة بين الطرفيْن خلال مرحلة أساسية من مراحل تطوّرها (العلاقة) إلى حصول القطيعة بين المثقفين كمنتجين وبين عامة الناس في حياتهم اليومية واهتماماتهم ومشاغلهم وانتظاراتهم. بحيث انكفأ كلّ طرف على ذاته وانطوى باحثا عن خلاصه الذاتي، فخلق مجاله الخاصّ في الفكر والثقافة. وهذا ما دفع بمثقفي الثقافة العالمة إلى أن يجدوا ملاذهم ومتعتهم في ما أنتجه الموروث الثقافي للعصور الزاهية وانبروا يردّدونه ويتمتعون بلذّة التغزّل بمفاتنه ومواطن الإبداع فيه، وهم من كلّ ذلك إنّما ينشدون تعويضا عن خلاص مفقود. وهو ما أدّى إلى حالة من القطيعة مع عموم الشعب. يقول عبد العزيز الأهواني» صار أدباء العربية (بما هم هنا جزء من مثقفي الثقافة الشعبية، من خلال ما أنتجوه من في ميادين القصص والخرافات والشعر بأنواعه الثقافة الرسمية) لأسباب كثيرة في عزلة أو شبه عزلة عن جموع الشعب. وهنا اتسع المجال أمام الآداب المختلفة. وكان الازدهار الذي يعرفه مؤرّخو هذه الفنون ابتداء من القرن السادس الهجري وما تلاه»[2].

وبناء عليه انتشرت الثقافة الشعبية في المدن والأرياف والبوادي وفي الأزقة والأحياء الشعبية، وقد بدت أكثر بروزا وانتشارا في الأحياء الشعبية منه في الأحياء الرّاقية وداخل الحواضر. كما أن من الخصائص المشتركة أيضا أن مصادر هذه الثقافة الشعبية في معظمها شفوية تتناقلها تلقائيا الأجيالُ جيلا عن جيل في ثنايا معيشهم اليومي في شتى مناحي الحياة. والجالب للانتباه في هذا المسار هو محاولات هذه الثقافة الشعبية

---

(1) أحمد خواجة، **الذاكرة الجماعية والتحولات**...م.س...،ص: 202.

(2) عن: الحفناوي عمايرية، **الشيخ الولي أحمد بن عروس** 778 هـ/ 1373م- 868 هـ/ 1463م **أزجاله وأثره في الثقافة الشعبية العربية**، مجلة الحياة الثقافية، العدد 110، السنة 24، تونس، ديسمبر 1999، ص: 11.

بمختلف تعبيراتها الانفلات من عقال الخطاب التحديثي النخبوي وتحديداته على اعتبار أنها رأت فيه خطابا متعسّفا على الذاكرة الجماعية ومشوّها للخلق الثقافي الشعبي وعائقا يحول دون تحرير الجسد من ضغوطات الخطاب الرسمي من حيث هو خطاب توحيدي احتوائي فارض لرؤيته(الاحتواء، الفلكلرة، التهميش الإعلامي...).ففي دراسته التي تحاول إقامة علاقة تفسيرية بين التحولات الاجتماعية والذاكرة الجماعية منطلقه في ذلك الأغنية الشعبية نبش أحمد خواجة في مظاهر تفاعل الثقافة الشعبية مع المستوى السياسي بهدف تبيّن كيفية تعبير رؤية العالم المصاغة انطلاقا من الأثر الفني عن هاجس السلطة وأهدافها المعلنة وحتى المسكوت عنها فانتهى إلى ارتباط الأغنية الشعبية بمحرّضات الواقع اليومي طبقا لهواجس كل مرحلة ومقتضياتها ارتباطا وثيقا. كما انتبه في الآن نفسه إلى أن المشروع التحديثي ساهم مساهمة فعالة في تقلص المفعول الترويجي للثقافة الشعبية المرتبطة بالواقع اليومي والحاملة لمتاعبه واختناقاته[1].فعبّرت الأغنية الشعبية في رأي الباحث بشفافية ووضوح عن رؤية الفئات المقصية للعالم بما هي رؤية حائرة متوجسة خائفة، خصوصا وأن الدولة الوطنية ذات المنزع الحداثي في تونس حاولت خنق أساليب التعبير الموازية لأجهزتها الإعلامية والثقافية، وأشاعت نظرة متحفية فولكلورية للثقافات الشعبية»[2] ويضرب الباحث في ذلك عديد الأمثلة من أغاني «المزاودية» كظاهرة فنية ثقافية تضخمت بالتوازي مع تنامي القاعدة الاجتماعية للمدن المضادة والفئات المدينية الهامشية وتراجع حضور السلطة المطلقة للدولة. وكذا الشأن بالنسبة لثقافة الزوايا حيث يثبت تاريخ تونس الحديثة أن اختيار حلّ الأحباس الجماعية استهدف في ما استهدف إضعاف القاعدة المادية للطرق الصوفية إلى جانب ما تعرّض له رموز هذه الطرق من محاربة علنية ومضمرة خاصة في الفضاءات المدينية بشن حملات إعلامية مضادة لهذه الثقافة وإقصائها عن مجالات الفعل الثقافي أو قصر دورها على الجانب الفلكلوري الاستعراضي (منع الاحتفالات العامة من فداوي وفصلات وغناية البدو،تحجير خرجات الزوايا، هدم العديد من الزوايا،...) ولعل أهم ما يمكن أن يستنتجه المطّلع على هذه الأعمال هو هذه العلاقة المتوترة بين الثقافة الرسمية التي اختارتها الدولة الوطنية ونخبها وعملت على نشرها وبين الثقافة غير الرسمية التي كانت عرضة لمحاولات إقصائية وتهميشية فصوّرت نفسها في صورة المظلوم المعتدى عليه من قبل الآخر الظالم الذي هو ضمنيا الثقافة

(1) أحمد خواجة، **الذاكرة الجماعية والتحولات** م.س ....، ص، ص: 198- 200.
(2) م. ن، ص: 213.

العالمة لذا لم تتوانَ الثقافة العامية عن التهديد والدعوة إلى الاعتبار واستحضار حكم الزمان كما قالت الأغنية آنذاك:

(الظلم عمرو قصير ∴ مهما أيامو تطول).

وفي المقابل فإن الثقافة الرسمية لم تتردّد في محاصرة هذا النمط الفني ومنع انتشاره والتعريف به وترويجه عبر وسائل الإعلام السمعية والمرئية والمكتوبة من منطلق أنها ثقافة «موازية» «منفلتة من عقال الرسمي والشرعي والجدّي والمفروض» إلى جانب كونهاثقافة محضورة ترمز إلى الانحلال والذوق الرديء[1].

## I- التراث الشعبي الهوية وإمكانيات التوظيف:

انطلاقا ممّا سبق إذن هناك تساؤل لطالما طرح نفسه بإلحاح وما يزال، وهو تساؤل إشكالي يتعلق بالتراث

الشعبي في علاقته بالهوية لدى المثقفين العرب عامة خاصة إثر الخروج من الاستعمار، واكتشاف الوجه الآخر للغرب ودخول مرحلة بناء الدولة الحديثة، حيث سيتمثّـلُ هؤلاء البناةُ للدولة نمطا جديدا في علاقتهم من أنهم مثقفون بمسار التحديث والعقلنة والمركزية مقارنة بتمثلات العامة لهذا الماتريس الحضاري.

إن التحديد الحقيقي للهوية العميقة يتمّ داخل حقول ثقافية (بالمعنى الأنثروبولوجي) متعدّدة ومختلفة إلى درجة أنّ مِـنْ فاعلي هذه الحقول مَـنْ توصّـل إلى احتلال منصب السيادة في عمقها السياسي. وبالتالي توصّل إلى احتكار الثقافة خدمة للمشروع السياسي بما في ذلك التراث الشعبي على خلفية أن «الشعبي هو ما ينعت بالاختلاف والثانوية من طرف ثقافة سائدة».

ألا يغدو إذن الحديث عن التراث الشعبي بالأساس حديثا سياسيا، اعتبارا لسعي الدولة الوطنية إلى استثمار التراث من منطلق لعب دور الحارس الأمين له بهدف تحقيق التعبئة السياسية الجماعية عبر إضفاء المعقولية والمشروعية الاجتماعية للاختيارات الاجتماعية والاقتصادية السياسية وهو ما يسجله عبد الوهاب بوحديبة في سياق حديثه عن الحرف ومكانتها في تونس المستقلة بقوله»إن استرجاع مقاليد البلاد من قبل وطنيين

(1) يورد الباحث أحمد خواجة مثالا معبّرا مفاده أن ظهور المغني الشعبي الهادي حبّوبة على شاشة التلفاز يوم 9 أفريل 1988 قد أثار زوبعة إعلامية ختمت بإقالة المدير العام للإذاعة والتلفزة التونسية ومنع برنامج "ألوان" وإبعاد منتج البرنامج. كما عبّر ممثلو الثقافة العالمة عن احتقارهم واستهجانهم لهذا النمط الموسيقي. م. ن، ص227

ووصول طبقة وطنية جديدة إلى سدّة الحكم مالكة لوسائل جديدة والمتميّزة عامة بذوقها وحتى بتفاخر البعض منها والقدرات الديماغوجية للبعض الآخر، إلى جانب التعلق الواقعي من قبل الجميع تقريبا برمزية شخصية وطنية مستردّة كل هذا سيدفع نحو العودة إلى المنتوج الحرفي بحثا عن الأمن والبهجة ورغد العيش» [1]. بمعنى أنّ كلّ محاولة في تحليل التراث الشعبي من حيث هو ثقافة مهمّشة والسعي إلى تبيّن عقلانية وجمالية هذه الثقافة المهمّشة إنّما هي محاولة تحمل في ثناياها صراعا اجتماعيا لا ينتهي بين أنماط الفعل السياسي السائد ومختلف الحقول الثقافية الأخرى، حيث تسعى كلّ سلطة سائدة إلى احتكار الاعتراف لها وبها من قِبَل الثقافة الشعبية عامة ومن ضمنها التراث الشعبي طبعا.

نقول هذا ونحن نستحضر أمامنا تجربة الزعيم الحبيب بورقيبة في تونس في استثمار التراث الشعبي من خلال أمثلة عديدة منها ما ينتمي إلى مجال اللباس ومنها ما ينتمي إلى مجال الغناء والموسيقى. ففي مجال اللباس يذكر تاريخ الحركة الوطنية في تونس أن بورقيبة وأنصار الحزب الدستوري الجديد تبنّوا ما سمّي آنذاك بمعركة الدفاع عن ارتداء الحجاب باعتباره رمزا للهوية الوطنية في مواجهة المدّ الاستعماري الفرنسي، كما أنّ ارتداء الشاشية بالنسبة للرجل استحال في العرف السائد آنذاك إلى رمز انخراط في حركة التحرّر الوطني في صفوف الحزب[2]. أما في مجال الموسيقى والغناء فإن المعروف عن بورقيبة حرصه الشخصي على التعاطي مع الإرث الشعبي حين يسخّر أشكالا من الممارسات الثقافية الشعبية احتفالا بعيد ميلاده الذي يعدّ مناسبة كما يقول المحلّلون لإضفاء الشرعية على سلطته في بعدها الكاريزماتي[3].

---

(1) BOUHDIBA (A), L'artisanat Tunisien contemporain, in: *Culture et société*, publication de l'université de Tunis, 1978, p118.

(2) BOUHDIBA (A), *L'artisanat Tunisien*، *op.cit* …., p118.

(3) يورد أحمد خواجة في بحثه الطريف أمثلة عديدة في هذا المضمار اخترنا من بينها للتدليل إنشاد سلامية الشيخ الناصر العبدلي:

يا ما أسعدها بعزّ جهادك ∴ تونس يا بطل الحرّية

ميلاد الخضراء ميلادك ∴ يوم انزدت انزادت هي

شعبك يا بطل الأبطال ∴ عذبته بروح النضال

بشرته في قصر هلال ∴ بميلاد العزة القومية

يا حامي الملة والدين ∴ شيدت على ساس متين

إن شاء الله فلسطين ∴ منصورة بالبورقيبية

ولقد تواصل هذا التوظيف الإيديولوجي للتراث بحثا عن الشرعية، فمَا يُطلق عليه الوطني للتراث ليس في عمقه سوى مناسبة أو مطيّة للتعاطي النفعي مع التراث من قبل سلطة مركزية تبحث عن شرعية جديدة بعد أن استولت فجأة على الحكم في تونس ثم سريعا ما بدأت تفقد هذه الشرعية ألا يكون التراث وسيلة لبلوغ ما يمكن بلوغه منها. هذا على المستوى الجماعي كذا على مستوى المبادرات الفردية حيث سيعمد رئيس الجمهورية إلى التعويل على الإعلام المحلي في تسويق واقعة ممارسة مناسك الحج على أنها واقعة ترسّخ الصورة الشرعية للسياسي في المتخيّل العامّي التونسي. أما زوجة الرئيس ليلى بن علي فإنها لم تتوان في توظيف التراث في شتى تعبيراته حتى الصوفي والشعوذي منه بهدف ترسيخ الصورة الشرعية لحضورها. ففي ما يروى في كواليس حياتها خاصة حين كان زوجها في الحكم أنها كثيرا ما كانت تلجأ إلى الزوايا وتعتقد في فعالية حضورهم وتأثيرهم، يكفي أن نستحضر هنا فقط أنها وبإيحاء من أمها المعروفة بارتيادها لمقامات الأولياء أن سيدي الساطوري الموجود مقامه بجزيرة جربة هو من حضرت بركته في إنجاب ابن ذكر لذلك تكفلت بترميم المقام والتزمت بزيارته سنويا. ويتواصل هذا الالتجاء إلى استثمار التراث بحثا عن الشرعية فالمترشحون للانتخابات الرئاسية في تونس في 2014 قد تباروا في زيارة المقامات والتمسح على أعتابهم ونعني هنا خاصة المترشحين محمد المنصف المرزوقي ومحمد الباجي قايد السبسي وحمة الهمامي.

كما نستحضر هنا تلك الممارسات الثقافية الشعبية التي توظّـفها السلط القائمة في جلّ البلاد العربية[1] عند زيارة الرّئيس أو الملك أو السلطان لبعض المناطق في بلاده فيكون هذا التوظيف بغاية الإرساء لشرعية إما مفقودة أو بدأت تترهّل.

كما أنّ من مظاهر الوصاية التي تمارسها الثقافة العالمة على الثقافة العامية هو ما نراه من إمكانيات توظيف اقتصادي للتراث الشعبي بشكل واسع ومتزايد، خاصة مع تنامي الأنشطة السياحية التي غدت أحد أهم الرّهانات لولوج عالم معوْلـَم أين يتمّ الانزياح بالوظيفة الأصلية والواقعية وإعدام الطبيعة الجوهرية للمعطى الثقافي الشعبي وإفراغه من عمقه الرمزي، لصالح الغـُنْـمِ أو التكسّب الاقتصادي وتسليع التراث الشعبي عبر عمليات من التزويق والتعديل والتضخيم والإثارة والإبهار والتسلية والمتعة والأسطرة.

ومن هذه الزاوية استحالت المجتمعات المقصودة سوقا فولكلورية في خدمة متعة

(1) في خصوص العلاقة بين التراث الغنائي والفعل السياسي في إطار التجربة العربية يمكن العودة مثلا لمقال عزيز السيد جاسم، **إشكالية العلاقة بين السياسة والغناء في الحياة العربية**، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، حزيران 1986، مركز الإنماء القومي بيروت، خاصة الصفحة 92.

السائحين، في بلدان العالم الثالث. بحيث أصبح »يُنْـظر إلى السياحة أحيانا على أنها نوع من الاستعمار الجديد أو أنها نوع من الغزو الثانوي الذي يأتي بعد غزو عسكري حقيقي أو بعد تغلغل اقتصادي»[1].وهو ما انتبه إليه الأستاذ بوحديبة حين أكـّد »أن هذا المجتمع الموسوم بالاستهلاكي هو بصدد الاستثراء على حساب المستعمَرات السابقة، وذلك عبر سعيها للاستيلاء على المنتوجات الحرفية لبلدان إفريقيا والشرق الأوسط وآسيا. على اعتبار أن وراء هذه العملية تحويل وجهة Détournement للثقافة دون الإفصاح عن ذلك»[2].

والأكيد أن عمليات توظيف التراث لم تقتصر على المجاليْن السياسي والاقتصادي السياحي، بل شملت المجالات الاجتماعية فمسّت مسارات التنشئة الاجتماعية وعمليات الإدماج (الاحتواء) الاجتماعي فعلى سبيل المثال نجد أن البرنامج الإذاعي الشهير «قافلة تسير» إلى جانب تخصيصه حصصا للمناسبات الوطنية ولعيد ميلاد الرئيس وشفائه من المرض أو عودته من الخارج فإنه كان يخصص حصصا للأعياد الدينية ونزول الغيث وحث الناس على العمل في تونس التي يحلو فيها العيش، وكذلك الدعوة إلى تحسين الهندام وحسن المظهر. كما احتل محور النهوض بالمرأة ودورها في المجتمع قسما من البرنامج.

هذا التوظيف المتعدّد الوجوه وهذه العلاقة غير المتكافئة بين السلطة السائدة والتراث الشعبي تجعل الحديث عن الثقافة العالمة باعتبارها ثقافة رسمية نموذجية ومرجعية... إنّما هي ثقافة السلطة في مقابل الثقافة العامية المختزلة في بعْديْها الفنّي (الفلكلوري) والأنثروبولوجي. وبناء عليه يعرَّف التراث الشعبي انطلاقا من التمثلات التي يحملها أصحاب الثقافة العالمة السائدة والرسمية تعريفا نخبويا لا على أنه جملة الأنظمة الرّمزية والقواعد الاجتماعية والقواعد المنظّمة للحياة الجماعية على الهيئة التي ورثتها عليها هذه المجموعات عن أسلافها وتمثـّلتها في حياتها المعيشة يوميا ومارستها ورسّختها في أذهان ومخيال الأجيال المتلاحقة كما تعرّفه العلوم الاجتماعية وخاصة التاريخ والسوسيولوجيا والاثنولوجيا.

يسمح هذا بإقرار حقيقة أن اللاتكافؤ في التبادل الثقافي واختلاف التمثـّلات للتراث الشعبي العربي ما بين تصوّرات حَمَـلَـةِ الثقافة العالمة وتصوّرات ممارسي الثقافة الشعبية هما في النهاية لاتكافؤ واختلاف ذوا طبيعة سياسية تتعلـّق بالأساس بآليـّات السلطة وأنماط ممارساتها.

---

(1) AISMER (P)& PLUSS (C): *La Ruée vers le soleil*: *le tourisme à destination du Tiers monde*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1983, p 35.
(2) BOUHDIBA (A), L'artisanat Tunisien…op.cit… p:126.

من هذا المنطلق إذن يغدو الحديث عن التراث الشعبي حديثَ الثقافة السائدة عن التراث الشعبي من حيث هو مضامين شفوية من ناحية وممارسات تقليدية من ناحية ثانية. وتتميّز جميعها بلا عقلانيّتها بالنظر إلى عقلانية الثقافة الرّسمية السّائدة كثقافة عالمة، وهذا ما يجعل تعامل الأولى مع الثانية تعاملا نخبويا انتقائيا اختزاليا ونفعيا(في حدود الحاجة). وهو ما يؤكـّد أن حديث الثقافة الشعبية (أو خطابها) حول/ عن التراث الشعبي (أو قل حديث التراث الشعبي عن نفسه) ليس هو حديث الشعب عن نفسه، بل في حقيقته حديث المثقف عن الشعب وأساسا حديث مثقف السلطة عن الشعب باعتباره في آن ملاحِـظا ومحلِّـلا لتلك الثقافة ثم مدافعا عن حديث السلطة في التراث الشعبي وأشكال توظيفها له.

لكن ألا يمكن الحديث أيضا وفي الآن نفسه عن صراع وساطة Médiatisation سياسية بين المثقف»المثقّـَف» والشعب «اللامثقف»؟ مهما تكن الإجابة يبقى المتأكـّد أن هذا الصراع هو في عداد المكبوت الذي لا تعبّر عنه إلا المطالبة بدمقرطة الثقافة عامة. أما دفاع المثقف عن الثقافة الشعبية وعن التراث الشعبي إنّما هو وسيلة غير مباشرة لتأكيد علوية ثقافته التي لا تولـّدها مجريات الحياة الاجتماعية في خضمّ الممارسة اليومية للمعيش اليومي للناس على خلاف الثقافة الشعبية في مختلف تشكـّلاتها عبر التاريخ ومختلف أنماطها الشفوية أو المكتوبة.

وفي الحقيقة فإن المثقفين طرحوا مسألة التعاطي مع التراث الشعبي من زوايا مختلفة بما يجيز الحديث عن أنماط للمثقفين طبقا لأشكال تعاطيهم مع مسألة التراث الشعبي، خاصة إذا ما استحضرنا الخلفية الايديولوجية الموجِّـهة لهذا المثقف. فمن المثقفين من اتخذ من العودة إلى التراث الشعبي واستعادته وإحيائه وسيلةً لمواجهة التحوّلات الهيكلية التي شهدتها المجتمعات ما بعد الاستعمارية خاصة في مستوى التطوّر التكنولوجي وأنساق التحضر، ليظهر علماءُ الفلكلور المنتمون في الأصل إلى المناطق القرَويّة والبنيات التقليدية، ويعلنوا تباعا خطاب الدفاع عن التراث الشعبي وتجميعه إزاء ما يعاينون له من حالات خطر اندثار فيرتدي خطابُهم مسحة نوستالجية بالعودة المُـمَجّـدَة للأصالة الصافية الطاهرة. لكنّ هذه العودة ليست بغاية الانتقال بهذه الثقافة إلى طَور الممارسة بل فقط بغاية الاحتفاظ بهذه الثقافة وفلكلرتها[1] تعويضا عن حنين لأمّ مفقودة ومثالنا في هذا الشأن تجربة محمد المرزوقي[2] أحد أهم مدوّني

(1) الفلكرة أي إضفاء البعد الفلكلوري على التراث. وفي المعنى الحرفي للكلمة فولك – لور أي تراث– الشعب.

(2) في الواقع أن ما كتبه هذا الرّجل واسع بشكل كاد يتميّز به عما قدّمه غيره في إطار تجارب

الثقافة الشعبية في تونس وغيره من أعلام هذه المدوّنة التراثية الشعبية من السابقين من أمثال عثمان الحشائشي والصادق الرزقي وحسن حسني عبد الوهاب أو من اللاحقين من أمثال عبد العزيز العرويومحي الدين خريّف وغيرهم كثير.

يعكس الفصل بين الثراث الخطاب والتراث الفعل والممارسة في الحقيقة نزوعات إيديولوجية تريد ترسيخ حقيقة هامشية التراث وثانويته، إذ ينحصر دوره في حدود بعده الأداتي أي في حدود ما يحققه من أهداف ورهانات النخب صاحبة السلطة. فالمجتمع الحديث، حتى وإن بدا أنّه حارب مؤسسات الثقافة الشعبية وحاول دحرها على خلفية لا عقلانيتها بما هي عامل شدّ إلى الوراء على حدّ عبارة أحد روّاد الدولة الوطنية المغربية في مرحلة ما، فإن هذا المجتمع الحديث نحا نحو إعادة استثمارها والتحوّل بدورها من دور طقوسي اعتقادي إلى دور مادي في المعنى الواسع للكلمة، فلقد استقطب الحفل مثلا من حيث هو ممارسة للفعل الثقافي الشعبي وبفعل الشحنة القدسية التي يحملها المجموعات الاجتماعية والنخب صاحبة السلطة الفاعلة، فتحوّل إلى رهان ننتظر منه أهدافا استراتيجية عامة في شتى المجالات.

هذا التعامل الأداتي مع التراث الشعبي والذي لا يخلو من نزعة براغماتية في موقف هذه الفئة من روّاد بناء الدولة الوطنية، يأتي مختلفا عن موقف حاملي موقف القطيعة مع التراث الشعبي، مِمّنْ اتخذوا من الحداثة الغربية نموذجا يحتذى لتحقيق التقدّم بشكل يستدعي القطع مع علامات التخلّـف واللاعقلانية في شتى تجسيداتها والتي من بينها التراث الشعبي الذي رأت فيه على حدّ عبارة غالي شكري: »أيديولوجية تضبط أوتار السلوك الفردي والاجتماعي ضبطا محكما بعيدا عن روح العلم«[1]، بحيث أنها ايديولوجيا تقوم على طرفي نقيض مع إيديولوجيا الحداثة، بحيث أنها تتعارض مع شروط التحديث والعصرنة وتحرير الفكر وحتى تحقيق الوحدة في شتى مستوياتها، بالنظر إلى »أن التشبّـث بالتراث هو تكريس لنظرة تحقيرية وللنزعة القطرية المتعارضة أصلا مع البعد القومي والثقافة القومية وعودة إلى السكونية وإذكاء للطائفية في إطار الثقافة العربية الرّاهنة«[2].

---

أخرى إلى يبدو معها وكأنّ ما قدّمه يتجاوز حدود إمكانيات الجهد الفردي إبداعا وتدوينا وتحليلا. إضافة إلى أن ما كُـتِبَ حوله هامّ كمّا ونوعا أيضا أستحضر هنا الجهد الموسوعي ذا الصبغة الأكاديمية الذي كان قدمه الأستاذ محمد العزيز نجاحي بعنوان: **محمد المرزوقي من القبيلة إلى الوطن**، دار سحر للنشر، ط1، تونس، 1997.

(1) غالي شكري، **التراث والثورة**، دار الطليعة، بيروت، ص102.

(2) أُنْـظُـرْ في هذا المضمار خليل أحمد خليل:

° **نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية**، دار الحداثة، بيروت، 1979، ص7.

مهما اختلفت المواقف سواء إزاء أشكال حضور التراث الشعبي مقارنة بالثقافة الرسمية أو إزاء أشكال التعاطي مع هذا التراث وهامش حضوره داخل مجال الفعل ووظيفته بالنسبة لمجموعة إثنية ما، فإنه يبقى متأكدا أن تلك الثنائية المتقابلة بين التحديث والتقليد إنما هي ثنائية معيبة ولا تخلو من شحنة أيديولوجية بحكم تعسّفها على واقع ثري ومتنوّع بشكل يمنعها من تحديد الخط الفاصل بوضوح بين التقليدي والحديث(أين ينتهي التقليدي ومن أين يبدأ الحديث). ومن هذا المنطلق فإننا مدعوّون حقيقة إلى التحفّظ إزاء تطبيقها على واقع عربي له طبقا للعبارة الفيبرية الشهيرة «خصوصياته المميّـزة».

## الخاتمة

إن ما شهده التراث الشعبي العربي من حالات انزياح وتحوّل وتوظيف سياسي واقتصادي، يمكن أن يؤدي إلى تجفيف الثراء الرمزي المميّز للذاكرة الجماعية في شتّـى مستويات الانتماء الثقافي والاجتماعي، فيكون التجانس والنمذجة Standardisation ونفي التنوّع كما إلغاء الثراء الدلالي. ويبقى الغائب الوحيد في كل ذلك هو التناول العلمي والطرح الواعي لمسألة التراث في علاقته بالمعيش اليومي للفاعلين الاجتماعيين في شتى المجالات الرسمية منها وغير الرسمية كما في علاقته بالتحولات الهيكلية التي يشهدها العالم اليوم، بحثا عن التواصل وتأكيدا للخصوصية في تنوّعها وثرائها، على اعتبار البعديْن الداخلي والخارجي الحاضريْن خلال مسار إنتاج التراث. إنها معادلة تجمع بين أبعاد ممارسة التراث بما هي ممارسة للهوية الجماعية وممارسة التراث بما هي ممارسة اقتصادية (انفتاح وتثاقف وتسويق). يقول Gérard ALTHABE في هذا المضمار»إنّ إنتاج التراث يُعتبر داخليا حيث ينتمي لمجال الهوية وهو يكتمل في إطار ممارسة الهوية الجماعية.لكنّه يُعتبر أيضا خارجيا وذا معنى تجاري وذلك من خلال نظرة السائح الذي يساهم بدوره في بناء الهويّات الجماعية»[1].

صحيح أن استعمالات التراث والذاكرة أو المخيال الجماعي قد تنوّعت عبر التاريخ بدءا من الوظيفة اللـّعبية الترفيهية Ludique والوظيفة التعبيرية وصولا إلى الوظيفة

---

° **مساحة حضور الشعبي في الثقافة العربية المعاصرة**، المجلة العربية للثقافة،س18، ع36، مارس 1999، ص،ص: 44- 55.

(1) ALTHABE (G), *Productions des patrimoines urbains*, in: JEUDY (H.P), (S/D), Patrimoines en folie, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Paris, 1990, p: 269.

العلاجية)[1] (الوظيفة الفنية الثقافية)، لكن ذلك لا يجب أن يَحْجُبَ عنّـا حقيقة التوظيف الاقتصادي (السياحي) من ناحية والتوظيف السياسي في أبعاده المتعدّدة. فالتاريخ يخبرنا أن استعمالات التراث في مستوى ما يحمله من أبعاد رمزية ودلالية قد اعتُـمِـدَتْ إمّا من أجل نحت هويات ثقافية أو بهدف نشر وترسيخ اختيارات فكرية وإيديولوجية محدّدة. فالدول المعاصرة نزعت نحو إنتاج الماضي على الهيئة التي تجعله قابلا للمشاهدة والاستهلاك وتحقيق المتعة وإضفاء الشرعية أيضا على الفعل السياسي، حتى أن بعض المؤرّخين اختصّوا في إعداد الأساطير التراثية وإماطة اللثام على بعض الممتلكات المشتركة للأمة لغايات سياسية[2].بحيث لم تتردّد السياسة خلال ممارستها لعبتها (مقاصد وأهداف) في الاستناد إلى الثقافة من خلال استهداف الجماعات الشعبية سواء في مستوى وعيها أو في مستوى لاوعيها. فبالتراث إذن استعانت الإيديولوجيا المعاصرة لإثبات الذات وشرعية الاختيار[3]

أما استحضار التراث على خلفية أنّه ليس مجرّد موضوع فولكلوري، بل من حيث هو مكوّن أساسي من مكوّنات الهوّية الثقافية في شتى أبعادها الفكرية والقيمية والمثلية والنفسية والرمزية والمادية فإنّه اقتصر على مستوى الخطاب دون الفعل فلم يتحوّل التراث الشعبي بشكل واضح وعملي إلى سلاح في مواجهة التحديات المعاصرة. ويبقى الإشكال الأكبر حينما نروم طرح مسألة التراث والثقافة الشعبية عامة هو كيف السبيل إلى إرساء صيغ عملية تسمح بالفصل منهجيا وإدراكيا ما بين الثقافي من ناحية والاعتقادي(الديني والسياسي) من ناحية وهو التحدي المطروح علينا اليوم في مواجهة ما يطرأ على العالم اليوم من تحولات هيكلية؟

---

(1) في ما يتعلق بهذه الوظائف يمكن العودة إلى:

BOUHDIBA (A), *Place et fonction de l'imaginaire dans la société arabo-musulmane*, in: Culture et société, publication de l'université de Tunis, 1978, pp:50-51.

(2) Voir à ce propos: BÉGAIN (P), *Le patrimoine*: *Culture et lien social*, Éditions des Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris 1998, p:98.

(3) عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي**، دار الحوار، سوريا، ط1، 2001، ص.ص: 68-88.

# إمتداد الطوطمية والإحيائية في الممارسات الطقوسية: الجنوب التونسي مثالا

علي المبروك[1]

**مقدمة:**

نحاول في هذا المقال أن نستعرض أهم آثار وملامح الممارسات العقائدية ذات الأصل الطوطمي والإحيائي. ولا ندعي فيه الوقوف عند كل السمات والخصائص الأنتروبولوجية المميزة لمثل هذه الممارسات، بل سنعمل على رصد أثرها من خلال الإرث والرواسب الثقافية التي تركت تأثيرات ظاهرة وخفية في أذهان الأفراد في مختلف إنتماءاتهم. لذا سيكون تركيزنا منصب نحو تحليل ملامح هذه الممارسات وفق توجه أنتروبولوجي يأخذ بعين الإعتبار خصوصية حضورها في الواقع المعيش.

إن أهم ما يميز المجتمع التونسي هو كثرة العناصر المادية واللامادية التي تميز الثقافة المحلية. ولعل طقوس العبور جزء لا يتجزأ من هذه الممارسات. لذا سيكون هدفنا من خلال هذا العمل الوقوف عند الجذور والشعائر المفسرة لتطورها من الثقافة المحلية بالرغم من فرص الإحتكاك والإنفتاح على مجتمعات أخرى وحضور الشعائر الدينية التي تستند إلى النص الشرعي. وفضلا عن ذلك، تبقى الطرق الصوفية والطقوس المتصلة بمراسم الدفن وطقوس الولادة والختان وغيرها أبرز تجسيدات مثل هذه الممارسات وخاصة ما يتصل منها من شعائر ودرجات من الإمتثال للماضي[2].

---

(1) طالب باحث في علم الاجتماع والأنتروبولوجيا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس (الجمهورية التونسية) وبكلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة باجي مختار- عنابة (الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية).

(2) نهتم هنا بدراسة جانب مهم من الممارسة والتطبيق في حياة الأفراد.

وقد ارتأينا تقسيم هذا المقال الى ثلاثة عناصر أساسية، اخترنا أن ننطلق في العنصر الأول تقديم للجهاز المفاهيمي الذي سيرد تحليله وفقا لخصوصيات المنهج والضرورات الاجرائية أما العنصر الثاني، فقد حاولنا أن نربط فيه أحد أهم الممارسات وهي عاشوراء في الممارسات الثقافية المتأصلة في الواقع الاجتماعي بالجنوب، في حين ركزنا في العنصر الأخير من العمل على نموذج ثان من الممارسات الطقوسية مرتبط بالاحيائية والطوطمية ونقصد بذلك التصوف كظاهرة دينية منتشرة بشكل ملفت للانتباه لدى الفكر الاعتقادي في المجتمع التونسي[1].

## I. الجهاز المفاهيمي:

### 1- الطوطمية:

لقد عرفت المجتمعات الانسانية العديد من أشكال الاعتقاد والتدين لخصت تجارب جماعية وفردية لردود فعل تتصل باختبارات لا متناهية للظواهر الطبيعية ولكل أشكال القوة التي تظهر في المقابل ضعف الانسان ومحدودية تأثيره على القوى المحيطة به. وتشكل الطوطمية التي أدرجت كمصطلح في الأدبيات الأنتروبولوجية مع **جون لونج سيلفر**[2] في نهاية القرن الثامن عشر ويحددها **جي مكلين** في سنة 1870[3] بأنها سلوك اعتقادي يستند الى فكرة وجود أصل مشترك مضبوط بفكرة تحدد علاقة الانسان وموقعه ضمن نمط القرابة المفسرة لأصل الانسان.

ولعل ما يميز المجتمعات القبلية هذا النوع من الاعتقاد الديني وخاصة في افريقيا وأستراليا وحتى أمريكا الشمالية. وترتهن فكرة الاعتقاد الطوطمي الى مسار تفسيري يرى في الحيوان والنبات هو الأصل التكويني الأول لفكرة النوع

---

(1) أنجز العمل الميداني في الفترة الممتدة من 05 الى غاية 20 أكتوبر 2016، وقد سعينا خلاله التركيز أكثر ما يمكن على جمع المعطيات الاتنوغرافية المتعلقة بهذه الظاهرة.

(2) نقلا عن:

Raoul et Laura LEVI MAKARIRUS, L'origine de L'exogamie et du Totémisme, Paris, éditions Gallimard, 1961.

(3) Giraud TEULON, « Sur L'exogamie chez les peuples primitif » ; in société d'Anthropologie de Lyon, Paris, Masson et Cie Libraires, Lyon, H. George Libraire, 1009, réédition 2010.

الانساني. ونشأت هذه التصورات من خلال الاعتقاد بأن الانسان ينحدر من سلف له علاقة مباشرة بنوع مخصوص اما من النبات أو من الحيوان. لذلك تتخذ هذه المجتمعات الأصل رمزا للقداسة والتبجيل والاحترام بما يشير أنتروبولوجيا الى منطق خاص يعود الى تفسير الأصول الانسانية بوجود علاقة وثيقة بين ما يعتقد في أنه الأصل وما يشير الى منطق التكون. لذا لا بد أن يحاط هذا الرمز بهذه الهالة من التقديس والتبجيل ومجموعة من التعاليم التي تحضر استهلاك الحيوان الطوطمي أو النبات المقترن بمثل هذه التصورات[1]. وعليه تكون كل التفسيرات والعلاقات الاجتماعية مبنية على منطق الاشتراك في أن الروح التي تسكن هذا الأصل هي التي ستحدد شكل الحياة والنظام الذي ينبغي اتباعه تجاوزا لكل مكروه بامكانه أن يهدد حياة الانسان. وهكذا، يصبح هذا التفكير عبارة عن توليف افتراضي مبني على قواعد تتحكم في مصير الانسان وترغمه على اتباع مسار محدد يستند الى الروايات المنقولة المفسرة لنشأة هذا النوع من الدين والتي يستبطنها الأفراد ويعملون من أجلها في اطار الفكر الجمعي.

**2 – الاحيائية:**

نشير هنا الى أن الاحيائية أو الأرواحية أو الأنيمية كمفهوم اتنولوجي هي شكل من أشكال التدين التي عرفتها العديد من المجتمعات وخاصة منها البدائية[2]. وقد اقترنت الدراسات الأنتروبولوجية الأولى بدراسة هذا الشكل من الاعتقاد الديني محاولة بذلك تتبع المسار والخلفية التي تستند اليها هذه الفكرة الدينية. ولعل أبرزها دراسات كل من **تايلور وفرايزر ودوركايم**. ومن المعلوم أن ظهور الاحيائية قد اقترن بسياقات اعتقادية استندت الى «عبادة الأسلاف في اطار التساؤلات التي يطرحها البدائيون[3]» حول سعي دؤوب لتفسير الرؤية المنامية

---

(1) انظر حول هذه المسألة :

Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 5éme éd., 2003, p. 186.

(2) نقلا عن :

Daniel CARDOT, « Animisme : Qu'est-ce que l'animisme » ; in *Regard sur l'Afrique*, 15 novembre 2009 (Document électronique).

(3) Raoul et Laura MAKARIUS, « L'origine de l'exogamie et du totémisme, 1 vol, Paris, NRF, 1962, p. 87.

التي عجز الفكر الانساني الأول آنذاك عن فهم طلاسمها.

عرفت الأرواحية تطورا خاصة مع تخلص العديد من المجموعات البشرية من التفسيرات الأولى التي وجهت الفكر الانساني نحو العدمية المطلقة من خلال تكرار صورة الفناء الدائم والقضاء المحتوم المفسر لحتمية البقاء الانساني. كما تستند الاحيائية كذلك الى فكرة الاعتقاد بوجود أرواح تنتقل من الخلف الى السلف وتساعد لاحقا على استدامة حياة الانسان انطلاقا من عملية التمرير هذه وبشكل يجعل منها في حلقة تعيد نفسها بنحو متواصل. وقد استخدم العديد من علماء الأنتروبولوجيا على غرار **كلود ليفي ستروس** و**ايميل دوركايم** و**رالف لينتون** هذا المفهوم لتفسير هذا الشكل من الاعتقاد ونشأته ضمن الديانات التقليدية التي عرفتها المجتمعات الافريقية والأمريكية بشكل متزامن. وتجدر الاشارة الى وجود اختلافات جوهرية بين الطوطمية والاحيائية خاصة على مستوى بنية التصورات المرافقة لهذا النوع من الاعتقاد الى جانب بعض الخصوصيات التي تفسر أنتروبولوجيا عبر تفكيك بنيتها النسقية وتحليل معانيها ودلالتها شكلا وممارسة.

## II. طقوس الاحتفال بعاشوراء:

لقد حدد **فان غنيب (Van GENNEP)** في دراسته الشهيرة حول طقوس العبور[1] مراحل أساسية وهي:

- الانفصال.
- الهامشية.
- الاجتماع[2].

هذه المراحل، نجدها مجسدة ومتأصلة في مجالات واسعة من الممارسات الثقافية التي تحاول أن تتكيف مع الواقع الاجتماعي وطبيعة الحياة والظروف المعيشية. واذا ما حاولنا أن نستحضر امكانية تونس وجل البلدان العربية، يتضح لنا أن الديانات المتنوعة التي سادت في هذه المناطق استندت الى طقوس ما

(1) Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981.

(2) نقلا عن مي غصوب وايما سنكلير ويب، الرجولة المتخيلة: الهوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط، بيروت، دار الساقي للنشر، 2012، ص56.

قبل اسلامية تعايشت مثلما أورد ذلك كل من **ادموند دوتي**[1] و**وسترمارك**[2] مع الاسلام، لكن بقيت وفية الى الجذور الأولى التي تمجد فكرة الانتقاء والأصل الثابت الذي يمثل جزء لا يتجزأ من الممارسات الطوطمية التي تحدث عنها كل من **بريتشارد والياد وفرايزر**. وعليه، يتضح من خلال المجتمعات المحلية وطبيعة الارث الثقافي نوعا من المحافظة على تقاسم هذه الآثار المتوارثة والرواسب التي تعود الى فترات موغلة في القدم. وبوصف طقوس الاحتفال معطى أنتروبولوجي مهم فان تحديد مختلف عناصره ومحاولة تفكيك ملامح الثوابت فيه يجعل من المبحث الأنتروبولوجي ذو الطابع الأكاديمي ينحو منحى تأصيل هذه الممارسات في جذورها التاريخية الأولى، اذ تشير أغلب الدراسات الأنتروبولوجية[3] المهتمة بهذا الموضوع أن الاحتفال بعاشوراء يستند الى الثقافة الأمازيغية[4] التي تسميها «أمعشور» و«تعشورت» و«عاشوراء».

ولئن اختلفت هذه التسميات، الا أن طبيعة الاحتفال لا تختلف من حيث العمق الممارساتي عن بعضها البعض، اذ يستحضر سكان المناطق الجنوبية خاصة من البلاد التونسية على غرار قابس والحامة وشنني وتاجوت وتونين وزراوة[5]، الاحتفال باليوم العاشر من شهر محرم أي الشهر الأول من السنة الهجرية للاحتفال بهذه الذكرى الى أن تصل في بعض الأحيان الى أسبوع كامل، حيث يتم خلال هذه الاحتفالات تمرير العديد من الطقوس والعادات والتقاليد

---

(1) انظر بالخصوص :

- Edmond DOUTTE, *L'Islam Algérien en l'an* 1900, Alger, Giralt , Imprimeur-Photograveur, 1900 ; Edmond DOUTTE, *Marrâkech*, Paris, Comité du Maroc, 1905 ; Edmond DOUTTE, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Alger, Imprimeur Libraire-Editeur, 1909 ; Edmond DOUTTE, *Missions au Maroc en tribu*, Paris, Librairie Paul GEUTHNER, 1914.

(2) Edward WESTERMARCK, *The history of human marriage*, New York, Macmillan and Co, 1891.

(3) على غرار دراسة وسترمارك التي أشرنا اليها سابقا.

(4) لئن اقترن الاحتفال بعاشوراء بالثقافة الشعبية التي سادت في شمال افريقيا الا أن توظيفاتها الأمازيغية يقترن بثقافة رش الماء التي كانت سائدة قبل ظهور الاسلام في هذه المناطق، لذا وظف سكانها الدلائل الشعائرية للماء والممارسات الما قبل اسلامية في اطار الاسلام الطرقي الذي ساد فيها.

(5) ركزنا على هذه المناطق نظرا لوضوح ارتباط ممارسات سكانها الثقافية بموضوع دراستنا.

المرتبطة بمعتقدات وأساطير دينية لتتوافق مع فكرة الدورة الفلاحية وغيرها من التقسيمات المستندة الى هذا المعطى التاريخي الثقافي للاعلان عن مجموعة من التوجهات ذات البعد العقائدي. وبالتالي، يصبح الاقتناع بما يرصده المستقبل جزءا لا يتجزأ من طبيعة دورة الحياة المقترنة بزمن معين يتخفى وراء معتقد ثابت وهو المعتقد الديني. واذا ما ربطنا هذا بما توصل اليه **فرايزر** الذي أثبت في كتابه الشهير «الغصن الذهبي» أن استحضار النار فيه دلالات واضحة حول توجه اعتقادي لعبادة هذا العنصر الذي يتصل بمعطيات أخرى ذات طبيعة طوطمية وخاصة الاعتقاد بالعناصر الطبيعية المجاورة التي تحمل دلالات مكانية بما يجعل من هذه الاحتفالات بمثابة اعلام عن التموقع التاريخي والجغرافي بهذا المعتقد.

ومما لا شك فيه، أن طبيعة هذا الاعتقاد توحي من زاوية نظر أخرى الى فكرة التعيين (مركزة الفضاء) التي أشار اليها **ميرسيا الياد** الذي يعتبر أن تحديد المكان جزء لا يتجزأ من «التركيبة الاعتقادية الذهنية[1]» التي يحملها الأفراد لاستكمال الاحتفالات بالتظاهرات والمناسبات الدينية بما يضفي عليها مفاضلة خاصة عن بقية المجالات والفضاءات الأخرى التي يمكن أن تكون مسرحا لبقية المناطق الاجتماعية الأخرى.

وقد لاحظنا خلال اعدادنا للعمل الميداني واختبارنا لمدى تطابق تحليلات كل من **بريتشارد والياد وفرايزر** على مثل هذه الممارسات والطقوس مع الفكر السائد الذي يشير الى الدورات الفلاحية والتي تتمركز مواضيعها حول مجموعة من المبادئ يكون لاعلان الاحتفال بعاشوراء اعلانا آخر عن بنية تفاضلية للمناسبات والمواعيد الفلاحية الأخرى بما يجعل من عملية الانتقاء هذه، ممارسة تتصل بتمرير فكرة الطوطمية التي تتمحور حول مجموعة من الدلالات المبجلة والمنتقية لنباتات وظواهر طبيعة دون أخرى.

هذا التوجه، يتكيف مع طبيعة العلاقات الاجتماعية التي لا تزال قائمة الذات رغم التحولات التي يشهدها المجتمع التونسي ثم اعادة احياء مثل هذه الممارسات يتصل في جانب كبير منه بفكرة ايجاد الثوابت وتمريرها جيلا بعد

(1) Philippe Fontaine, « L'interprétation psychanalytique de la croyance religieuse », in *Dic. Religion*, (document électronique).

جيل. وعليه، يكون لاستحضار هذه المواعيد عبارة عن انفتاح على بقية العناصر الطبيعية ومواجهة متجددة لفكرة الموت التي تمثل هاجسا مخيفا يهدد حياة الأفراد مما يجعل من مثل هذه السلوكات تدبيرا جديدا ومستحدثا للمصالحة مع هذا الهاجس. فيكون بالتالي، لمثل هذه العادات اعادة انتاجها لخلق التوازن بالمعنى النفسي للكلمة يسعى اليه كل شخص يستحضر فكرة الموت مثلما أشار اليها **ميرسيا الياد** حول المجتمعات الطوطمية.

ويربط علماء الأنتروبولوجيا والاتنولوجيا هذه الممارسات بما عرفته هذه المناطق عبر تاريخها الطويل من طقوس موغلة في القدم يمتد بعضها الى العصور القديمة جعلت منها في موقع التقاء مع الديانات الوافدة. وبالتالي، شكلت نظاما دينيا يجمع بين الرواسب القديمة وتعاليم الديانات الوافدة وهو وضع استثنائي اذا ما قورن ببقية المناطق الافريقية الأخرى التي لا تزال تحافظ على شرعية الممارسات الطوطمية واستحضار الفكر الاحيائي مثلما كانت عليه الصورة الأولى مع وجود بعض التحويرات التي لم تمس من جوهر المعتقدات السائدة.

## III. التصوف:

«التصوف ظاهرة دينية ومفهوم معين للاسلام عرفه التاريخ الاسلامي قوامه فلسفة روحية ترتكز على الذكر والاعتكاف وفق أساليب تربوية مرهقة للنفس لحملها على الطاعة حتى تزكو وترتقي الى مراتب عليا من الايمان[1]».

بناء على هذا التعريف للتصوف، تتضح لنا صورة هذا النوع من الممارسة الدينية القائمة في جوهرها على الزهد والورع. ولئن اقترنت هذه الممارسة بالقرن الثالث للهجرة الا أن التعمق في أصولها وما تحتوي عليه من تضمينات عقائدية وأفكار ومبادئ يجعل منها ممارسة طقوسية تمتد الى ما قبل هذا التاريخ بكثير، حيث أن طبيعة الاعتقاد وشكل الالزامات التي ترافق هذه الممارسة توحي في جزء كبير منها الى فكرة الأرواحية التي سادت مجتمعات متعددة من افريقيا. وقد أدى انتشار هذا الفكر الصوفي في المجتمع التونسي الى مأسسة أرضية اعتقادية تحاول أن تستثمر الدعم الطرقي ورواجه ورواسب اجتماعية وثقافية سادت

(1) العجيلي التليلي، الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية، تونس، كلية الآداب بمنوبة، سلسلة التاريخ، مجلد، 1992، ص6.

لتضفي عليها القدسية والتبجيل. ويلتقي هذا مع المحتوى الاعتقادي للأرواحية التي عرفت بها المجتمعات البدائية والتي تقوم فكرة الاعتقاد لديها بالاحيائية على تعزيز فكرة الالتقاء بأرواح الموتى التي تسكن الأشجار وغيرها من المصادر الطبيعية مع اختلاف التفسيرات المقدمة في هذا الشأن. ومن المؤكد أن القصص والخيال الشعبي يلعب بصورة كبيرة في اعادة انتاج ذات المنظومة الاعتقادية بما تحمله من معاني ادراكية وممارسات شعائرية لا تستثني العمق التاريخي المتأصل والمتجذر، حيث يكون لحالات التخمر والجذب وتمثيل الجسد واستخدام السكاكين دلالات على فكرة الاستقواء والاحتواء والاستثناء على القدرة السحرية التي تعمل على خلق مسار دفاعي يقي الانسان من المظالم والتأثيرات والمشاكل التي بالامكان أن تحملها بعض الظواهر الطبيعية والنجاعات الممكنة لذا يتكون فعل التحصين.

وعادة ما ترافق هذه الممارسات استحضار لأنواع مختلفة لموسيقى تجعل من الاطار الطرقي أحد أبرز المقومات التي تستند اليها هذه الطريقة بما يدفع بها نحو نوع من الاستجلاء الروحي والالتقاء بعملية الاستحضار الى «الأب الروحي والجد المؤسس لطريقة اسطمبالي[1] ولمثيلاتها[2]». وفي الأثناء، تعمل المرجعيات الدينية الى دعم الأفكار المتصلة بهذه الممارسات حتى تضفي عليها شرعية النص الديني، بل تدعمها بما يجعل منها أحد أبرز المميزات العقائدية التي توحي بنوع من الوثنية التي سادت عند شعوب افريقية مختلفة ووردت في أعمال **بريتشارد وروث بنديكت** وغيرهم من الأنتروبولوجيين، الذين تناولوا علاقة الثقافة بالشخصية. وتدعم الفضاءات المعدة لهذا الغرض النزوع نحو تقييد النشاط وتوجيهه نحو المناسبات حتى تضفي عليه الوظيفة الاحتفالية للشعائر التي كانت موجودة عند جل المجتمعات الافريقية والتي ترى في التحصين جزء لا يتجزأ من دعم مسار الحياة وترتيب العلاقة الجيدة مع الأرواح حتى تقي أنفسها من المضار المحتملة التي يمكن أن تحدث عبر التنكر الى هذه الأرواح. لذا يكون للزيارة

---

(1) نشير هنا الى نوع من الموسيقى ذات الأصل الافريقي وتجد رواجا منقطع النظير لدى الأقليات السوداء ذات الأصول الافريقية.

(2) أحمد الرحال، نقلا عن الأمجد رحيم، طريقة اسطمبالي بتونس ( دراسة ميدانية تحليلية)، تونس، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2001-2002، ص 30-31.

والاحتفالات التي ترافقها و»الخرجة»، عبارة عن ممارسات احتفالية تعمل على ربط الأحياء بالأرواح من خلال القدرة الانتقائية التي يكتنزها ممارسوا مثل هذه الشعائر. وتكون لديه نوع من التحالف المضمن مع هذه الأرواح. وتمكنه بذلك من القدرة على التداوي وحمل الوظيفة العلاجية وتشخيص الأمراض ومعرفة الروح المتسببة فيها. وعليه، تتجاوز الوظيفة التي تقوم بها مثل هذه الممارسات مجرد الاحتفال بحدث معين الى نوع من التخاطب الرمزي والروحي مع الأرواح التي سكنت جسد الأولين والذين يملكون من القدرة على تمرير الوصفة العلاجية الى الذات المريضة وتجاوز المرحلة التي يمر بها هذا الشخص. وبالتالي تحقيق المنفعة العلاجية وتهيئة الفرد لاستقبال الأرواح القادرة على احداث هذا التغيير. وتلتقي الوظيفة العلاجية للتصوف والشعائر المرافقة لها مع ما انتهى اليه كل من **فرايزر**[1] **وتايلور**[2] اللذين يقولان بوجود قوة سحرية قادرة على التأثير في الأرواح والتحكم في مصيرها وهي قدرة الانسان على تضمين تصور خاص يكون الأساس فيه مجموعة من التطبيقات المبنية على طلاسم وأدعية وشعائر تتخذ منحى خصوصيا وتدفع نحو القدرة على التأثير في الطبيعة. لذا يكون منشأ هذه التصورات الدينية الثنائية مبنية على صراع الانسان مع الطبيعة. ولا يمكن أن يقبل هذا التفسير بكونه تصورا فلسفيا، بل هو خاضع لادراك محدد للبعد الروحي للانسان مثلما يتداول عند المجموعات البشرية التي اتخذت من الأرواحية توجها لفهم أصل منشأ الكون.

لقد أمكن لنا من خلال المقابلات الشخصية التي أجريناها مع مجموعة من المبحوثين الوقوف عند مجموعة من الاقرارات التي تقود بممارسات متأصلة عند المجتمعات البدائية على غرار ما هو موجود بمدن الجنوب التونسي حين

---

(1) انظر لمزيد الاثراء :

- FRAZER (J.G.), *Le rameau d'or*, 4 volumes :

1er volume : *Le roi magicien dans la société primitive*, éd. française, Paris, Laffont, 1981.

2ème volume : *Le dieu qui meurt*, éd. française, Paris, Laffont, 1983.

3ème volume : *Esprit des blés et des bois*, éd. française, Paris, Laffont, 1983.

4ème volume : *Baldu le magnifique*, éd. française, Paris, Laffont, 1984.

(2) TYLOR, *Primitive culture*, London, John Murray, 1871.

تدفن بعض الممتلكات[1] والغاية من ذلك – حسب المعتقد المحلي – تمتيع الميت بفاعلية الانسان الحي. وقد أشار الى ذلك **تايلور** في كتابه «الحضارة البدائية» الى هذه الممارسات التي تتميز بها المجتمعات البدائية واعتبرها جزءا لا يتجزأ من الاعتقاد بالأرواح وسماها بالمماهاة مع الطبيعة.

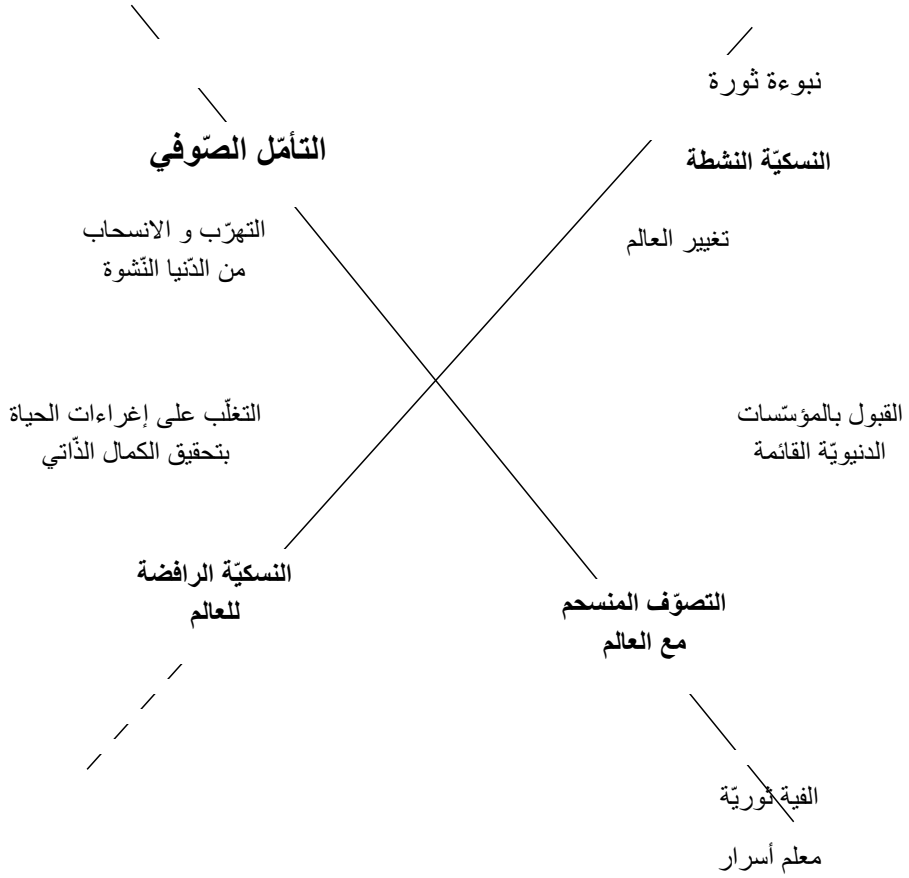
وتعكس هذه التجارب المتنوعة التي تميز الوظائف التي ينبني عليها الاعتقاد الديني رواسب تتقاطع مع الفكر البدائي والثقافات الطوطمية والاحيائية التي سادت مجتمعات مختلفة. وأحدثت اتحادا اعتقاديا يجمع بين الثقافة كمنتوج انساني والطبيعة كوجود ما قبلي. وهكذا، فان المعتقدات التي ترافق التصورات المجسدة للسلوك الديني تحدث نشاطا يدفع نحو قوى ميتا طبيعية تعطي معنى ترميزيا وصور مختلفة للتعامل مع الواقع المعيش. ولئن تختلف أشكال الصور التي تقود الى هذا المنتهى الديني الا أن أشكال التنظيم والظواهر المرافقة للفكر الاعتقادي يقود في النهاية الى سلوكات غير سكونية تساهم في احداث نمط معين من الاتفاق الجماعي يعالج مظاهر حياتية منفصلة عن موضوعات الدين لكنها ترتبط بها من خلال ذلك النشاط الروحي بما يساعد في خلق بنية تفكيرية مبنية على ترميز الواقع.

ان وجود هذه الأمثلة المتنوعة من الممارسات الدينية في المجتمع التونسي تعكس ظواهر الاعتقاد وتفسر أنماط التفكير في ما هو ديني وخاصة اذا كان هذا النظام الاعتقادي يجمع بين التنظيم الاجتماعي والممارسات الثقافية المتصلة بها. اذ يصبح من المؤكد معرفة أوجه الائتلاف المفسر لمصدر الدين والشعائر الروحية المؤدية الى طبيعة هذا الالتزام والمعاني المتصلة به. وسوف نعرض لتوضيح هذه المسألة رسما توضيحيا يترجم طبيعة التأمل الصوفي وطرق استبطانه.

---

(1) مثل بعض الأثاث أو الملابس.

## وسائل الخلاص حسب مختلف الشخصيّات الدينيّة[1]




*** فيليب فريتش : أرشفيات العلوم الاجتماعيّة للأديان، 61- 1986**

(1) ورد ذكره ضمن سلسلة دراسات بعنوان علم الاجتماع الديني، تونس، المركز القومي البيداغوجي، 1999، ص. 59.

**خاتمة:**

بناء على البحث الميداني الذي أجريناه على المجتمع التونسي وحاولنا من خلاله أن نقارب حضور كل من الطوطمية والإحيائية في الواقع الاعتقادي نفسر في النهاية مرحلة مهمة من تطور النظم الدينية وأشكال الإنتاج الروحي الذي تحقق بفضل التصورات التي يحملها الأفراد نحو الطبيعة والحياة الجماعية.

وهذا الواقع يفهم من خلال العمل على تفكيك البنى النفسية والاجتماعية ومنظومة القيم الاعتقادية التي تؤثر في حركة النمذجة السلوكية التي تدفع بالأفراد نحو أشكال تنوع من التفكير الديني. ومن المعلوم، أن القراءة الأنتروبولوجية لأصول الرواسب الأولى للفكر الديني تجعل من العناصر المؤلفة لهذه الممارسات شكلا من أشكال التداخل بين البنية الأسطورية والتعامل مع المواقع وطرق التوافق والإندماج مع الطبيعة، لهذا السبب يكون للنماذج المنبثقة عنها تفسير لمجموع هذه المعتقدات والمشاعر التي يتشكل منها التراث اللامادي للمجتمع والذي يستند بدوره إلى تشريطات ثقافية تجد صداها في الرهانات المجتمعية خاصة بعد التحولات العميقة التي بدأت تشق المجتمع التونسي وبنى عن بذور إختلاف يمس الشكل ويحافظ على المضمون ولو نسبيا.

# قائمة المصادر والمراجع

## 1 – باللغة العربية:

- العجيلي التليلي، الطرق الصوفية والإستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية، تونس، كلية الآداب بمنوبة، سلسلة التاريخ، مجلد، 1992.

## 2 – باللغة الفرنسية:

-Raoul et Laura LEVI MAKARIRUS, L'origine de L'exogamie et du Totémisme, Paris, éditions Gallimard, 1961

- Giraud TEULON, « Sur L'exogamie chez les peuples primitif » ; in société d'Anthropologie de Lyon, Paris, Masson et Cie Libraires, Lyon, H. George Libraire, 1009, réédition 2010.

- Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 5éme éd., 2003.

- Daniel CARDOT, « Animisme : Qu'est-ce que l'animisme » ; in *Regard sur l'Afrique*, 15 novembre 2009 (Document électronique).

- Raoul et Laura MAKARIUS, « L'origine de l'exogamie et du totémisme, 1 vol, Paris, NRF, 1962.

- Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981.

- Edmond DOUTTE, *L'Islam Algérien en l'an 1900*, Alger, Giralt , Imprimeur-Photograveur, 1900.

- Edmond DOUTTE, *Marrâkech*, Paris, Comité du Maroc, 1905.

- Edmond DOUTTE, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Alger, Imprimeur Libraire-Editeur, 1909 .

- Edmond DOUTTE, *Missions au Maroc en tribu*, Paris, Librairie Paul GEUTHNER, 1914.

- Edward WESTERMARCK, *The history of human marriage*, New York, Macmillan and Co, 1891.

- Philippe Fontaine, « L'interprétation psychanalytique de la croyance religieuse », in *Dic. Religion*, (document électronique).

- James George FRAZER., *Le rameau d'or*, 4 volumes :

1er volume : *Le roi magicien dans la société primitive*, éd. française, Paris, Laffont, 1981.

- 2ème volume : *Le dieu qui meurt*, éd. française, Paris, Laffont, 1983.
- 3ème volume : *Esprit des blés et des bois*, éd. française, Paris, Laffont, 1983.
- 4ème volume : *Baldu le magnifique*, éd. française, Paris, Laffont, 1984.

3 – باللغة الانقليزية:

-TYLOR, *Primitive culture*, London, John Murray, 1871.

# التراث كرأسمال سياسي

الدكتور بشير العربي[1]

**مقدمة:**

للخوض في هذا الموضوع لا بد من تحديد مفهوم التراث ومفهوم الرأسمال السياسي ، الأول هو رصيد مجتمعي يحمل هموم الشعب وجملة تصوراته ويعبر عن ثقافته السياسية والدينية والأدبية والفكرية وشعائره وطقوسه . والتراث الشعبي يتصل بالحكايات الشعبية والأمثال والأحاجي والخرافات والذاكرة الجماعية. ويضم السلوكيات العامة والممارسات الجمعية وخصائص الجبر والإلزام التي يفرضها العرف[2].وكل ما تقوم عليه نواميس المجتمع وقوانينه ودساتيره ونظمه السياسية . والتراث في نهاية الأمر، هو مجمل التاريخ المادي والمعنوي لأمة بأكملها في زمن طويل[3].وهو مدلول لإبداع الانسان من مصنوعات ومبتكرات ومعالم أثرية وخبرات ومحفوظات متحفية وأصناف التأليف الأدبية من أشعار وأفكار وأقاصيص وسجلات وحفريات وتخطيط ومناهج علمية ونظم اجتماعية وطرق وأدوات صناعية وأدوات فلح وصيد وأطعمة وملابس ومساجد وكنائس وزوايا ومعاصر[4] ....

وقد تحمل كلمة تراث شحنة وجدانية لدى الانسان . وتعتبر موروثا أو ارثا لدى العرب والموروث هو ملك لا يقبل التفريط فيه باعتباره تركة الاجداد، وهو كالعرض يمكن أن يصان ولا يقبل التعدي عليه. فهو في النهاية كرأسمال ان أنت ادخرته أو وضفته في تجارة زاد وأثرى ،وان أنت أهملته ضاع واندثر.

اذن ما هو التراث ؟ هل هو الفلكلور أم هو الثقافة أم الموروث الشعبي ؟ أم العادات والتقاليد ؟ هل كل ما كتب وروي وحكي ؟ هل هو كل ما بني وصنع ؟ هل هو الآلات والأدوات التي صنعها الأولون ؟ هل التراث هو الأشعار والملاحم والخرافات والمعتقدات ؟

---

(1) رئيس وحدة بحث التنمية والمحيط الاجتماعي، جامعة صفاقس.

(2) حمودة العودي، التراث الشعبي وعلاقاته بالتنمية في البلاد النامية، الطبعة الثانية، بيروت 1986، ص 21-21.

(3) غالي شكري، التراث والثورة، طبعة بيروت،1979، ص 32-.33

(4) البشير العربي، أنتروبولوجيا التراث ( التراث كرأسمال اجتماعي)،2008 الطبعة المغربية للطباعة والنشر والاشهار، تونس،2008،ص 18-19.

الجواب هو كل ذلك في ثوبه المادي والمعنوي ،وهو كل ما تركه الأجداد من حكم وأمثال وأقوال وسير الأنبياء والمرسلين والقديسين والفلاسفة والعلماء والمشاهير . هو أخبار وتقارير محلية ووطنية وإقليمية ودولية في أزمنة مختلفة . وقد يكون أعمالا صالحة أو طالحة .وربما هو سلوكيات خاطئة قد تضر أكثر مما تنفع أو أخرى مفيدة ربما تساهم في تطوير كفاءاته وتنمية أفكاره أو لعلها أعمال سياسية صائبة وناجحة تساهم في رقي البلاد وازدهارها أو أعمال غير مفيدة تساهم في تدميره .

هل يمكن اعتبار التراث رأس مال سياسيا ؟

هل يمكن أن يستغل التراث كمشروع سياسي ؟ يمكن في هذا المجال أن نعالج الاشكالية في اطار ما يسود داخل المجتمعات الاسلامية من توريث للتراث الاسلامي لبعض التوجهات السياسية الاسلامية ،على أن الدراسات الأنتروبولوجية لا تجرؤ على تناول هذه المواضيع باعتبارها تندرج ضمن المقدس أو هي من التابوهات التي لا يمكن المساس بها . كما أن البعض يقصرها على الفقهاء أو تعد ضمن المسلمات الدينية التي توضع ضمن مشاغل أهل الحل والعقد أو من اختصاص أهل الفتوى .

ويتنزل موضوع التراث كرأسمال سياسي ضمن أطروحتين:

الاطروحة الأولى، تعتبر التراث ملكا جماعيا لبلد معين أو أمة بعينها. فهل يمكن أن يصبح مشروعا سياسيا خاصا؟ أي يمتلكه تنظيم سياسي بعينه أي يتبنى حزب سياسي دون آخر تجربة عمر بن الخطاب- رضي الله عنه - في الحكم ويحتكرها لنفسه على أساس برنامج سياسي يريد تطبيقه في أيامنا هذه . وقد يعد ذلك من باب المغامرة الخاسرة . ولعل احتكارا الموروث السياسي قد يؤدي الى اتلافه او القضاء عليه فما بالك ان تجد سياسيا يتشبه بالرسول -صلى الله عليه وسلم- في ادارة شؤون الناس ، مبررا ذلك باتباع نظام الحكم في المدينة على اساس الشريعة بينما يجهل هذا ان النبي قد سير شؤون الناس حسب دستور (وثيقة المدينة) اي صحيفة تحتوي على معاهدة سلام بين جميع سكان المدينة، مهاجرين وأنصار ويهود ونصارة وأهل الذمة[1].

وتخول الاطروحة الثانية للسياسي ان يجعل من التراثي رأسمال بان يستغل الفكر والتجربة الناجحة لبناء برنامجه السياسي على ان لايكون مجرد محاكاة. وعلى ان لا يقدس هذه التجربة ويعتبرها صالحة لكل زمان ومكان. ان اعتماد السياسي على التراث وأخذه اليه جامدا وبدون نقد او تطوير سيجعل من التجربة المنقولة عن السلف تجربة

(1) صحيفة المدينة (واحد هجرية)، كتابه صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار واليهود. وتبدأ بسم الله الرحمان الرحيم ، هذا كمتاب من محمد النبي ( رسول الله....).

منحرفة وغير متلائمة مع الواقع الجديد. فتكون بذلك هجينة ولا تواكب الزمن وهذا ما افشل جل السياسات الماركسية والقومية والاسلامية في الوطن العربي ، مما ادى الى التطرف في اغلب الاحيان لأنها تعد مسقطة على واقع غير واقعها. لذلك نتساءل لماذا التراث السياسي ؟

ان كان لا يعتمد او يحتذى به او حتى يتخذ كمثل أعلى في سلوك السياسي ومرجعية تتبع به يوجه حامله الى حذق التدبير وحسن التسيير. وهنا نعود الى قول الله عز وجل»أفلا يتدبرون القرآن ام على قلوب أقفالها[1]».وذلك بمعنى الأمر بتدبير القرآن وتفهمه اي اعمال العقل في آياته أو قوله تعالى في ثلاث عشرة سورة:»أفلا تعقلون؟»و «هذه آيات لقوم يعقلون[2]».

فهل يجيز لهم الله ذلك في القرآن ولا يجيز لهم الفقهاء وعلماء الدين في السياسة، أي في تدبير شؤون الناس في دنياهم؟ وهل يتعارض ذلك مع جعل القرآن مقتصرا على الفقهاء ورجال الدين؟ فيكون السياسي اماما بالضرورة .ألا يتعارض جمع الوظيفة الدينية مع الوظيفة السياسية؟ كما يتعارض توظيف الرأسمال السياسي مع الرأسمال الديني . وبالتالي، يكون الخلط بين الدنيا والآخرة. وعندما نسلم بالحديث النبوي الشريف «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا». هنا يبرر تلازم الثنائيات الدينية والسياسية وهو ما لا يتلاءم مع موقف اللائكيين لأنه من باب التداخل في الوظائف بما يخل بأحد الطرفين فيكون فساد احدهما .

اذن، يمكن للتراث ان يكون رأسمال ثقافيا- حسب مقولة بيار بورديو - ذلك ان الطفل داخل المدرسة يتلقى نفس المواضيع الدراسية. ويحصل على نفس المعلومات ويتساوى مع غيره من التلاميذ في صفه،أي دون اعتبار الفوارق الاجتماعية. ولكن لكل تلميذ رأسمال ثقافي خاص به يحصل عليه من اسرته ووسطه الاجتماعي .وهذا ما يميزه عن غيره سواء بالإيجاب او السلب. ويلعب التراث الثقافي دورا فعالا في هذا الرأسمال الذي يرثه الانسان عن اجداده.

كما يمكن للتراث ه ورأسمال اجتماعيا باعتباره من انتاج المجتمع يرثه الاب عن جده ويتعلمه الأحفاد كما لو كان ميراثا لا يفرطون فيه باعتباره الرابط القوي بينهم وتاريخ اجدادهم. وبه ينشد هؤلاء الى الارض التي ورثوها وعاشوا على خيراتها «الأرض كالعرض،ان صنته عشت عزيزا» (وطنك وطنك ولو فوق عود بال).ولنرى

---

(1) 24www.alaro. net. ayaq.

(2) سورة العمران والأنعام ويونس والأعراف والبقرة والمؤمنون والأنبياء...

هنا، قيمة الجد المؤسس.(حسب مقولة »روث بيندكت«)، حيث يتشبث القوم أو القبيلة أو الفصيل بزاوية يبني عليها أسطورة الجد الذي جاء من بلد بعيد وحل بربع صار فيه حكما وقدوة بين اهله فأكرموه بعد وفاته لإقامة زاوية أو مقام يزورونه ويتبركون بترابه ...انه الرابط بينهم وهذا الربع الذي يعيشون فيه. وقد يتماشى ذلك مع التراث الديني حيث يتماهى الامر مع هجرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) من مكة الى المدينة ، حيث كان حكما بين الأوس والخزرج الذين رضو به رسولا فبايعوه وحاربوا معه الأعداء طيلة حياته بينهم.

أما اعتبار التراث رأسمال سياسيا أو ايديولوجيا، فهذا الأمر قد لا يجوز وذلك للاعتبارات التالية:

-عندما نقبل باطروحة ان التراث هو كل منقول من الامثال والأشعار نسي قائلها وصارت موروثا شعبيا اي ملكا عاما للشعب بأكمله او امة كاملة وصار شهادة عن التبني الذي قد لا يحل محل الابناء الشرعيين. ولا يكون ملكا فرديا فهل هناك شرعية لينتزع التراث الجماعي ويصبح في حوزة أفراد أو أحد الاحزاب السياسية بمفرده؟

-لقد أجمع الباحثون على الملكية الجماعية للتراث، بل جعلوا منه ملكية عالمية لكل الإنسانية. فلا يجوز احتكاره أواد خال تغييرات أو تعديلات عليه.

على هدا الأساس يمكن القول بان لا وجود لمشروعية ثقافية أو سياسية أو دينية تورث التراث العالمي لأمة بعينها أو لبلد دون آخر. ناهيك عن توريثه لحزب سياسي دون غيره.

-ان عملية توريث التراث السياسي في عصر الديمقراطية هو عبارة عن توريث الخلافة أو الملوكية أو الامارة أو شيخ القبيلة أو قائد حزب اشتراكي أو لبيرالي . وفي ذلك، جريمة ترتكب في حق التراث الشعبي وفي حق الديمقراطية في حد ذاتها.

## خاتمة:

هكذا نتوصل في نهاية هذا المقال الى عدم اعتبار التراث رأسمال سياسي لأنه ملكية أو بالأحرى موروث جماعي مشترك بين كافة أفراد المجتمع اذا لم يكن موروثا انسانيا وفي علاقة مباشرة بالدين على أن لا يقع تسيسه أو تقديسه.

# المقدس والدنيوي في ثقافة المسلم : الحج والعمرة أنموذجا

الدكتور حمودة بن مصباح[1]

**تمهيد :**

تختزن الثقافة العربية الإسلامية مباحث ومعارف متنوعة تمثل نتاج عقل بشري تفاعل مع بعدي الأعلى / الأدنى أو السماء والأرض ،في علاقة جدلية حسب بنية العقل المنتج والمبدع ،وهذا كله يطرح أمام المتلقي أسئلة حارقة تتطلب أجوبة آنية دون انتظار قطعا للطريق أمام كل حالات الحيرة والقلق اللذان ينتابان العقل البشري وهو يحاول معرفة ماهية العلاقة بين البعدين خصوصا بعد تجلي الأعلى بكل تفرعاته في الأدنى / الأرضي عبر صيرورة تاريخية بدا فيها العقل المتدين محددا في عملية البناء والتواصل .

وقبل الولوج إلى خفايا هذه العلاقة وجب التوقف عند مفاتيح القول ورسم ضوابطه ليحقق العمل المقصد الذي نروم تحقيقه .

ما المقدس؟ ما الدنيوي؟ ما الثقافة ؟

**1/ معنى المقدس :**

المقدس من التقديس وتنزيه الله عز وجل ،والقدسي تنزيه الله تعالى وهو المتقدس والقدوس ،كما يطلق على الطهارة وهو المبارك ،والأرض المقدسة هي المطهرة والطاهرة والمباركة[2].

والمقدس عند الإنسان الديني هو القرآن والسنة ، القرآن النازل من السماء إلى الأرض من جهة المقدس الأعلى إلى الأرض الجامعة بين الديني والزمني (تعاليم القرآن الكريم والسنة القدسية والحديث النبوي الدنيوي )وقد مثلت كل هذه التعاليم مرجعا للمسلمين عامة وأسست لديهم عقيدة دينية واضحة المعالم ،كما فتحت الباب أمام الفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام للاجتهاد والاستنباط والتأويل والإضافة فألفت الكتب ودونت المدونات في العديد من المباحث والمعارف .

---

(1) أستاذ باحث بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان

(2) ابن منظور : لسان العرب ، دار صادر بيروت ،ط4/ 2005 ،ج12،ص40.

**2/ معنى الدنيوي :**

الدنيوي ، الدنيا وهي نقيض الآخرة وهي اسم لهذه الحياة لبعد الآخرة عنها ،والسماء الدنيا لقربها من ساكني الأرض [1] والدنيوي الزمني وهو الذي له حد في الزمان والمكان وقد يطلق على كل إبداع بشري في تفاعله مع الكوني .

**3/ معنى الثقافة :**

الثقافة تعني الحذق والضبط كأن نقول ثقف الشيء ثقفا وثقوفة بمعنى حذقه ،ورجل ثقف أي حاذق، فهم ،ضابط لما يحويه قائما به[2]، والثقافة عند ابن خلدون هي التي تصوغ شخصية الفرد لأن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه[3] .

لقد أورد علماء الانتروبولوجيا تحديدا دقيقا لمعنى الثقافة فهي عندهم تلك التي تضم جملة أنماط السلوك المشترك والسائدة في مجتمع معين سواء كانت معنوية أو مادية ،فبالإضافة إلى أنماط العيش والمأكل والمشرب وطراز تربية الأطفال وآداب التحية والمعاشرة وتقاليد الزواج والولادة والوفاة وطقوس الأفراح والأتراح وعادات النظام واللياقة وسواها[4].

إن ثقافة بهذا المعنى هي الجامعة لجوانب حضارية أعمق تتصل باللغة والفكر والعقيدة والتشريع والقانون والأدب والفن والعلم والتقنية وسواها ،وهي تلك التي تميز مجتمعا معينا سواء كانت روحية أو مادية أو فكرية أو عاطفية ،ولعل ما قدمه عالم الاجتماع «تايلور»[5] من مفهوم للثقافة يختزن كل المعاني السابقة بقوله «الثقافة بمفهومها الشامل حسب علم المجتمعات البدائية هي الكل المتداخل الذي يشمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعرف وأية قدرات أخرى قد يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع[6].

---

(1) ابن منظور : لسان العرب ،ج5 ،310.

(2) ابن منظور :لسان العرب ،ج9،ص ص 19/ 20.

(3) ابن خلدون عبد الرحمان :المقدمة ،دار القلم، بيروت / لبنان ط1 / 1978 ،ص219.

(4) عبد الدائم عبد الله :في سبيل ثقافة عربية ذاتية ندار الآداب ،بيروت ،ط1 / 1983 ،ص ص 25/ 26.

(5) تايلور :سير ادوارد بيرنت 1832/ 1917 انتروبولوجي انجليزي ،اهتم بتحديد الانتروبولوجيا وتطور الاهتمام بها ،من أهم كتبه كالثقافة البدائية 1871 والانتروبولوجيا 1881 (سعيد حسين :الموسوعة الثقافية ،ط / القاهرة 1972 ،مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ،ص ص 266/ 267..

(6) عاطف وصفي :الانتروبولوجيا الاجتماعية ،دار النهضة للطباعة والنشر ،بيروت ،ص15.

وجماع القول من خلال مفاهيم المقدس والدنيوي والثقافي يمكننا التأكيد على أن العلاقة ثلاثية الأبعاد بين العناصر المذكورة وان لا فصل أو قطيعة بينها في ذهن المسلم ذلك أن المقدس يحدث أثرا له في الدنيوي الزمني من خلال حضوره وتمثله من قبل من جعله الله خليفة له في الأرض ككائن فاعل ،مبدع ومتحرك لا ينقطع عن الفعل ،والعقل المتدين (المسلم) هو القادر على تحويل المتلقى النظري (المقدس) إلى حقيقة في الواقع المعيش ،وأن لا قيمة للنازل إذا لم يترك أثرا له في سلوك متلقيه لأنه دون ذلك يبقى كلاما نظريا في المتخيل الإنساني ،ويبقى المقدس موجها ومرشدا ومؤطرا للعقل المسلم مما ينتج ضرورة فعلا وحركة هادفة ومقاصدية تجنبه لا معنى الفعل والعبثية .

وما دام العقل الذي نعنيه هو العقل المتدين (المسلم تحديدا) ومجال الفعل عنده الواقع العربي والإسلامي عموما ،فإن الثقافة المنتجة لن تكون إلا ثقافة عربية إسلامية تتميز عن غيرها من الثقافات تميزا لا تمييزا وبمثل ذلك نجد ثقافات أخرى متدينة بتدين أهلها سواء كان الدين سماويا أو وضعيا .

**حضور المقدس والدنيوي في ثقافة المسلم :من خلال الحج والعمرة**

إن تحديد المفاهيم، وضبط المصطلحات يمكن الباحث من رسم النتائج التي يريدها من عمله، ويجنبه الوقوع في التعميم، بل يجعل البحث أكثر ميدانية والتصاقا بالواقع.

**1/ مفهوم الحج وتاريخية نشأته :**

الحج في اللغة هو القصد كان نقول حج إلينا فلان أي قدم، وحجه حجا أي قصده، وبالتالي فالحج هو قصد التوجه إلى البيت الحرام بالأعمال المشروعة فرضا وسنة[1]، والحج رحلة لزيارة مكان مقدس لغرض ديني دعت إليه الديانات السماوية اليهودية والمسيحية والإسلام وإن بأشكال مختلفة، ففي شريعتنا – الإسلام – هو القصد إلى بيت الله الحرام بمكة للقيام بواجبات معينة لا بد من تأديتها، ويكون في وقت معلوم وعلى صفة مخصوصة، يقوم فيها الإنسان بأعمال معينة كما جاء في **قوله تعالى** : **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾**[2].

وأما العمرة فهي تعني الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة فقط وتكون للإنسان في السنة كلها، والحج وقت واحد في السنة، وهي مأخوذة من الاعتمار بمعنى

(1) ابن منظور :لسان العرب ،ج4،ص37.
(2) سورة آل عمران ،الآية 97.

الزيارة[1]، كما في قوله تعالى : ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[2] ومن خلال التعريفات الواردة لكل من الحج والعمرة تتجلى المعاني الكامنة فيهما وهي الدالة على الحركة والتنقل والمشاهدة والمعاينة، فالحج رحلة إلى المكان المقدس والعمرة تعني الزيارة بكل ما تحمله الرحلة والزيارة من معاني دينية ودنيوية، طقوس وسياحة، وهما لا تخلوان مطلقا من لحظة المشاهدة والمعايشة والمتابعة من البداية إلى النهاية، وما يتخلل ذلك من ملاحظة لكل ماهو عمراني، معماري، حضاري سواء عبر الطرقات المؤدية إلى المقدس أو في المدينة المقدسة ذاتها وهنا يمكن الإشارة إلى العادات والتقاليد والسلوكيات ومختلف البيوعات والمعاملات.

كما تجدر الإشارة إلى الشعائر الدينية التي تمارس والتي تشكل بدورها جديدا يضاف إلى ثقافة الحاج والمعتمر، وحتى إن اكتسبت الأماكن المقدسة حرمة باعتبارها تصل الحاج والمعتمر بمهبط الوحي، وتقيم الصلة بين رسالة الأنبياء والرسل عليهم السلام من إبراهيم إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فإنها لا تخلو من بعدها الدنيوي السياحي والثقافي بحكم ما تحمله من جديد يأخذ موقعا له في ذاكرة الحاج والمعتمر.

لقد أقام الإسلام الحج على جملة من الفرائض اكتسبت كل واحدة منها معنى يتجاوز ما دل عليه ظاهرها فكانت المناسك رموزا مقدسة تختزل معاني الأخوة والاتحاد والأمل في غد إنساني أفضل نذكر منها.

**أ/ رمزية المكان المقدس :مكة أنموذجا**

المكان هو الموضع والجمع أمكنة وأماكن هي جمع الجمع[3]،والمكان عند الإنسان الديني ليس متجانسا إذ نجد فيه انقطاعات وفجوات ،وفيه أجزاء تختلف اختلافا نوعيا عن الأجزاء الأخرى ،يقول الرب لموسى «لاتقترب إلى هاهنا، اخلع حذاءك من رجليك لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة» وهذا ما يعني أن ثمة أمكنة مقدسة وبالتالي قوية وهامة وأمكنة أخرى لا تتصف بالقدسية وبالتالي لا بنية لها ولا تماسك، كذلك عند الإنسان الديني يترجم هذا اللاتجانس المكاني اختبار التضاد بين المكان القدسي الذي هو وحده الحقيقي الموجود حقا وسائر الأمكنة الأخرى التي تشكل الامتداد غير المتشكل الذي يحيط به» .

(1) ابن منظور :لسان العرب ،ج9،ص297.
(2) سورة البقرة ،الآية 196.
(3) ابن منظور :لسان العرب ،ج14،ص113.

وبالتالي فإن كل مكان مقدس ينطوي على تجل مقدس أو عن تفجر للقدسي ينتج عنه انفصال إقليم عن محيطه الكوني فيجعله مختلفا عنه نوعيا[1].

إن الأماكن المقدسة في الثقافة العربية الإسلامية لا تحصى وهي تختلف من حيث المكانة والمنزلة باختلاف العقول الصانعة لها ،وعملية تقديسها كما هو الحال في الأديرة والكنائس والمعتقدات الأرضية كالزوايا والأضرحة والأولياء ،وكل هذه النماذج تختلف اختلافا كليا عن المقدس السماوي والوحي النازل والأماكن المقدسة عند المسلمين ،ذلك أن تقديسها مبني على تعليمات ربانية ونبوية ،لذلك فإن الذي نعنيه في موضوع بحثنا يتجاوز المصنوع والمحدث ماديا إلى النازل أو الموحى به هو تحديدا الأماكن المقدسة دينيا والتي تمارس من خلالها الشعائر الدينية من فرائض وسنن فإنها بعبارة أدق أماكن الحج والعمرة حيث تعد قبلة الحاج والمعتمر ،ولمزيد البيان نقدم مكة أنموذجا للأماكن المقدسة .

**مكة المكرمة** : وهي أشهر مدن العالم الإسلامي حيث تهفو إليها قلوب المسلمين جميعا من شتى بقاع الأرض نبها المقدسات الإسلامية ،البيت الحرام ،الكعبة المشرفة ومنى ومزدلفة وعرفات ،وقد خصها الله بالتكريم عبر مختلف العصور واقسم بها في قوله تعالى ﴿**لا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ وَأَنتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ**﴾[2] وهي مسقط الرسول ومهبط الوحي ومبعثه ،وهي التي يقصدها ملايين الحجاج كل عام لأداء فريضة الحج فضلا عن الزوار المعتمرين من مختلف أرجاء العالم الإسلامي ،وعلى هذه الأرض كان يتحقق وعد الله لرسوله والمؤمنين يوم دخلوها في العام الثاني للهجرة ظافرين منتصرين[3] .

لقد كان بناء البيت الحرام العامل الرئيسي لقيام مكة استجابة لدعوة إبراهيم عليه السلام لتصبح مكة المكرمة بلد البيت العتيق وملتقى الناس أمنا وأمانا وسلاما واطمئنانا ،كما أصبحت مدينة المسلمين المقدسة والقطب الذي تدور حوله مقوماتهم اللغوية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفيها ملتقى الشعوب المسلمة في موسم الحج وغيرها من المواسم[4]، فعرفت بذلك مكة أكثر من 50 اسما وكنية منها أربعة عشر اسما

---

(1) مرسيا إلياد :المقدس والدنيوي ،دار العربي للطباعة والنشر ،دمشق ،ط1/ 87 ،ص 23.
(2) سورة البلد ،الآية 1.
(3) الموسوعة العربية العالمية ،مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر ، السعودية ،ط2/ 1999، ص 594.
(4) الموسوعة العربية العالمية ،ن ص.

وردت في القرآن منها مكة وبكة والبلد الأمين ،الحرم الآمن ،البلد الآمن ،أم القرى وغيرها من الأسماء .

**ب/ رمزية الطواف :**

الطواف في الحج هو الركن الثاني من أركان الحج الأربعة ،والطواف في اللغة من طاف بالمكان أي حام حوله ،وورد في لسان العرب رجل طاف كثير الطواف ،وتطوف الرجل أي طاف وطوف وهو الذي يكثر من الطواف ،وطاف بالبيت وأطاف عليه دار حوله كما جاء في قوله تعالى «وليطوفوا بالبيت العتيق «وهذا دليل على أن الطواف بالبيت يوم النحر فرض[1]، كما جاء في لسان العرب طاف بالبيت طوافا واطوف اطوافا والصل تطوف تطوفا وطاف طوفا وطوفانا ،والطواف حول الكعبة هو بمثابة تحية الكعبة التي هي أول بيت وضع لعبادة الله وحده [2] ويجمع علماء الدين على أن الطواف أنواع ثلاثة:

1/ طواف القدوم وهو واجب على قادم إلى مكة وإذا تركه القادم فعليه دم .

2/ طواف الإفاضة ويسمى طواف الزيارة وهو ركن من أركان الحج وإذا تركه الحاج ولم يفعله بطل حجه .

3/ طواف الوداع وهو مندوب بمعنى ليس فرضا ولا سنة .

كما اجمع العلماء على أن صفة كل طواف سواء كان طواف إفاضة أو طواف قدوم أو طواف وداع هو أن يبتدئه الطائف من الحجر الأسود ثم يجعل البيت على يساره ويطوف على يمينه سبعة أشواط[3].

هذه وغيرها مناسك يجب أن يقوم بها الحاج وهو يؤدي فريضة الحج وهي من المسائل التي لا خلاف حولها مهما تباعدت الأزمنة ،ولكن الذي نرمي إليه من تعرضنا لها هو العقل الجامع للدنيوي والديني دونما قطيعة بينهما فالطواف في معناه اللغوي حركة وتنقل من مكان إلى آخر تتطلب جهدا ومعاناة ،والطواف في مقصده الديني التعبدي حركة هادفة ذات معنى قدسي هو تحقيق العبادة على وجهها الأكمل ،يؤديها الحاج بكل خشوع باذلا جهدا أكبر يحضر فيه الديني ويختفي الدنيوي ولو إلى حين تحقيقا للهدف المنشود المتمثل في تحيق مرضاة الله تعالى .

---

(1) ابن منظور :لسان العرب ،ج9،ص160 .

(2) عبد العظيم المطعني :مناسك الحج والعمرة في ضوء المذاهب الأربعة ،ص ص 26/ 27.

(3) عبد العظيم المطعني : مناسك الحج والعمرة في ضوء المذاهب الأربعة ،ص ص 26/ 27.

**ج/ رمزية تقبيل الحجر الأسود :**

الحجر الأسود وهو حجر الزاوية للكعبة وقد وضع هناك كرمز أو شعار إلى أن هذا هو الذي خلفه إبراهيم عليه السلام ،وقد كان العرب يحتفظون به كلما تغير البناء ،وقيل إن سيدنا إبراهيم كان يقف عليه حين كان يرفع القواعد من البيت ومن هناك كانت له تلك المنزلة أو هو أمر تعبدي محض نقبله ونلمسه مقتدين بصاحب الشرع دون أن يتجاوز اعتقادنا فيه كونه حجر لا ينفع ولا يضر[1].

وأما تقبيل الحجر الأسود فالمؤكد أنه سنة أثرت منذ عهد إبراهيم الخليل أو هو مأخوذ من عمل النبي عليه السلام كما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال «إنما أنت حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك ثم قبله» .

لقد أثار تقبيل الحجر الأسود أسئلة كثيرة لم تثرها بقية الأركان ،ولم تكن الأسئلة متعلقة به كحجر وضع في مكان من الكعبة بقدر ما ارتبطت بتقبيله من قبل الحجاج والمعتمرين ومن زار البيت الحرام تسننا بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ،وكان المستشرقون هم من وجهوا نقدا لاذعا للمسلمين حين اتهموا الإسلام بأنه احتفظ ببقايا من الوثنية الجاهلية ،ولكن هذا النقد في باطنه لم يكن بغاية تصحيح عقيدة الإسلام أو انتصارا للدين الإسلامي ،بل هو محاولة تشكيك في عقائد المسلمين وتشويه حقائق الإسلام ،ونقض هذا الاتهام جاء عن طريق عمر بن الخطاب كما ورد في الصحيحين حين جاء إلى الحجر الأسود وقبله وقال فيه «إني اعلم أنك حجر لاتضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك « ،كذلك كان العرب في الجاهلية يتخذون آلهتهم من أشياء لا تحصى ومع ذلك فإن، الكعبة والحجر الأسود هما الشيئان الوحيدان اللذان استمرا بعيدين عن اتخاذهما ضمن تلك الآلهة ،فكيف يقر الإسلام وثنية لم تكن في الجاهلية[2].

**د/ رمزية التواصل مع رسالة إبراهيم عليه السلام**

والسؤال الذي يفرض نفسه على القارئ هو : هل أن كل هذه المناسك مجرد رموز يمر عليها الحاج والمعتمر، أم هي تتجاوز ذالك لتصل الماضي بالمستقبل، ولتنغرس في ذهن فاعلها فترسم في فكره ثقافة جديدة تخرج الرموز من نطاق الفعل الجاف إلى الفعل الهادف، أليس في تقبيل الحجر الأسود وتقديسه على خلفية ما قاله عمر ابن الخطاب رضي الله عنه : أعرف أنك حجر لا تنفع ولا تضر ولو لم أكن أعرف أن الرسول

(1) المطعني عبد العظيم : مناسك الحج والعمرة ،ص28.
(2) طبارة ،عفيف عبد الفتاح :روح الدين الإسلامي ،ص263.

صلى الله عليه وسلم قبلك ما قبلتك» . أكثر من معنى يتجاوز ملامسة الحجر الأسود أو التبرك به إلى بعده الروحي والقدسي، كما لا يجب أن يفهم الطواف على أنه مجرد حركة يؤديها الحاج، بل علينا أن نتبين عمق الدلالات الفكرية والروحية الكامنة فيها والتي احتلت موقعا لها في عقلية الحاج والمعتمر،فزادت الإيمان انغراسا في القلب وأضافت إلى ثقافته ما لم يكن يعلمه من قبل .

**2/ تاريخية الحج والعمرة :**

لم يكن الحج والعمرة أمرا مخصوصا بالمسلمين، وإن تميزوا به لاحقا بل هو عند اليهود والمسيحيين، حيث دعت إليه الديانات السماوية، فاليهود كانوا يحجون إلى القدس وللمسيحيين رحلات بالحجاج فمنذ حوالي مائة سنة من عهد عيسى عليه السلام بدأ حجاج النصارى في القيام برحلات الحج الأولى إلى بيت المقدس وروما وإلى مقابر القديسين، كما تمثل المواقع الخاصة مزارات القدسيين «جيمس كومبوستيلا» في اسبانيا والقديس «توماس بيكيت» في كانت بجنوب انجلترا، والقديس « باتريك» في ايرلندا.

وكان الحاج يدعو للقديس بالبركة منذ شروعه في رحلته إليه بقصد الشفاء أو الشكر أو التكفير عن الذنب أو التعبير عن الولاء الديني، بل من ثقافة الحاج في سياق عاداته وتقاليده أنه يرتدي الشعار المميز للمكان الذي يزوره، والعائدون من بيت المقدس يرتدون سعف النخيل فعرفوا بالسعافين، وتواصلت زيارة الأماكن المقدسة في العصور الوسطى، وتنوعت أماكن الزيارة بالهند وفرنسا وانجلترا[1].

وأما العمرة فقد عرف الجاهليون بآدائها ولكنها لا تطلق إلا على زيارة الكعبة في غير أشهر الحج ويرون القيام بها في ذي الحجة ومحرم وصفر فجورا ويقولون : «إذا انفسخ صفر وبرأ دبر وعفا الأثر حلت العمرة لمن اعتمر»، وخص المصريون شهر رجب للعمرة وسمي برجب مضره وتبعهم في ذالك سائر العرب ليكون المعتمر آمنا في سفره ،وللإسلام نظرة خاصة للحج والعمرة تختلف اختلافا بينا عن التشريعات السماوية والوضعية السابقة إذ خص الحج بوقت معلوم مرة في السنة، وسن العمرة على امتدادها، وجعل الأولى فريضة لمن كان قادرا عليها ماديا وبدنيا والثانية سنة لمن اقتدر بصريح النص الوارد في قوله تعالى : ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**﴾[2].

---

(1) الموسوعة العربية العالمية ،ج9،ص2.

(2) سورة البقرة :الآية 169.

من خلال هذا السرد التاريخي للحج والعمرة في مختلف التشريعات تتجلى لنا الأبعاد الحقيقية الخفية والمعلنة، ولكنها تجتمع في ذهن الحاج والمعتمر لتشكل ثقافة في مختلف مستوياتها الدينية والاجتماعية نظرا لتداخل هذه الأبعاد، إذ لا يجوز الفصل مطلقا بين الديني القدسي والأخلاقي والسياسي ، فالحاج والمعتمر يحمل ثقافته معه وهي مزيج من هذا الكل المتكامل، لذالك فإن تعدد الأبعاد لا يتجاوز حدود الفصل الإبستمولوجي من باب تعميق المعرفة في كل مجال ليس إلا.

**3/ الأبعاد الدينية والدنيوية للحج والعمرة:**

**أ/ البعد القدسي للحج والعمرة** : ماذا يمثل الحجج والعمرة في عقيدة المسلمين؟

الحج في مفهومه العام هو زيارة أمكنة مخصوصة ابتغاء التقرب للإله المعبود ،وهو صورة قديمة من صور العبادات اتخذتها الشعوب والقبائل رمزا لتقديس معبود اتهم وإجلالها نوقد قام بها المصريون واليونان واليابانيون وغيرهم من الأمم القديمة إلى الهياكل المقدسة ،وكل أمة تتخذ في حجها ما يناسب تخيلها لعظمة معبودها نوكلها أشكال من التبرك بقبور القديسين وما تركوه من آثار ومبان[1].

واستمرت الحال على هذا النحو حتى هيأ الله لإبراهيم عليه السلام وأمره ببناء البيت الحرام بمكة ليطوف الناس به ويذكروا اسم الله فيه كما في قوله تعالى﴿ **وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾[2]، وقوله عز وجل ﴿ **وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ**﴾[3]، وبمجيء الإسلام تجددت دعوة إبراهيم عليه السلام ،دعوة العبادة الخالصة لله تعالى ،وأعاد الله على المسلمين ذكر الحج وأنزل الآيات يشرح بها أحكامه ويحدد ميقاته ويرسي آدابه ،ويصلح ما أفسد القوم فيه ،ورده إلى عهده الأول عهد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ،ومنذ تشريعه قام المسلمون بتنفيذ فريضة الحج التي فرضها الله على عباده وقد تم على أيديهم تطهير البيت من الأصنام[4] (2)،ومنذ ذلك الوقت أصبح الحج عند المسلمين عبادة مفروضة تنتظم من الإنسان قلبه وبدنه

(1) طبارة عفيف :روح الدين الإسلامي ،ص260.
(2) سورة البقرة،الآية 127.
(3) سورة الحج :الآية 26،27.
(4) شلتوت محمود :الإسلام عقيدة وشريعة ،ص ص 114،115.

وماله وليس ذلك لغيرها من العبادات حيث يقوم بها المسلمون في زمن معلوم وأمكنة معلومة امتثالا لأمر الله تعالى وابتغاء مرضاته .

وأما العمرة فهي سنة متبعة لا ترتقي إلى الفريضة والقصد منها توطيد العلاقة بين العبد وربه وقطع الطريق أمام مغريات الدنيا ومفاتنها التي قد تذهب بعقل الإنسان مذاهب شتى استجابة لمكونه الجسدي بحكم أن الحج محدود في الزمان ولا يتكرر على امتداد السنة ،وأما العمرة فمواقيتها أكثر من مرة في السنة وهي تفتح للمعتمر سبلا كثيرة ،مقصدها العام الزيارة ،زيارة الأماكن المقدسة والتعبد ومقاصدها الأخرى التجارة والسياحة والوقوف عند الأماكن التي لا يسمح توقيت الحج بالاطلاع عليها ،والجمع بين الفريضة والسنة يحقق المراد الرباني ويلبي الرغبة البشرية فتنسجم المكونات فيه ويجتمع الروح والعقل والجسد ويصير المسلم إلى حالة من التكامل والتوازن الذي لن تحققه مطالبه المادية الدنيوية معزولة عن متطلبات الروح والعكس كذلك .

وبهذه المعاني ينكشف البعد القدسي للحج والعمرة حيث تبعد مراسم الحج الإنسان عن كل ماهو مادي / دنيوي، لينخرط في عالم النور والصفاء، والسمو الروحي في علاقته بخالقه ويقترب الحجاج من بعضهم البعض فتزول الفوارق في لحظات العبادة وأداء المناسك ويتجلى ذالك بوضوح في السلوك اليومي للحاج والمعتمر وكل أشكال المعاملات ومد يد المساعدة، ومرافقة القاصرين والشيوخ الذين لا سند لهم لتمكينهم من استكمال المناسك، وتوفير أساليب الراحة لهم، وهذا كله يدخل في ثقافة الحاج وينغرس في ذاكرته ليتحول إلى سلوك يومي يمارسه في علاقته بغيره ما بقي على قيد الحياة. هكذا يتجلى القدسي في سلوك المسلم لحظة أدائه لمناسك الحج والعمرة ،جامعا فيها بين الدنيوي المعاملات والديني المتصل بخالق الكون ومسيره ،إنها لحظة الصفاء ،صفاء الإيمان ولكنها لن تتوقف عند أداء الفريضة بل ستتحول إلى سلوك يومي يمارسه الحاج خصوصا في علاقته ببني قومه .

**الحج والزمن المقدس :**

عين الإسلام لأداء فريضة الحج أشهرا معلومة من السنة العربية هي شوال وذو القعدة وذو الحجة ،ولم يكن التحديد اعتباطيا أو عفويا بل له مقاصد وغايات ربانية منها أن شوال هو الشهر الذي يعقب رمضان وله في الوضع الإسلامي اعتباران قويان جديران بالتقدير والرعاية وذلك لما لهما من أثر في استدامة التقويم الخلقي والتصفية الروحية التي حصل عليها المسلم بالصيام والقيام في شهر رمضان، خصوصا وقد عاد المؤمنون إلى دنياهم بعد رحلة روحية تعلقت فيها قلوبهم بمولاهم وعظمت بها مراقبته في نفوسهم حتى امتنعوا في أيامه عما أبيح لهم من مقومات الحياة، فإنهم بدخول شهر

شوال يملأ قلوبهم الشعور باستئناف الرحلة ،رحلة أخرى يشارك فيها الروح والبدن ويهرع إليها القادر على تكاليفها المادية والبدنية تاركا وراءه أهله وماله ووطنه ،متحملا في سبيل إرضاء ربه عناء النفس ووعثاء الطريق لا لشيء من حظوظ النفس إلا أن يقف لله عبدا خاشعا ملبيا أمام بيته ،معترفا بالتقصير ،وملتمسا منه المعونة والرضوان، حتى إذا فرغ من ذلك واطمأن إلى حسن وقفته عاد إلى وطنه آمنا مطمئنا قويا في الأخذ بنفسه وبأمته إلى سبيل الهدى والرشاد[1]، وهذا هو جانب التخلية من المدنسات النفسية والمفرقات الاجتماعية ،أما جانب التحلية بالفضائل الزكية للنفوس المؤلفة للقلوب المقربة لله تعالى فإنك تراه في قوله تعالى ﴿**وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى** ﴾[2].

إن هذا الجمع الكبير للمقدس والدنيوي لا يكون إلا إذا كانت ملكة الحاج مهيأة ومستعدة للاستقبال وتثبيتها في الذاكرة عن طيب نفس بعيدا عن الإكراه ،فتتحول الأعمال إلى صلاح وإصلاح في الدنيا ابتغاء لمرضاة الله وبحثا عن ثواب الآخرة وانتفاعا بأعمال الدنيا ،وكل ذلك يؤسس في نفس الحاج والمعتمر ثقافة دينية جامعة انتظم فيها البعدان ولن ينفصلا بعد ذلك مهما كانت مغريات الدنيا إلا من لانت نفوسهم وضعفت عقيدتهم .

**متطلبات الحج تحرر الحاج من المدنس الدنيوي :**

إن تعدد مكونات الإنسان وأبعاده (الجسد والروح والعقل ) تفرض بالضرورة تنوعا واختلافا في المطالب والحاجيات حسب كل واحد منها ،فللجسد مطالب مادية وللروح مطالب روحية وللعقل مطالب فكرية معنوية وبالتالي يعلو الإنسان بروحه إلى أسمى درجات الإيمان وينزل بجسده إلى الاستجابة لمطالبه المادية ولكن الحكم بينهما هو العقل هذه الملكة التي وهبها الله للإنسان ليحكم بها على أفعاله فيأتي بالممكن وينتهي عن الممنوع والمحرم ،وعندئذ يتحقق التكامل بين هذه المكونات ويزول الانفصام ،ذلك أن الروح والجسد في القرآن الكريم ملاك الذات الإنسانية تتم بهما الحياة ولا تنكر أحدهما في سبيل الآخر ،فلا يجوز للمؤمن بالكتاب أن يبخس للجسد حقا ليوفي حقوق الروح ،ولا يجوز له أن يبخس للروح حقا ليوفي حقوق الجسد ولا يحمد منه الإسراف في مرضاة هذا ولا مرضاة ذاك وعلى الله قصد السبيل[3].

---

(1) شلتوت محمود :الإسلام عقيدة وشريعة ،ص ص 116،117.

(2) سورة البقرة ،الآية : 197.

(3) العقاد عباس محمود :الإنسان في القرآن الكريم ،منشورات المكتبة العصرية بيروت ، ص27.

إن المسلم أمام اختبار كبير في مدى قدرته على التوفيق بين مختلف مكوناته ،لذلك فرض الحج على المسلم العاقل ،البالغ الصحيح البدن والذي يملك زاد السفر وأجرة الانتقال ،كما يملك من المال ما يمكن عياله من النفقة على أنفسهم طيلة فترة سفره على أن يكون هذا المال الذي يملكه خالصا من الدين وحقوق الغير ،خاليا من الربا والمحظورات مدفوعا عنه فريضة الزكاة .

والمتأمل في هذه المتطلبات ومستلزمات الحج يتبين له المنهج الذي أرساه الإسلام للحاج لكي يتخلص من الدنس الدنيوي والمادي تحديدا لأن هذا الأخير قد يوقعه طيلة مسيرته الحياتية في منزلقات ومغريات تبعده عن المقصد الشرعي من كل ماهو دنيوي، وبالتالي فالحج يعرف المسلم طرق جمع المال الحلال ويربي النفس على الأعمال الصالحة وحب الخير ،وهو الذي يرسي للإنسان منهجا قويما في الحياة قبل وبعد آداء الفريضة ،وتتوطد العلاقة بين العبد وربه ويقوى إيمانه ويقدم على جمع المال الحلال ويؤدي ما عليه تحصيلا للثواب ويكون السعي في سبيل الدنيا والآخرة أمرا مشروعا يقول عباس محمود العقاد «ليس السعي في سبيل الدنيا ضلا عن سبيل الآخرة ،وليس في القرآن فصام بين بين روح وجسد أو انشقاق بين عقل ومادة ،أو انقطاع بين سماء وأرض ،أو شتات في العقيدة يوزع الذات الإنسانية بين ظاهر وباطن وبين غيب وشهادة ،بل هي العقيدة على هداية واحدة تحسن بالروح كما تحسن بالجسد في غير إسراف ولا جور عن السبيل.

وبين غيب وشهادة ،بل هي العقيدة على هداية واحدة تحسن بالروح كما تحسن بالجسد في غير إسراف ولا جور عن السبيل[1]. إن الحج في نظرنا لا يقيم القطيعة بين المقدس والدنيوي بل يوطد الصلة بينهما ويهذب النفس الإنسانية من خلال ما يرسمه الشرع من ضوابط تهيء الأرضية للمسلم ليعمل ويتعبد في إطار من التوافق بين ماهو ديني وما هو دنيوي ويستحضر مقولة «إن العمل عبادة كما أن العبادة عمل «فلا ينقطع ولا يعتكف ولا يزهد في الدنيا .

**ب/ البعد السياسي للحج والعمرة :**

إن ماتقدم وعلى علو شأنه وأهميته فإنه لا يلغي مطلقا البعد السياسي الذي يتجلى لحظة العبادة إذ خلالها يتحد المسلمون ويتعالى كل منهم عن مظاهر التفرقة والتعصب، والتفاوت المادي، ويتحرر من القيود الجغرافية والسياسية ويشعر أنه في عالم رحب لا حد له في المكان.

---

(1) العقاد ،عباس محمود :الإنسان في القرآن الكريم ،منشورات المكتبة العصرية ،بيروت ، ص27.

ولأهل السياسة إمكانية اللقاء والتشاور وتبادل الآراء في لحظات عودة الحاج والمعتمر إلى واقعه الدنيوي خارج نطاق المناسك، فتطرح قضايا فقهية ومسائل سياسية للتحاور وإبداء الرأي، ولعل هذا من اختصاص أهل الفقه وأصحاب الرأي دون العامة، وهي مناسبة لو استغلت لأثمرت فقها متقدما يوحد ولا يفرق، هو بمثابة الإجماع الذي نادرا ما يحصل بين أهل الاختصاص، وقد حصل هذا في أول الإسلام ولكن بعيدا عن التوظيف السياسي ضد أو مع المؤسسة السياسية القائمة في أهل البلد الجامع لأصحاب المناسك.

**ج/ البعد الإقتصادي للحج والعمرة :**

للحج بعده الاقتصادي ومجاله التنموي، فلا أحد ينكر ما للدولة المضيفة من استفادة واستثمار مادي، إذ تنشط الحركة الاقتصادية بالأماكن المقدسة –مكة والمدينة وتزدهر التجارة وتتكاثف عمليات البيع والشراء وقضاء الحاجيات، وهذا يبدو أكثر وضوحا بعد الانتهاء من الحج والعمرة وبقاء مدة الانتظار قبل عودة الحاج والمعتمر إلى بلاده، وإذا كان مجال العبادة في الحج أكثر فإن العمرة تجمع بين المناسك والسياحة والتجارة والثقافة حيث يكون المعتمر أكثر تحررا من الالتزامات الروحية وضوابط الحج الدينية.

في هذا المجال تكثر عمليات البيع والشراء وهو ما يفتح صفحة من العلاقات والمعاملات بين الناس على أرضية تبادل المصالح والمنافع، ويتخلل كل هذا فن التعامل من لين الخطاب وحذق اللغة وسائر أنواع الكلام الحافل بالأخلاق، وهو لعمري رافد الثقافة التي كما قدمناها هي هذا الكل الجامع للباس والمأكل والتقاليد والمنطوق اليومي وكل أوجه المعاملات بين الأفراد حيث وجدوا.

**د/ البعد الثقافي للحج والعمرة :**

ما علاقة الأبعاد التي تقدم ذكرها بالعامل الثقافي ؟ هل يجوز القول بأن الثقافة هي الوعاء الحاوي لكل أنواع السلوك والأفعال والأقوال ؟

وإذا كان الأمر كما أوردنا فإن المجالات المذكورة في علاقاتها بالحج والعمرة لا تخلو مطلقا من عنقها الثقافي، إن لم نقل هي الثقافة بعينها، ذالك أن التقاء المسلمين من كافة بلدان العالم مع اختلاف جنسياتهم وقومياتهم وفئاتهم ولغاتهم يحمل في باطنه ثقافة متعددة الجوانب، متنوعة المشارب وهي مجتمعة تنتج معرفة جديدة لدى الحاج والمعتمر، جامعة بين السياسي والديني والاقتصادي، ففن السياسة ثقافة وعمق الدين وفهمه والاجتهاد فيه من ضروب الثقافة وحكمة الاقتصاد وحسن إدارته معرفة تضاف يوما بعد يوم إلى رصيد ممارسيه.

إن ما قدمناه من أبعاد الحج والعمرة ليس مجرد كلام بقدر ماهو حقائق تنكشف لك وأنت تستمع إلى الحاج والمعتمر وهو يروي لك أطوار الرحلة من بدايتها إلى نهايتها وما تخللها من علاقات ومعاملات وملاحظات عينية للمرئي والمسموع والممارس، كما يؤسس الحج لثقافة دينية من خلال التعرف على آثار الرسول صلى الله عله وسلم وأخباره ومن خلال مايروى من الحديث وما يقدم من الخطب الدينية، إضافة إلى الإطلاع على جملة من المعالم والآثار الدينية ومعرفة عادات وطبائع أهل البلاد والوافدين إليها، وهذا ما يؤكد لنا حقيقة مفادها أن الحج مؤتمر عالمي وملتقى ثقافي.

**الحج فريضة إسلامية وملتقى للثقافة**

**الحج مؤتمر إلاهي كريم :**

الحج في مقصده الأصلي عبادة وترسيخ للعقيدة الإسلامية في النفوس وبالتالي فجدير أن تتجه إليه كل فئات المسلمين ودون مراعاة للغة أو الجنس أو الجهة أو الثقافة ،فإليه يتجه رجال العلم والرأي ورجال التربية والثقافة ورجال النظام والإدارة ورجال المال والاقتصاد ورجال الشرع والدين ورجال الحرب ،جدير أن تتجه إليه الطبقات ذات الرأي والحزم ،ذات النظر والاجتهاد ،ذات الإيمان الصادق والأهداف السامية التي يجب أن يقصدها المسلمون في حياتهم ،جدير أن يتجه إليه هؤلاء جميعا ،فنراهم وقد نشرت عليهم مكة أجنحتها وجمعتهم بكلمة الله حول بيت الله يتعارفون ويتشاورون ويتعاونون ثم يعودون إلى بلادهم أمة واحدة متحدة القلب متحدة الشعور والإحساس ،ولكن هذا البعد الديني للحج باعتباره فريضة من فرائض الإسلام فإنه لا يحول دون اعتباره كذلك مؤتمرا عالميا يجمع المسلمين من كل أصقاع العالم إذ فيه تتحدد غايات المسلمين، ويتوجهون إلى مصادر الحياة الصحيحة بما تقتبسه بعض الشعوب من ثقافات البعض الآخر قيما وتقاليد وعادات وشتى أنواع الأطعمة والمأكولات والألبسة، ويتعمق الحوار أكثر في فهم أمور الدين والإطلاع على المعارف، ولمفكري الإسلام إمكانية اللقاء وتبادل وجهات النظر حول قضايا معاصرة، بحيث يسهل عليهم استنباط الأحكام ومعالجة قضايا المسلمين في كل عصر، ولكن دون أن نهمل الثقافي في الاقتصاد ذالك أن لكل شعب من الشعوب الإسلامية صناعات ونبوغا ولبلدانهم منتجات لا توجد عند سواهم، وبواسطة هذا المؤتمر العالمي للحج يمكن إبرام اتفاقيات على تبادلها فيما بينهم كما أن اللقاء يمكن من تدارس الوسائل المختلفة لتسهيل أمر هذا التبادل في أبعاده المختلفة[1].

---

(1) طبارة ،عفيف عبد الفتاح : روح الدين الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، ط21، ص260.

1/ **من ثقافة الحاج :**

الحديث مع الحاج والمعتمر قبل أداء المناسك وبعدها أمر مختلف تماما، فقبل الحج والعمرة يكون الحاج والمعتمر كسائر الناس لا تتعدى معرفته حدود السمع والقراءة والمشاهدة لكل ما يقال ويقرأ ويشاهد من برامج عبر الفضائيات عن مراسم الحج والعمرة، ولكن بعد العودة من أداء الفريضة والسنة فإنك كلما اقتربت منه زادك علما ومعرفة، وبدت دائرة فكره وتفكيره أكثر اتساعا حيث أضيفت إليه معرفة جديدة لم يكن يعلمها من قبل .

أولا : تبدأ ثقافة الحاج أولا بإلمامه الكلي بأركان الحج، الإحرام والسعي والوقوف بعرفة والطواف وطواف الإفاضة.

ثانيا : معرفته بالإحرام وميقاته والممنوعات القولية والسلوكية والمظهرية مثل عدم لبس المخيط والعقيلة ولا جدال في الحج لحظة المناسك.

وأما إذا استمعت إليه وهو يروي لك علاقته بمن حوله سكنا وطوافا وعبادة فإنك تستمع بما يخبرك به من عادات وتقاليد وسلوكيات الحجاج والوافدين من بلدان مختلفة والحاملين لثقافات متنوعة، يحدثك عن الفوارق العمرية وتصرفاتهم وأطعمتهم وعلاقاتهم وحكاياتهم ... ولكنه يطنب الكلام عن مكة المكرمة وبنائها وطابعها المعماري، وعلاقات أهلها بالزائرين وحسن المعاملة، ونظرتهم للحج وعمليات البيع

والشراء وسلوكياتها، والطرق الفاصلة بين مكة والمدينة، والمساجد وزخرفتها وآذانها وأئمتها ... إنها ثقافة الحاج التي لا تزول ولن تزول من ذاكرته ما بقي حيا، بل يجد فيها متعة الحديث وقد يرتقي بها إلى ضروب العبادة أو يقوي بها الحضور الدائم للعبادة في نفسه.

وتحقيقا للفائدة سعينا إلى تقديم عينات حاولنا من خلالها دعم المستوى النظري بشهادات مباشرة لعدد من الحجاج والمعتمرين من خلال استمارات اعتمادنا فيها على توجيه الأسئلة إلى عدد منهم على اختلاف المرحلة العمرية والمستوى الثقافي والوسط الاجتماعي، فكان عدد الحجاج 20 حاجا والمعتمرين 5.

ولمزيد التأكيد على وضوح هذا الإجراء العلمي وليكون عملنا ميدانيا حقيقيا نشير إلى أن معدل السن للمستجوبين تتراوح بين 50 و65 سنة منهم 10 مربين و10 مهن مختلفة ومتوسطة و05 من عامة الناس (دون مستوى تعليمي).

ووجهنا الأسئلة على النحو التالي :

**السؤال الأول :**

**ماذا تعرف عن الحج والعمرة قبل أداء المناسك الدينية ؟**

الجواب : أجمع الكل على أنهم لا يعرفون عن الحج والعمرة إلا ما قرؤوه أو شاهدوه عبر الفضائيات في المناسبات الدينية أو استمعوا إليه ممن سبقوهم في أداء هذه الفريضة أو السنة، والفرق واضح بين المعرفة السمعية والبصرية والمعرفة القائمة على المعايشة والمعاينة المباشرة .

**السؤال الثاني :**

ماذا لاحظت أثناء المدة التي قضيتها خلال الحج والعمرة بمكة والمدينة في مستوى العلاقات ؟

**تفرعت الإجابة إلى مستويين :**

**المستوى الأول** : العلاقات بين الحجاج عموما تميزت بحسن المعاملات، التعاون، مساعدة كبار السن، الأخوة، الألفة بين الجميع على اختلاف ألسنتهم ولغتهم، وهذا ما يكشف الحضور القوي للبعد الديني أي الروحي خلال هذه المدة.

المستوى الثاني : العلاقة بين الحاج وأهل البلاد المضيفة :

المؤكد أن العلاقة يحكمها تبادل المصالح والمنافع من حيث توفير المسكن ومختلف البيوعات والمعاملات قوامها الطابع التجاري ومنطق الربح، فهو عند أهل السعودية موسم التجارة وتوفير المال، ولكن هذا كله يختزن في ذاكرة الحاج والمعتمر على وجه الخصوص إضافة معرفية تتجسد في سلوكيات التعامل أخذا وعطاء، وقد يختلف عن السائد عندنا إيجابيا أو سلبا.

كيف بدت لك المدن التي زرتها خلال الحج والعمرة من الناحية العمرانية ؟

بدا الجواب أكثر وضوحا وفاعلية عند نسبة المثقفين وأصحاب الحرف من العامة، إذ يؤكدون على ملاحظاتهم الدقيقة للبيانات وكثرة المساجد والطرقات ووسائل النقل، ونوعية اللباس الخليجي والمأكولات وغيرها ... فالحاج والمعتمر يحدثك بإسهاب عن كل ما لاحظ وكأنه يتباهى بهذه المعرفة الجديدة التي لم يكن يعرفها، والتي مثلت إضافة جديدة بالنسبة إليه، وهذا كله يعكس الطابع السياحي، والعقلية السياحية لدى كل سائح أثناء زيارته لأي بلد من البلدان، وحتى العامة وإن لم يكونوا قادرين على إستيعاب كل ما شاهدوه، أو متابعة دقائق الأمور، فإن حديثهم لا يخلو من التشويق،

حيث يحدثك الحاج عن الرحلة من بدايتها إلى نهايتها وما يتخللها من ملاحظات خلال المدة المنقضية.

**السؤال الرابع** :ماهي الإضافة المعرفية التي امتلكتها من الحج والعمرة؟

يؤكد الحجاج على الاستفادة من الحج والعمرة وخصوصا المثقفين منهم، وإن بدا التركيز أكثر على ثقافة الطواف والعمرة والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمرات وملامسة الحجر الأسود ... فهذه وغيرها ستبقى راسخة في ذاكرة الحاج والمعتمر ما بقي على قيد الحياة، وإن حكاها لك فبعزة وشهامة ولعل هذا ما يدعم حضور الجانب الروحي التعبدي في النفوس، وقبل الانتهاء من الحديث وبأسلوب طريف ينتقل بك إلى الإشادة بطابع الناس وحسن المعاملة ولباسهم ومعاشهم، ويخصص المعتمر جانبا هاما من كلامه للتعريف بالطابع السياحي للمدينة المنورة، وأسواقها وفن التعامل، وما يسود من علاقات بين أهل البلاد والوافدين إليها من مختلف أنحاء العالم إضافة إلى عامل الثقة الذي مازال موجودا وإن بحذر لاختلاف طباع الناس، وما إن يخلص من الحديث يستوقفك عند مطار جدة والرحلة عبر الطائرة ذهابا وإيابا.

**السؤال الخامس** :

هل تنوي العودة للبقاع المقدسة ثانيا بقصد الحج أو العمرة ؟

الحاج على وجه الخصوص تجده متشوقا كثيرا للحج ثانية، رغبة منه في التقرب أكثر لله تعالى، ولكنه يدرك جيدا أن الحجة الثانية تمكنه من معرفة كل المواقع والتركيز على المشاهد، فتتعمق لديه المعرفة، ويتملك ثقافة أوسع وأشمل من المرة الأولى، ولكنه سرعان مايبوح بسر هو القيمة المالية التي لن يقدر عليها إلا من كان ميسور الحال، فتحبس هذه الرغبة في عمقه، وإن هي بادية على محياه، وأما العمرة فهي في متناول عدد كبير من الناس لأنها تحصل جماعة وإن لم ترتق إلى مستوى الحج فإنها تختزل بعدا ثقافيا أوسع، لأن صاحبها أكثر تحررا من الحاج، وأكثر التصاقا بالناس بيعا وشراء، وعنده من الوقت ما يمكنه من الإطلاع على مختلف المواقع والآثار، وزيارة مدن عدة، فهي بالأساس رحلة سياحية وإن مارس فيها مناسك العمرة.

**استمارة رمزية** :

العدد 25 حاجا ومعتمرا، وقد وقع التركيز على الحجاج باعتبار أن العمرة لها ظروفها الخاصة، وهي تحصل أكثر من مرة لارتباطها بالطابع التجاري والسياحي والديني.

| الحجاج والمعتمرون | الملاحظات | الملاحظات | الملاحظات |
|---|---|---|---|
| 25 | جيد | متوسط | دون المتوسط |
| العلاقات بين الحجاج | 20 | 05 | 0 |
| العلاقات مع أهل البلاد المضيفة | 07 | 10 | 08 |
| المعاملات :بيوعات/ تجارة | 10 | 10 | 05 |
| التنقل : وسائل النقل | 00 | 15 | 10 |
| هل استفدت من الحج والعمرة؟ | 20 | 05 | 00 |

إن ما ورد في الاستمارة الثانية الرقمية، والتي أردناها أن تكون رمزية بمعنى أن نرمز بها إلى نوع الاستفادة حتى نتأكد من صحة ما قدمناه على لسان المستجوبين يقيم الدليل على دقة الملاحظة عند

الحاج لكل ما شاهد وعاين وعايش، سواء تعلق بالمعاملات أو العلاقات ووسائل النقل والدفعات المالية وما تبع ذالك، وهو ما يمكنه من إصدار الحكم إيجابا أو سلبا، خصوصا وهو متشبع بقيم الصدق في القول وبعيدا عن الغلو والمغالاة والتحمل على أهل البلاد المضيفة، لأن صورة الحج والعبادة وخصوصا التوبة حاضرة في ذهنه باستمرار، كما تتبين من خلال كلامه حضور البديهة ودقة الملاحظة والتعبير، وتقرأ بين السطور البعد الروحي في علاقته بربه، وهو ما يعطيك يقين الكلام وصدقيته، ويكشف لك عن موضوعية القول، فتكون فيما تنتظره من الإجابة كلما سألته أكثر أريحية وثقة في المخاطب.

**2/ صلة الحاج والمعتمر بمقام الرسول صلى الله عليه وسلم :**

إن رسوخ العقيدة في النفوس وقوة الإيمان وما تحققه الصلاة والصيام من اعتقاد هي كلها دوافع رئيسية تدفع الحاج والمعتمر لكي يقف عند مقام الرسول عليه السلام ويصلي عليه ويتقرب بالدعاء طلبا للشفاعة والمغفرة ،ولهذا عدت زيارة قبر الرسول من أوكد المندوبات لمن حج بيت الله الحرام لما لهذه الزيارة من فضل عظيم خصوصا وأن نبي المرحمة قد حث على ذلك وبين ما يترتب عليها من أجر فقد روى ابن عباس مرفوعا إلى النبي عليه السلام «من حج وزار قبري بعد موتي كان كمن زارني في حياتي «وفي رواية للطبري أن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول «من حج البيت ولم يزرني فقد جفاني» .

وغير هذه من النصوص قد ورد مبينا تأكيد الزيارة والفضل المترتب عليها[1]، وحتى لو لم ترد هذه النصوص وغيرها لأوجبت العاطفة الدينية وتشوق الحاج والمعتمر لرؤية قبر الرسول عليه السلام –والتسليم عليه وطلب المغفرة باعتباره الشافع لعباده يوم الحساب –القيام بتلك الزيارة لأن قلوب المؤمنين متعلقة بحب المصطفى وهي وإن حرمت من اللقاء به في حياته فهي تتوق للوقوف عند قبره عليه السلام والذي هو روضة فيحاء من رياض الجنة ،وقد روى أحد المؤمنين الذي ملأ حب محمد عليه السلام قلبه وملك عليه روحه ،حج عاما وقام بزيارة الرسول ووقف أمام قبره الطاهر وقال :

في ساعة البعد روحي كنت أرسلها تقبل الأرض عني وهي نائبتي

وهذه دولة الأشباح قد حضرت فامدد يمينك كي تحظى بها شفت

فكان هذا القول أصدق تعبير عن عاطفة المؤمن المحب وترجمانا عن وجدانه الصادق . إن آثار الحج والعمرة في نفوس المسلمين كثيرة وكبيرة تثمر لاحقا من خلال أفعال المؤمنين الصادقين وخصوصا عند انخراطهم في الزمني الدنيوي إصلاحا وتعميرا للكون وتحقيقا لأعظم مهمة شرف الله بها الإنسان وهي مهمة الاستخلاف التي تبوئ المسلم مكانة رفيعة وترتقي به إلى درجة عليا يكون بمقتضاها سيد الكون ،ولن يتأتى ذلك إلا بتسخير رباني للكون لصالحه ليكون خليفته في الأرض .

من خلال ما تقدم حول الحج والعمرة ينكشف لنا بدقة التداخل الكبير بين المقدس والدنيوي والثقافي ، فالأول يحمل في عمقه جانبا دينيا، لأن ثقافتنا العربية الإسلامية لا تخلو مطلقا من التفاعل الإيجابي بين كل مكوناتها السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية بل كل مكون مما ذكرنا يؤثر ويتأثر ببقية المكونات أخذا وعطاء

والثاني أي الدنيوي هو في حد ذاته ثقافة وإن أطلق عليها الثقافة الدينية فهي بالضرورة جزء من ثقافتنا تحتاج منا إلى أن ننميها من خلال الإضافة المفيدة التي يضيفها فقهاؤنا ومجتهدونا استجابة لمقتضيات المرحلة وخصوصياتها.

إن المجتمع وهو يتقدم ولا ينكص، يضيف ولا ينقص، يبدع ولا يقلد، هو الذي يثبت التفاعل الإيجابي بين كل مكونات ثقافته، بعيدا عن الانغلاق والتقوقع من جهة والانفتاح إلى حد الليبرالية من جهة أخرى، إنه بما يفعل يقيم التوازن والاعتدال، فيؤسس لذات فاعلة مبدعة جدلية في واقعها، لا تلغي الماضي وإنما تضيف إليه من خلال رؤية نقدية فاحصة ومستشرفة للمستقبل.

---

(1) المطعني ،عبد العظيم :مناسك الحج والعمرة ،دار الشروق ،ط1،ص21.

## المصادر والمراجع :


1 ـ القرآن الكريم

2 ـ نجاحي محمد العزيز، البحوث والرسائل الجامعية، دار إسهامات في أدبيات المؤسسة، تونس،

3 ـ ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، ط4/ 2005، دار صادر بيروت.

4 ـ ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، ط1/ 1978، دار القلم، بيروت.

5 ـ عبد الدائم عبد الله، في سبيل ثقافة عربية ذاتية، ط1/ 1983، دار الآداب، بيروت.

6 ـ تايلور سير ادوارد بيرنت، 1832/ 1917 انتروبولوجي انجليزي، اهتم بتحديد الانتروبولوجيا وتطور الاهتمام بها، أهم كتبه، الثقافة البدائية 1871 والطبعة الثانية 1924، والانتروبولوجيا 1881 (سعيد حسين، الموسوعة الثقافية، ط/ القاهرة 1972، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر.

7 ـ وصفي عاطف، الانتروبولوجيا الاجتماعية، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت.

8 ـ ابراهيم سعد الدين، مركز دراسات الوحدة العربية، بحوث ومناقشات.

9 ـ مرسيا ألياد : المقدس والدنيوي ،دار العرب للطباعة والنشر ،دمشق ، ط1/ 1987.

10 ـ الموسوعة العربية العالمية، ط2، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر، الرياض.

11 ـ طبارة عفيف عبد الفتاح، روح الدين الإسلامي، ط21،دار العلم للملايين، بيروت.

12 ـ شلتوت محمود :الإسلام عقيدة وشريعة ،دار الشروق ،بيروت ،ط10/ 1980.

13 ـ المصطفى عبد العظيم :مناسك الحج والعمرة ،دار الشروق ، ط1.

# القداسة في التراث الشفوي الشعبي: لعبة المقدس من خلال استراتيجيات الصراع الفردي والاجتماعي

الدكتور محمد الحبيب الخضراوي[1]

## 1 ـ تقديم

يأخذ الخطاب الشعبي الشفوي أشكالا عديدة من الاستعمال الاجتماعي والشعبي بحسب الحاجة التي تدعو الى تأليفه واخراجه واستعماله المكاني والآني . ولا شك أن هذا الاستعمال يختلف من مجتمع لآخر ومن عصر لآخر أيضا، لكننا نرى أن هذا الاستعمال لا يزال كائنا في كل المجتمعات بأشكال مختلفة ومتفاوتة وقد يستنبط كل مجتمع وخاصة منها المعاصرة ليومنا هذا أشكالا مبتدعة من الاستعمالات الشفوية في التواصل والتبادل والتعبير عن ذاتها وهويتها الاجتماعية .

وإذا كان ظاهر المنتوج الشفوي في اخراجه يعود الى الفرد الناقل والراوي بما يعني خضوعه لديناميكية الهوية الفردية ومساراتها[2]، فإنه لا يخفي أيضا القيم الرمزية المحايثة والمصاحبة للنص الناتجة عن البنى الاجتماعية القائمة والفاعلة والمؤسسات المهيمنة ذات العلاقة . وهذا يعني أن الخطاب الشفوي هو مشروع فردي واجتماعي لنموذج اجتماعي معيش ومنشود في الآن نفسه على شكل رسائل رمزية ذات دلالة وظيفية تبرر سبب وجوده وسبب نشأته وسبب اخراجه.

---

(1) رئيس قسم، جامعة تونس

(2) كثيرة هي البحوث التي تؤكد على قيمة الرهانات الفردية في تشكيل الهويات الاجتماعية حيث أن للفرد دورا مهما في اعطاء المعنى للفعل وتحميله بالدافعية الخاصة به ، ونشير في هذا الإطار الى ما عبر عنه جيدنز بقوله:

«Les identités se construisent au cours d'un processus d'individualisation par les auteurs pour lesquels elles sont la source du sens« (Giddens, 1995)

Molina Luque Fidel, « Entre l'identité et l'identification : un problème complexe de la recherche sociologique dans le domaine de l'interculturalité », *Sociétés* 2 / 2002 (nº 76), p. 59-70 URL : www.cairn.info/revue-societes-2002-2-page-59. htm. DOI : 10.3917/ soc.076.0059

إننا نعتبر أن الخطاب الشفوي هو في خضم التعبير عن الاستراتيجيات الاجتماعية في صياغة وتأثيث العلاقات الاجتماعية وهوياتها المختلفة وعلى الانخراط في المنظومة المعبرة عن المصالح الجماعية القائمة والمأمولة والتي ينتمي إليها الحامل والناقل للخطاب الشفوي على السواء. ولذلك فإن تحليلا دقيقا لمضمون الخطاب الشفوي الشعبي يحيل مباشرة الى القراءة التاريخية لمسار بناء الهويات الفردية والاجتماعية والصراعات التي تخوضها، والى خاصيات النماذج الاجتماعية للجماعات الاجتماعية باعتبارها تمثلا لواقع معيش وتمثلا لواقع حلم منشود ومطلوب تحميه هالة من القداسة تستدعى للتعزيز والحماية والمحافظة.

وكثيرا ما اتجهت الدراسات الأكاديمية إلى تغييب وإقصاء المنطوق الشفوي للتراث من منطق التعامل مع الواقع التاريخي والاجتماعي والسياسيوذلك لضبابية الحقل الابستيمولوجي الذي يتأسس عليه وإلحاقه بتخصصات معرفية متنوعة وعدم تناوله في إطار مقومات ذاتية متكاملة في تحليل الواقع الاجتماعي والسياسي والتاريخي.

لكن يمكن أن نتساءل الآن كيف تبرز محتويات النص التراثي الشفوي؟ وماهي عناصر الإلتقاء والتشابه والتشارك مع المقدس؟ وما هي أبرز سمات هذا الظهور الذي يعكس مستوى معينا من العلاقة بين الواقع والماضي والمستقبل في استراتيجيات الصراع الفردي والاجتماعي؟

## 2 ـ التراث الشفوي والمقدس: المجال الرمزي للامعقول والأسطورة والحكمة

يقول « حسن أحمد أمين» : هناك ارتباط عضوي بين الأسطورة والأدب الشعبي واحتوائهما على عنصر مشترك هو اللامعقولية واستحالة إخضاعها لأحكام المنطق أو تصديق حدوث ما أورداهما من وقائع»[1].

إن هذه اللامعقولية هي نتاج مبني على إمكانيات وقدرات الإنسان على الفهم والتفسير والتأويل والتقييم والتخيل والتعبير وما تتصف به هذه القدرات من اختلاف أو تفاوت أو يعييها من تأثيرات وعوامل تمتد مع الزمان ويكون لها أثرها في علاقات المجتمع وحركته وبالتالي فان هذه اللامعقولية من منظور خارجي هي ممارسة عقلانية في دلالاتها لأصحابها وتستعمل أو توظف أدوات ووسائل من الواقع التاريخي وهي بذلك تؤثر في حركة الواقع وهي تفعل فيه على شاكلة معينة فهي إذن قابلة لأن تكون

(1) حسين أحمد أمين ، اللامعقول في الأسطورة والفني ، دراسة غير منشورة ،ص 1.

مادة للبحث تتوفر على معلومات عن الماضي والراهن والمستقبل وهو ما يذهب إليه» مايكل كاريدرس» حينما يقول :» ومن ثم يكون هذا الفكر... مادة لفهم الحياة الاجتماعية ولدراسة تأويل النص في التاريخ وتعدد قراءات النصوص وتأويلاتها لنصنع حياة ثقافية مغايرة اتساقا مع مطالب اجتماعية راهنة» .[1]

وإذا كان موقف « هيردر» الذي ولد سنة 1744م ، حول الشفاهية الشعبية باعتبارها مرحلة قصور مافي الفكر البشري واعتقاده ضمنيا في أن عصر مابعد الثورة الصناعية سيقضي على هذه الخصائص باعتبار أن الإنسان سيكون أكثر قدرة على المعرفة والرؤية وتوفرا على التقنية ، فان الواقع اليوم مثلما تؤكده أدبيات الانتروبولوجيا المعاصرة وغيرها من المعارف أيضا ، أن تلك الصفات ليست ميزة للشعوب « البدائية « دون غيرها وإنما يتكرر وجودها بوجود الأنماط الثقافية . «[2] ونجدها في إطار ممارسات مثل الإعلام والإشهار والتسويق والدعاية في مختلف أوجه الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية أيضا.

وفي موضع آخر يؤكد « ميرسيا إلياد» أن المقدس الذي تحمله نصوص الشفاهية الشعبية لا يرتفع عن حياة البشر بل أنه تعنى بالنسبة إليهم القوة ويشكل نهائي الواقع بامتياز «[3]

وهذه الخصوصية المتوفرة في الشفاهية الشعبية والتي تواصل حضورها بشكل ماهي التي جعلت « ناومن « يقول « إن البدائية ليست مرحلة زمنية قابلة للتحديد الزمني كما أنها ليست خاصية لهذه الحضارة أو تلك وإنما من الممكن فهمها بوصفها حالة عقلية أو روحية تتمثل في صورة ما في كل زمان ومكان.»[4]

إن اللامعقول هو المادة المشتركة التي تتوفر إن في المقدس أو في التراث الشفوي الشعبي وهي مادة يختلف حضورها وكثافتها من جنس أدبي لآخر (أسطورة ، خرافة، حكاية، أمثال، سير..)ومن فضاء جغرافي لآخر، وإن استمرار استحضارها عبر الزمان بأشكالها المختلفة يبين الحاجة الاجتماعية المتواصلة الى اعتمادها واستعمالها وتحميلها الدلالات المناسبة بحسب السياق التاريخي والاجتماعي.

---

(1) مايكل كاريدرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ، ص 12 .

(2) ايان كريب ، النظرية الاجتماعية من يارسونز الى هاير ماس ، ص 209.

(3) Mircea Eliade , sacré et profane ,p 16 .

(4) فريدريش فون دبرلاين ، المرجع ذ ذاته ، ص 40 .

فاللامعقول حين يطرح في شكل أسطورة أو خرافة أو حكمة أو ضمن قواعد سلوكية عامة فإنه يعمل على التنصل من الواقع الحيني والتعالي عليه لكي يصبغ عليه مسحة لا تاريخية ولازمنية متماهيا مع الصفة الأزلية التي هي من أهم خاصيات المقدس. فهو من ناحية يعبر عن رفض لتفاصيل الواقع وجزئياته ، وهو من ناحية أخرى يعود الى ذلك الواقع ويطرح نفسه بديلا عنه وموجها له. لذلك يمكن اعتبارها من هذه الزاوية استراتيجية اجتماعية مميزة وذات خصوصية في التعامل مع الواقع، وهذه الاستراتيجية سواء اختصت في المعاملات أو في الاعتقادات أو في التصورات والتمثلات، وسواء كانت شاملة لنواحي حياتية مجتمعية أو اقتصادية أو عائلية أو شخصية أو علائقية، أو سواء كانت جزئية مرتبطة بحالات موضعية لحد أو وضعية، فإنها كانت ولا تزال جزءا من الحياة اليومية للإنسان مؤشرة على الاعتقاد في ديمومتها.

إن هذه الاستراتيجية الاجتماعية في ادراج اللامعقول ضمن المنطق الاجتماعي ومنطوقه يمكن اعتباره بهذا المعنى سلوكا عقلانيا على نحو ما يؤسس لأدوار ونظام علاقات اجتماعية وثقافية. وقد لامس بعض من المؤرخين جزءا من هذه الاستراتيجية وربطها بنظام العلاقات الاجتماعية وبالذهنية المحلية.

**2 ـ 1 المقاربات التاريخية**

لنشير أولا إلى بعض الأعمال التي رصدت في هذا المجال . فقد عمل عبد الحميد هنية[1]على إيجاد ربط بين الخطاب الشفوي الشعبي وشروط إنتاجه في إطار سياقه الاجتماعي والتاريخي وانتهى إلى أن الخطاب الشفوي هو إعادة إنتاج للنظام الاجتماعي الذي يكرسه حامل وناقل هذا الخطاب وهو بمثابة إطار ثقافي يحدد به نوعية المسميات ونوعية الممارسات التي تستوجب التعامل معها، فالتسمية هي تحديد لهوية الشيء وضبط للآلية الاجتماعية والمعايير والمواقف التي تستوجبها.[2]

وقد اعتمد الباحث في إثبات هذه الأفكار على المثل الشعبي القائل :»لا دار ولا حانوت ولا جبانة فين يموت»[3].

(1) أستاذ التاريخ الحديث بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس

(2) Hénia Abdelhamid, Représentation sociale de la richesse et de la pauvreté à Tunis aux 17 ème et 19 ème siècles, in : Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen, dirigé par Jean Paul pascal, pp. 51-66, Paris, Maisonneuve et La rose, 2003.

(3) اعتمد الباحث كليا على هذا المثل الشعبي وأكد علاقته بالشروط الاجتماعية والتاريخية للفترة الحديثة في مدينة تونس خلال قرنين 18 و19. على أنه لم يكشف لنا المصدر الذي وثق لنا هذا الخطاب الشفوي وتاريخ تثبيته وهي من بين الشروط المنهجية الهامة في جمع وتدوين المادة الشفوية وله انعكاسات تحليلية وتأويلية في تحليل المضمون.

فما هي علاقة هذا المثل الشعبي بتمثلات المال والثروة؟ وكيف تعامل الباحث معه لتأكيد قدرته على تفسير الواقع التاريخي والاجتماعي للمجتمع التونسي خلال الفترة الحديثة؟

اهتم الباحث بدراسة التمثلات الاجتماعية للفقر وذلك من خلال توجه أول يهتم بالبحث في الدلالات الرمزية للعناصر المكونة لتمثل الفقير حيث أن جميع هذه العناصر تحيل إلى مدلول محدد، لإثبات ذلك وقع اللجوء إلى التاريخ «الموضوعي». أم التوجه الثاني فيهتم بتوفير مقاربة بنيوية تعمل على الكشف على تركيبة التصنيف الاجتماعي.

وقد توقف الكاتب عند عناصر «الدار» و»الحانوت» و»المقبرة» لعرض المكونات المركزية في تمثل الفقر في الفترة الحديثة مستندا إلى ما توفره القراءة التاريخية من وقائع ومعلومات لتدعيم اتجاهات البحث لديه والتي تؤكد أن هذا الخطاب هو في جوهره إقصائي وقد أنتجته الفئات الاجتماعية المهيمنة لإعادة تكريس منطقها الاجتماعي في التعامل مع الآخر الفقير أو البراني أو غير البلدي.

فالدار في التمثل الحديث هي واجهة وعنوان للمكانة الاجتماعية لذلك فهي تحتل مكانة مركزية في ميراث العائلة وتعتبر أكثر قيمة من الممتلكات الأخرى خاصة إذا كانت في المنطقة الوسطى من مدينة تونس. وفقدان الدار بالنسبة للعائلة يعني خسارة كبرى مادية ورمزية لا يضاهيها أي ملك آخر بالوسط الحضري أو خارجه، وهو من الأهمية بمكان لأنه يتعلق بالتراجع في المكانة الاجتماعية ، وتكشف لنا الحركية العقارية في الفترة الحديثة عن هذه الإعتبارات، كما أن نشاط التحبيس يمكن أن ينظر إليه من هذه الزاوية لأنه يعمل على تأمين المنشآت السكنية وتوفير متطلبات سلامتها وتعهدها حتى تبقى قائمة على أصولها.

أما الحانوت فيشير إلى الريع والدخل ولقد كان تطور الاستفادة من الحانوت يتجه من وظيفته الحرفية إلى وظيفته العقارية لفائدة الكراء.كما تحول الاهتمام مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر لفائدة ملكية غابات الزيتون أمام تنامي الطلب الخارجي على زيت الزيتون. وأكد الباحث أن امتلاك منزل وحانوت ومكان بالمقبرة يعبر عن امتلاك عناصر الثروة التي تسمح للتونسي فعليا من تعبيره عن الانتماء إلى المجال الحضري.

وينشط المثل الشعبي المستعمل هذه العناصر لتعريف «الفقير» والتي كرسته الطبقة المهيمنة لترتيب الواقع الاجتماعي حسب استراتيجياتها، من خلال ضبط اتفاق مشترك لتصنيف مفهوم « الفقير» الذي لا يمتلك أيا من تلك العناصر يؤسس به لانتمائه الحضري.

إن هذا الاتفاق حسب الباحث دائما، هو بمثابة عقد أو جهاز للتصنيف والتوسيم أو النعت الاجتماعي يختزل مسارا من التعريف وتحديد هوية ما يسمى «فقير» في الوسط الحضري لمدينة تونس. وقد واصل الباحث في التركيز على هذه الاستنتاجات من خلال ما ذهب إليه في إيجاد الترابط الرمزي التلازمي بين ثنائيات مثل ثري/ بلدي، فقير/ براني أو لا بلدي.

إن ذلك يعني بالنسبة للباحث أن الفقر لا يشير إلى الوضع المادي كثيرا وإلى حالة البؤس الاجتماعي وواقع التهميش الاقتصادي للفرد، بقدر ما يعني غياب الانخراط في شبكة العلاقات الاجتماعية، فالانتماء للـ«بلدي» في التمثل الاجتماعي يتم عن طريق استمرار العلاقات الاجتماعية التي يحيكها الفرد في المدينة حيث أن امتلاك رموز الثروة المادية يمثل الوساطة التي من خلالها يعمل الفرد على تثبيت وضعيته الحضرية باعتبارها جوهر هويته الاجتماعية. ولا يعني البراني سوى ذلك الذي لم يستطع إنشاء هذه العلاقات فانقطعت روابطه الاجتماعية وكان هدفا للإقصاء مثله مثل بقية الأصناف الاجتماعية المهمشة كالمنحرفين ورواد التكية وغيرهم.[1]

وقد فسر عبد الحميد هنية ذلك بأن التمثل الاجتماعي للفقر المرادف للإقصاء يجد دلالاته في سياق الشعور بعدم الأمان الاجتماعي حيث أن الفضاء الاجتماعي لمدينة تونس أصبح تدريجيا خارج الضبط والرقابة وأن المقولة الشعبية تنتمي وتتحالف مع إيديولوجيا تجد لها مبررا وشرعية في نظام مدينة تونس، نظام «البلدي» أصيل مدينة تونس ووفرت اتفاقا حول مبدإ للتصنيف والهوية الاجتماعية. وقد ساعد انتشارها على تضمينها واستبطانها وعملت على ترويض المهيمنينDomestication des dominées.

وقد مكن تحليل المثل الشعبي في سياقه التاريخي والاجتماعي ، من إبراز مجموعة من التمثلات تكشف عن مسارات تشكيل الهويات الاجتماعية من خلال بناء الأصناف «فقير»و«غني» ، وقد ساعد تحليل الهويات الاجتماعية في إطار ثنائيات فقير/ براني وغني/ بلدي على رسم صورة أكثر تعقيدا ومعقولية لكن أقل معيارية للحياة الاجتماعية بمدينة تونس في الفترة الحديثة. وعليه يمكن اعتبار أن المثل الشعبي قادر على استيعاب

---

(1) يذكر هذا الترابط بين الثراء والانتماء إلى المدينة أي المشاركة الكلية في الحياة الاجتماعية بنظام «دفع الضرائب للاقتراع» في أوروبا في الفترة الحديثة وهو نفس الترابط الذي أشار إليه الباحث وأوردته Simon Cerutti في القرن 17 بمدينة Turin حيث أثبتت كيف أن النساء والأطفال والغرباء والتجار وقع تصنيفهم بالبؤساء، والبؤس هنا لا يعني افتقار الوسائل المادية بقدر ما يعني الافتقار إلى الانتماء إلى الروابط الاجتماعية المحلية.راجع الصفحة ..، من المرجع الأخير.

استراتيجيات الفئات الاجتماعية وممارساتهم في إحدى أهم القضايا المصيرية بالنسبة للواقع المحلي في علاقة مباشرة بالمال والثروة وما يحيل إليها من انتماء وإقصاء، وبالتالي الاعتماد عليه في تحليل ذلك الواقع وقراءته بشكل « موضوعي» والاستناد إليه في الدراسات الأكاديمية كرافد آخر من روافد المعرفة البشرية.

وفي نفس هذا السياق من التحليل التاريخي اهتم عبد الحميد الأرقش[1] بالإنتاج الشفوي الشعبي خلال الفترة الحديثة أيضا في دراسة حول الفقراء والمهمشين والأقليات في تونس[2] لأن هذه الإنتاجيات تمثل أدوات التواصل الغالبة والمنتشرة التي يعبر من خلالها الأفراد والمجموعات عن قضاياهم ومشاغلهم وأحلامهم. وكان العجيب والغريب من أهم الموضوعات التي تتسم بها هذه الإنتاجيات وتداخلت بشكل مثير مع الثقافة الدينية حيث بلغت الخرافة حد التماهي مع الواقع المعيش.

وقد ذكر الباحث حادثة تشير إلى أنه في فيفري من سنة 1861م، فزع أهالي الحجامين على ترديد فكرة وجود «غول» جاء من ليبيا واهتزت المدينة لهذا الخبر ولم تهدأ النفوس إلا بعد أن تحققت الضبطية من المسألة حيث ظهر وجود سلحفاة كبيرة الحجم لفضتها مياه البحر على شاطئ رادس.

---

(1) أستاذ التاريخ بكلية الآداب تونس.
إن الثقافة الشعبية تتحرك وفق قوانين وآليات مضبوطة وقد ساهم في تفعيلها رواة وفاعلون أكد على وضعيتهم الباحث من خلال ما أبرزه من انتشار «الفداوي» في المقاهي والمحلات الحلاقة وأيضا الخرافات بالنزل. كما أن هذه الثقافة تعتبر دالا ومدلولا عن المشاغل المحلية وتمثلات المحليين. ويذكر عبد الحميد لرقش في إطار ذلك قوله:»إن الخرافات تعبر من خلال محاورها الحساسة وشخصياتها الخيالية ودلالاتها الرمزية عن ذاكرة جماعية التي تكون متصلة بهذه المجموعة أو تلك،مسبغة بشكل واضح بالذهنية والتمثلات الشعبية».
ولما كانت هذه الذهنية المحلية مثقلة بالخوارق والخيال العجيب والغريب فإن الباحث أشار إلى أن خصوصيات الواقع الاجتماعي هي التي أنتجت مثل هذه المضامين وهي المحرك لترسيخها داخل الإنتاجيات الشفوية الشعبية حيث قال:» من المفيد أن نذكر بأن الشروط الاجتماعية التي سبقت نشأة وانتشار هذه الثقافة الدينية واقتحام العجيب والغريب والخارق للذهنيات الجماعية كانت تتصف بعجز متنام على محاربة الجور وشبح المجاعة والأوبئة والحرب.
راجع أطروحة المؤلف:

(2) Larguèche Abdelhamid, Pauvres marginaux et minorité à Tunis à l'époque pré coloniale, Dir :Med hedi Chérif, Tunis, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1997, Doctorat d'état en histoire, 2t.

## 3 ـ الواقع في التراث / المقدس ورهانات الفاعلين

إن مختلف التعبيرات المنتجة لا يمكن تناولها خارج الصلات الاجتماعية للخطاب وخارج العلاقات الاجتماعية وصيرورتها في التاريخ.، وتضيف الباحثة الانتروبولوجية « ك . لاكوست دي جردان Canille Lacoste– du jardin» ،معطى الواقع في النص الشفوي لتحقق بذلك بعدا إضافيا آخر إلى جانب البعدي الرمزي والمعرفي[1]

ومع أهمية هذا «التطابق» مع الواقع فان ابن خلدون له موقف مغاير تماما من العلاقة التي تؤكد حضور معطى « الواقع» في الشفاهية الشعبية حيث يقول فيما تناقلته العرب من أشعار حول أحداث السيرة الهلالية ووقائعها :» وفي هذه الأشعار كثير دخلته الصنعة وفقدت فيه صحة الرواية فلذلك لا يوثق به ولو صحت روايته لكانت فيه شواهد بأيامهم ووقائعهم مع زناتة وحروبهم وضبط لأسماء رجالاتهم وكثير من أحوالهم لكننا لا نثق بروايتها . [2]

وبهذا المنطق لا يعتبر « ابن خلدون « الشفاهية الشعبية عموما والشعر الشعبي خصوصا قادرا على أن يرتقي إلى شاهد على حدث تاريخي وبالتالي لا يمكن الوثوق بهذه المصادر والاعتماد عليها وفي ذلك حرص شديد منه كمؤرخ على التقصي في الأحداث ومصادرها .

وقد اعتمد عديد من الباحثين هذا المنطق من أجل إبعاد الشفاهية الشعبية عن آليات تفسير الحراك الاجتماعي والتاريخي وإلحاقه بالبعد الفني الذاتي والجمالي، مع أن القول، في حقيقة الأمر، «بخصوصية الظاهرة الفنية ، وخصوصية مسار التاريخ الفني لا يناقض القول أن التاريخ الفني لجماعة من الجماعات البشرية هو تعبير عن المراحل الأساسية في التاريخ العام لهذه الجماعة»[3] .

وفي هذا الإطار يعرف « عبد الرحمان أيوب « ما يسميه بالتراث الشعبي المروي، ما يحيل مباشرة إلى جملة من الخصائص التي تقوم عليها هذه المادة فيقول « انه مجموع

---

(1) Lorsque le texte de la littérature orale est en fonction dans la société qui l'exprime . C'est à dire lorsqu'il y est vivant, raconté et répété ou veillé devant un auditoire participant, il fait alors sans conteste, partie intégrante du système de représentation du groupe et coïncide dans la mesure du possible avec la réalité»

Carille Lacoste Dujardin , contes kabyles , p.12.

(2) سيف الدين دغفوس ، السيرة الهلالية بين المشرق والمغرب ، أطروحة، ص 12 .

(3) عبد المنعم تليمة ، تمهيد ، في مجلة مركز دراسات الوحدة العربية، ص 9 .

الروايات التي تتناقلها الأجيال بعد مضي مدة طويلة على صوغها وبالإضافة إلى طابعها الشفوي الوجوبي فان إحدى السمات الأساسية للرويات الشعبية تتمثل في تواترها . والتواتر عنصر واجب فهو الذي يربط الحدث أو « وضعية من وضعيات الماضي» ، بمعاينتها بل ويجعل هذه « المعاينة « وكأنها تباشر في حالة مستمرة – منذ – الناقل الأول – أي دون انفصام في حلقات النقلة المتعاقبين ، وتضفي المواترة من جهة أخرى على الحدث»المصداقية الجماعية»، وهي مصداقية من طبيعة تاريخية، إذ تتخذ الحدث كواقع ثابت لا مجال لدحضة»[1]. ويرتكز هذا المفهوم للتراث الشعبي المروي على جملة من المقومات الأساسية المتكاملة التي في غياب إحداها لا يمكن الحديث عن مادة من هذا النوع بما يعطل إمكانيات البحث فيها ويحد من استكناه أثرها وفعلها الحقيقي، وتتعلق هذه المقومات بمفاهيم مثل «التواتر» «الذاكرة» ، «الطابع الشفوي» و«الجماعية». فكيف يمكن أن نفهم هذه المقومات ضمن المرجعيات الأساسية للشفاهية الشعبية؟

وباعتبار أن التواتر يتضمن مصداقية جماعية للوضعية التي تتواترها الشفاهية الشعبية فان هذه الأخيرة تعتبر الأشمل في تاريخ المجتمعات من حيث توفر المعلومة وتعبيرها عن التفاعلات مقارنة بالتاريخ التسجيلي – الرسمي– الذي يقوم على مبدإ الانتقاء للحدث الموثق والتحيز لتوجه سلطوي معين، لأنه يهمل بعضا من جوانب السلوك الجمعي التي واكبت حدوث الوضع المروي سواء كان أحاسيس وأفكارا أو قيما ومواقف أو أحلاما ورؤى . لذلك فان حضور الشفاهية الشعبية لا يمكن الاستغناء عنه في قراءة واقع المجتمعات وأحلامها دون أن يكون ذلك سببا لإقصاء الأشكال التسجيلية الأخرى مثل الكتابة وهذا ما أكده عبد الوهاب بوحديبة حين قال «نريد ببساطة القول انه إذا أردنا التعرف على خصوصية مجموعة من المفيد أن نتفحص المجال الشفوي وتستكمله بالمجال المكتوب .»[2]

وبالرغم مما أشار إليه عبد الحميد الأرقش بهدف تسليط الضوء على الإنتاجيات الشفوية الشعبية في الفترة الحديثة واعتبار انتشارها وقدرتها على اختزال الواقع الاجتماعي، فإنه مر مرور الكرام على تحليل هذه التعبيرات الشفوية وعلى وإبراز موقعها في الكشف عن خصوصيات الذهنية المحلية والتمثلات الاجتماعية، لأنه لم

---

(1) عبد الرحمان أيوب، التراث الشعبي المروي : حول منهجية جمعه وتصنيفه . في المجلة العربية للثقافة؛ ص 81.

(2) Abdelwahab Bouhdida , Imaginaire Maghrébin ; Analyse de le contes pour enfants P 16.

يتجاوز كثيرا التعبير فقط عن قيمة الحكايات التي تروى في الخارج أو في الداخل وأشار الى أن مضمونها له علاقة بتطلعات المجموعة البشرية.

كما أكد نفس الباحث على أهمية الشعر الشعبي سواء منه «الربوخ» أو «الزندالي» والوظائف الاجتماعية المسندة إلى كل منهما. وعرج على مناسبات العروض الفرجوية والمحافل الشعبية داخل مجتمع مدينة تونس مثل «أمك طانقو» و»عاشوراء» و«مسرح الظل» الذي أدخله العثمانيون وشخصياته مثل «الكاراكوز» و»غولة رمضان» ورقصات «بوسعدية» للسود.

ونلاحظ من خلال هذه المقاربات أن التاريخ « الموضوعي» له أولوية في قراءة واقع الفترة الحديثة. أما أدبيات الثقافة الشعبية أو التراث اللامادي فإنه تحول إلى التاريخ الذاتي الميثولوجي وهي مادة خاصة بالمجتمع الحامل والناقل لهذا التراث ليعبر به ومن خلاله عن تفاعله الذاتي مع المايحدث.

ونحن بدورنا نتساءل ألا يمكن أن نؤرخ للتاريخ الذاتي؟ ألا يحمل التاريخ الذاتي كما تعبر عنه الشفاهية الشعبية منطقا خاصا بما يعكس آلية ذهنية في التعامل مع المحيط البشري والمادي بشكل عام ومع الوسيلة بشكل خاص ؟ ألا يمكن للخطاب الشفوي المروي أن يعبر بطريقته عن التمثلات المركزية الموجهة للممارسة المحلية والصراعات الاجتماعية ؟

## 4 ـ «لا دار لا حانوت ولا جبانة في يموت»

لنعد مرة أخرى إلى تحليل هذا المثل الشعبي التونسي لكن بطريقة مخالفة، ولنتعامل مع بنية هذا النص وتفكيك دلالته الرمزية الداخلية وامتداداته الإشكالية.

تعتمد بنية النص على ثلاثة مقاطع تمثل ركائز متوازنة موسيقيا ومتجانسة، وقد جاء المقطع الأول والثاني بنفس الاقتضاب بينما امتد المقطع الثالث إلى صياغة أكثر طولا وكأنها تشكل النصف الثاني من البيت الذي يمثل عجزه، بحيث يمكن قراءته موزعا في شكل بيت شعري ينتهي صدره وعجزه بنفس القافية كالتالي:

لا دار لا حانـــــوت  لا جبانة فين يمـــــوت

أشار «عبد الحميد هنية» إلى أن المقولة الشعبية بنيت على ميزان موسيقي متوازن مثلها مثل المقولات الشفوية بهدف تسهيل تذكرها وتأمين استبطانه[1].

(1) المرجع الأخير، ص 62.

وبالفعل فإن الكلمات الموزونة التي تقدم في سياق اتصالي ثقافي تربوي واجتماعي حين تطرح على نفسها القدرة على اختزال الواقع وتنميطه، فإنها تتسلح بإيقاع موسيقي متناسق يدعو إلى الاعتقاد بجديتها وبصحتها وبقدرتها على أن تعكس الواقع أو تمثله، كما تدفع الآخر الحامل أو الناقل لها إلى الاعتقاد في شرعيتها، والعمل على حفظها ، وتحرك فيه الرغبة في تكرارها ونقلها إلى الآخر. لأن الآخر لا ينزعج من سماعها بل يطرب لتقبلها إضافة إلى أنها تعني جزءا أو بعضا من واقعه.

وينسحب هذا التحليل على موروثنا الحضاري العربي الإسلامي بشكل كبير لأن جزءا كبيرا وهاما من هذا التراث يبنى على الكلام الموزون من القرآن وقد ساهم الاعتقاد في مصدره الإلهي توفير مناخ ذهني مهيأ للتعامل الإيجابي مع هذه الأوزان. ولا غرابة أن نجد الإنتاجيات الشعرية والبلاغية متسعة الانتشار والتأثير في الثقافة العربية الإسلامية إلى عهود متقدمة.

وتكمن أهمية هذا الميزان الموسيقي في تثبيت آليات الحفظ والتواتر اللذان هما شرطان أساسيان لكي تحمل الشفاهية الشعبية شعرا كانت أو مثلا شعبيا أو حكاية، عناصر ثقافية لها علاقة بالاهتمامات الحقيقية للمجموعة البشرية وبمصالحها والتي تفرز دلالات ترتبط بإفرازات الواقع المحلي.

لكن كيف يمكن أن نفهم آلية التواتر في المثل الشعبي المذكور؟ وماذا يمكن أن يضيف من دلالة تساعد على التعمق تي تحليل مضمون المثل الشعبي؟

لا يمكن أن يكون هناك تواتر ما لم يقع تثبيت لنص المثل الشعبي واستقرار نسبي ومشروط له حتى يمكن نقله من زمان ومكان غير زمانه زمن حدوثه، وإحدى أهم عمليات وآليات التثبيت هي التكرار وتعدد سرد الرواية الواحدة بين أفراد المجموعة، لتحقق أثناء وبعد تداولها –وربما قبل– مستوى متقاربا من الإدراك الجماعي يرتقي إلى المستوى الخيالي والتصوري والرمزي ، والتي من الصعب فيما بعد أن تقع إزالتها والتخلص منها على مستوى الذاكرة .[1]

إن هذه الصلات الجديدة المتولدة على اثر تكرار النص الشفوي بين المجموعة والواقع وبين المجموعة وذاتها هي التي تدفع لتبني النص الشفوي وإعادة إنتاجه وفق منظور ذات المجموعة البشرية ، وسيكون هذا التكرار بالتالي حافزا سواء للحفاظ على

(1) Les textes de littérature orale qui sont des représentations souvent répétées et de ce fait, bien fixées dans la mémoire des membres du groupe, sont parmi les faits culturels, qui se dégradent le plus lentement. »

Canille Lacoste-dujardin , Contes Kabyles, p 13.

الرواية كما تم تواترها من زمانها ومكانها الأسبقين أو للمحافظة على الإحداثيات والتحولات « Mutations» المدمجة بشكل طبيعي ضمن الرواية اللاحقة .

وكلما ضعف التكرار أو قل تجدده فان عامل النسيان يحل. ولعل كثرة الطلب على التكرار والإعادة ما يفيد بالحاجة المتولدة للحفظ ، أي حفظ العناصر الجديدة المحدثة في إطار تجديد المحافظة على الواقع الخيالي والرمزي الناتج عن الاجتماع والتجمع، حيث تملك الجماعة كيانا خاصا من هذا القبيل عبر عنه «ديديه انزيو Dédier Anzieu » بقوله : «للجماعة ذات خاصة ، بل أكثر من ذلك أنها ذات وهذه الذات خيالية وتؤسس الواقع الخيالي للجماعات ، هي الحاوي الذي ينشط في داخله دوران استلهامي وتماثلي بين الأشخاص وهو ما يجعل الجماعة حية .[1] وتأسيس الواقع الخيالي الخاص بالمجموعة يعمل على انتاج منظومة رمزية متكاملة لا تفك رموزها إلا بالعودة الى حياة تلك المجموعة نفسها والتعمق في اهتماماتها وأحلامها وآمالها وانتظاراتها وواقعها.

وإذا كان لكل مجتمع له أشكاله التعبيرية في نقل مضامين قيمه ومعارفه وخبرته الى أجياله والى التواصل عبرها بين أفراده وهو ، في المستوى المعيش، في غنى عن المؤرخ الرسمي الذي قد يحركه هذا الدافع أو ذاك لينحاز بوعي أو بدونه إلى مشاغل قد تتطابق مع اهتمامات المجموعة المحلية وقد لا تمت إليها بصلة. وتتصدر اللغة الدارجة هذا المشهد في التعبير عن الصور والرموز داخل الحوض الدلالي الواحد ، وقد تبدو الاستعمالات اللغوية الدارجة إجماليا متجانسة في عناصرها وموحدة في أسلوبها واختزالها للدلالات وتمثلها للتصورات وللرموز، إلا أنها في حقيقتها تنطوي على مجموعة من الطبقات أو الشرائح «Couches » اللغوية المتراكمة تبين عن مشاعر متباينة للأصناف الاجتماعية التي تتعامل بها كما تحتوي على عدة نماذج من التطورات عن طريق الصيرورة التاريخية نتيجة الاحتكاك اللغوي ، تنعكس جليا في النصوص الشفاهية باختلاف أجناسها.

ويؤكد المثل الشعبي « لا دار لا حانوت لا جبانة فين يموت» على هذه المعاني المتناضدة بحيث تعود كل منها من خلال الدلالات المسندة إليها إلى الصنف الاجتماعي الحامل والناقل لها على حد السواء.

ودراسة مثل هذه النصوص «Etude de la textualité «يمكن أن تكشف لنا حضور ما يسمى بالنعت الاجتماعي marquage social في الدلالات الرمزية للخطاب ، أو كذلك حضور كلمات قديمة أو صورا ذهنية سابقة تنتمي إلى جذور ثقافية تاريخية تم

(1) ديديه انزيو، الجماعة واللاوعي ، ص 6.

حملها بواسطة التكرار والتواتر لأن الحاجة الاجتماعية لما تحمله هذه العبارات من مفاهيم وتصورات ورؤى وأحلام « ودلالات لا تزال قائمة إلا أنها تتجدد في كل مرة عبر العصور ولا تأخذ بصفاتها تلك شكلا وطابعا نهائيين .

« إن الأدب الشعبي لا يأخذ صورة نهائية محددة وإنما تضيف إليه الأجيال المتعاقبة وتحذف منه وتعيد ترتيب عناصره وتجري فيه بعض التغييرات ليلائم ذوقها ويعبر عنها ، فاشتراك التوارث يكاد يكون ضروريا . »[1]

ويكشف تواتر الرواية الشعبية الشفوية على دسامة المادة وامتدادها في التاريخ وتعبير عن رغبة أصحابها في الاستناد وتدعيم الواقع بما هو اقدر على فهمه والإحاطة به من اجل ضمان البقاء.[2]

## 5 ـ النص الإتنوغرافي والقراءة الاتنولوجية للتراث الشفوي

**« يا سادة يا مادة يدلنا ويدلكم للخير والشهادة ، كلامنا عجيب أحسن ترتيب، أحنا وياكم نصليو على النبي الحبيب»**

تلك هي المقدمة الاستهلالية -كنص اتنوغرافي- التي تترأس أغلب الحكايات الشعبية ومن الصعب أن نعتقد أن وجودها كان عفويا في هذا المقام لأنها تعتبر علامات مفتاحية للتعاطي الدلالي والرمزي مع ما سيأتي لاحقا في عملية القص. فمدار تأويل الحكاية بناء على المقدمة يشير الى مميزات السياق الثقافي القيمي الإتنولوجي حيث أن العملية القصصية والحكائية لا بد أن تنتهي بنا الى مسار الحق والخير والشهادة ولذلك فهي أهل لمخاطبة سادة القوم وأخيرهم والذين لهم القدرة على فهم وتأويل العجيب منها لأن الكلمات الواردة مرتبة ترتيبا حسنا وموزونا.

ومن منا لا يتذكر الحكاية الشهيرة لذلك الفلاح الذي حين قاربته المنية، ناد إلى أبنائه وأخبرهم بأن لهم كنزا أخفاه لهم في الأرض التي يملكونها. وبعدما توفي راح الأبناء ينبشون في الأرض ويحرثونها ولم يجدوا الكنز. ثم بعد مدة أدركوا أن الكنز المقصود هو الأرض وخدمتها. وهي حكاية شعبية شهيرة أدرجت لكونها تتوفر على

---

(1) محي الدين خريف ، المرجع ذاته ، ص ص 12 – 13 .

(2) « Les grands aînés n'avaient irréalisés le monde sensible que pour entrer en communication avec une réalité intemporelle.Objet d'un désir enraciné dans leur semblants même »

Albert Béguin, Création et destinée II : la réalité des rêves, p 35.

كلمات مفاتيح جد هامة يعتبر البعض منها مداخل أساسية في هذا البحث ومدخلا مميزا للتقدم في تحليل القواعد الإبستيمولوجية لمادة الشفاهية الشعبية عموما .

فالأرض ، الكنز، المال، الموت، الأولاد، الصابة...هي كلمات لا يمكن أن يكون استعمالها عفويا أو مجانيا في هذه الحكاية الشعبية، لذلك فقد اعتمدت هذه الحكاية على لغز لم يتمكن الأولاد بسهولة من حل رموزه وشفراته حتى يفوزوا بالمال ويصبحوا أغنياء.

فالحصول على المال أو الثروة له علاقة بحل شفرات اللغز والتمكن من استخراج المسكوت عنه انطلاقا من الكلمات المصرح بها. وفي الأمثال الشعبية التونسية نجد: «اذا كان الكلام فضة يكون السكات ذهب»، وذلك لأن الصمت الوارد بين فقرات الكلام هو أشد تعبيرا وأكثر دلالة وبالتالي فإن قيمته في اللغز تضاهي «الذهب» أو الحصول على الكنز.

لذلك فإن مدار التأويل في الخطاب الشفوي يشمل الكلام مثلما يشمل الصمت، وإذا علمنا قوة الضغط السياسي المسلط تاريخيا على مجتمعاتنا يمكن القول أن الصمت هو خاصية اجتماعية وهو سمة مميزة للمجتمعات العربية ويتطلب قدرات فائقة في تأويله وفك شفراته وهذه بعض الأمثلة الشعبية التونسية المرصودة في هذا الإطار :

- « لسانك صوانك إذا صنتو صانك وإذا خنتو خانك»
- « شافوني ساكت حسبوني نية راني مسكر فمي موش عيني»
- « كلامك مع الي ما يفهمكش ينقص من الأعمار»
- « كان جاء الكلام الكل يتقال راهي التنهيدة ما تخلقتشي»
- « الليل بوذيناتو والنهار بعويناتو»

فالصمت إذن هو خاصية أو ظاهرة اجتماعية، كما يمكن أن يكون موقفا مقصودا نتيجة للعواقب المترتبة عن الكلام أو إبداء الرأي علنا وقد تم رصد بعض من هذه المعاني في الآثار الشعرية خلال القرن التاسع عشر تحذر من الكلام في زمن لا بد من الحذر فيه من كل خوان. وهذا ما نلمس له آثارا في الشعر الشعبي الذي نجهل مؤلفه حسب رواية «سوناك Sonneck» :[1]

---

(1) ياقليبي لو يقذفوا عرضا احفظ الميم هي الجواب العالي
إذا كان الكلام من الفضة اعلم الصمت كـــالذهب الغالي
يا قليبي في ذا الزمان الصمت إيلو شان احبس لسانك وزيد عليه بسجان
ارع ذمام الي يرعـــاك واحـــذرو عنك بنفســك وجنـــب كـــل خوان

والمثل الشعبي مثله مثل الكنز ،يضمن كلمات مصرح بها وأخرى مسكوت عنها ولعل قيمته تكمن في القدرة على استخراج خبايا هذه الخفايا وتأويل المنطوق حتى يمكن الظفر بالكنز والحصول على المال.[1]

ويبدو أن قدرة النص الشفوي على إخفاء معالم كنوزه وإمكانياته تعكس مستوى خبرات المجموعة البشرية الحاملة/ الناقلة للنص ،في استثمار تجاربها. وليس بمكان التمكن من الظفر بكنوز الأمثال الشعبية والنفاذ إلى مميزات الثقافة الشعبية والكشف عن آليتها وخصوصياتها لأنها سر من أسرار وجودها واستمرارها.

والمثل الشعبي هو إحدى الوجوه الفنية التي تعبر بها ومن خلالها المجموعة البشرية عن واقعها وتعكس رغباتها وآمالها وأحلامها وبالتالي صورة ذاتها.[2]

والقدرة على معرفة هذه الذات هي في حد ذاتها كنز وثروة إلا أنها ليست في متناول الجميع، مثل المال؛ فجميع الناس لهم موقع ومرجع من المال «Repère» إلا أنهم ليسوا جميعا أغنياء أو أثرياء.

والغني أو الثري ليس فقط من استطاع الحصول على المال بل وأيضا من استطاع فهم هذه الظاهرة وإدراك القوانين التي تحركها، ولذلك يتساوى في هذا المجال موقف البخيل والمسرف والمتزهد من المال[3]، لأن البخيل تنعكس أهمية المال بالنسبة إليه في التجميع والاكتناز، أما المسرف فأهمية المال بالنسبة إليه تظهر فيما يحس به من متعة الإنفاق والعطاء والدفع للشراء.وأما المتزهد فقد رفض المال لأنه أحس بأن قيمته

---

Sonneck C, Chants arabes du Maghreb :étude sur le dialecte et la poésie populaire de l'Afrique du nord, Tome 1, textes arabes, Paris, Librairies orientale et Américaine, 1902.

(1) وردت العديد من الإشارات في هذا المعنى ويمكن أن نذكر مثلا أن «جون لامارت Jean Lamart» في تقديمه لكتاب «sémiotique narrative de l'œuvre de f. Rabelais...» أن عمل المؤلف جميل شاكر ،بين أن كتاب « فرانسوا رابلاي» هو كنز لم تتمكن البحوث من جرده وتقدير كل ثروته.

Sémiotique narrative de l'œuvre de François Rabelais , Jamil shaker ,p.13.

(2) يذكر عبد الرحمان أيوب «أن التراث الشعبي يتحرك في إطار هدف معين يعلل استمرار يته في الزمان والمكان ويبوئه مرتبة الظاهرة الاجتماعية الإيجابية وهذا الهدف هو التعبير المستمد من الذات والإخبار عن الذات كشخصية وهوية بملامح متعددة ومتباينة .

عبد الرحمان أيوب، التراث الشعبي المروي»حول منهجية جمعه وتصنيفه.في المجلة العربية للثقافة،العدد 15 ،سبتمبر 1988 .

(3) يمكن أن نجمع بين هؤلاء في قراءة واحدة يكون المال أو العلاقة مع الوسيلة هي الجامع المشترك لهم.وهذه إحدى مهام هذا البحث.

ستشغله عن العبادة ،وما رفضه للمال إلا اعترافا بقيمته الكبرى التي قد تنازع الله فوق الأرض. وعلى ذلك فإن تعدد الآراء والمواقف لا يلغي الأهمية بل يزيد في اعتبارها ودرجتها.

أما بالنسبة للمثل الشعبي الذي نحن بصدد تحليله، فإن كنوزه تكمن بين طيات معانيه ورموزه، ويورد سعيد الغانمي بعض المواقف في هذا الإطار تتلاءم مع ما تم تحليله،[1] فيذكر مثلا أن «الجرجاني» في «أسرار البلاغة»، يرى أن الباحث عن المعاني كالغائص على الدرر؛ كما تشير «آيزر»، أن الناقد يدعي أن الكاتب يخفي في السرد كنزا، وأن التأويل الذي يقوم به هو اكتشاف هذا الكنز،والقراءة دائما بحث للعثور على كنز وضعه شخص مجهول في النص.

وقد تحدث أيضا في هذا المجال «ابن عربي» في كتابه «الفتوحات المكية»، قائلا أن الكلمات كنوز وإنفاقها النطق بها، لذلك فإن الوثيقة الشفوية حسب سعيد الغانمي دائما هي كنز و»التأويل فعل اكتشاف الكنز ومثلما لا يكتمل الكنز المدفون ولا يكتسب هويته إلا بالعثور عليه» كذلك لا يكتمل المثل الشعبي إلا بالتأويل الذي يعطيه معناه في سياق معين.

إنه ليس باليسير النفاذ إلى تفسير هذا التركيب اللغوي والموسيقي وصياغة المثل الشعبي المذكور، لأن ذلك يتطلب قدرات ومهارات لا تسمح المجموعة البشرية عادة إلى اكتسابها خارج دارتها بيسر، فبناء إيقاع موسيقي يحمل تمثل المجموعة لمشاغلها واهتماماتها هو نشاط تاريخي تتراكم فيه التجربة الاجتماعية ويحمل بالتالي خصائصها ويعبر عن هويتها، والتي من الممكن أن تتفق فيها مع غيرها من المجموعات البشرية ليشكل ذلك الالتقاء تراكما في التجربة الإنسانية.

ويفيد المثل الشعبي « لا دار ولا حانوت ولا جبانة فين يموت» ما يحيل الى التجربة الإنسانية حيث أنه بني على ثلاثة مقولات ، والعدد ثلاثة له رصيد رمزي عالمي نجد له صدى في أدبيات الممارسة الاجتماعية والشواهد على ذلك عديدة ومتنوعة.

**1.5- المستوى الأول من دلالة الصيغة**

أما من حيث الصيغة فقد وردت في مستوى أول من خلال هذا المثل الشعبي بشكل مباشر وقاطع وكأنها تحمل وصفة نهائية لواقع معين. هذه الصيغة الوثوقية في التعبير عن خاصيات الواقع أو عن الرؤية الاجتماعية في تقدير الواقع يعود إلى خاصية أساسية

(1) سعيد الغانمي، الكنز والتأويل ،ص5.

للنص الشفوي الذي تتواتره المجموعة البشرية حيث يحمل نزعة لا زمنية ويرنو إلى التعبير عن « حقائق» اجتماعية.

ويتدعم هذا الرأي أكثر مع محاولات « ب. يونق» حول اللاوعي الجماعي باعتباره مستقلا وسابقا عن اللاوعي الفردي وأنه « بسبب الطابع اللازمني للاوعي الجمعي فانه إذا لمسنا محتوياته نتحصل على تجربة الخلود ، وأن إعادة تفعيل هذه المحتويات يترجم تجديدا تاما للحياة النفسية «[1]

فالنص الشعبي الشفوي إذن يقدم واقعا آخر غير الواقع الذي ينطلق منه بل يستند إليه ويحتضنه ومن يسعى منتجه / متلقيه أن يتجاوز به معطى الواقع إلى مجالات أعمق وأرحب وأكثر يقينا وشرعية ومبعثا للراحة والإبداع .

والمعلوم أن القدرات الخيالية عند الإنسان كبيرة ولا يمكن لحاجز ما أو أحد أن يوقف رغبات الخيال وانه « باستطاعتنا التفكير في محتويات صورة العالم دون مراعاة وجود أو عدم وجودها الواقعي ، كما نستطيع تثمل التعقيدات النوعية التي نسميها أشياء في مدلولاتها الموضوعية والمنطقية مع جميع القوانين التي تربطها وتطورها ، وأن نتساءل أيضا دون التقيد بذلك إذا كانت وأين وما هي الوتيرة التي تحققت بها كل هذه المفاهيم وهذا الحدس الداخلي «.[2]

وانطلاقا من هذه القدرة الخيالية والاستقلالية التي عبر عنها « يونق» وتجريد الواقع المحسوس تتكون دعائم بناء الصورة الذهنية باعتبارها « مادة مستقلة وخاطفة للذاكرة ولا تتعلق إثارتها بتفاعل مباشر مع المحيط . والمفهوم مثل الصورة وهو مادة ذهنية لكنه يتضمن مكونا حسيا ضئيلا إن لم يكن معدوما».[3]

وهذه الدعائم تضمن مقومات عناصر بقاء الصورة الذهنية بعد أن يتغير الواقع ، وهو ما يؤهلها لتسجيل حضورها الإيجابي والفاعل في طبقة دلالية متقدمة .

إلا أن الطبقة الدلالية الراهنة – زمن الرواية الشعبية الشفوية – تتوفر على رؤية مميزة لعالم الكون والأشياء بواسطة النشاط الإنساني والاجتماعي الواعي وغير الواعي معا في إطار الحوض الدلالي الجامع لها . أي أنها تعيد إدراج الموروث المادي وغير المادي وفق رؤى مشتركة وتصورات تخص بـ « إجماع « أو بقبول يدفعها لأن تستقر وتستمر في الزمان فتحافظ على وجود قابل لأن يؤثر هو بدوره في ذلك الموروث المستجد .

---

(1) Mircea Eliade, Mythes, Rêves et Mystères, p 150.
(2) George Simmel , Philosophie de l’argent , p 23.
(3) Bruno , Les conceptions de l’être humain ,p 187.

وهي في إطار هذا الوجود، تزاحم صورا ذهنية أخرى لتكشف عن ظهورها أو تطاردها أو تعمل حتى على « إقصائها « وتتجلى بذلك في إطار نشاط محتويات الذاكرة التي يمكن أن تعالج وتفهم بطريقة أن بعضا من عناصرها يطفو إلى سطح الذاكرة ويصبح قابلا للتذكر الفوري ، وبعضا آخر يرسب في « قاع الذاكرة ولا يمكن أن يصعد إلى « الفوق « للظهور والتجلي إلا إذا كانت هناك حاجة ودافعية للاستعمال لها من قوة الدفع في القوة والاتجاه ما يؤهلها لأن تحتل مكانها في البروز « باستحقاق».

وجماعية الصورة الذهنية في النص الشفوي يدفع لإتاحة فرص الثبات والصمود «Résistance» ومقاومة التغيير لأنها تتم في إطار أشكال ونماذج تتسم بالاستقرار نسبيا ولايمكن أن تطرأ عليها الحركة والتغيير بيسر . فهي ذات طبيعة حافظة « Conservatrice « تتوفر على بني «Structures» لا يمكن أن يقع نقلها إلا إذا حافظت على خصوصيات ذاتية يتم بمقتضاها نقلها إلى زمان ومكان غير زمانها ومكانها .

وقد تنجح نسبيا في محاولاتها للاستقرار ، إلا أن انتماءها للتراث الشفوي الشعبي واستعمالها للتكرار الشفوي باعتباره أداة تثبيت ، فانه ما يتوهم أو يتصور على أنه إعادة حرفية أو تكرار أو استنساخ مطابق هو في واقع الأمر إخراج في مضمون وشكل جديدين بتفاوت في المثائل المتولدة variantes وتخضع هذه المثائل بالضرورة إلى تحولات تفرضها وقائع الزمان والمكان .

ويبقى النص الشفوي دائما سواء في صورته السابقة أو اللاحقة «صادرا عن الشعب» المنتج / الناقل[1] معبرا عن أحاسيسه ووجدانه ممثلا لتفكيره عاكسا لاتجاهاته ومستوياته الحضارية .[2] وتعبر مضامينه النصية عن عمق التجربة الإنسانية[3].

**2.5 – المستوى الثاني من دلالة الصيغة**

الخاصية الثانية للصيغة التي وردت بها المثل الشعبي « لا دار لا حانوت لا جبانة فين يموت» هي الأسلوب السلبي والمسبوق بأداة النفي «لا» . وقد ورد هذا النفي في جميع المقاطع الثلاث وسبق « الدار» والحانوت» والجبانة فين يموت». فما هي الدلالات التي تضيفها صيغة النفي لفائدة هذا المثل الشعبي؟

---

(1) * العبارة الموجودة بين قوسين لا توجد في النص الأصلي وهي إضافة توضيحية

(2) محي الدين خريف ، المرجع ذاته ص 12.

(3) « Ils disent une vivacité millénaire mais renouvelé et témoignent d'une force populaire exemplairement créatrice »

Abdewahab Bouhdiba , Imaginaire Maghrébin, p 15.

إن المعنى من وراء ذلك يفيد على الأرجح صيغة التأكيد، والنفي هنا يقصد به الإثبات ووجوب توفر هذه العناصر لأهميتها وأنه لا يمكن تصور الواقع أو الحياة دونها. وهذا يعني أن الحياة دون دار ودون حانوت ودون مكان يدفن فيه الإنسان ليست لها معنى، ولا تستحق أن تعاش. كما يمكن أن تعني هذه الصياغة مطلبا اجتماعيا ملحا يرتقي إلى مستوى الهاجس الجماعي . وسواء توفرت هذه العناصر أم لم تتوفر فهذا لا يقلص من قيمة وأهمية حضورها كشرط للوجود الاجتماعي وارتقائها إلى مستوى المخيال الجماعي الذي أصبح يثير هذه العناصر ضمن الرهانات الاجتماعية.

فهل يمكن اعتبار هذه العناصر بمثابة الحلم الاجتماعي تثيره الذاكرة الجماعية لمعالجة متطلبات الرهانات الاجتماعية؟

إن الواقع الاجتماعي حينما يتحول أو يتمظهر عبر الحلم فإن ذلك يعني القدرة المميزة لذلك الواقع على التأثير في حالة الإدراك( شعوريا و/ أو لا شعوريا) ونفاذه بشكل ما إلى الذاكرة ليتخذ له موقع ضمن شبكة انتقال المعلومات وتبادلها. ويمثل هذا الحضور الجديد ضغطا إضافيا ضمن شبكة تراسل المعطيات والمعلومات بالدماغ سيعمل على إحداث تبادلات جديدة أو تعزيز تبادلات قائمة أو إظهار عناصر أخرى ضمن شبكة التبادل أو إضعاف الروابط مع عناصر فاترة أو تبدو كذلك.

إن هذا المثل كقيمة معلوماتية يبدو من خلال صيغة نفيه أن وجوده يعتبر مركزيا في تصور الممارسة والمعيش وغياب هذه العناصر الثلاثة يعني بالنسبة للتونسي خلال الفترة الحديثة انتفاء السبب من الوجود. لذلك كان لنا أن نتساءل: ما هي الغاية من هذا الإصرار على التأكيد؟ وما هي الوظائف والدلالات التي تقدمها هذه العناصر الثلاثة حتى تستحق هذه المكانة المحورية والتوازن المنشود؟

**3.5 – الوظائف والدلالات المسندة للدار.**

إن الدلالات المباشرة للدار أو المنزل تشير قبل كل شيء إلى المكان الذي يعيش فيه الإنسان ، مأواه ومكان إقامته، وقد كان المنزل سابقا ملجأ طبيعيا يتوجه إليه ويأويه أفراد العائلة أو المجموعة للاحتماء به من المخاطر المحدقة المتأتية من الطبيعة أو الحيوانات أو المجموعات المماثلة. وقد اعتبرت الدار دائما مثل المعبد حيث تحيل إلى الطابع المقدس والمحرم للمكان وبالتالي خاصيته الحمائية ، فالدار حرمة لا يمكن أن تفتح في وجه أي كان، كما أن بناءها وتشييدها يجب أن يراعي هذه الدلالات ، وغالبا ما لا تكشف الواجهة المعمارية الخارجية للدار عن ملامح وخصوصيات الدار

من الداخل ولا يعني التشابه الخارجي في أسوار الدار تماثلا في المكونات المادية والتجهيز الداخلي للدار.

والدار في تونس في الفترة الحديثة فضاء خاص يعكس المستوى الاجتماعي والاقتصادي لصاحبه أو للعائلة التي تتحيزه، وتعمل الوظيفة على حماية هذه الخصوصية من الآخر ومن السوء ومن العين حتى لا يتعرض من فيها إلى التلف والضياع، فالدار على ذلك تعبر عن الرغبة في البقاء ومواجهة مخاطر التشتت والفناء والتقهقر[1] ولذلك توضع في أغلب هذه الدور علامات ورموز لطرد هذا السوء مثل « الخمسة» التي من النادر أن لا نجدها معلقة أو مرسومة على أبواب هذه الديار.

والدار سواء كانت مطلبا اجتماعيا أو حلما فهي تعبر عن رغبة ملحة تجيب بشكل ما على ضغط الحراك الاجتماعي. وتعكس الدلالات الاجتماعية للدار التمثلات الثقافية العامة التي تؤطر اكتساب الدار أو الحصول عليها أو حتى تحبيسها.

لقد اعتبرنا في موقع سابق بأن الإطار الثقافي العام يحتضن التمثلات الأساسية التي يتحرك فيها ومن خلالها الأفراد في ممارساتهم المختلفة كما اعتبرنا أن هذه التمثلات تترابط فيما بينها بشكل من الأشكال وأن هذا الترابط يؤد إلى شبكة معقدة تتوفر على مناطق قوة أي ذات كثافة ترابطية وأخرى ذات مناطق ضعيفة. بمعنى أنه توجد فيما بينها ترابطا وتراتبا أفقيا وعموديا.

ومن ناحية أخرى فقد اعتبرنا أيضا أن الإنتاج الشفوي الشعبي يعبر بشكل ما عن هذه التمثلات ويكشف عنها. ولما كانت الأشكال الأدبية للمنتوج الشفوي الشعبي عديدة في إطار النشاط الاجتماعي فإنه من المنطقي أن تتضافر هذه المداخل المتعددة وتتعاضد بشكل إرادي ولا إرادي للتعبير عن الواقع الاجتماعي والتاريخي ومشاغل الحياة اليومية التي ارتقت إلى أن تكون مطلبا اجتماعيا ومادة للتمثلات الجماعية والذاكرة المحلية.

وبعبارة أخرى، إذا كان مدخل أمثال الشعبية من خلال المثل «لا دار لا حانوت لا جبانة فين يموت» أكد جدارته في الكشف عن التمثلات الاجتماعية في الفترة الحديثة

(1) « Ce qui s'affirme tacitement à travers la création d'une maison, c'est la volonté de créer un groupe permanent, uni par des relations sociales stables, une lignée capable de se perpétuer durablement, à la façon de la demeure, durable et stable, immuable, c'est un projet ou un pari collectif sur l'avenir de l'unité domestique, c›est-à-dire sur sa cohésion , son intégration, ou si l'on préfère, par sa capacité de résister à la désagrégation et à la dispersion »

Bourdieu Pierre, Les structures sociales de l'économie, Paris, Seuil, 2000, P. 35.

الخاصة بامتلاك الوسيلة والمشاركة في عناصر الحياة الاجتماعية والحصول على موقع ومكانة ضمن التصنيف الاجتماعي الذي تضمنه النعت الاجتماعي للخطاب، فإنه يمكن الاعتماد على مداخل متعددة من الخطاب الشفوي الشعبي للتأكد من موقع هذه العناصر من التمثلات الاجتماعية لمسألة المال والثروة المؤدية الى ذلك.

**4.5- الحلم كمجال لدراسة التمثلات**

لقد استعملنا في مواقع متفرقة من هذا البحث مصطلح « حلم» الذي يحمل دلالات ومتباينة قد تقلص من القيمة العلمية والأكاديمية للصياغات المستعملة في هذا البحث. لكن بالنسبة إلينا فإنه سواء كان المعنى من وراء اصطلاح الحلم رغبة أو طلبا من جهة أو بمعنى رؤية Songe ،فإنه لا توجد حواجز دلالية قاطعة وفاصلة بين المعنى الأول والثاني لأنه يمكن الجمع بينهما في إطار حقل موحد الدلالة يستوعب التفاصيل الفرعية. وقد انتهينا في بحث الدراسات المعمقة إلى أنه بالإمكان الاعتماد على باراديقم الحلم لتفسير جزءا هاما من النظام الدلالي والرمزي المؤسس للحياة الذهنية للفرد والمجتمع.[1]فليس الحلم مرادفا للنوم كما أنه ليس نقيض الواقع وإنما هو الأثر المتواصل والمستمر لعالم اليقظة والنشاط الواعي وغير الواعي المتصل دوما بالذاكرة وهو يجد مصادره في التمثلات المجردة أكثر منها الإدراكية المباشرة وهذه التمثلات هي التي تشكل مستوى معرفيا حقيقيا في إنتاج الحلم.

وإذا كان منطق الحلم هو اليقظة فإن الصور التي تتراءى في الأحلام هي رؤى نابعة من صميم الواقع وطبيعة الروابط الاجتماعية القائمة والرموز التي تحيل إليها في عالم اليقظة، وحتى الرؤى التي تعبر منها عن قدرات توقعية فهي مبنية على منطق الواقع وتختزل قدرات سريعة في قراءة مستقبلية لنتائج الواقع حسب آلياته وخصائصه وإمكانياته تؤكد الانخراط المثقل لصاحب الرؤية في قضاياه ومشاغله ولا يمكن أن تكون منتوجا مفارقا لهذه الشروط.

ومثلما أن للفرد حلما أو رغبة أو أن يكون لاعبا في اطار الرهانات الاقتصادية والسياسية المطروحة ، فإن للمجموعة وللفئة أيضا حلما واستراتيجيات دفاعية ووقائية ورهانات ، ويعتبر الحلم بالنسبة للجماعة وعاء للصور والتمثلات الجماعية التي تعبر عن وضعية معينة ضمن المسار التاريخي للجماعة. لذلك فإن الأحلام الصادرة عن

---

(1) الخضراوي محمد الحبيب، المال والحلم في الشفاهية الشعبية من خلال القصص الشعبي التونسي، إشراف: عبد الرحمان أيوب، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2000 ،ش د م، معرفة التراث والتنمية الثقافية.

الأفراد المختلفين في الجماعة الواحدة تتكرر وتنتشر في تكامل لتقدم تمثلات لوضعية واحدة تعيشها الجماعة من منطلق زوايا متفرقة حسب الواقع الذاتي لكل فرد. وتشكل مع بعضها مقاطع متعددة لمطلب واحد.

إن صلاحية التأويل يعود إلى منطق الفرد ومنطق الجماعة نفسها؛ فسيولة انتقال المعلومات والرسائل التي ينتجها الحلم لا تكون إلا في إطار ثقافي واجتماعي جامع للصور الذهنية المشتركة والرموز المتداولة التي نجد لها صدى في تأويل الأحلام في الثقافة العربية الإسلامية. فالحلم إذن في إطار المجوعة يمكن أن يفهم في اتجاهين : الأول كشكل ووعاء يؤطر جملة التداعيات الواعية واللاواعية للأفراد المكونين للمجموعة، والثاني كمحتوى قادر على التأثير في حياة المجموعة المنتجة والناقلة له، لذلك فهو قادر على تحرير المجموعة أي يجعلها تعيش وتواجه هواجسها المركزية منها خاصة، ومن أكبر الهواجس المثيرة لحياة المجموعة هي الموت.

فما هي علاقة التراث الثقافي الشعبي عموما والمثل الشعبي « لا دار لا حانوت لا جبانة فين يموت» بالهواجس المركزية للمجموعة المحلية، أي للمجتمع التونسي خلال القرن التاسع عشر؟ وهل للموت دلالة في شبكة تمثل عناصر العلاقة مع المال والثروة من خلال تأويل الأحلام؟ وكيف يتداخل التراث بالعناصر الثقافية المركزية للمقدس كالحياة والموت؟

أورد «ابن سيرين» في كتابه تعبير الرؤيا الصغير[1] مادة الدار والحانوت ضمن الباب السادس تحت عنوان « في رؤية الأرض والجبال والمفاوز والتلال والأبنية والحصون

(1) إن أهمية دراسة «الحلم» في الثقافة العربية الإسلامية تعود أساسا الى سعة انتشاره الجغرافي واستمرار حضوره في التاريخ بحيث يمكن القول بأنه في وقت ليس بالبعيد لا تكاد توجد مكتبة عربية عائلية تخلو من كتب مفسري الأحلام الذين ذكر عددهم « الحسن بن حسين الخلال « في كتابه « «طبقات المعبرين « ( هذا الكتاب لم يصل بين أيدي الباحثين وقد ذكره فهد التوفي في دراسته: Le rêve dans la société islamique du moyen age ,p 343)هو ما يناهز 7500 مفسر . ومن الغريب « أن الانتاج الضخم الذي اختص في هذا المجال غائب فيه الملكية الأدبية بشكل ملحوظ ، وحسب طبيعة المادة ذاتها فان مفهوم الملكية الادبية غائب حتى أن « ابن سيرين « الذي شهد له ابن خلدون بأنه أشهر المفسرين للأحلام، فقد كانت هناك إنتاجيات وإضافات كثيرة نسبت إلى ابن سيرين خرافا شكك «عبد الله عبد الدايم » في صحة نسبة التضخيم في الإنتاج لفائدة المؤلف .
على أن المهم في ذلك هو انتشار نفس الرموز تقريبا وقدرتها الكبيرة على نمذجة الصور المترائية في الحلم .

والحوانيت والدور والهدة والزلزال وشبه ذلك»[1] مما يشير إلى أن الدلالات الرمزية للدار والحانوت يمكن أن تعالج ضمن نفس الحقل، وهذا ما يؤكد التجانس بين العناصر الثقافية التي يحملها المثل الشعبي والترابط بين مداخل الشفاهية الشعبية، فالمثل والحلم كلاهما يعالج نفس الإشكال ضمن نفس الحقل.

ويتدعم هذا الترابط بين المثل الشعبي وبين الحلم عندما يعلن المثل الشعبي أنهه يتطرق إلى قضية فيها مصطلح الموت وقد اعتبرنا أن الموت هو أحد أهم القضايا المصيرية التي تعبر عن مخاوف وهواجس المجموعة البشرية، وأن حلم المجموعة أو رؤاها الحاضرة والمستقبلية لا يمكن أن تنأى عن هذه القضية بمدينة تونس.

فهل أن المجتمع المحلي في الفترة الحديثة وخلال القرن التاسع عشر يشعر بتهديد جدي في وجوده وفي عيشه وفي دنياه؟ أم هي مجرد أضغاث أحلام؟

إن المعطى الجيو-السياسي مهم جدا في الإجابة عن هذا التساؤل وتأطيره حيث أن إستراتيجية الفعل للنظام السياسي إلى حدود نهاية القرن التاسع عشر قائمة على السيطرة وبسط النفوذ وممارسات عقلانية تعود الى مفهوم الغاية تبرر الوسيلة ، وأن توجه البايليك إلى داخل البلاد يصبغ بممارسات وعلاقة متنامية إلى المال انتهت إلى واقع التداين والارتباط العضوي مع الآخر الأوروبي مما ولد مسافة خوف وارتياب بين المحليين والبايليك.[2]

### 5.5- الصراع الاجتماعي: بناء الواقع وقواعد النعت الاجتماعي

يتدعم هذا المعطى السياسي، الذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة، بالمعطى الاجتماعي الذي يعتبر بشكل من الأشكال مظهرا من مظاهره، حيث انتهي بناء وتكون الواقع الاجتماعي إلى إنشاء أنظمته الخاصة في التصنيف الاجتماعي الذي يرتب الأفراد حسب ثنائيات مثل: بلدي/ براني، فقير/ غني. وتلعب هذه التصنيفات دورا خطيرا لأنها تهدد الفئات الاجتماعية دوما بالإقصاء وهذا التهديد يشمل جميع الفئات الاجتماعية دون استثناء ولأنها توضع بمثابة قواعد للعبة الاجتماعية والانتماء للواقع الاجتماعي.

إلا أنه توجد فئات اجتماعية معرضة أكثر من غيرها للإقصاء والتهميش بحكم خصائصها والتي من أهمها غياب الانخراط في شبكة العلاقات الاجتماعية. وبالتالي

---

(1) ابن سيرين محمد، تعبير الرؤيا الصغير،تونس، مطبعة المنار، د ت.،ص ص 19- 22.

(2) الخضراوي محمد الحبيب، المال والثروة في البلاد التونسية خلال القرن التاسع عشر: الممارسات والتمثلات، اشراف عبد الحميد هنية، تونس، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، 2010، دكتوراه في علوم التراث.

يظل تدعيم هذه الشبكة وتعهدها باستمرار يعد خيارا استراتيجيا ومطلبا اجتماعيا تفاديا للإقصاء والتهميش الذي يعني في دلالته المباشرة الموت.

و الفقير أو البراني حسب عبد الحميد هنية لا يعني سوى ذلك الشخص الذي لم يستطع إنشاء هذه العلاقات أو الذي انقطعت روابطه الاجتماعية بالمجال الحضري لمدينة تونس[1]. ولذلك فإنه لا توجد بين الفقر والإقصاء إلا خطوة وحيدة[2] للدلالة على التهديد المستمر الذي تعيشه هذه الفئات وخطر الإقصاء الذي يحدق بها حيث أنه لا أمل لها سوى اكتساب رموز الثروة المادية التي تعبر عن وساطة يثبّت الفرد من خلالها وضعيته وجوهر هويته البلدية. وهذا ما نجحت في تحقيقه بعض الأطراف مثل الأعيان الذين قدموا من خارج مدينة تونس كـ«الجلولي» و«بن عياد» من صفاقس و«لصرم» من القيروان.

إن التهديد المستمر الذي يشعر به أهالي مدينة تونس هو تهديد بالإقصاء الذي يعني الموت بشكل من الأشكال، يجد مبررا له وشرعية من ناحية أولى في التحولات التي لحقت بالفئات الاجتماعية وتحيز موقع اجتماعي متقدم للبلدي[3]، ومن ناحية ثانية في الفضاء الاجتماعي للمدينة التي أصبحت تدريجيا خارج الضبط والمراقبة. وقد استطاع هؤلاء الذين خرقوا القاعدة – أو الذين أكدوها–، قاعدة البراني/ الفقير حيث أصبحوا من الأعيان بفضل قوة الوسائل المادية(المال) التي لديهم وقدرتهم على ربط شبكة من العلاقات الاجتماعية تثبت وجودهم المادي والاجتماعي، وهؤلاء لا ينطبق عليهم المثل الشعبي المذكور» لا دار لا حانوت لا جبانة فين يموت» باعتبارهم عناصر فاعلة في تشكيل الواقع وبلورته وصياغته حيث أن لديهم القدرة على تحريك الدور وشراء الحوانيت وتحيز التربة لتأمين مكان الموت.

---

(1) هنية عبد الحميد، المرجع ذاته،ص 60.

(2) المرجع ذاته، ص 60.

(3) « Notons cependant l'usure progressive de privilèges statutaires : déclin de Turcs et dans une bien moindre mesure des mamelouks, dont les privilèges sont critiqués par les citadins de souche et le corps des oulémas malékites, institution en 1840 de l'égalité de rétributions des oulémas hanéfites et malékites, perte de monopole militaire des Turks kourouglous, et mamelouks, lors de la création de l'armée nizamie dès 1831, ouverte à tout les sujets du Bey. Au cours de cette période , les béldis parviennent à conquérir des privilèges indéniables … »

Chater Kelifa, « Les notables citadins en Tunisie au cours de l'ère coloniale : le concept du béldi et ses mutations », in : Cahiers de la méditerranée, n° 45, Déc. 1992, p. 119.

على أن عدم مطابقة المثل الشعبي على هؤلاء أو على بقية الأعيان المحلين الذين يمتلكون تلك الوسائل لا يعني أنهم ليسوا معنيين به، بالعكس تماما. إن بناء وصياغة المثل الشعبي يختزل في صياغته الآلية الذهنية التي أسس لها هؤلاء في التسمية والتصنيف الاجتماعي وتحديد نظام الانتماء والإقصاء، وإن ابتعاد هذه الفئة الأعيان/ البلدية عن خطر الإقصاء يفيد بأنهم تسلحوا بأسباب البقاء والانتماء أي بالعناصر المشكلة والمدعمة للروابط الاجتماعية.

إن المثل الشعبي مثقل ومشبع بقواعد اللعبة الاجتماعية التي صنعها وحاك عناصرها الفاعلون الأساسيون في الحراك الاجتماعي، ويتصدر الأعيان والبلدية طليعة هؤلاء في صياغة هذه القوانين. ويعتبر هؤلاء الفاعلون أغلبية في ميزان الفعل الاجتماعي بينما يشكل الآخر البراني صفة الأقلية.

ولا تعني الأغلبية أو الأقلية كما عدديا، بل كثافة في الروابط الاجتماعية وقدرة على الفعل في تشكيل وصياغة روابط هذه الشبكة.

إن التباين في موقع الفعل من روابط شبكة العلاقات الاجتماعية مهم جدا في الشعور بالهوية الاجتماعية للأفراد والمجموعات وبقدر ما يكون هذا الموقع قريبا بقدر ما يشعر الفرد أنه يمثل الأغلبية ويحس بالانتماء، وبقدر ما يكون بعيدا عن هذا الموقع فإنه يشعر بأنه يمثل أقلية وأنه مهدد بالإقصاء والطرد في كل لحظة.

طق الاجتماعي في الصياغة اللغوية بما يحيل إلى النعت الاجتماعي في التباين بين الفئات الاجتماعية الذي أشرنا إليه في موقع الفعل من روابط شبكة العلاقات الاجتماعية، فإننا يمكن أولا أن نستثمر ما ذكره «عبد الحميد هنية» من أن

ومن ناحية أخرى فإن استعمال هذا التحليل يمكن أن يؤدي بنا إلى فهم اختلاف استراتيجيات التعامل مع المعطى والواقع بين الفئات الاجتماعية سواء كانت هذه الفئات تنتمي إلى موقع فاعل من روابط شبكة العلاقات الاجتماعية أو موقع ضعيف. ونعني به أن استعمال هذا الخطاب (المثل الشعبي) يحيل إلى رهانات مختلفة باختلاف الموقع الاجتماعي في التعامل مع مكونات وعناصر ووسائل الحراك الاجتماعي.

لقد قال ابن خلدون بأن المغلوب مولع دائما بالإقتداء بالغالب وهذا ما يمكن أن نجد له أثرا في الاستعمال المشترك للمثل الشعبي الذي يكرس منطق الإقصاء الاجتماعي في التعامل مع الأفراد والجماعات، إلا أن المغلوب لا يستطيع الإقتداء برهانات الغالب الذي يتعامل مع هذه الوسائل باعتبارها نتاجا لخبرته وتفعيله لواقع، بينما يتعامل معها

الآخر المغلوب البراني/ الفقير الذي يتعامل هذه الوسائل باعتبارها هدفا في حد ذاتها يجب تحقيقها والوصول إليها.

إن الغالب حين يتعامل مع هذه الوسائل فإن تعامله سيكون منفرجا Divergent بما بعني إمكانية إدخال عناصر أخرى في اللعبة واردة جدا بل هي مطلوبة من أجل التميز في كسب موقع متقدم داخل شبكة الروابط الاجتماعية ويمكن أن نبرهن على هذا التحليل بالرجوع إلى شواهد تاريخية من الفترة الحديثة تؤكد على وجود عناصر جديدة في امتلاك الوسائل المفعلة للروابط الاجتماعية خلافا لامتلاك دار أو امتلاك حانوت، حيث تأثرت هذه الوسائل «التقليدية» بالوضعية الجديدة للاقتصاد المحلي وعلاقات الترابط بينه وبين اقتصاديات بلدان حوض المتوسط. فالجيو سياسي والجيو اقتصادي اثناء التغيرات التي تلحق بها تؤثر بالضرورة على المعطى المحلي وعلى الوعي به ورسوخه في الذاكرة الفردية والجماعية. لكن تفاوت الرهانات بين-الثقافية خاصة يدعم الهيمنة الثقافية بشكل إرادي أو لا إرادي ويعزز من تكثيف الشبكات المعلوماتية في شتى المجالات ويطور من قدرتها على تفعيل معلوماتها على حساب المعلومات الأخرى الناشئة أو الصاعدة مما ينشئ بمقتضاه تفاوتا وهوة تتسع شيئا فشيئا وتزداد عمقا.[1]

ولذلك فقد تأثرت عائدات هذه الوسائل (الحانوت/ الصناعات التقليدية) بل شهدت تغيرا في وظائفها، حيث لم تعد الدار للسكنى فقط بل للكراء (مع نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر) ولم يعد الحانوت مقرا لصاحبه للصناعة التقليدية فقط بل تم استثماره في الكراء أيضا.

وإلى جانب هذه التحولات فإن نسبة هامة من الأعيان اتجهت إلى الاستثمار في غابات الزيتون المحيطة بمدينة تونس وأصبح هذا العنصر المستحدث بمثابة مؤشر جديد في التصنيف الاجتماعي.

إن الفئات الاجتماعية الفاعلة في شبكة العلاقات الاجتماعية قادرة على خلق الوسائل التي تحافظ بها على وظائفها في تشكيل تلك الشبكة(أو أن تحقق سبقا في ذلك نتيجة تأثرها بفاعلين آخرين :الأجانب مثلا) وهي قادرة في الآن نفسه على تغيير

---

(1) الخضراوي محمد الحبيب، وساطة الثقافات ورهانات العولمة، في: مهن التنشيط والوساطة والتحولات الاجتماعية، جمع وتنسيق وتقديم: محمد الحبيب الخضراوي، تونس، جامعة تونس،المعهد العالي للتنشيط الشبابي والثقفي بئر الباي، 2016، سلسلة علوم ثقافية العدد 3/ 2016، ص ص 147-158.

هذه الوسائل وإدخال عناصر مستحدثة لأن ذلك سيحافظ على أسبقيتها في قيادة الواقع وتشكيله ويدخل في إطار الرهانات العلائقية المستحدثة وما تحمله من أبعاد رمزية للوضعيات التي تم تنظيمها اجتماعيا.

وحينما تنشأ وضعيات جديدة ناتجة عن التغير في عناصر معطى الواقع السياسي أو الاقتصادي مثلا، إي حين يكون للدور الأوروبي دورا أكثر فعالية في تحريك الواقع واستغلاله، فإنه يتم إقحام معارف اجتماعية وتمثلات لها علاقة برصيد الصنف الاجتماعي من التجارب لتشغل بها برنامجا من العلاقات الاجتماعية وفق رهاناته المستحدثة. وإن طبيعة هذه العلاقات الاجتماعية هي التي تعمل على إنتاج المعايير والى النظر إليها على أنها واجبة.

**6.5- الخطاب الشفوي كمادة للوساطة الثقافية والاجتماعية**

ان الحضور المميز للخطاب الشفوي الشعبي في التعبير عن الواقع وقدرته على الانتقال والمرور عبر مسالك الوعي الجمعي داخل الصنف الاجتماعي الواحد أو بين الأصناف الاجتماعية المختلفة بحسب المعاني والرهانات التي ينتجونها ويعززون بها مواقعهم ومكانتهم الاجتماعية يجعل منه مادة ناجعة في الوساطة الثقافية من ناحية الأولى، اي نشر المادة الثقافية بين المجموعة الواحدة وتبادل الرموز دون مقاومة ودون توترات ودون احترازات تذكر، فالراوي في الخرافة الشعبية حينما يقول مثلا «كان يا مكان» أو يقول «يحكيو» فإنه يسعى إلى الانفلات من الرقابة المتشددة على الواقع ويخفف منها إلى درجات دنيا لأنه لا يتحدث على شخص بعينه ولا يتحدث عن حقائق ووقائع معينة بل عن رواية تاريخية لسنا في حاجة إلى التحقق من صدقيتها، ومن هنا فإن الراوي يجد المدخل المناسب لكي يسبح في المخيال الرمزي للمجموعة ويغوص في اعماق الوجدان الجماعي ليلتقط منه ما يرنو له من قيم وحكم ومعاني للسامعين وراحة للمتقبلين وذلك حين تكون الحبكة القصصية متينة معززة للتشويق والرغبة في متابعة ما ستؤول اليه الاهداف القصصية فمنهم من يتماهى مع البطل وقيمه ومغامراته وقضايا الخير التي يعمل من اجل تحقيقها ومنهم من يعمق كرهه للشر وشخصياته ومنهم من يترقب بفارغ الصبر النهاية وما ستؤول اليه نتائج الصراعات ويتشوق إلى النهايات السعيدة وخاصة اذا كانت «وعطاه بنتو وشطر في محكمتو»، فتمتزج بذلك المآلات المريحة والمقبولة اجتماعيا بالقيم الإيجابية لتأخذ مكانتها ضمن سلم القيم تصحيحا أو تثبيتا أو تعزيزا ، بعضها أو جزءا منها أو جميعها.

اما من الناحية الثانية، فإن المادة الشفوية تؤشر على سيولة التواصل بين الاصناف الاجتماعية والمرور عبر التوترات دون الوقوع في فخها من خلال المعاينة الاجتماعية التي تروج لها وتتعاطى معها. فالتكرار الذي يعتبر الشرط الثاني بعد التواتر في تصنيف المادة الثقافية واعتبارها مادة تراثية، يؤشر على تلك السيولة في التواصل والإنتقال بها ومن خلالها الى ملامسة خصوصية الصنف الاجتماعي ورهانات عناصره ويعطيها موقع الوسيط بامتياز بين مختلف تلك الرهانات إن في داخل الصنف الاجتماعي الواحد أو بيت الأصناف المتعددة والمختلفة.

ويمكن أن نستدل على ذلك ببعض الأمثال الشعبية الواردة في الخطاب الشفوي الشعبي التونسي والتي تؤشر على نوعية العلاقات بين صنفي الذكور والإناث والترويج لنماذج محددة منها لصالح الفئات المسيطرة.

❖ البنت كالعصيدة كي تبرد ما ياكلها حد /

هذا المثل الشعبي يشبّه المرأة بأكلة شعبية في تونس وهي: « العصيدة» وتعد بأشكال مختلفة من جهة لأخرى وقاعدتها الأساسية هي الفارينة. ومن خاصية هذه الأكلة أنها تكون لذيذة عندما تكون حامية بينما يتغير طعمها عندما تبرد ومن النادر أن يلتفت إليها الجوعان عندما تكون كذلك. وهذه إشارة رمزية تتعلق بالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة. ويقدم المثل ضمنيا نصيحة من ذهب يحذر فيها الإقتراب من المرأة التي ضعفت حرارتها الجنسية لسبب من الأسباب وخاصة منها التقدم في السن. لذلك يحبذ الرجل الزواج من المرأة الصغيرة في السن حتى تكون في أوج علاقتها الجنسية. وحتى يضمن الرجل استدامة العلاقة معها ولا يهجرها.

هنا أيضا يظهر ان الرجل هو المستفيد من استعمال المثل الشعبي وترويجه. كما أن البنت اليافعة تستمتع بهذا المثل لأنه يروج للتقرب إليها أكثر من غيرها من البنات ولكن عليها أن تحذر فلا تفوت الفرصة حتى لا يتأخر نصيبها فتفقد قيمتها ورصيدها الرمزي والجسدي والجنسي.[1]

❖ الي خذا في النسا خنتورة مدة عمره عداه في الأعراس، والي خذا في النسا جادورة ماذا يسمع من كلام الناس، والي خذا في النسا عورة طول عمره يعديه في الأحباس.

---

(1) الخضراوي (محمد الحبيب)، النعت الاجتماعي في الخطاب الشفوي الشعبي وآليات الاقصاء والادماج، في : مقالات في اللغة: إشكالات ورؤى، جمعها وأعدها ونسق بين أصحابها الأستاذ سليم مزهود، معهد الآداب واللغات، المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف، ميلة، الجزائر، ماي 2016، ص ص 185-197.

❖ بنت العشرين لا عقل لا دين، بنت الثلاثين تفاحة للناظرين، بنت الأربعين كسكسي واللحم سمين، بنت الخمسين تولي أميرة المؤمنين، بنت الستين أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

نجد في هذين المثلين الشعبيين تصنيفا جديدا للمرأة ينبني على اعتبارات اجتماعية. فالمرأة في المثل الأول سواء كانت خنتورة (صاحبة جمال) أو جادورة (لا تتقن شيئا) أو عورة (لا تصوب في المكان الصحيح) فإن ذلك سينعكس حتما على الوضعية الاجتماعية للرجل، وهو اعتراف من ناحية أولى بقيمة المرأة وأهميتها في الترفيع من المكانة الاجتماعية للعائلة أو الحط منها، كما أنه من ناحية ثانية يعتبر محاولة للتمييز بين النساء واقصاء بعضهن من الأدوار الإيجابية المطلوبة اجتماعية.

أما المثل الثاني فيصنف المرأة من حيث قيمتها الاجتماعية على أساس السن ويقدم لنا صورا متباينة كلما تقدمت المرأة في السن . فالمرأة في سن العشرين لا تزال صغيرة تفتقر إلى القدرات العقلية والدينية الضرورية. أما بنت الثلاثين فهي أحسن الأصناف التي تجد قبولا اجتماعيا واسعا حيث تكتمل فيها جميع الخصائص ويتحدد اكتمال صورتها الجسدية وملامحها المورفولوجية. ولا تزال بنت الأربعين تجد قبولا محترما بالرغم من الزيادة الملحوظة في الحجم لملامحها العامة وهي صورة تجد لها مكانا ورواجا في النموذج المرغوب عند الرجل . أما بنت الخمسين فإن تغيرا ما يطرأ على الصورة العامة للمرأة لتصبح لها أدوارا اجتماعية أخرى وانتظارات جديدة من المجتمع شبيهة بما تقوم به أميرة المِؤمنين عادة من حيث الوجاهة وإدارة الشؤون الداخلية. وتبقى بنت الستين سنة هي الصنف الذي يجب أن يستبعد ويستوجب الاستعاذة منه لكثرة الشرور التي يمكن أن يلحقها.

فالمعايير الاجتماعية والتمثلات ذات العلاقة بموقع الرجل وموقع المرأة في المجتمع وأدوارهما ووظائفهما تنتج من خلال العلاقات بين الأصناف الاجتماعية وهي ليست معطى خارجيا يفرض نفسه على المجموعة وإنما هي شكل تاريخي تراكمي من التقنين الموحد لانتظارات وطلبات أعضاء المجموعة التي تعبر عنها سلوكات كل واحد منهم. ثم يطفو كل ذلك على النظام الاتصالي والذي تكون اللغة الشفوية الشعبية عنصرا متقدما في التعبير عنه واختزال دلالاته بناء على مسارين اثنين في انتاج المعنى :

-الأول يعود الى نحو اللغة وقواعد الارتباط بين مفرداتها وتركيبها.

-المسار الثاني يتعلق بالسياق الدلالي للوضعية المنتجة وهي معطيات سابقة لعملية القراءة أو الخطاب تحث على توجيه الدلالة وفق علامات دون أخرى.

إن الخطاب الشفوي الشعبي من خلال أصنافه المختلفة – أمثال، أحاجي ، شعر شعبي ، حكايات ...– ، هو خطاب يحمل خاصيات آلية النعت الاجتماعي أي السياق الذي يؤسس لمنطق خاص في التمثل الاجتماعي للأصناف الاجتماعية ذات الأثر الفاعل في شبكة العلاقات الاجتماعية. فاللغة هنا هي أداة تواصل بامتياز بكل ما يعنيه المصطلح من دلالة وتفاعل تؤمن في نفس الوقت نقل المعلومات كما تؤمن أرضية التبادل التي لها علاقة بالتنظيم الاجتماعي وخاصية العلاقات الاجتماعية السائدة. ويعتبر المنطوق الشفوي الشعبي باعتباره متكررا ومتواترا بما يجعله في مرتبة متقدمة في تأمين ونقل النظام الاجتماعي والثقافي، يعتبر خطابا سائدا للدلالة على وضعيات اجتماعية وثقافية في سياق تاريخي.

**7.5– التأويل الرمزي للوسيلة وثنائية الحل والقدس**

لنعد مرة أخرى إلى الحلم بعد أن حللنا خلفية التهديد بالموت أو الإقصاء والشعور بعدم الأمان خلال الفترة الحديثة ولنبحث فيما تحتويه المقاطع الأساسية للمثل الشعبي من رموز داخلية.

يفيد تأويل الرؤية الخاصة ب»الدار» دلالات جد هامة في بنية الحقل الدلالي لمكونات عناصر المثل الشعبي بمقاطعه الثلاث. فتأويل الدار يشير أولا إلى دار الآخرة:» فهي دار الآخرة فيكون حاله في الآخرة وما قدمه من الأعمال على قدر تلك الدار في الضيق والسعة والزخرفة والشعب» [1] وينطبق هذا التأويل على الدار مجهولة البناء والأصل والأهل. أما إذا كانت هذه الرؤية تشير إلى دار معروفة فإن تأويلها يشير إلى «الدنيا» زيادة ونقصانا على قدر حالة الدار التي رآها الحالم.

فنحن إذن إزاء ثنائية رمزية أو استعارية جديدة تتوافق مع المقدس وتقابل دار الدنيا بدار الآخرة (دار الدنيا/ دار الآخرة)، وهي ثنائية تعبر عن التداعيات الرمزية للدار في الثقافة المحلية وتكشف عن الترابط الدلالي عند إثارة واشتغال الذهنية حيث أن صورة الدار في الدنيا لا تطرح أو تعالج خارج صورة دار الآخرة. فالأعمال التي يقدمها الفرد لصالح دار الدنيا سيجد ما يقابلها في دار الآخرة، وهذا ما نجد له صدى في تفاصيل تأويل الوجوه الأخرى للدار.

يقول ابن سيرين» فإن رأى أن داره سقطت أو خربت فإن دنياه تخرب من أعمال السوء، فإن رأى أنه باع داره فإنه يموت، ومن رأى أنه يبني داره أو دار غيره فإنه يرغب في الدنيا وينال فيها بقدر الدار، فإن بناها في موضع مجهول فإنه يقوم بين يديه أعمال

(1) ابن سيرين محمد، المرجع ذاته، ص21.

البر ويكون حاله في الآخرة صالحا، ومن رأى أنه هدم شيئا من داره أو انتقص كان نقصا في دنياه»[1].

وتؤكد الطبقات الدلالية قدرة صورة أو تمثل «الدار» على اختزال الدلالات الأخرى الموجودة في « الحانوت» إضافة إلى «المقبرة» أيضا، ويمكن أن تتمحور هذه الدلالات في التعبير عن الرغبة والإقبال على الدنيا. إلا أن هذه الرغبة لا يمكن لها أن تتجاهل عواقب دار الآخرة.

إن إثارة صورة الدار في المثل الشعبي يعبر إذن عن الرغبة والإقبال على الدنيا وعلى الحياة وفق خلفية قداسية. وموضوع هذه الرغبة ومادتها تكمن في الدلالات الرمزية» المقدسة» التي تحيل إليها مصطلح « الدار»، سواء تعلق الأمر بتكوين أسرة (دار/ أسرة)، أو بتأمين ظروف الحياة للمستقبل(دار/ تأمين/ مؤونة)، أو الاحتماء من السوء والإقصاء ودعم الانخراط في شبكة العلاقات الاجتماعية(دار/ بلدي).

وتؤكد جميع هذه الدلالات من خلال الإصرار على طلب الدار، هذا الاستعداد والتهيؤ الذهني في التعامل وسيلة مركزية مثل الدار في المشاركة الاجتماعية والانخراط في الدنيا بكافة جوانبها.

ويتدعم موقف الرغبة في الدنيا أكثر مع الجزء الثاني للمثل الشعبي « لا حانوت»، ويعني تأويله :» أموال وتجارة بأموال مختلفة»[2]. والحانوت بهذا الرمز يعبر عن وسيلة أخرى لتحقيق الكسب في الأموال وبناء الثروة. وسواء حافظ الحانوت مع القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر على مكانته في تحقيق الكسب وتدعيم قيمة الثروة لدى العائلة التي تستثمر في العمل الحرفي والصناعة التقليدية بالمجال الحضري، أو سواء تراجعت أدواره وعائداته نتيجة انفتاح السوق المحلية على اقتصاديات منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط لفائدة عناصر أخرى ووسائل أكثر قدرة على تحقيق الربح والثراء والتراكم، فإن رمز الحانوت لا يعني سوى الرغبة في امتلاك الوسيلة المحققة للمال والثروة ولن تتحقق هذه النتيجة إلا من خلال السعي والعمل، أي من خلال الصناعة والتجارة كصور مثلى للتعبير عن ذلك .(السعي-العمل).

لقد أضاف «الحانوت» عناصر أخرى للإشكالية المطروحة تتكامل مع ما انتهت إليه الدلالات الرمزية للدار. فالحانوت يعني حرفة وتجارة الذي يعني بدوره العمل والعمل

(1) المرجع الأخير، ص 21.
(2) المرجع الأخير، ص 21.

يعني كسب المال وتحقيق الثروة. هذه الثروة هي نتيجة الإقبال على الدنيا والإيمان بالكسب.

فعبارة «لا حانوت» في اللسان الشعبي تعني المطالبة بتحيز موقع ضمن التبادلات الاقتصادية والمشاركة في هذا النظام كطرف فاعل ومنتج ، كطرف يسعى لتحقيق الكسب، وذلك يعني ضمنيا رفض موقع التهميش الاقتصادي حيث يكون الفرد عالة على المجتمع ينتظر الرزق من كسب عمل الآخرين.

إن هذا المطلب قد يعبر عن نقد اجتماعي صريح للاحتكار في منظومة الكسب والعمل، هذا الاحتكار يثبّت صورة معينة للواقع الاجتماعي لفائدة فئات اجتماعية محددة، والتي من الصعب جدا أن تسمح بدخول أطراف أخرى للمنافسة في سوق العمل، فالمطالبة بالحانوت لا تعني سوى عدم القدرة على تحقيق ذلك نتيجة القوانين والأعراف المعمول بها في نظام العمل ونظام التنظيمات الحرفية Les corporations. فهذا النظام لا يسمح بسهولة امتلاك الوسيلة القادرة على أن تضع صاحبها جنبا إلى جنب مع الأعراف داخل السوق.

وقد توجهت عدة انتقادات في قراءات تاريخية لمنظومة العمل هذه باعتبارها إضافة إلى ضغط الجباية الجمركية التي تتعرض إليها فإنها تضعف من المنافسة وتتوارث فيها المهن والحرف وملكية الحانوت مما يؤثر على الكفاءة وتطوير جودة المنتوج، فكان الهيكل البنيوي للتنظيمات الحرفية هو من بين الأسباب المباشرة أمام التحولات الساسية والاقتصادية في دول حوض المتوسط وامام تدهور وضعية الحرف محليا خلال نهاية القرن التاسع عشر وتراجع مردودها المالي. فقد أصبحت هذه الحرف تخضع لمنطق ومسالك جديدين حيث ارتبطت المواد الأولية بشكل جذري بالأسواق الخارجية، وساعد احتكار التوريد والتصدير على عدم استفادة الحرفي بشكل مباشر من نتائج أعماله، الشيء الذي جعل الحانوت لم يتطور بشكل جذري لمواكبة مستجدات السوق.

وبقدر ما يتوجه الخطاب الشعبي « لا حانوت» بالنقد الهيكلي والبنيوي لنظام الإنتاج وملكية الوسيلة، بقدر ما ينخرط في تعبيره عن الرغبة في امتلاك هذه الوسيلة التي تنخرط ضمن المعايير التي كرسها النظام الاجتماعي في الحصول على المكانة والرقي الاجتماعي. ومرة أخرى تنكشف دلالات النعت الاجتماعي من وراء الخطاب الذي يكشف عن عقلية أو ذهنية التعامل مع الوسيلة (الحانوت) كشرط من شروط الارتقاء والانخراط في منطق الروابط الاجتماعية.

لكن ما هي حدود المطالبة باستعمال الوسائل في المنطق الشعبي؟ أم أن المطلب الاجتماعي في رغبته على الحصول على الوسيلة(الدار، الحانوت) هو مطلب مفتوح في اتجاه الثراء والتراكم؟

يمكن الإجابة على هذا السؤال من خلال العودة إلى المثل الشعبي في بعدين: الأول يتعلق بالصياغة والثاني بالدلالة.

أما الصياغة فتشير إلى المطالبة بكمية معينة من امتلاك الوسيلة وهذه الكمية لا تتجاوز عدد واحد(01)، أي أن المطالبة تقف في عتبة توفير دار واحدة وحانوت واحد وهذا العدد من امتلاك الوسيلة هو مقدار كاف لتحقيق الحلم أو المطلب الاجتماعي، فالخطاب الشعبي لم يطلب دورا ولا حوانيت كثيرة للتعبير عن الرغبة في المشاركة الاجتماعية، فليست الكثرة ضمن هواجس المجموعة وإنما المطلوب هو الحد الأدنى من هذه الوسائل. دار واحدة وحانوت واحد هما شرطان ضروريان لكنهما كافيان في المنطق الاجتماعي للتعامل مع الوسيلة.

وتتكامل الدلالة مع ما انتهت إليه الصياغة، حيث أن المقطع الثالث من المثل الشعبي «لا جبانة فين يموت» يثير قضية الموت كنهاية للمصير الإنساني. والتذكير بالموت . وهذه النهاية عندما توضع أمام الرغبة في امتلاك الوسائل له دلالة معينة لها علاقة بالحدود Limites . وقد يكون اللسان الشعبي يعكس آلية ذهنية في إطار إستراتيجية اجتماعية محددة للتعامل مع الآخر أو مع الصنف الاجتماعي المهيمن الذي يتوفر على الوسائل (المال)، وهو خطاب ضمني موجه ولسان حاله يقول:» ما فائدة هذه الديار وهذه الحوانيت وهذه اللهفة على الكثرة والثراء والتكديس، فالقليل من المال أو الوسائل» حانوت» و»دار» كاف لضمان البقاء خاصة وأن الموت مصير حتمي للجميع.» لقد تم تأطير استعمال الوسيلة وحدودها ضمن الذهنية المحلية بلبوس ثقافي « مقدس»، فالمقبرة هي عنوان الهوية الثقافية لمستقبل النوع البشري ودلالاتها حاضرة في العمل والسعي والكسب وهي تسمح بالتعامل مع الوسيلة في إطار مشروط ولا لامحدد.

وإذا أضفنا إلى هذه الدلالة المعاني الأخرى التي ذكرت في تأويل كلمة»دار»، وارتباطها بدار الآخرة حيث أن الجهد والعمل المبذول في إحداها يؤثر على الأخرى سلبا وإيجابا، أمكن لنا أن نستنتج الكثافة الدلالية والرمزية التي يكتنزها المثل الشعبي والتجانس الكبير بين وحداته المختلفة في اتجاه الكشف عن الخاصيات الآلية الذهنية المحلية في التعامل مع الوسيلة خلال القرن التاسع عشر.

لقد كشف المثل الشعبي عن أهم ثنائية في الفكر الديني عموما والثقافة الإسلامية خصوصا. وهي ثنائية تتعلق بالحل والقدس Le sacré et le profane في التعامل مع المعطى الموضوعي ولا سيما مع الوسيلة باعتبارها شرطا ضروريا للحراك الاجتماعي. فالحِلّ يشير إلى الدار، الدنيا، البلدي، الحانوت، التجارة، المال، أما القدس فيشير إلى المقبرة، الموت، دار الآخرة.

وإذا كان القدس واجهة ثقافية للممارسة العملية، أمكن لنا أن نتبين أن التعاطي مع الوسيلة (الدار، الحانوت)، لم يكن ليطرح خارج الدائرة الثقافية للمجتمع المحلي، وخارج ثنائية الحل والقدس والصور الذهنية التي يثيرها كل منها.

لقد كان لعمق أثر رسوخ الذهنية المحلية في التعامل مع الوسيلة وفق ثنائية الحل والقدس الأثر الواضح في إنتاج ممارسات اجتماعية مميزة خلال القرن التاسع عشر بالبلاد التونسية ، ويمكن أن نقف عند ممارسة التحبيس باعتبار علاقتها بالمقومات البنيوية للمثل الشعبي « لا دار لا حانوت لا جبانة فين يموت».

## 6 ـ الخاتمة

يتضمن الخطاب الشفوي الشعبي عناصر بنيوية تجعل منه مادة لها خصائص متشابهة مع النص المقدس واللامعقول والأسطورة والحكمة، ويتعزز هذا الاشتراك في العناصر والتشابه الى درجة متقدمة من التماهي والتداخل.

ومن ناحية أخرى فقد تبين في هذا المقال الحضور المثقل للواقع الاجتماعي بكل أبعاده في الخطاب الشفوي الشعبي ولم يكن الارتباط بالمقدس واستدعاؤه سوى المدعم لهذا الحضور والمساعد له إن في الانتصار لهذا الموقف على حساب الآخر أو في عمليات الانتشار والنقل والتذكر والاستمرار والديمومة.

أما من حيث الاستعمال فإن هذا الخطاب سواء من خلال الأمثال الشعبية أو من حيث الحكايات الخرافية أو من حيث الأحاجي فإنها تحمل معها في كل مرة رهانات أصحابها التي تعبر عن التموقع الاجتماعي داخل شبكة العلاقات الاجتماعية ، كما تعبر في الآن ذاته عن خصوصية الفئة الاجتماعية ودوافعها وانتظاراتها واستراتيجياتها.

ومن خلال تحليلنا وقراءتنا الاتنولوجية لبعض النصوص من التراث الشعبي الشفوي التونسي تدعمت لدينا هذه النتائج سواء من خلال الصيغ الشكلية للخطاب أو الصيغ الرمزية أو من خلال البحث في الوظائف الاجتماعية المسندة للأشياء(الدار مثلا)،

وربطها بالتمثلات السائدة والأحلام واستغلالها لبناء الواقع وقواعد اللعبة الاجتماعية والنعت الاجتماعي وثمة العمل على استثمارها كمادة للوساطة الثقافية حيث ينساب الخطاب وينتقل خارقا بدلك جدود وحواجز الصراعات الفردية والاجتماعية بما يحمله من اشباع اجتماعي لثنائية الحل والقدس.

**البيبليوغرافيا**


- حسين أحمد أمين ، اللامعقول في الأسطورة والفني ، دراسة غير منشورة ،
- مايكل كاريدرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ، ص 12
- ايان كريب ، النظرية الاجتماعية من يارسونز الى هاير ماس ، ص 209.
- فريدريش فون دبرلاين ، المرجع ذ ذاته ، ص 40 .
- كارج فابر ، ماهو التاريخ في مجلة الفكر العربي عدد 27 ، ص 14.
- سيف الدين دغفوس ، السيرة الهلالية بين المشرق والمغرب ، أطروحة، ص 12.
- تليمة (عبد المنعم)، تمهيد ، في مجلة مركز دراسات الوحدة العربية،
- أنزيو ( ديديه) ، الجماعة واللاوعي
- خريف (محي الدين) ، المرجع ذاته ، ص ص 12 – 13 .
- أيوب (عبد الرحمان)، التراث الشعبي المروي»حول منهجية جمعه وتصنيفه. في المجلة العربية للثقافة،العدد 15،سبتمبر 1988 .
- الغانمي (سعيد)، الكنز والتأويل
- الخضراوي (محمد الحبيب)، المال والحلم في الشفاهية الشعبية من خلال القصص الشعبي التونسي، إشراف: عبد الرحمان أيوب، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2000 ،ش د م، معرفة التراث والتنمية الثقافية.
- ابن سيرين( محمد)، تعبير الرؤيا الصغير،تونس، مطبعة المنار، د ت.،ص ص 19– 22.
- الخضراوي (محمد الحبيب)، المال والثروة في البلاد التونسية خلال القرن التاسع عشر: الممارسات والتمثلات، اشراف عبد الحميد هنية، تونس، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، 2010، دكتوراه في علوم التراث.

- الخضراوي (محمد الحبيب)، وساطة الثقافات ورهانات العولمة، في: مهن التنشيط والوساطة والتحولات الاجتماعية، جمع وتنسيق وتقديم: محمد الحبيب الخضراوي، تونس، جامعة تونس،المعهد العالي للتنشيط الشبابي والثقفي بئر الباي، 2016، سلسلة علوم ثقافية العدد 3/ 2016، ص ص 147-158.
- الخضراوي (محمد الحبيب)، النعت الاجتماعي في الخطاب الشفوي الشعبي وآليات الاقصاء والادماج، في : مقالات في اللغة: إشكالات ورؤى، جمعها وأعدها ونسق بين أصحابها الأستاذ سليم مزهود، معهد الآداب واللغات، المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف، ميلة، الجزائر، ماي 2016، ص ص 185-197.
-
- (Giddens, 1995)
- Molina Luque Fidel, « Entre l'identité et l'identification : un problème complexe de la recherche sociologique dans le domaine de l'interculturalité », Sociétés 2/ 2002 (nº 76), p. 59-70
- Mircea Eliade , sacré et profane
- Hénia Abdelhamid, Représentation sociale de la richesse et de la pauvreté à Tunis aux 17 ème et 19 ème siècles, in : Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen, dirigé par Jean Paul pascal, pp. 51-66, Paris, Maisonneuve et La rose, 2003.
- Larguèche Abdelhamid, Pauvres marginaux et minorité à Tunis à l'époque pré coloniale, Dir :Med hedi Chérif, Tunis, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1997, Doctorat d'état en histoire, 2t.
- Carille Lacoste Dujardin , contes kabyles .
- Abdelwahab Bouhdida , Imaginaire Maghrébin ; Analyse de le contes pour enfants .
- Canille Lacoste-dujardin , Contes Kabyles.
- Albert Béguin, Création et destinée II : la réalité des rêves.
- Sonneck C, Chants arabes du Maghreb :étude sur le dialecte et la poésie populaire de l'Afrique du nord, Tome 1, textes arabes, Paris, Librairies orientale et Américaine, 1902.

- Sémiotique narrative de l'œuvre de François Rabelais , Jamil shaker .
- Mircea Eliade, Mythes, Rêves et Mystères.
- George Simmel , Philosophie de l'argent.
- Bruno , Les conceptions de l'être humain .
- Bourdieu Pierre, Les structures sociales de l'économie, Paris, Seuil, 2000.
- Chater Kelifa, « Les notables citadins en Tunisie au cours de l'ère coloniale : le concept du béldi et ses mutations », in : Cahiers de la méditerranée, n° 45, Déc. 1992, p. 119.

# وهْمُ القداسة بين الأصول والتاريخيّة

الدكتورة منية العلمي[1]

تعدّدت وتنّوعت حقول القداسة في الضّمير الجمعيّ الموروث لدى غالبيّة المجتمعات الإسلاميّة، ونشأ أفراد تلك المجتمعات على حزمة من الموانع، والمحّرمات، والمسّلمات ، وكذلك المقدّسات،ضمن منطق دفاعيّ حذر وحريص ،لا يتصّور له وجود ممكن خارج تلك المنظومة التّي ابتكرها لنفسه وفاء منه للعقل الأسطوريّ والقبليّ، الذي تعاطى مع القداسة كمكوّن رئيس، وكمرجعيّة ثابتة في بنيته التقليديّة .

ويعتبر التّراث الإسلاميّ مجالا خصبا لنماء وهم القداسة، وذلك لعلاقته الوطيدة بالتحّولات السياسيّة في العالم العربيّ على وجه التحديد،بل إنّ إشكاليّة المرجعيّات الدينيّة التراثيّة ،هي الإشكاليّة الأكثر تعقيدا في معضلة القداسة ، ذلك أنّها إلى جانب شرعيّتها الوهميّة الموروثة، تلّبست بها شرعيّة إضافيّة فرضتها حركات الإسلام السياسيّ والأصوليّة الدينيّة في سعيها لتموقع موعود ضمن التحوّلات الجيوسياسيّة..

ولعلّ هذا الطّرح يعود في جذوره إلى خطئ فادح كرّسته قرون الجمود والانحطاط التّي رزح تحتها العقل العربيّ لفترة طويلة، أورثته فيما أورثته عودا على بدء في بنيته،وتكوينه،و إشكالاته، وكذلك رهاناته وتحدّياته ،وكان من أبرز ما أورثته ،توّرطه في قداسة مزعومة لكلّ جهد بشريّ مرّ في تاريخيّته بجملة من الضّغوطات الثقافيّة والسياسيّة وغيرها ،ممّا لا يؤاخذ عليه ذلك الفكر الذي ولا شكّ أبدع في ظرفيّته، وطبع مرحلته، وأسّس ربّما لاستمراريّة بشريّة في مجال التّعاطي المنهجيّ والمعرفيّ مع الأصول :القطعيّات النصيّة ...

إنّ توّرط الفكر الإسلاميّ في تقديسه لتلك المرجعيّات أغلق عليه منافذ الإبداع، وعطّل فعل التاريخ في قراءته للمقدّس الأصل، ودفع به إلى أن يستمرّ ضمن مغالطة تاريخيّة تمّسك بها طلبا لنجدة، ودفعا لكلّ «خطر» وافد، لا يحمل علامة الجودة المقدّسة في نظره .

---

(1) أستاذة علوم القرآن والتّفسير، جامعة الزيتونة. (almimonia@hotmail.fr)

ويلاحظ القارئ الكريم أنّنا في هذا الصدّد لا نتحدّث عن مدّونة بعينها سواء كانت فقهيّة، أو تفسيريّة ، أو حديثيّة، ولا شخصيّة علميّة على وجه التّحديد ،ذلك أنّ أشّد ما يعنينا هو إشكاليّة توريط الماضي في الحاضر تحّججا بقداسة باطلة ،معّطلة، مستهينة بالمواضعات الحديثة ،مفرغة لها من محتواها التاريخيّ والإنسانيّ.

إنّ التّفاصيل المهمَلة هي التي أدّت إلى استفحال الانغماس في قداسة بشريّة أو قداسة مستوردة ،ومن أهمّ تلك التفاصيل، المزج بين مفردتين نعود إليهما دوما في تحاليلنا، وهما مفردتي «الشّريعة والتشريع «،الأولى بما ترمز إليه من قداسة أصيلة بتعبيرها عن الماضي، والحاضر، وكذلك المستقبل،وبرفعها لسقف صلوحيّة النصّ ،و الثّانية بتعبيرها عن الجهد البشريّ في المواءمة بين الواقع والنصّ، وهو من هذا الجانب لا يمكن أن تضاف إليه أيّة إطلاقيّة ، وبالتّالي أيّة قداسة ولو ظرفيّة .

إنّ هذا الإشكال لا يمكن أن يُفكّك سوى بتقليب لغويّ مصطلحيّ في المفردتين المفتاحيّتين :الشّريعة والتّشريع.

فمن أهمّ ما عرّفت به «الشّريعة» ،أنّها الائتمارُ بالتزام العبُوديّة كما قيل أنّها الطريق في الدّين،[1]فهي عبارة عن مجموعة الأحكام التّي نزّلها الله سبحانه وتعالى للنّاس على سيّدنا محمد صلّى الله عليه وسلّم، وسُمّيت هذه الأحكام بالشّريعة، لأنّها مُستقيمة مُحكمة الوضع، ولأنّها شبيهة بمورد الماء الجاري، في أنّ كلاّ منهما سبيل للحياة، فأحكام التّشريع سبيل لإحياء العقول والنفوس، والماء سبيل لإحياء الأجساد والأبدان، ذلك أنّ الشرعة والشّريعة في كلام العرب، مشرَعةُ الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون[2].

والشّريعة والشّرع والشّرعة والمّلة بمعنى واحد، ومن الشّرع والشّريعة اشتقّ شَرَع بمعنى: أنشأ وسَنّ القواعد وبيّن النُّظم وأوضح الأحكام[3].

---

(1) الجرجاني، علي بن محمد : التعريفات، دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، ط.1، 1411/ 1991، ص : 139.

(2) ابن منظور، لسان العرب، م.س، ج : 3، ص : 421.

(3) أنظر حول ذلك : زنطار، امحمّد الأمراني :المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المطبعة والوراقة الوطنية، مرّاكش، 1998، ص:8.

ويرى محمد فاروق النّبهان أنّ التّشريع في معناه الاصطلاحيّ هو سّنّ القوانين التّي تُعرف بالأحكام المُنظّمة لحياة الأفراد في معاملاتهم ويشمل هذا المعنى: التّشريع المستمدّ من مصدره الإلهيّ أو مصدره البشريّ[1].

وبناءً على هذا المعنى، فإنّ التّشريع الإسلاميّ ينقسم من حيث مصدره حسب محمد فاروق النّبهان إلى قسمين:

أ-تشريع إلهيّ محض: ويشمل القواعد التشريعيّة المُستمدّة من النّصوص الثابتة، القرآن والسنّة، وتتّصف هذه القواعد بصفة الثّبات والاستمرار، لأنّها قواعد مُنزّلة من عند الله.

ب-تشريع إسلاميّ وضعيّ: ويشمل الآراء الفقهيّة الواردة عن الفقهاء والمجتهدين، وهذه الآراء لا تتّصف بصفة الثبات والاستمرار لاحتمال الخطإ فيها، لأنّها لم تأت عن طريق النصّ المباشر[2].

هذا الانقسام في دلالة لفظ الشّريعة بين إلهيّة وبشريّة، يقودنا في هذه المرحلة من البحث نحو موضوع شديد الأهمّية، طرحه الصّادق بلعيد في كتابه «القرآن والتشريع»، ممثّلا في ضرورة التّفريق بين الشّريعة القرآنيّة والشّريعة الإسلاميّة، وذلك على أساس أنّ الأولى «تعيّن ما يوجد من أحكام في القرآن الكريم، أمّا الثّانية، فهي تتجاوز ما نصّ عليه القرآن الكريم لتشمل حصيلة اجتهاد الفقهاء والمفسّرين وتصوّراتهم المختلفة والمتضاربة حسب الزّمان والمكان»[3].

تعرّض إلى هذه المسألة كذلك محمد سعيد العشماوي، مع اختلاف في التّسميات، فما أطلق عليه بلعيد «الشّريعة الإسلاميّة» اعتبره العشماوي «الفقه الإسلاميّ»، هذا الفقه الذي -في نظره- لم تحرص أيّ جهة طوال التّاريخ الإسلاميّ على التّمييز بينه وبين الأحكام الشرعيّة، حتّى انتهى إلى الاختلاط بالأحكام الإلهيّة، فأصبح في الفهم العامّ هو الشّريعة وامتزج بذلك النصّ الدّينيّ بالفهم البشريّ، يقول: «ومع الوقت تكوّن هيْكل ضخم من القواعد القانونيّة التّي اختلط فيها المقدّس بالبشريّ، وتداخل ما جاء من الله مع ما صدر عن النّاس، وامتزج الحُكم مع تطبيقاته وتفسيراته، فانتهى الأمر إلى

(1) النبهان، محمد فاروق: المدخل للتشريع الإسلامي،وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط.1، 1977م، ص:11.
(2) النبهان، محمد فاروق، م.س،ص: 11.
(3) بلعيد : القرآن والتشريع، م.س، ص:37.

أن يُصبح معنى الشريعة في الغالب هو الفقه، أي الآراء البشريّة، أكثر ممّا يُفيد الأحكام الإلهيّة»[1].

فالعشماويّ يُفرّق بين الشّريعة المعبّرة عن النّصوص الحُكميّة، والشّريعة المستنبطة بالنّظر لتلك النّصوص، ففي بعدها العميق، تطرح الشّريعة -في نظره- ما تتجاوز به هاتين الدلاّلتين المحدودتين، فهي: «المنهاج الذي يُهيْمن على الأحكام ويطبعها بطابعه، وليست هي الأحكام بحال من الأحوال، وهي الرّوح التّي تُنفّذ ضمن القواعد والتّطبيقات والتّفسيرات، وليست هي القواعد ولا التّطبيق ولا التّفسير، وهي الحركة التّي تتدفّق في أيّ نصّ وفي أيّ لفظ وضمن أيّ تعبير، لكنّها أشمل من النصّ وأرحب من اللّفظ وأوفى من التّعبير. إنّ الشريعة هي المنهاج اللاّزم للتقدّم بظلّ يطبع الأحكام بطابعه دون أن يُستنفذ في حكم، وهي روح التّجديد يستمرّ في خلق قواعد جديدة، وتطبيقات مُستحدثة وتفاسير عصريّة، لكنّه لا يتجمّد أبداً في قاعدة أو تطبيق أو تفسير»[2].

إنّ الشريعة بمفهوم العشماوي، هي بلا شكّ الجُهد البشريّ والنَّفَس الإنسانيّ يتجاوز عناصر الزّمان والمكان ليتعامل مع النصّ الحُكميّ في كلّ مرّة بروح متجدّدة.

فشريعة العشماوي هي أشمل وأرحبُ ممّا وَسَمَه الصّادق بلعيد بالشّريعة الإسلاميّة، إذ جاءت تتماهى مع نفس الدّلالات الفلسفيّة العميقة التي أفرزتها قراءة محمّد عبد الرّحمان مرحبا للدّين الإسلامي في بعده الإنسانيّ وبعده الحضاريّ وبعده الكونيّ العامّ، يقول : «هذه الحقيقة*، ليست كومةً من الأفراد، إنّها ليست مجموعًا حسابيّا، ليست حصًى بشريّة انضمّ بعضها إلى بعض وتراكم بعضُها فوق بعض، كلاّ، إنّها نظام كامل جديد في العلاقات المُتشابكة المُعقدة المشحونة بالرّموز والمعاني، أجل إنّ جوهر هذه الجماعة ليست الكثافة العدّدية، إنّما جوهرُها القيم الروحيّة والمُثل العقليّة والمكاسب الحضاريّة، إنّها كلٌّ عُضوي متكامل، وهو ينمو بديناميّة باطنة تتفجّر من الينبوع الثريّ الذاتيّ، ينبوع الحياة الدّافق... إنّ هذا الكلّ وقد شُحن بالدّين الجديد، تفاعلت عناصرُه معا تفاعُلاً جديدا تولّد عنه نمط جديد من التفكير والسلوك والحياة»[3]، فهذا التّماهي بين الشّريعة القرآنيّة وبين

---

(1) العشماوي، محمد سعيد: معالم الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، 1989م، ص:99.
(2) العشماوي، محمد سعيد: معالم الإسلام،م.س، ص :99.

*ويقصد بها الكيان الاجتماعيّ الجديد الذي أحدثه الدين الإسلاميّ.
(3) مرحبا، محمد عبد الرحمان : الفكر العربي في مخاضه الكبير، المكتبة الثقافية، بيروت، ط.1،1414 هـ/ 1994م، ص : 404.

أنظر : ص : 9 من هذا التمهيد.

الحركة السوسيوديناميّة للمجتمع، يُؤذن بانعتاق هذه الشّريعة، وبقرارها الانفصال عن حقبة الجاهليّة والعصبيّة والانغلاق، ممّا تتأكّد معه حاجتنا إلى الشّريعة القرآنية الخالصة، فهي ما ننشد،إذ هي التّي تحدّد الأحكام الإلهيّة، وهي التّي تقدّم لنا الحُكم كما أراده التّنزيل، ولا حكماً إنسانيّا يمتزج فيه المقدّس بالبشريّ.

ينتج عن هذا الفهم سؤال بديهيّ عن العلاقة بين «الشّريعة القرآنيّة» و«الفقه وأصوله»؟

أمّا الشريعة فلقد أجمعت أغلب التّعاريف التّي أوردناها، على أنّها مجموعة الأحكام الإلهيّة المنزّلة إلى النّاس، فلقد ورد في اللسان أنّ الشّريعة والشّرعة : ما سنّ الله في الدّين وأمر به كالّصوم والصّلاة والحجّ والزّكاة[1]، وأمّا الفقه فهو العلم بتلك الأحكام الإلهيّة بعد فترة من صدر الإسلام، ويمثّل تعريف ابن خلدون له، الأنموذج الأكثر تداولاً في كتب الاختصاص، فهو «معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلّفين بالوُجوب والحذر والكراهة والإباحة، وهي مُتلقّاة من الكتاب والسُّنة وما نصبه الشّارع لمعرفتها من الأدّلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدّلة قيل لها فقه»[2].

ويذهب محمد فاروق النّبهان أنّ مصطلح «الفقه الإسلاميّ» يُستعمل للدّلالة على أحد معنيين:

-**أوّلهما**: العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة من أدّلتها التفصيليّة، ثمّ أصبحت كلمة «فقه» تدلّ على الأحكام الشرعيّة الثابتة لأفعال المكلّفين ممّا يدخل تحت اسم الأحكام العمليّة، بخلاف الأحكام الاعتقاديّة، فهي لا تدخل ضمن كلمة «فقه»، وإنّما تدخل ضمن «علم الكلام».

-**ثانيهما**: أنّ الفقه الإسلاميّ مصطلح يدلّ على مجموعة الأحكام العمليّة المشروعة في الإسلام، وهذا المعنى يختلف عن المعنى الأوّل، إذ تُطلق كلمة «الفقه الإسلاميّ» على نفس الأحكام الشرعيّة وليس على مجرّد العلم بها، فتكون كلمة «الفقه» مُرادفة لكلمة «الشّريعة» في مفهومها الدّال على الأحكام العمليّة دون الأحكام الاعتقاديّة»[3]. فتعريف النّبهان يوجز مسار اللّفظ في تطوّره، وهو يوضّح في موضع آخر العلاقة بين دلالتيْ الشريعة والفقه بقوله: «إنّ كلمة «الشريعة» تُفيد معنى أعمّ ممّا تُفيده كلمة «فقه»،

(1) ابن منظور، لسان العرب، م.س، ج : 3، ص : 422.
(2) ابن خلدون: **المقدّمة**، دار القلم، بيروت، ط.1989،7، ص:445.
(3) النبهان، محمد فاروق، المدخل للتشريع الإسلامي، م.س، ص:10.

وأحياناً تأتي كلمة «الشّريعة» مرادفة لكلمة «الفقه»، فإذا جاءت مرادفة فهي تشمل نوعاً من الأحكام لا تشملها كلمة «الفقه»، وهي «الأحكام الاعتقاديّة» و»الأحكام الخُلُقيّة»[1].

وعليه، فإنّ فاروق النّبهان، يجعل الفقه قاصراً على العلم بالأحكام العمليّة فقط، ولذلك اكتست كلمة «الشّريعة»،حسب رأيه، معنى أعمّ من كلمة «فقه».

فالمقدّس بما هو شحنة هائلة من الرّموز التّي تشّكل نسيج كينونة الإنسان ومنطق وجوده،لا يمكن أن ينسجم في علوّه مع الفقه أو التّشريع المتلّبس بالممارسة المعاملاتيّة للمسلم ،في حين يمكن له أن ينسحب على الشّريعة في مفهوهما القيميّ الثابت والذي يستمدّ منه التشريع تجدّده واستمراريّته في كلّ عصر.

فالرّمزيّة تشّكل المدخل الأساس لمقاربة المقدّس [2]، ومن هنا تنتفي كلّ شرعيّة مقدّسة على كافة المرجعيّات البشريّة التّي تفتقد لكلّ رمزيّة أو شحنة وجوديّة ،وتستعيد الأصول شرعيّتها في امتلاك القداسة ، ويستعيد العقل المسلم حريّته المسلوبة على معنى تأطيره داخل قوالب تعليب فقدت صلوحيّتها نحو أفق أرحب هو أفق النصّ:الأصل، بما يحيل عليه من حركة وتجدّد ،ومن فرادة وإبداع .

(1) – ن.م، ص–ص:11–12.

(2) –علي أسعد وطفة، المقدّس – رموز وطقوس وأساطير،المجلّة الإلكترونيّة « مصر المدنيّة ».

# من تراث القداسة إلى قداسة التراث: أي رهانات جيو-سياسية للتراث الفني في تونس؟

الدكتور الحبيب النّهدي[1]

**تقديم عام:**

على غرار اليهوديّة[2] قطع الإسلام مع التجسيد والوثنية واتجه أكثر إلى الحروف وأشكال الخطوط الهندسية ويعد هذا بمثابة نقلة نوعيّة في انبثاق تصوّر جمالي يتناسق مع الرؤية العقائدية في المجتمع العربي الإسلامي إذ تحوّلت قيمة الفنّ من الطقوسيّة إلى قيمة استعراضية[3] كما رأى ذلك بنيامين.

ففي تونس مثلا انتقل التراث الفني من إنتاج صور تستعمل في السحر إلى صور تستعمل في التجميل والتزيين ومن فك الارتباط بالأسطوري والديني إلى مجال الخيال والقيم الجمالية وبالتالي «أدخلت الصورة الإنسان في نسق المراسلات الرمزيّة»[4] ولكن السؤال الذي يطرح إلى أي مدى لا يحيل هذا الرمزي بالضرورة إلى ما هو صنمي ووثني؟ ولماذا يبقى تسجيد الذات الإلاهية وصور الانبياء مهما؟ وكيف كان مدعاة لردّة فعل عنيفة دوما؟

لقد تميزت، مرحلة الانتقال الديمقراطي، بنزاع حاد بين مرجعتين: مرجعية سلفية محافظة متشدّدة تحرم التراث الفني عامة وخاصة النصب والتماثيل ومرجعية تثمن التراث الفني ومهما تقدّمنا تظلّ مرتبطة بالرموز حتّى وإن كانت مدنية وحداثية تحرر التصورات الجماعية «من أي مرجع ديني» أي بمعنى آخر فيه بحث عن هوية التنوع

---

(1) أستاذ جامعي وباحث مختص في علم الاجتماع الأديان والطقوس (قسم علم الاجتماع كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس)

(2) «لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة في السماء من فوق لا وما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض» سفر الخروج الإصحاح العشرون – 4

(3) W Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*,1955

(4) Régis Debray, *vie et mort de l'images* collection Filio Essais (Editions Gallimard) 1992

عالمي (سعاد): مفهوم الصورة عند ريجيس دوبري أفريقيا الشرق بيروت لبنان 2004 صص: 32 و35

وموظفة ما ليس بدين على أنّه دين. فظهر جدل حول مسألة القداسة وحدودها. وصيحة فزع على مصير التراث الانساني

## الاطار المنهجي والنظري للبحث:

### 1 ـ الإشكالية:

في تواصل اقامة النصب والتماثيل بتميزها بالتنوع والثراء ورغم القاعدة الغالبة في تحريمها، إلى أي مدى يصح القول إن قداسة التراث الفني من الممكن أن تكون خارج أي مرجعية دينية وأن عودة الصنميّة ما هي إلاّ عودة للرمزيّة وليست بالضرورة عودة للوثنيّة؟

تهدف هذه الإشكاليّة إلى

* فهم النزاع بين مرجعيّة تقدس التراث الفنّي باعتبارها عملية مضادة للدين(1) وتعتبرها رهانا جيو-سياسيا وأجندة ضدّ هجمة التشدّد الديني ومرجعيّة تعتبره عودة للوثنية وتحريمه تطهير الاعتقاد من أي شرك.

* التفكير في سيرورات الاهتمام بالتراث الديني المادي واللامادي مركزين على التداخل العلائقي المفترض بين تراث القداسة من جهة وقداسة التراث من جهة ثانيّة . فالتراث يشارك المقدس في عديد من المقومات التي خليط أو نسيج مركب من المفاهيم (مثل رفات وليّ صالح،تقديس شيء ما ومتحف وهما يشتركان في سيرورات استثمار المعنى (كالزيارات المتكررللسواح، وجوب حماية التراث كما لو كان مقدّسا ...)(2)

### 2 ـ الفرضيات:

✓ رغم قاعدة التحريم فإن للتماثيل والأصنام رمزية تخترق الحقب التاريخية بحيث لا تموت ولا تنطفئ بل تحضر في كلّ آن وحين في العمل الابداعي وهي سبب في تواصل التراث وحضوره.

(1) Jean Paul Williame *Sociologie des religions* Cinquième édition QUE SAIS-JE?

(2) Voir thème de référence sur «Patrimoine et sacralisation, patrimonialisation du sacré » 4e Rencontre internationale des jeunes chercheurs en patrimoine Université du Québec à Montréal (Canada) 25 au 27 septembre 2008

✓ تجسيد الأشخاص والأشياء في التراث الفني لا يعني أنّه عمل ضد العقيدة بل هي نتاج من منتجات المخيال الجماعي[1] وبوصفه مجموعة من «الصور النموذجيّة الراسيّة في اللاّوعي»[2] وتتداخل فيه مرجعيات مختلفة دينيّة وغير دينية.

✓ كسب رهانات جيو-سياسية للتراث في الانتقال الديمقراطي، يقتضى التصدى للتشدد الديني واستبدال ما يحيل ;إلى الوثنية إلى ما يحيل إلى رمزية ذات فاعلية حداثية ومدنية.

**3 ـ الاطار المنهجي**

بالاستناد إلى منهج يتماشى مع طبيعة علم الاجتماع [3] فإنّ طرح إشكالية القداسة والتراث الفني المتعلق بالنصب والتماثيل والصور ودورها[4] يتطلب دراسة الأبعاد الرمزيّة للفن وعلاقاته بالرهانات الجيو-سياسية وذلك بهدف استخلاص نتائج علميّة.

ورغم الإحراج المتعلق بالموضوعية العلمية في مثل هذه المواضيع البالغة في "التعقيد في المعنى"[5] حسب عبارة رولان بارت R. Barthes فإن الخروج من هذا المأزق يقتضي منا المغامرة البحثية والاعتماد على تعدد المناهج وتداخل التخصصات لتحليل التراث الفني من نصب وصور وإيقونات[6] من غير مواقف مسبقة ومتحيزة،

---

(1) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته،** (الدار البيضاء المركز الثقافي العربي 1990) ص، 8 نوضح أن اعتمادنا على هذا المرجع لسبب بسيط هو «تبيئة» هذا المفهوم ووضعه ضمن السياقات العربية والاسلاميّة وقد دعم هذا التعريف وأثراه المنصف وناس بالقول « المخيال هو جملة التصوّرات والتمثّلات الذهنيّة التي تتميّز بها مرحلة من المراحل. وهي تصوّرات وتمثّلات لا تخلو إطلاقا من قصديّة، من حيث توجيه المحتوى واختيار الرّموز. ولذلك، يكون المخيال، في الغالب الأعمّ عملا جماعيّا ونتاجا للبنى الذهنيّة أي نتاجا لتراكميّة معيّنة « منصف ونّاس، **الخطاب العربي الحدود والتناقضات** (الدار التونسية للنشر1992 ) ص، 72

(2) Mohamed Aziza, *L'image et l'Islam*, Préface de Jean Duvignaud (Albin Michel)1979

(3) Pierre Francastel, *Etudes de sociologie de l'art* (Paris Ed. Gallimard 1970) p 16

(4) عبد الكبير الخطيبي، **الاسم العربي الجريح**، محمد بنيس (مترجم) الطبعة الأولى (بيروت دار العودة 1980 ) ص، 54

(5) برنار توسان، **ما هي السيميولوجيا**، محمد نظيف، (مترجم) الطبعة الثانية (بيروت أفريقيا الشرق، 2000) ص، 33

(6) في إمكانيّة استعمال الإيقونات والمعالم والصور في المنهج السوسيولوجي ويمكن العودة في هذا الصدد لتعمق أكثر إلى:

وهو ما يجعلنا نعتمد على منهجيّة مرنة ولكنها منضبطة[1] لا تثير مخاوفنا إذ أقررنا منذ البداية بنسبية النتائج المتوصّل إليها ومحدوديتها وعدم تعميمها ما لم تتم مقارنات دقيقة حسب الانساق الثقافية والدينية التي ينتمي إليها التراث الفني ولكونها «قابلة للتأويل»[2] حسب ريجيس دوبري.

ولهذا فإن الأدوات المنهجية المناسبة تتمثل في محاولة وضع الموضوع في سياقاته التاريخية والاجتماعية بالإضافة إلى ذلك اتخاذ التراث الفني أداة من أدوات الاتصال الذي تعتمد أنظمة العلامات التي صدرت بدورها عن نظريّة عامة للعلامة''[3] مثله مثل اللغة التي تعد وسيلة للتواصل ولكنها عوض أن تستعمل الكلمات فإنّها تستعمل وسائط فنيّة ذات أبعاد رمزيّة ومتجذرة في ''سياق الحياة الاجتماعيّة»وتكون وذات دلالات تواصليّة[4]. ولقد تمت الاستفادة أيضا من مقاربة لرولان بارث في إمكانية اعتماد علم دلالة المدينة «نعاين انتباها متزايدا إلى وظائف الرموز في الفضاء المديني ففي كثير من الدراسات التي تُعنى بالمدينة، والتي تستند إلى تقديرات كمية واستمارات تعليلية، يبرز» رغم كلّ شيء – وحتى وإن كان ذلك للذكرى فقط– حافز كيفي محض للترميز symbolisation»[5] ولهذا حاولنا قراءة سيمولوجية للعلامات والرموز والايقونات والإشارات المرافقة لها لإننا نرى هذه الطقوس رسائل «ترسلها الجماعة باسمها، وليس الفرد» وما هي «إلاّ أنظمة علامات وفي الغالب دينيّة المنشأ وتظلّ مطبوعة بطابع التديّن»[6]

---

Jean Louis Del Bayle, *Introduction aux méthodes des sciences sociales*, (Toulouse Editions Privat 1978) p 107 les documents iconographiques. -A.Cuvillier: Manuel de sociologie avec notices bibliographiques Tome III PUF 1970 pp:1034-1089 -Maurice Duverger: Méthodes des sciences sociales PUF 1964 p:118 l'iconographie -Jean-Paul Terrenoir, *Images et sciences sociales*: *l'objet et l'outil* Revue française de sociologie XXVI 1985 p: 514 «l'image se donne donc comme matrice d'un rapport social et de ce fait tombe tout entière dans le champ des sciences sociales»

(1) Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, (Flammarion 1988) p:71

(2) سعاد عالمي، ص، 32

(3) بيار غيرو، **السّيماء**، انطوان أبي زيد (مترجم) (منشورات بيروت باريس 1984) ص:7

(4) جان دوفينيو، سوسولوجيا الفنّ هدى بركات، (مترجمة) الطبعة الأولى (بيروت ـ باريس: منشورات عويدات1983) ص: 23

(5) رولان بارث ، **المغامرة السيميولوجية**، ترجمة عبد الرحيم حزم، الطبعة الأولى، (مراكش: دار تينمل للطباعة والنشر 1993 ) ص، 54

(6) بيار غيرو، **السيمياء**، ترجمة انطوان ابي زايد، الطبعة الاولى، سلسلة زدني علما (بيروت: منشورات عويدات1984) 126–127

كما حاولنا رصد الأحداث المتعلقة بموضوع بحثنا مستمعين لما يقال وما يقدم من شهادات أثناء مقابلات غير منظمة ومنظمة والحوارات في الوسائل متعددة الوسائط وكذلك قراءة بيانات أصدرتها المنظمات والجمعيات والأحزاب وتحليل مضمونها والتي كنا ندون يومياتها باستمرار كما استندنا على ما نشرته مراكز بحوث متخصصة من تقارير ميدانية حول الحالة الدينية وحرية الضمير مثل والمرصد الوطني للشباب ومنتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية بالتعاون مع الصندوق العربي لحقوق الانسان. وتقرير الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الانسان لسنة 2013 حيث سجلت القضايا التي وردت إليها لانتهاكات التراث الفني.

**4 ـ الاطار النظري**

نُظِر للتراث الفنّي[1] على أنّه نشاط ثانوي في سلّم القيم ويكون نخبويا أو هامشيّا لا يفيدنا في فهم العلاقات البشريّة[2] بينما هو عكس من ذلك حسب ما ذهب إليه جون ديفنيو Duvignaud Jean « نتاج خيال خلاّق يستحق الاهتمام المتزايد من قبل الباحثين»[3] أو أنّه يحقق أهدافا تواصليّة وذات دلالات ثقافية و»رمزيّة.منبثقة من الحياة الاجتماعيّة[4] في نظر جون –فرانسو دوتييه.

لهذا يعدّ التراث الفنّي «ظاهرة اجتماعية كليّة» ينتمي إلى الثقافة في نظر كلود لفي ستراوس[5] ومن أشكاله التي اعتمدنها كعيّنة في هذا البحث النصب والمعالم والصور ذات رموز فنيّة متنوعة، ومهمّة الباحث، تكمن في فهم الجمالية التي «لها معنى بالنسبة إلى الإنسان[6].

---

(1) بحث جان ديفينيو في سوسيولوجيا الفنّ وفي الممارسات الاجتماعيّة للفن مبرزا تغيّر الفن وفق الأطر الاجتماعيّة كاشفا عن الفنّ اليوم أمّا بقيّة الدراسة الأخرى فهي على العكس من ذلك فأغلبها كتبت في مجال الحضارة أو في مجال التراث بنظرة شموليّة.

(2) بنعمار مديين، اشكالية المقدس والدنيوي في فن الرسم المعاصر والمغاربي، محمد بيدي (مترجم)، مجلة الوحدة 1990عدد 70 ـ 71 السنة السادسة ص : 38

(3) Mohamed Aziza **L'image et l'Islam** Préface de Jean Duvignaud Albin Michel 1979

(4) جون–فرانسو دورتييه، في الأصول الرمزيّة للمجتمعات، محمد ميلاد (مترجم) عيسى صيودة (مراجع) عن المقال الأصلي عدد يناير فبراير 2002 من مجلة Aux sources symboliques de la société Sciences Humaines الثقافة العالميّة العدد 120 سبتمبر 2003 ص 143

(5) Cuvillier, *Manuel de sociologie avec notices bibliographiques*, Tome III (PUF 1970) pp:134 - 239

(6) جوليان فوند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، جورج أبي صالح (مترجم)، الطبعة الأولى

## أ- التراث الفني ودلالاته الاجتماعية

عندما رسم الإنسان البدائي خطوطا على المغاور والكهوف ليس لاقامة الدليل على الموجود الماديّ بل ليؤكد رمزية ذات فاعلية سحريّة تعتقد أن ما يجري في اللغة يجري في الأشياء. ومهما كانت عفويّة هذه الرسوم وبساطتها فهي بمثابة أداة تواصل بينه وبين القوى الماورائية هذا العالم الذي لم يدرك قوانينه. وأنّه لم يمتلك صورة شاملة للعالم وللذات إلاّ بعدما «أكّد وجوده كمبدع»[1] « فإنسان العصر البرنزي مثلا عندما يرسم بعض الخطوط المتقاطعة المتناظرة على الإناء الصلصالي الذي يشرب به الماء، يتمتع هذا الشكل التزييني ببعض الاستقلال تجاه وظيفة الإناء النفعيّة،استقلالا بما له من قدرة على الابداع والتنبؤ والتصنع»[2]

ومن هنا نحن لا ننظر في طبيعة العمل الفنّي باعتباره جوهرا خالصا ولا في فرديّة الفنّان وإنّما ننظر للفن بوصفه ظاهرة اجتماعية كليّة تخضع إلى مرجعيّات اجتماعية وتاريخيّة ودينيّة وسياسية واقتصادية وثقافيّة تختلف من حقبة زمانيّة إلى حقبة زمنيّة أخرى. وهو السياق والذي يعنينا عندما نسائل التراث الفنّي من نصب تذكارية ومعالم حضاريّة وصور ومعلّقات جداريّة فهي تندرج ضمن وسائل تواصليّة غير لسانية في الفضاءات العامة المشتركة (خاصة في شكلها الأيقونيّ)[3] وهي ذات أهميّة اجتماعية وإيديولوجية لأنّها تحافظ على ثوابتها من جهة ما ينتجها المجتمع بحسب حاجاته

---

(بيروت مركز الإنماء القومي بلا تاريخ) ص:129

(1) روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، نزيه الحكيم (مترجم)، الطبعة 5 (بيروت منشورات دار الآداب بيروت 1983 )، ص،240

(2) روجيه غارودي، ص: 223 تجنبنا عبارة الخالق والخلق وترجمناها بالإبداع، ص، 240

(3) برنار توسان، **ما هي السيميولوجيا** ص، 20 «يدخل في تركيب كلمة أيقنة كلمتان إغريقتان Eikon تعني الصورة Graphiesوتعني رسما لتصبح أيقنة ''وصف الصورة'' لتعمّق أكثر في المفاهيم والتمييز الدقيق بين الصنم والتمثال والوثن في الموروث العربي الإسلامي يمكن العودة إلى شربل داغر، مذاهب الحسن قراءة معجميّة تاريخيّة للفنون في العربيّة الجمعيّة الملكية للفنون الجميلة الأردنية الهاشمية الطبعة الأولى (المركز الثقافي العربي 1998) صص: 209 – 214 – 215 – 216 راجع أيضا فالصورة الايقونية لديه هي «مصطلح رباني ذو قيمة فنيّة في حين أن الصورة-الصنم كعلاقة أو رمز لعلاقة الصورة بالموت تتمتع بقيمة سحريّة أو قيمة اجتماعيّة،، والصنم يعدّ '' رمز للخلود كانت وظيفته في الثقافة الإغريقية التوسط بين عالم لامرئي وعالم مرئي»

Mohamed Aziza, *Formes traditionnelles du spectacle*. (Société Tunisienne de Diffusion Tunis 1975) p56

الراهنة من جهة أخرى مثل موضوع البيئة (لبيب تمثال يجسد فكرة حماية المحيط) وموضوع حقوق الإنسان (ساحة حقوق الإنسان والتي شيّد فيها نصب تذكاري)

ففي مسألة تناول التراث الفني نؤكّد العلاقة بين الثابت والمتغيّر قدرة الرموز على الارتحال عبر الزمن وتحقيق التواصل التفاعلي بين الناس بهذا المعنى للفنّ خاصية تميّزه عن غيره فهو يحقق الديمومة ويستجيب إلى المتغيّرات من خلال ما يكتسبه من أبعاد ووظائف جديدة. هذه الخاصيّة المرتبطة بالديمومة تتمثل في المحافظة على جملة الرموز والدلالات التي تخترق الأزمنة والحقب التاريخية وتبدو مكوّنا أساسيا للفنّ. أما الخاصية الثانية المرتبطة بالمتغيرات فهي مرتبطة بالايدولوجيا والأفكار وما ينتجه المجتمع من رموز ودلالات جديدة لها قيمة ضمن النسيج العمراني. فالفن في هذه الدراسة يتخذ فاعليّة في المكان الذي يعرض فيه مثل النصب التذكاريّة والنافورات وأيقونات الزينة في المعمار والحدائق والساحات العامة والخاصة (الديمومة) وفي الزمان بما تشهده من دلالات جديدة (التغيّر)

## ب- أصول رمزيّة الفنّ وعلاقتها بالسلطة:

بين دوركايم أن أصول الرمزيّة تعود إلى ما اصطلح على تسميته بحالة من الطوطمية تفضي للقداسة وكان مارسيل موس شرحها كما لو كانت «وحدة الشعور والتواصل بين البشر لا تتمّان إلاّ عبر الرموز والإشارات المشتركة والقارّة الخارجة عن الحالات الذهنيّة الفرديّة' ويمكن تمثيليها بالرايات والأعلام وهي لا تقل قيمة عن القوانين والقيم والأخلاق والمثل حسب ليفي-ستروس ويعود فضل اكتشاف أهميّة الرمزيّة في الحياة الاجتماعيّة لمارسال موس لكنه في نفس الوقت وتحت تأثير الألسنية البنيوية لبرومان جاكسبسون على الأشكال الرمزيّة (الأساطير والشعائر والفنون) اعتبر أن ذلك لا يفضي إلى أي نتيجة وبالتالي اقترح ضرورة إعادة صياغتها لا بل يجب تجاوزها فهو يقرّ بوجود بنى تقوم بتشكيل الأساطير وأنظمة للقرابة ونتاجات فنيّة ومعماريّة خفيّة (لاواعية) تظهر أهليّة العقل البشري لتأليف أنساق ثقافيّة بتنسيق عدد صغير من النماذج الأساسية فيما بينها''

إلاّ أنّ مقاربة لفي -ستروس نقدها دان سبيربر ورأى أنّه بدل بحثه عن بنية افتراضية وراء الصور الرمزية فيجب أن يوجه الاهتمام إلى القدرة البشريّة على الترميز. فمن المفترض وجود أسباب نفسية عميقة تجعل المعتقدات تتشكل وتنتشر في فكر البشر أكثر من معتقدات أخرى''لهذا يرى دان سبيربر أن معظم المعتقدات اللاعقلانية ظاهريا صورة لمخططات ذهنية ولأساليب ملائمة في التفكير وتوجد للنفسية المشتركة عند

البشر فهم يستخدمونها حيثما وجدوا نفس الأساليب في التفكير في نفس المقولات الذهنية ونفس المخطط لإدراك العالم''

نستنتج مما سبق أنّ هناك انتقالا من دراسة الأسس الاجتماعية للرمزية من قبل دوركايم إلى دراسة البنى الداخلية للرمزية عند كلود لفي- ستروس والتي تمّ تجاوزها من خلال دراسة الحالات لدى دان سبيربر .

هذه المقاربات سيوجه لها موريس غودلييه نقدا من خلال ما توصل إليه إذ أنّه يرى أن المادية التبسيطية تعتبر الحياة الرمزيّة مجرد ''شرعنة'' للعلاقات الاجتماعيّة أو انعكاسا لها. فالفكر الأسطوري بالنسبة إليه ليس مجرد تبرير لموازين القوى. فرمزية السلطة تكشف عن سلطة النظام الرمزي: أي سلطة التبرير، بل سلطة تجسيد في أشكال ورسوم مكاني (تقسيم الحيز المكاني) وفي الأجساد (شعائر البلوغ والانتساب إلى العشيرة ووشم أو شريط الجسد) وفي الأرواح (التخيلات والرؤى) وسيطرة الرجال على النساء'' بحيث يتم''إنشاء منطقة تتمفصل فيها جوانب الخيال مع الجوانب الرمزيّة والواقع في الحياة الاجتماعيّة''[1]

إنّنا نرى أن ما اعتبره موريس غودلييه «رمزيّة السلطة تكشف عن سلطة النظام الرمزي» ولتعميق النظر في هذه السلطة الرمزيّة نجد Henri Lefebvre قد تحدث عن إيديولوجيا المجال[2] فإن كان يبدو متجانسا فهو منتوج اجتماعي ونتاج تاريخي ويمكن الاستثمار فيه بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. لذلك ميّز هنري بين من هم ضدّ النصب لأنهم يرون في «جوهره قمعي» و»إن نظّم من حوله فضاء فلغاية استعماره واضطهاده». ولم تشيّد هذه النصب في نظره إلاّ «لتمجيد الفاتحين وأرباب السلاطين» ولم تمجد الموتى والجمال إلاّ نادرا كما يرى أن امتداد النصب إلى الفضاء السكني كان نتيجة للوقاية من العين التي يمكن أن تصاب به «ولئن كان النصب مثقلا بالرموز فهو يقدمها للإدراك الاجتماعي وللتأمّل حين تكون هذه الرموز المتقادمة قد فقدت معناها»

أمّا مؤيدوا فكرة النصب، فإنّهم يرون أنّه «المكان الأوحد للحياة الجماعيّة ومن هنا تبرز قوتّها الأخلاقية والجماليّة فهي تسقط على المكان تصوّرا للعالم»[3] فهي مكان

---

(1) (جون-فرانسو): في الأصول الرمزيّة للمجتمعات صص 138- 140- 141-142-143

(2) Henri Lefebvre . *Le droit à la ville. suivi de l'espace et politique* , (Editions Anthropo1986 - 1972) p: 187

(3) هنري لوفيفر، **الثورة العمرانيّة**، صلاح برمرا (مترجم) (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي 1983 صص: 31-32

العلو والسمّو والأمل والبهجة. ولهذا الاعتبار يمكن القول إن النصب التذكاريّة وظيفية في النسيج العمراني تزيد تبليغ رسالة ذات مضامين أخلاقيّة وسياسية وليست مجرد عنصر جمالي

هذا التلازم بين الفنّ والسلطة الرمزيّة مهما كان نوعها دينيّا أو ثقافيّا أو سياسيا ستبرز أكثر عمقا في مقاربة ريجيس دوبري أثناء دراسته للصورة وعلاقتها بالموت والحياة [1]

بيّن Régis Debaray أنّ ليس هناك صورة في حدّ ذاتها وإنّما يمكن أن تتحدّد منزلتها وسلطتها وتتغيّر حسب درجة الثورات التقنيّة والمعتقدات الجماعيّة وذلك انطلاقا من سعيه إلى رصد ذلك بتتبع آثار الفن من المغاور إلى الحاسوب كما بيّن أن الثقافة تمتّن صلتها بالواقع وهو ما يمتّن العلاقات الاجتماعيّة وجعل الفن «رؤية للعالم» تعمل ضمن نسق المعتقد وتمثل ''ايديولوجيا'' لكن الصور قد تكون عكس الكلمات فهي مفهومة من غير تعليم ولا كفاءة سابقين[2]

كما أعطى أبعادا أخرى مكثّفة تكشف عن طبيعة السلطة التي تمتلكها ويعتبر أن الصورة بالنسبة إليه لا تعني «تلك الصور المجسدة أو الحائطيّة أو المنقوشة على الصخر أو الجلد أو القماش فقط، بل هي تعني أيضا تلك التمثلات الذهنيّة التي تكوّنت عند الإنسان قبل ثلاثين ألف سنة من ميلاد المسيح «احتماء ضدّ المجهول» ما دامت الحياة مجموعة قوى ضدّ الموت» كما حاول الكشف عن القانون غير المرئي للمرئي أي أنّه بحث في التمثلات الذهنيّة والرموز والأساليب في قراءة الصورة. وبين مدى أهميّة الفن باعتباره سلطة رمزيّة في إضفاء الشرعيّة أداة للتحكم إلى جانب سلطة المال وسلطة الجيش كما حاول إبراز استطاعة الفرعوني عن طريق وعيه بالموت أن يرسم لنفسه صورة تجعله خالدا في عين إنسان المستقبل» ف»الميت من يعطي للحيّ قيمته» على حدّ تعبير دوبري وانتهى إلى القول «ستظلّ الصورة حضورا تخترق التمثّل» كما رأى دوبري أن الصورة تمجد انتصار الحياة ذلك أن النصب التذكاري للميت يرمز إلى أن الموت ليست عبرة وأن الصنم يطلعنا على اللامتناهي بحيث تعدّ الصورة سلطة، بل في رأي دوبري هي سلطة السلط إنّها السلطة الرمزيّة بامتياز «فهو يراها على أساس «أنّها احتفال بمقاومة الموت بواسطة خلود رسم الإنسان الذي يفارقنا والصورة صناعة لأقنعة تحتفل بها ضدّ الموت وضد أخطارها المحدقة، أقنعة لوحوش تخشى انقضاضها، أو

(1) Régis Debray, *Vie et mort de l'images*, collection Filio essais (Editions Gallimard 1992) p, 24 «La naissance de l'image a partie liée avec la mort. Mais si l'image archaïque faillit des tombeaux c'est en refus du néant et pour prolonger la vie» p:24

(2) Régis Debray, p 493

لموتى نحتفل بذكراهم ونخلدهم، عبر صورة نريدها أن تكون أبديّة، أمام مرسومة أو منحوتة لتتحول هذه المنحوتات مع مرور الزمن إلى أصنام معبودة وأصنام آلهة تجسد الآباء والأجداد المؤسسين»[1]

## أ- نماذج من ارتحال الرموز في الموروث الفني التونسي:

تتباين المواقف حول مسألة التماثيل بحيث نجد الموقف الأول يرى أن الإسلام يمنعها يقتصر الاعتماد على الخط العربي أو النقوش لنباتات ولأشكال هندسية والمنمنمات والصور غير المجسدة أو النافورات والحنفيات العامة وسط الساحات والمساجد وكلها أشكال اُعتبرت ميزة خصوصية فنيّة عربية إسلامية تضطلع بوظائف دينيّة وتستجيب لحاجيات روحيّة عقائدية. أمّا الموقف الثاني فيرى أن النقاش حول «التشخيص يبقى ثانويا فالغرب هو الذي سيُوليهِ أهميّة قصوى»[2] ليطمس ما عرفته البلاد التونسيّة من حضارات أثّرت في رمزيّة الفنّ وقد استند هذا الموقف على العديد من المقاربات التاريخيّة التي بيّنت كثافة استعمال الصور رغم صرامة المنع وهو يعني وجود أسباب كامنة وراء ذلك نستشفها من كل معلم شاهد على رمزيّة صانيعه. كما نستنتج أن بين هذين الموقفين أهميّة في القيام بدراسات معمقة وفق إشكاليات تضع التراث الفني محل مساءلة.

ذلك أن الثقافة التي أنتجتها البيئة التونسية هي في جزء كبير منها كونه الاسلام من أفكار وممارسات ولكنه عبارة عن نسيج متداخل من الرموز والتمثّلات التي تراكمت عبر الحقب التاريخية وكونّت الذاكرة الجماعيّة التي تحكّمت في الممارسات والذهنيات نتيجة ''امتزاج الأجناس والعناصر التي قلّدت بعضها بعضا في الأوضاع والرسوم فأخذ

---

(1) سعاد عالمي، **مفهوم الصورة عند ريجيس دوبري**، (بيروت لبنان أفريقيا الشرق 2004) صص 6 – 7 – 8 – 9 – 13 – 14 – 16– 47 لا يجب أن ننسى أن ابن خلدون في مقدمته قد أشار إلى «أنّ الآثار إنّما تحدث عن القوّة التي بها كانت أولا وعلى قدرتها يكون الأثر فمن ذلك مباني الدولة وهياكلها العظيمة» بحيث ربط القوّة بمدى ضخامة الفنّ المعماري الذي لا شكّ وأنّه يؤثر في المتلقي ويحمل رسالة رمزيّة تسحر المشاهد برهبة تلك القوّة. ابن خلدون، **المقدمة**، الجزء الأول (الجزائر، الدار التونسية للنشر المؤسسة الوطنية للكتاب 1984) ص 228 فصل «في أن آثار الدولة كلّها على نسبة قوتها في أصلها»

(2) عبد الكبير الخطيبي، **الاسم العربي الجريح**، محمد بنيس (مترجم)، الطبعة الاولى (بيروت دار العودة 1980) ص54

اللاحق عن السابق الأشكال والأمثال في البناءات والعادات وأدخلتها في تقاليده وذلك من يوم ظهر البشر على وجه البسيطة ولم تزل الحال كذلك إلى آخر الدهر"[1]

ولعلّ هذا المنحى في التحليل يعتبر أكثر واقعيّة في فهم الظواهر الفنيّة لأنّه رغم محاصرة إبداعية المخيال الجماعي ظلّ يخلق إمكانياته ويتجلّى في الممارسات اليوميّة ولو بصفة غير واعية ويعود ذلك إلى سيطرة الثقافة الشفويّة التي تنقل الإرث الرمزي ونتبين ذلك من خلال العديد من الأمثلة التي تبرهن عن الانفلات من دائرة المنع نحاول أن نقدم الأمثلة التاليّة:

✓ارتبط الدين بتثمين الكتابة وبتحقير الوشم رغم أنّه كان يمثل علامة دالة على هويّة الانتماء للعنصر الذي انحدر من الفرد لهذا «لكل جنس من الأجناس البربريّة والرومانيّة والعربيّة وشم يوشم لتعريف نسبه العنصري»[2] وفي إشارة منه إلى نشأة فكرة الطوطميّة بيّن أنّ هناك قبيلة الناسمون البربريّة القديمة ''التي كانت ضاربة بجهة قابس في العصر الفينيقي أنّ الحنش حدّها»[3] ولهذا السبب فعندما نلاحظ حاليا في المجتمع التونسي أن «المرأة التي لا تعيش أولادها توشم لهم لاستبقائهم»[4] كما للوشم صفة علاجيّة «فمن خشي مرضا من الأمراض وشم وشما خاصا معروفا لدى أرباب الصناعة» أليس في ذلك عودة إلى مكبوت لم يقف «لحظة عن الحلول فينا»[5] لأن الوشم كما أشار عثمان الكعّاك يؤدي وظيفة وقائيّة ضدّ الشرّ والموت من خلال رسم رموز على الجسد وفيه قدرة على تحقيق الاتصال بالعالم الغيبي الذي يستحيل على الإنسان إدراكه بقواه العقليّة؟

ولئن تراجعت اليوم هذه خاصيات للوشم اليوم فقد تمت العودة إليه بوصفه وسيلة تجميلية فتغير مستوى دلالاته فأصبح يحمل شحنة أخرى لا تؤثر في عقيدة الشخص وكذلك يستعمل كثقافة سياحية لمن يرغبون في الاطلاع على قيمة رموز تعود إلى الثقافة التونسية القديمة فتحوّل إلى حرفة يمتهنها البعض لغاية الربح المادي كما نجد من يستعمل الوشم على جسده إثباتا لذكرى أو تعبيرا عن فكرة أو انتماء إلى مجموعة

---

(1) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات الحضارة العربيّة بأفريقيّة التونسيّة**، القسم الأول، (تونس: منشورات مكتبة المنار 1982 )، ص 380

(2) عثمان الكعّاك، **التقاليد والعادات التونسيّة**، التونسيّة (الدار التونسيّة للنشر 1987 ) ص: 33

(3) عثمان الكعّاك، ص: 50

(4) عثمان الكعّاك، ص، 33

(5) عبد الكبير الخطيبي، ص: 52

شبابيّة متمردة أو الذين يمرون بأزمة وفي ذلك بحثا عن ترسيخ حدث غير مجرى تاريخ الفرد.

✓ الفترة التاريخية التي عرفتها تونس في ظل بوجود فقه شيعي لا يحرم «التصوير بل تجوّز تمثيل الأحياء من الآدميين والحيوان في صور بارزة منحوتة من الرخام والنحاس أو مرسومة بالأدهان على الجدارن والمنسوجات والبسط تمثيلا واقعيّا أو خياليّا متقنا»[1] واشتهرت مدينة نابل بإقامة مهرجان السكر احتفالا بالسنة الهجريّة حيث يحتفل الأطفال بصنع ديك أو غزالة للذكور وعروسة للإناث وتستغل في التجارة خلال الأسبوع الذي يسبق رأس السنة الهجريّة ويوظّف ذلك في التنشيط الثقافي ومسابقات في زخرفة عرائس السكر ولئن بدت هذه الممارسة مجهولة المصدر فإنّ عثمان الكعاك أشار إلى أنّ الفاطميين جلبوا إلى تونس «صنع عرائس عاشوراء من السكر...وصور الحيوانات المنقوشة على اللوح أو الحجر أو الرخام»[2]

✓ما نشاهده من عودة للصنميّة يتجلّى بالخصوص في الممارسات التي نعاينها في المقابر مثل المسح على قبور الأولياء الصالحين وكتابة أسماء الزوار وطلباتهم ورجائهم على جدران الزاويّة [3] وهذه الممارسات حرمها الإسلام ولا يمكن أن

---

(1) حسن حسني عبد الوهاب القسم الثاني ص: 203 يقول مشيدا بدور الفاطميين بالفنّ «من دواعي الغبطة للتاريخ وللفن أن تصل إلينا جملة – ليست بالقليلة – من الألواح المصورة ترجع إلى عصر الفاطميين في افريقية وفي مصر ومن ضمنها لوح رخاميّ وقع العثور عليه في بعض الأنقاض بمدينة المهدية» ص : 203 الفسيفساء في أصلها من مخترعات اليونان بمدينة الإسكندرية وعنهم أخذها الرومان، وسرعان ما انتشرت في أطراف إمبراطوريتهم شرقا وغربا وكذا في عصر الدولة البيزنطية، وقلّلهم العرب بعد ذلك وزخرفوا بها بعض مبتنيهم الشهيرة ...وفي مدّة استيلاء الرومان على شمال إفريقية انتشر استعمال الفسيفساء في فرش البيوت وقاعات المعابد والهياكل، وتسرّبت طريقتها إلى سكّان البلاد من أبناء البربر متبعين في ذلك سبيل الجالية اللاطنيّة» 376 – 377 القسم الأول وأن الفاطميين «اتخذوا الفسيفساء في فرش غرف من منازلهم بالمهديّة ص 378 – 379

(2) عثمان الكعّاك، ص:99 – 98

(3) الحبيب النّهدي، الكتابة والرسوم الجداريّة في مقام أبي الحسن الشاذلي: الترجّي بأخضر الأوليّاء مجلة الكتابات المعاصرة عدد 47 المجلد الثاني عشر (حزيران–تموز 2002) صص: 69–74 «فلما جاء الإسلام وزالت هذه الآلهة تحولت إلى أولياء وطرق مرابطية لها نفس الاختصاصات» عثمان الكعاك، **التقاليد والعادات التونسيّة**، (الدار التونسيّة للنشر، 1987) ص، 26 ، 98 «وكذلك ربط الخرق في الأشجار بجعل الصلة بين الإنسان والشجر والتي هي توتمة فيكون العهد والوعدة» ص: 99»عادات التمثيل ووشم الصليب في الوجه» منذ عهد الرومان

نفسّر ذلك إلاّ إذا افترضنا أنّ للرموز قدرة على الارتحال والتأثير. قد يعود ذلك إلى الماضي البعيد إذ عرف عن الإنسان القفصي[1] أنّه قد خط رسوما على جدران بعض المغاور التي كان يلجأ إليها كما أنّه رسم الحيوان الذي يقدّسه وعلّق أقمشة على أغصان الأشجار وكان يعتقد في طابعها السحري ونلاحظ أن هذه البنى الذهنيّة لا تزال مؤثرة لأنّ مبررات وجودها مازالت قائمة من خلال الاعتقاد في عبادة الأجداد وسيطرة السحر على المخيال الجماعي.

✓ نجد في صناعة الخزف اليوم بمنطقة سجنان أو نابل أو القيروان رموزا فنيّة تعود إلى العصر الحجري الحديث حيث ''اكتشف الأثريون أواني مشكلة بالأيدي عليها زخارف مخزوزة في الطين تأخذ أشكال المثلثات والمعينات والخطوط المنكسرة والحيوانات فتذكرنا بأشكال الوشم والنسيج والتطريز بجهة سجنان[2]

---

(1) عثمان الكعاك، ص: 97 «مما بقي منه : زخرفة بيض النعام وتعليقها في الزوايا واعتقاد معالجة عين السوء بالبيضة وفق عزائم مخصوصة ومن متبقياته الاعتقاد في الأحجار''راجع أيضا عبد الرّزاق قراقب وعلي مطيمط: حضارات ما قبل التاريخ (تونس والبلدان المغاربيّة) دار أليف منشورات البحر الأبيض المتوسط تونس ماي 1993 ''ومن أهمّ المكتشفات التي عثر عليها في هذا الموقع (إلى جانب الأدوات الصّوّانيّة) قطعا من بيض النعام تحمل رسوما هندسيّة وكذلك قطعا حجريّة منحوتة تمثّل أقنعة ووجوها آدميّة، ومن أهمّ هذه القطع نجد نحتا بيضويّ الشّكل يمثل رأس امرأة ذات شعر طويل، ويحمل الجزء الأعلى آثار لون أحمر وقد اكتسبت هذه القطعة الفنيّة شهرة علميّة واسعة'' ص: 68 راجع أيضا ليونيل بالو، شمال إفريقيا قبل التاريخ محمد الصغير غانم (مترجم) دار المعارف للطباعة والنشر سوسة – تونس 2001 ''ويرجع تاريخ هذه المحاولات إلى فترة الحضارة القفصية النموذجية التي يعتبرها بعض المؤرخين المنطلق الأول لأصول الفنّ في شمال إفريقيا» ص: 111

(2) راجع أحمد الحمروني، ملتقى نابل حول صناعة الخزف عبر العصور5 –3 ماي 1979الحياة الثقافيّة جويلية ـ أوت 1979عدد 4كما أشار إلى أن هذه القبائل لم تدرك المخرطة والفرن وهي ابتكارات حضرية يبدو أنّها دخلت شمال إفريقيا مع الفينيقيين والبونيين وبفضلها استغل سكان تونس مرزنة الطين وقابليته للحرارة الشديدة وللزخارف المحفورة إلى أن عرف العصر الروماني ازدهارا فائقا لهذه الصناعة إذ أصبحت البلاد أكبر مصدر للأواني الفخارية الجيدة والقرمزية ذات الأشكال النباتية والحيوانية الممثلة لمشاهد تاريخية ومعتقدات دينية وميثولوجية''–»يتميّز الخزف القيرواني بالكتابات الكوفية وبالتصاوير الحيوانية والآدميّة المبسطة والمجردة / تتمثل التصاوير الحيوانية في أرانب وحشيّة وأسود وطيور فيما تتمثل التصاوير الآدمية في أشخاص ذوي لحي وعمائم جالسين القرفصاء أو شاربين في كؤوس أو راكبين الخيل» وكانت مدينة تونس شهيرة بخزفها خاصة في العصرين الصنهاجي والحفصي حسب شهادة ابن حوقل والبكري مع عزوف عن تصوير الكائنات الحيّة مع العهد الموحدي ويعود الفضل إلى المهاجرين

✓ مازلنا نجد ممارسات في طلب المطر تعتمد على تجسيم دمية «أمك طانقو» التي يحملها الأطفال لترش بالماء ولعلّ في ذلك ارتحالا لالهة الخصب «عشتار» ونفترض بأنّنا «إزاء عودة لطقوس فلاحيّة لوبيّة مرتبطة بالخصوبة»[1]

✓ في البحث عن الرموز الموروثة ميّز محمد عزيزة بين أربعة محاور أساسيّة والتي برزت في الفن التقليدي التونسي وهي رموز نباتيّة ورموز حيوانيّة ورموز الخمسة[2]

---

الأندلسيين الذي أخذوا في القدوم إلى تونس بداية من القرن السابع الهجري ثم قدوم الأتراك بعد انتصارهم على الأسبان» ص: 119

(1) Mohamed Aziza. p 28 – 29

راجع محمد الدين خريف: المعتقدات الشعبية في تونس مجلة الحياة الثقافيّة العدد 19–20 جانفي فيفري مارس أفريل 1982في طفولتي عايشت الطريقتين في يوم واحد حيث أن الرجال خرجوا إلى الحقول للقيام بصلاة الاستسقاء وقبل ما يعودون يقلبون ملابسهم وروى لي ذلك أبي أمّا نحن الأطفال فخرجنا نحمل دميّة مصنوعة من الأعواد وقطع القماش ونمر بها من منزل لمنزل ليتم رشّها بالماء مرددين ''أمّك طنقو يا شهلولة خرجت شائحة طلبت ربي في الشتا إن شاء الله تروح مبلولة»

(2) ذكر لي بعض الذين أجريت معهم مقابلة أن آيات سورة الفلق هي خمسة وتقرأ لمن يريد الوقاية من السحر لكن الذي لا يحسن القراءة يمكن أن يجسم ذلك بأصابعه الخمسة نظرا إلى قاعدة التحريم يرى محمد عزيزة أن المبدع اتجه إلى الزهور التي تمثل مصدر إلهام وانتشرت بالخصوص في المدن متأثر بالمرجعيّة التركيّة والاسبانيّة إذ يرسم شجرة السرول بأغصانها المخضرة دوما رمزا للحياة والتي يتم تعويضها بشجرة الزيتون أو النخلة حسب المحيط الذي يعيش فيه الإنسان Samira Sethom & Fathia Skhiri & Alya Bairam & Naceur Baklouti Signes et symboles dans l'art populaire tunisienne Société Tunisienne de diffusion 1976 p: 16 وتكون النخلة دوما مرفقة برجل أو امرأة أو جمل أو محفل زفاف (كانت ترسم على نصب نذري لوبي رمزا إلى خصوبة تانيت) أمّا الحمام فقد اعتبر رمزا للحبّ كما أن الخمسة كرقم استعمل للحماية من عين السوء مما يعني أن هذه الرموز لا تزال تحافظ على وظيفتها الأولى وهي الوقاية من السحر وقوى الطبيعة الشريرة أمّا بالنسبة إلى السرو ليس له طابع رمزي لكن السمكة واليد والعصافير تعبر عن قلق تجاه القوى الشريرة ومن أهم الرموز الحيوانيّة المستعملة : العصفور والجمل والأسد والثعبان ويتغيّر بتغيّر الزمن وحسب المعتقدات فالعصفور كان موضوعا طاغيا في آثار اللوبيّة ونجده على النصب التذكاريّة والحمامة أيضا على نصب تانيت إذ كانت لها رمزيّة الاهيّة إلاّ أنّها الآن أصبحت رمز للحبّ تنقش في جهاز العروس كما نتحدّث كثيرا على عصافير الجنّة تشبيها للأطفال الذين يموتون صغارا كما يعد الطاووس رمز لارتواء من الخلود بينما اقتصرت وظيفته اليوم على البعد الجماليّة أمّا النعامة فقد نقشت على نصب لوبي ورمزية الديك لم تعد موجودة في مواضيع الفنّ التقليدي الجمل رمز من الجنوب لأنّ من يملكه يكتسب ثروة تقدم مهرا للعروس وفي شكل جحفة تحمل عليه إلى بيت زوجها فهو رمز اقتصادي ومستوحى من المحيط الذي يعيش فيه الفنان. الأسد له العديد

والسمكة ورموز آدميّة وبيّن أنّها تختلف بين المدن والأرياف والوسيلة المستعملة (معادن، نسيج خشب طين ) تكتسي بعدا اجتماعيّا بحيث أنّ الفنّ ليس مفهوما مجردا ولا متحفيّا بل هو ملتصق بالحياة اليوميّة للمجتمع ويخضع إلى قيمة استعمالية تستجيب لحاجيات المتلقي والمبدع فالفن لم ''يكن دائما مطابقا للتراث العربي الإسلامي والذي نفى كلّ تجسيد في منتوجاته الجماليّة''[1]

✓ وظّف الفنّ في شحذ الوازع الوطني أثناء الفترة الاستعماريّة بواسطة رسوم على الأقمشة منها السمكة باعتبارها رمز وقاية والنجوم التي ترمز إلى زعماء الحركة الوطنية وحمامتان ترمزان إلى حبّ الوطن وهذه الرسوم عرفت بها جهة الساحل التونسي نظرا لتمركز قادتها في تلك الجهة [2]

تؤكد هذه الأمثلة ما ذهبنا إليه من قدرة الرموز على الارتحال لأنّها تعبر عن المخزون النفسي في الذاكرة الجماعيّة كما أنّها تؤدي وظيفة رمزيّة تجاه الغيب والمجهول والقلق

---

من الدلالات برغم انقراضه من شمال إفريقيا وعادة ما يرمز به إلى الزوج باعتباره حام لعتبة المنزل فلا نستغرب إذا وجدنا من يقيم نصبا للأسد في مدخل منزله (خاصة في الساحل والوطن القبلي) وهناك وليّ يعرف ب''سيد عقارب'' عثر على ذلك في جدار الزاويّة فهو موروث عن العصور القديمة ووجدنا نحن أثناء بحثنا في المقابر والنصب التذكاريّة أسدا مرسوما على جدار بمقبرة بتوزر وكذلك بمعلم للشهيد بماطر راجع الذكرى المائوية الثامنة لقرطاج 30 سنة في خدمة التراث وزارة الشؤون الثقافية المعهد القومي للآثار والفنون تونس 1987 ص: 63 «ايقونة الأسد في اعتقاد القدماء يسهر على حماية الموتى في قبورهم أو في طريقهم نحو مدينة الأرواح ولعل ذلك ما يبرر وجود صور الأسد على ضريح مدينة دقة «الثعبان للحماية والقداسة وهو رمز طبيعي وعلاجي (عثر على نقيشة من العصر الروماني في بوعرادة أنظر الملحق الصورة) موقع بلدية بوعرادة على الانترنت الخمسة والسمكة يوضعان على فراش المولود الجديد وكذلك جهاز العروسة ويعلّق على بلور السيارات كما توضع في البيت ويسكب ذهبا وفضة وقد رسمت اليد منذ غابر السنيين على النذر الجنائزي اللوبي رمز الإلوهية وانتقل ذلك في الموروث الشفوي بالقول''حوت عليك «خمس وخميس عليك» تسميّة''خميس''لابن الخامس لإبعاد الحسد أمّا الرموز الآدميّة فهي تشير إلى أن الحرفي لم يستعملها إلاّ في التطريز والنسيج والخزف ولم يستعملها إلاّ نادرا في النحاس والخشب اللذين هما مادتان حرفيتان مدينية فتمثيل البشر في الفنّ ''سيكون حاضرا أكثر بالقرى منه بالمدن وبالمرأة خاصة'' Mohamed Aziza p:66 مثال سجنان «العروس ترفع يديها وكفيها في وجوه الحاضرين للوقاية من العين الحاسدة لتبرز رمزيّة الخصوبة»

Samira Sethom & Fathia Skhiri & Alya Bairam & Nacur Baklouti Signes et symboles ibid p 69

(1) Aziza (Mohamed): Formes op.cit p:13

(2) Aziza (Mohamed): Formes op.cit p :17

على المصير وهي أشدّ ارتباطا بالحياة اليوميّة للإنسان وتعبر عن حاجيات كلّ الفئات الاجتماعيّة دون محاصرتها في ثقافة عالمة مكتوبة ومؤسسة على ما هو مرجعيّة دينيّة صارمة

## I- السياقات التاريخية للتراث الفني في تونس:

عرفت تونس حقبا تاريخيّة مختلفة فيها تشكل التراث الفني وتكون من تراكمات اسطوريّة وسحرية وعادات وتقاليد أصبحت نسيجا واحدا يصعب انفصال هذا الإرث عن الدين الاسلامي ومن هنا يمكن أن نتتبع مسارات هذا التراث الفني متسائلين إلى أي مدى استطاعت الاجتهادات الفقهية حسم إجازتها أو تحريمها للنصب والتماثيل والأصنام والحال أنها منصهرة في ممارسات معيشنا اليومي؟

### ب-الفترة الاستعماريّة وبروز الاستشراق الفني:

برزت حركة استشراقية ذات إيديولوجيا استعمارية اعتبرت أن المجتمع التونسي لا يمتلك فنّا بالمفهوم الرائج في الغرب ولا بدّ من العمل على إدخال تقنيات الفنّ بمناهجه الغربية واعتبر الفنّ الإسلامي أعمالا ساذجة واتجه اهتمام الفنانين إلى الأهالي وحياتهم اليومية بوصفه من العجيب والمختلف واتسم في أغلبه بـ«ايقونوغرافية الانتقاص» التي تتمثل في رسم ''شخصية بلا أبعاد تتقمص هذا المظهر أو ذاك مما يتناسب عادة ووضعه كعربي فهو السقاء أو بائع الفطائر أو البدوية''[1] من جهة ومن جهة أخرى أقام المستعمر نصبا تذكاريّة تخلد زعماءه ورجال الدين المسيحيين كما أضفوا على آثارنا قراءة ذات بعد استعماري. ومنحى تبشيري بالمسيحية ومنحى سياسي فيه اعتراف بزعماء فرنسيين شكلوا ذاكرة جماعية لها تأثير في الرأي العام الفرنسي. أمّا المنحى المدني فإنّه يفرض رؤية المستعمر للموتى الذين سقطوا في سبيل فرنسا بإقامة نصب تذكاري للجندي المجهول[2].

---

(1) راجع علي اللواتي : ملامح من حركة الاستشراق الفنّي من البدايات حتّى الحرب العالمية الأولى الحياة الثقافية عدد 3 ماي جوان 1979 السنة 4 ص:50 يبقى الاستثناء هز ما حققه ماتيسMatisse وكليKlee ''أعمالا أقرب خطا ولونا إلى مميزات الحس الجمالي العربي الإسلامي ومنجزاته التاريخية'' ص: 52 ولقد أشار روجه غارودي تأثر بول كلي أشد التأثر بالفن الإسلامي بقوله في أحد صيغه ''جعل اللامرئي مرئي أي عدم التعبير عن ظاهر الواقع بل عن نبضاته الأساسية وقوانينه'' ص: 176 روجه غارودي: حوار الحضارات ترجمة عادل العوّا منشورات عويدات بيروت باريس الطبعة الثالثة 1986

(2) Kazdaghli (Habib) : Rétrospective des politiques mémorielles en Tunisie à travers l'histoires des statues et des monuments (XIX - XX siècles Colloque

### ج- مرحلة بناء الدولة الوطنية

استحدثت السياسة الاستعمارية النصب والتماثيل التي عكست هويتها ورموزها، وبمجرد اعلان نهاية نظام الحماية حيث أرادت هذه الدولة الوطنية الناشئة أن تشكّل رموزها بإزالة رموز الاستعمار[1] وإبدالها بأخرى وطنية تحمي الذاكرة الجماعية وترسّخ فكرة الزعيم الملهم الذي يشخصن الدولة في ذاته (تمثال الحبيب بورقيبة) أو أعلام تونس البارزين (تمثال ابن خلدون) أو شخصية لعبت دورا بارزا في الكشافة (تمثال صلاح الدين بالي) أو في النضال النقابي (تمثال فرحات حشاد) ألم يشر البعض إلى أن الفنان الهادي السلمي «شاهد قوّي على القضايا السياسية والاجتماعيّة التي جسدها رمزيا في منحوتاته، نذكر منها نصب الشهداء في سوسة ونصب الشباب في الحي الأولمبي»[2] وهذا ما طرح البعد السياسي في تخليد الذكرى وبرز جدل معمق حول الشرعية الدينية لإقامتها. ورغم تحريم الإسلام للتماثيل بصفة قطعية[3] فإنّنا

---

«Expériences et mémoire : partager en français la diversité du monde» Baucarest septembre 2006

تعدّ هذه الدراسة هامة فهي مقاربة تاريخيّة لتشييد النصب والتماثيل في تونس منذ الفترة الاستعماريّة إلى الآن ويمكن الرجوع إليها لتعمّق أكثر في خصوصيّة كلّ حقبة تاريخيّة

(1) تحدث عن حالة من تلك كاتبة فرنسية عاشت في فرنسا إذ رأت مع انبثاق الفجر جمع من أهالي بوعرادة ينقضون بآلة رفع على النصب التذكاري للموتى الفرنسيين ويتم شحنه تحت تصفيق الحاضرين (تم تشييده سنة 1934 وأزيل سنة 1958)

Geneviève Goussaud-Falgas, *Les oies française en Tunisie* (1885-1984) *Graveurs de mémoire* l'Harmattan 2009 p: 238

(2) بهنسي عفيف، **الفنّ التشكيلي العربي** الطبعة الأولى (سورية: الأولى للنشر والتوزيع) ص: 138

(3) المسألة 459 «تصوّر الأشياء التي لها ظلّ تام محرم. السؤال : ما هو حكم التصوير والصور؟ التصوير حكمه أنّه حرام في المذهب المالكي إذا كان تام الأعضاء بحيث يعيش مثله مع الحيوانات دون الأشجار. وأمّا غيره من نفس ما لا ظلّ له أو ناقص الأعضاء فلا وبعضهم قال: بجواز ما كان في البسط والفرش لإهانتها بالاداسة والجلوس عليها، وما كان معلقا ستائر أو كان من الأشجار التامة فيحمل على الكراهة لأنّ الملائكة لا تدخل محلا فيه تصاوير. وكفى زجرا أن لا تدخل إلى محله ملائكة الرحمة» ص: 1131 »أما الحفظة فلا تطأن هذا كالكرام الكاتبين. وإنّ من يصور حيوانا تاما ورد في عذابه أنّه يقال لهم : (أحيوا ما خلقتم) وهي في جهنّم وما هم عن ذلك بقادرين فيذوقون العذاب أي أن تنالهم شفاعة الشافعين. وهذه الصورة حكمها لناظرها حكم المنظور فإن حرم، فالنظر إليه حرام وأن يكره فمكروه وكفى الإنسان أنّه كلما دخل بيته ورأى تلك الصورة إلاّ وتكتب عليه سيئة. فما كان أغناه عن مثل هذا. وكما أن الملائكة تهجر محلاّ فيه صور مطلقا. كذلك لا تدخل محلا فيه رأس امرأة مكشوف فضلا عن صدرها وعضديها. وقد نبه الفقهاء على أبعاد أمثال

لاحظنا إقامة تماثيل في أهم الساحات العامة بل تجد قبولا ورضى ما يجعلنا نتساءل عن مصدر هذا التناقض فهل يعقل مثلا أن ينتصب تمثال للزعيم بورقيبة في قلب العاصمة ولم يصدر أي امتعاض من ذلك أو أي جدل ثقافي؟[1] فهل يعود ذلك إلى الخوف من

---

هؤلاء عن المحتضر حتى تحضر ملائكة الرحمة» ص 1132 عن ابن عباس وأبي طلحة زيد بن سهل الأنصاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ''لا تدخل الملائكة بيت فيه كلب ولا تصاوير'' البخاري «قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم من سفر وقد سترت بقرام لي سهوة فيها تماثيل فلما رآه الرسول صلى الله عليه وسلم هتكه وقال «أشدّ الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله'' قلت: فجعلناه وسادة أو وسادتين» البخاري عن عبد الله بن عمران أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم قال : إنّ الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم» الفتاوى التونسية في القرن الرّابع عشر هجري جمعا وتحقيقا ودراسة لما نشر بتونس محمد بن يونس السّويسي التوزري العبّاسي الطبعة الأولى الجزء الثاني (تونس دار سحنون للنشر والتوزيع 2009) صص: 1131 – 1132 وأورد شيخ الأزهر عبد الحليم محمود «أنّ كلّ ما يتنافى مع الدين في التصوير محرم..إنّ الأصنام على أي وضع كانت تمثيلا لشخص أو تمثيلا لفكرة محرمة» «ونوع آخر حرام لا شكّ في حرمته وهو هذه الأصنام التي أخذت منذ فترة تنتشر شيئا فشيئا في العالم الإسلامي، إنّها الأصنام التي يقيمونها هنا وهناك، تخليدا لذكرى شخص أو رمزا لفكرة معينة أو تعبيرا عن القوة أو الجمال'' '' إنّ الإسلام حرم ذلك تحريما مطلقا لا يقيده زمن ولا مكان وأن حكمة الله فوق كلّ حكمة والمبادئ التي أوحاها سبحانه لا تنقضها أهواء الشر» عبد الحليم محمود، موقف الإسلام الفن والعلم والفلسفة مجلة الأزهر الجزء الثاني السنة 49 السنة 1977 صص: 185 – 188 مازالت ترد على الأركان الدينيّة في بعض الصحف أسئلة حول الصور والتماثيل وهي دلالة على تأثير فكرة راجع على سبيل المثال:

- السؤال أن الصور المرسومة باليد محرمة كيف نتصرف مع الأبناء؟ الإجابة يباح تصوير الإنسان قصد الإيضاح والتّعليم جريدة البيان الاثنين 28 ديسمبر 2009 ركن يسألونك قل إعداد علي خناش ص: 10
- السؤال هل يجوز بناء القبر بدون زحرف مع وضع رخام الإجابة اختلاف الفقهاء في ذلك جريدة الصريح الجمعة 17 جويلية 2009 ص:29 إعداد أبو سهيل
- السؤال تعليق صور الحيوانات في البيت إعداد الحبيب النفطي جريدة البيان الاثنين 9 ديسمبر 2002 ص:9
- السؤال التصوير بالكاميرا يسألونك قل جريدة البيان الاثنين 3 أوت 2009 ص: 10 والعينات كثيرة ويمكن أن تمثل مادة صحفيّة لتحليل المضمون لاستخراج بعض الدلالات

(1) قوجة (منصف): عقدة الصورة في الحضارة العربية الإسلامية الكراس الفكري العدد 26 الثلاثاء 13 جويلية 2004 ''لا أحد من رجال الدين في تونس ومن الفقهاء اعترض على هذا ''الشرك'' بل يمكن أن علماء الزيتونة الذين قادوا حركة الإصلاح والتنوير كان لهم دور كبير في الأخذ بأسباب الحداثة وبالتالي عودة الصورة إلى حضارتنا'' ص:9

ردود فعل السلطة؟ أم أن الأمر يتجاوز ذلك إلى مسألة تثير قضية كيفيّة التعبير عن الرموز التي يؤمن بها المجتمع؟

ما عرف عن الحبيب بورقيبة أنّه توخّى نفس أسلوب الأنظمة الشيوعيّة[1] -التي اعتمدت فكرة تجسيد قادتها وشخصنة الدولة في صنمية بعد أن قضت على كلّ الآثار القديمة ولم تبق إلاّ على النصب التذكاري لضحايا الحرب العالميّة- إذ بعث وفدا خاصا لزيارة روسيا لمعرفة سرّ التحنيط وعرف باهتمامه الشديد بما يفترض اقامته من مراسيم تشجيع جنازته وبذل كلّ ما في وسعه لتخليد ذكراه ويتجلّى ذلك من خلال ما أقيم له من تماثيل لمقاومة الموت وهذا الأسلوب يعبر عن التناهي، حسب ما ذهب إليه ريجيس دوبري فعندما «نصنع صنما لشخص معين فإنّنا بذلك نقاوم موته، ومجرد رؤية هذا التمثال نثبت أن الشخص لازال حاضرا بذكرياته وبروحه بل أكثر من ذلك قد نصنع صنما لإله لا نراه لكن هذا الإله يرانا ونقر بهذه العدميّة وبذلك نقاوم الموت في أبعد صورها''[2] أما تركيز النصب التذكاريّة للشهيد ليست إلّا معالم أرادت بها الدولة الوطنية تمجيد ذكرى شهدائها بإزالة نصب الجندي المجهول وأقامت ''متحف الذاكرة الوطنيّة''[3] عوضا عن ذلك.

وهنا تجدر الاشارة إلى أن عودة الصنميّة كانت كما لاحظنا لتلبيّة حاجة ماسة تتمثل في استبدال رمزية من نتاج المستعمر إلى رمزية من نتاج وطني أي محاولة استبدال رمز برمز ومحو ذكرى وإثبات أخرى. فالفنّ الذي يتمّ توظيفه هو الذي يتعالى عن الرغبات الفردية لكي يؤسس لذاكرة جماعيّة مهما كانت مكوناتها بتضمينها رمزيّة خاصة

(1) أوفد الحبيب بورقيبة عام 1972 «وزيره للخارجيّة إلى موسكو حاملا رسالة شخصيّة إلى بريجنيف ملتبسا إمداده بسرّ التحنيط» ص: 38 الطاهر بلخوجة، **الحبيب بورقيبة سيرة زعيم شهادة على عصر** الطبعة الأولى (القاهرة الدار الثقافية للنشر 1999) ص: 89

«خصائص هذا النوع من الثقافة الإغريقية ليس تآليا ولم تكن أبدا قوة الصنم في رؤيته بل في حضوره فالدور الذي تلعبه صورة شخص بارز في المجتمع هو نفس الدور الذي تلعبه صورة معلقة في مكان ما «فصورة رئيس الجمهورية في مكتب الوالي يلعب دورا مشابها الذي يلعبه صورة ازيس معلقة فوق أعمدة معبد فهو أكثر من تزويق»

(2) سعاد عالمي، ص: 47 راجع أيضا الطاهر بلخوجة: المرجع سابق «وكان بورقيبة على يقين بأنّه سيعمّر طويلا إذ أن أخاه وأخته ناهز المائة عام. فحرص على ترتيب تفاصيل جنازته وضبطها. وفي المنستير التي أرادها أن تكون مدينة تذكارية للمواطنين وكذلك للعالم بأسره، أقام ضريحا ضخما ما فتئ يعيد تهيئته وتحويره» ص: 37»وقد أعد بورقيبة تابوته منذ عام 1976 ثمّ قرر ضبط مراسم دفنه»

(3) هو متحف يضمن نصبا تذكاريا للشهداء أقيم سنة 1982 الذين أعدمتهم فرنسا الاستعمارية في هذا المكان بين 1941 – 1954

بها. بمعنى آخر نمر من مستوى الطابع الجمالي الفني إلى المستوى الإيديولوجي وهذا ما نفسّر به تغيير نصب ومعالم تذكارية بأخرى لطمس رمز كان ينشّط ذاكرة ذات منحى إيديولوجي معيّن أو تشييد رمز جديد يستبدل به ما كان يمثل رمزا فاعلا سابقا أي التغيير في استراتجية التلقي للمعلم التذكاري وقد وقع إبداع نصب أخرى اقتضتها التطورات الحاليّة فشيّدت نصب ذات دلالات مدنية وأخرى ذات أبعاد بيئية مثل النصب المخصص في ساحة حقوق الإنسان أو لبيب الذي يرمز لحماية البيئة وفي مداخل مختلف المدن إبرازا لمميّزاتها الاقتصاديّة أو التاريخية. (مجسم خاص بتظاهرة القيروان عاصمة للثقافة الإسلامية )فمجسمات ''لبيب'' المنتشرة في نطاق برنامج التربية والإعلام والتحسيس بحماية الطبيعة[1] أمّا الساعة التي شيّدت عوضا عن تمثال الحبيب بورقيبة ولعلّ ذلك يرمز إلى نهاية عهد وبداية عهد وانتشرت أمثلة هذا الرمز في مناطق عديدة. واحتل المعلم المخصص لحقوق الإنسان مساحة معتبرة في النسيج الحضري في شارع محمد الخامس وهو أثر ينتصب في فضاء يسمح برؤيته من كلّ الاتجاهات ويسترعي الانتباه فيفتتن به مما يوحي بأنّه معبد جديد ذو منحى دنيوي فالنظرة التي تتجه إليه تفترض تقديس هذه القيمة الإنسانية التي يضمنها الدستور فيه من الخشوع والإجلال وهي تأكيد على محوريّة حقوق الإنسان في عصرنا التي ما انفكت تتراجع. فالفنّ هنا ينقل قيما كونية ضحت من أجلها البشريّة إنّه يكتسب بعدا رمزيّا في صلب المدنيّة التي أسست لمرجعيتها الخاصة بعيدا عن المنحى الديني وهي إشارة إلى عالم مفتوح على عالم المدينة الحديثة. الهدوء يلف المعلم ويحمل عملا فنيّا قابلا لأن تتلقاه العين ثمّ العقل فتثير في النفس شوقا للحريّة والكرامة وكلّ أنواع الحقوق التي تحقق إنسانيّة الإنسان إنّه على حد عبارة هيدغر ''العلو المطمئن يجعل المكان الجوي غير المرئي مرئيا''[2] ويضيف قائلا إنّه يوجه ''نظر الإنسان إلى نفسه''[3] فلم يعد العرض يعني مجرد وضع العمل الفني في مكان التدشين والتقديس وإنّما بوصفه تمجيدا لحقوق الإنسان[4]

(1) Jeune Afrique l'intelligent du 25 décembre 2005 Au 7 janvier 2006 pp : 60 – 61

أيقونة لبيب كانت من وحي وزير البيئة والتهيئة الترابية الهادي مليكة (1992 – 1999 )

(2) مارتن هيدجر، **أصل الفني**، أو العيد دودو (مترجم) (كولونيا منشورات الجمل 2003 ) ص، 98

(3) هيدجر ص: 99

(4) هيدجر، ص، 98101

فهذه النصب أقيمت حسب أهداف مختلفة ومندمجة في النسيج العمراني برمزيّتها ووظيفتها التواصلية بما تحمله من خطاب يبلغ معنى ويحمل رموزا تنشط الذاكرة الجماعية في استرجاع فكرة أو تصور وتشدّ انتباه المتلقي وتؤثر فيه من خلال تربية الذوق الجمالي لديه وترسخ فيه الوعي بقيمة الدلالة التي ترمي إليها كما تثير فينا الماضي ومجده ومن هنا تكمن مسؤولية المجموعة في اختيار ما هو يمثل مسؤولية جماعية في السلوك.

**د-مرحلة الانتقال الديمقراطي والرهانات الجيو-سياسية للتراث:**

نعني **بالانتقال الديمقراطي**: كل السيرورات الطويلة والمفتوحة والتي تتميز ب»ظرفية إنسيابية لانظامية» (Cîrstocea Ioana, 2013) تعيد فيها المؤسسات الرسمية، في ظل التغيرات المفصلية في تاريخها النظر في خياراتها الكبرى الاستراتجية،وباعتباره «بناء الاجتماعيا» حسب مقتضيات المسار الديمقراطي المختلف في نتائجه المتعددة عن السياق الاستبدادي في نتيجته الواحدة [1] لقد،حصلت ردة لم تحصل في مرحلة الدولة الوطنية وفي حكم بن علي الاستبدادي نتيجة حريّة التعبير -خاصة للذين لم يكن مسموحا لهم بابداء آرائهم- فاستغلت في مهاجمة منجزات الحداثة من تراث فني بمختلف أشكاله. فسُجِلت حوادث لم تشهدها تونس سابقا بنفس الخطورة، من تخريب للنصب التذكاريّة أو الدعوة لإزالتها، ومن مهاجمة معارض فنية. ولئن تضاربت الآراء حول الجهات التي تقف وراءها، فإن المرجح، عند صناع الرأي العام، أن التيار السلفي المتشدّد دينيا هو المسؤول لأنّه يرى ان النصب التذكاريّة ترمز للوثنية والشرك، وأن ما يأتيه الفنانون من رسوم ونحت، فيه محاكاة لخلق الله، وإساءة للمقدسات. ولقد ظهر ما يمكن تسميته بازدواجية بين ضرورة القطع مع تقديس التراث باعتبار ان الحداثة نقدية وبين رهان جيو-سياسي ترى في هذه العودة مشروعا مدنيا لمقاومة كلّ أشكال الارهاب والعنف مما يعني أن تقديس التراث يلعب دورا اساسيا في تثبيت نمط المجتمع التونسي. لهذا تعالت أصوات المؤرخين والمهتمين بالتراث ومؤسسات المجتمع المدني إلى ضرورة حماية ذاكرتنا الوطنية ورموز الدولة وقيمها الحداثية[2]. ولم يكن النزاع بين من

(1) Laurie Boussaguet, Sophie Jacquot, Pauline Ravinet (dir.), (2014), *Dictionnaire des politiques publiques*, Presses de Sciences Po, Paris p 58. Voir aussi Cîrstocea Ioana, *Dictionnaire. Genre et science politique*, (2013), : Presses de Sciences Po, Paris «Références», , p 495. & Waylen, Georgina, (2007), *Engendering Transitions. Women's Mobilization*, (Institutions and Gender Outcomes, Oxford, Oxford University Press) p 1.

(2) الأمثلة عديدة على ذلك نختصر على البعض منها: أشرف رئيس الجمهورية، الباجي قايد السبسي، اليوم الاربعاء، أول جوان، ذكرى عيد النصر (1955)،على موكب إعادة

يقدس التراث وبين من يدنسه بمعزل عن الرهانات الجيو-ساسية باعتبار أنّ ذلك يحيلنا مباشرة إلى ما حصل في أفغانستان، إذ سارعت جماعات وأفراد[1] إلى ثني «القاعدة»[2]، أثناء فترة حكمها، على تنفيذ مخططاتها في تحطيم تماثيل بوذية، ومنبهة من خطورة ردة الفعل من البوذيين ضد المسلمين (خوفًا على تأثر الأقليات الإسلامية في آسيا التي تعيش في البلاد البوذية كبورما وتايلاند وسريلانكا والصين.) ومن تشويه صورة الاسلام على أنّه ضدّ الفن والجمال وقيم الحداثة. كما أصدر المنتظم الدولي بيانات تنديد ودعا إلى الوعي بأهميّة التراث. وبضرورة حمايته من الاعتداء والتدنيس. لقد تضمن دستور 2014 في فصله السادس أن «الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد

---

النصب التذكاري للزعيم الحبيب بورقيبة، إلى مكانه الأصلي وسط العاصمة، وذلك بحضور عدد كبير من المواطنين رافعين الراية الوطنية وصور الزعيم الراحل. يشار إلى أن رئيس الجمهورية، قد تحول عقب هذا الموكب إلى النصب التذكاري لشهداء المؤسسة الأمنية بشارع محمد الخامس، حيث تلا فاتحة الكتاب ترحما على أرواحهم الطاهرة./ http: //www.bing.com اضافة نصب تذكارية اخرى للزعيم الحبيب بورقيبة في **تونس** وفي مناطق مختلفة من العالم مثلما تم في 20 مارس 2013 مدينة **باريس** الفرنسية. - سامي طرشون من يرفض عودة تماثيل بورقيبة ؟ نشر في التونسية يوم 06 - 9 - 2014

http://hajrnet.net/hajrvb/showthread.php?t=16272 <imgsrc=»
https://me.effectivemeasure.net/em_image»alt=»alaraby-effectiv-emeasure-em_image» style=»position:absolute; left:-5px;»

شوقي بن حسن، شطرنج التماثيل التونسية موقع العربي الجديد 26مايو 2016تونس «استعارة» تمثال حنبعل (هانيبال) النصفي من «قصر كينالي» في روما# .العربي_الجديد شطرنج التماثيل التونسية https://www.alaraby.co.uk/culture/859fb6bd-65c5-411c-83db-11a81e3b4b67

(1) العالم الإسلامي المجتهد في تصريحات خاصة لـ إسلام أون لاين.نت أكد الشيخ يوسف القرضاوي عقب عودته مع وفد العلماء الموفد من قبل المؤتمر الإسلامي أن علماء طالبان لم يستجيبوا لطلب الوفد الإبقاء على ما تبقي من تماثيل حتى لا تستغل في تشويه صورة الإسلام في العالم، مشيرا إلى أنه دخل في حوار فقهي هو وبقية علماء الوفد مع علماء حركة طالبان حول هذا الأمر وأمور أخرى قامت بها طالبان بهدف تقديم النصيحة.

https: / /www.facebook.com /... / قول-القرضاوي-عن-باميان-بأفغانستان.

(2) في سنة 2001، أصدر زعيم حركة طالبان الملا محمد عمر أمرا بتحطيم الأوثان والتماثيل والنصب في أفغانستان. خاصة تمثالي بوذا المنحوتين في الصخر، ويبلغ ارتفاع أحدهما 55 مترا، ويعودان إلى القرنين الثاني والخامس بعد الميلاد، وفي نفس العام الموافق ليوم 26 فيفري نشر تنظيم الدولة الإسلامية فيديو يظهر تدمير تماثيل متحف الموصل بالعراق. ومن بين ما دمروه تماثيل لآلهة بلاد الرافدين وتمثال للثور الآشوري المجنح يعود إلى القرن التاسع قبل الميلاد.

والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحيد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي. تلتزم الدولة بنشر قيم الاعتدال والتسامح وبحماية المقدسات ومنع النيل منها كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف وبالتصدي له وهو ما جعل رابطة الدفاع عن حقوق الانسان ترى «أن الرجوع إلى المقدس يفتح المجال لكلّ التأويلات التي من شأنها أن تحدّ من ممارسة هذا الحق»[1] ولقد أشارت الرابطة في تقريرها سنة 2013 إلى الاعتداءات «العديدة من طرف مجموعات دينية متشددة على الفضاءات الثقافية والمعالم الأثرية وتواصلت الاعتداءات على الزوايا ومقامات الأولياء الصالحين حرقا وهدما وقد تكررت هذه الاعتداءات دون أن تتخذ السلطات العاجلة الكفيلة بردع مقترفيها وحماية هذه المعالم التي تعد جزءا من التراث الثقافي المادي واللامادي للبلاد التونسية علما أن المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة اعتمد في اكتوبر 2003 اتفاقية لحماية التراث وصونه»[2]ص: 39

فماذا يمكن أن يمثله هذا الاهتمام المتزايد في السنوات الأخيرة من الانتقال الديمقراطي بهذا التراث الفني والقداسة؟ ما هذا الحنين إلى كل ما هو ماض فينا؟ أليس في ذلك رهانات جيو سياسية للتراث محاولة لاسترجاع ذكرى أو كسب ثروة معنويّة مشتركة للتمتع بميراثنا الرمزي بما هو ملك لنا جميعا. وانطلاقا من هذه الأسئلة نريد ألا نكتفي بالاطمئنان لهذا التراث بل نعمل على تواصل الإبداع والابتكار من صلبه ومن عمقه وذلك بآليات نقده لأن ما ينقذ التراث من الموت والاندثار هو صهره في ما نبدع من معمار أو فنّ أو لباس أو غذاء... إننا في حاجة ماسة إلى فن يمثل وسيلة هادفة في تربية الرؤية على الجمال وعلى المضامين التي تغرس في الإنسان قيما ومبادئ ينشأ عليها منذ الصغر في محيطه العائلي[3] والمثل العامي فيه شحنة نفسية في التربية على تذوّق الجمال «خزرانك للمليح تسبيح» أي أن الذي ينظر إلى الجمال كأنّما هو في حالة عبادة بحث عن العمليّة الإبداعية في علاقة مع هذا الموروث بما يقويّ فيه رمزيّة الاندماج الاجتماعي والسياسي والمدني في جماليّة تعمل على تربية الأحاسيس الفنيّة في المجتمع. ليس مرتبطا بمرجعيّة دينيّة وقانونيّة،

---

(1) تقرير الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الانسان لسنة 2013 مرصد الحريات ص، 8

(2) تقرير الرابطة التونسية لسنة 2013 ص، 39

(3) Emile Durkheim , L'éducation morale (cours de sociologie dispensé à la Sorbonne en 1902 – 1903 p: 163 Dix-huitième leçon: la culture esthétique l'enseignement historique.

في ظلّ العولمة، عكس ما كان متوقعا، تأكّدت أهميّة «إرث الأزمان الماضيّة»[1] حسب عبارة ماكس فيبر بوصفه سلطة تقليدية «Autorité traditionnelle» التي تعد من بين أهم الوسائل الايجابيّة التي من شأنها إحياء الرموز المعبّرة عن خصوصية النمط المجتمعي التونسي ومكونات ذاكرته الجماعية. ولكن تجدر الاشارة إلى إنّنا نميّز بين ما هو شرعي أي الذي يعود إلى القرآن والسنة والفقه والبدعة المستحدثة والتي تعود إلى متبقيات الماضي والتي لا تنسجم مع تعاليم الإسلام ونستثني من الماضي الذي لا يخالف الإسلام ويسمى عرفا أو ''عمل أهل المدينة''[2] وهي عبارة استعملها عثمان الكعاك. فعمل أهل المدينة يشير إلى خصوصيّة المحلّي.

فالنصب التذكاريّة في مداخل المدن وساحاتها العامة وفي فضاءات بعض المدارس والمعاهد والكليات وكذلك تعطي بعض الشركات المسألة الجمالية الذوقيّة قيمة في المسألة العمرانية بما يضمن القدرة على اندماجها الرمزي سواء كانت مؤلفة «ضمن التصميم المعماري نفسه أو حاضرة ماديا في الفضاء العمراني تساهم بالأساس في صياغة مشهد المدينة التي تريدها مجالا لتنمية الذائقة وفضاء تطيب فيه الحياة ويتفاعل فيه العقل والحواس ويتجلى فيه الخيال والحلم[3]. وهذا يحيلنا إلى التجديد في رمزيّة التراث الفني يمكن إيجازها في ما يلي:[4]

(1) Madeleine Grawitz , *Lexique des Science Sociales*. 7e édition (Paris Editions Dalloz 1999) , p : 405

(2) عثمان الكعّاك التقاليد والعادات التونسيّة الدار التونسيّة للنشر 1987 ص: 8

(3) احميدة الصولي، المهرجان الدّولي للفنون التشكيلية بالشابة الحياة الثقافية السنة 25 العدد 156 جوان 2004 ص:149»عدم اشتراك معاهد الفنون الجميلة في تصوّر وتنظيمها الفضاءات العمرانية أيضا فالاقتصار على المهندس المعماري بقدر ما يحافظ على المواصفات الأساسية للفضاء العمراني إلاّ أنّه يغيب الجانب الجمالي الإبداعي فيما يخطط له، وهو ما يجب أن تعيه اللجان المخصص لذلك في المؤسسات البلدية وغيرها» ص: 148 يرى إبراهيم العزابي أنّ»تجربة تهيئة وتزيين مداخل المدن في تونس كانت نصف ناضجة لأنّ المعالم المنتصبة لم تكن منسجمة مع المحيط المعماري المتواجد ولعله بذلك يؤكد غياب العلاقة بين المعماري والفنان فكلاهما لا بد أن يتعاون مع الآخر» ص: 148 في المهرجان الدّولي للفنون التشكيلية بالشابة، شدّد أغلب المتدخلين على ظاهرة غياب الفنان أو يكاد في الفضاء المعماري.

(4) في بعض الأحيان تتحوّل الساحات العامة إلى مجال للهامشية والفوضى. فهل أنّ هذه الهامشيّة ضرب من الجمالية الخاصة التي تعبر بها الفئات المهمشة عن ايديولوجتها وقيمها إنّ هذا المبحث لا بدّ أن يجد مبررات نظرية حتى نجعل منه فنا مؤثرا وذا رؤية رمزيّة. الهامشية في اعتقادي لها نظامها ومنطقها الخاص ولا يمكن أن تشذ عن منبعها الإيديولوجي الرمزي وتفكيك الصورة الموجودة في الفضاء العام يطرح علينا تحديات عديدة لا بد من دراستها.

- إن الأولى مرتبطة برموز المقدس الثابتة كانت دينا أم أسطورة أو معتقدا.
- الثانية مرتبطة برموز دنيوية مدنية ترتقي إلى الرمزيّة (البيئة، حقوق الإنسان)
- الثالثة أن الساحات العامة هي مجالات يتجلى فيها الإيديولوجي الذي يريد أن يؤثر في المشاعر الجماعية وإحساسهم وفق هذه الجمالية الرمزية لإضفاء شرعية ما أو إبراز حدث أو شخصية حتّى ترسّخ في الذاكرة الجماعية فهي بهذا المعنى تصبح إيديولوجيا تتحكّم في الذاكرة وتوجّهها.
- الرابعة أن الحرف الفنيّة تستعمل رموزا لتلبية حاجات المستهلك لغايات ماديّة تؤثر في مخيال الشاري أو السائح الذي يبحث عن ذكرى عن البلد الذي زاره
- الخامسة أن هناك تعايشت مرجعيات مختلفة تشكّل المخيال الجماعي أو الذاكرة الجماعيّة ولها قدرة على التجلي لتستأنف وظيفتها الرمزيّة

## خاتمة

من المهم الاشارة في نهاية هذه الدراسة إلى أن مسار في تحول نوعي يتمثل أساسا في الانتقال من النظر إلى النصب التذكارية والتماثيل على أنّها محاكاة لله في خلقه إلى كونها إبداعا إنسانيا تدل على ما أودع الله في الإنسان من موهبة إبداعية (الله جميل ويحب الجمال) بحيث ما للناظر إلاّ أن يردف القول عند مشاهدة هذا العمل الفنّي ''ما شاء الله العظمة لله''. فالمقصد من النصب التذكارية والمجسمات النحتية مرتبط بقيم الحداثة وبعيد كل البعد عن أي اعتقاد أو وثنية أو شرك ففي تخصيص ساحة عامة مثلا لإقامة معلم يجسد فكرة حقوق الإنسان أو تكريما للشهداء وإنّما بما تحمله من فاعليّة رمزية ومعنويّة (كما هو الشأن بالنسبة إلى تمثال الحريّة في الولايات المتحدة الأمريكيّة التي ارتبط تاريخها بهذا المعلم.) أو إقامة نصب في مداخل المدن ترمز لما تميزت به في انتاجها الاقتصادي كمنحوتات السنابل أو القوارص أو الغابات أو الرّمان. ومن هنا نفهم أن للأيقونات الرمزيّة في النسيج العمراني دورا سيمائيا وعلامات تخلق تواصلا مع المشاهد وتوّجه اهتماماته نحو الدلالات التي ترمي إليها. وما هو ملاحظ أن بعد ثورة 14 جانفي تفجرت العديد من الايقونات (خاصة منحوتة عربة محمد البوعزيزي) لتجسيد أهداف الثورة ورموزها من الشهداء .

ألم يقل روجه غارودي ''إنّ جميع الفنون في الإسلام تقود إلى المسجد والمسجد إلى الصلاة'' أي أن المسجد هو ''نوع من صلاة الحجارة''[1] ولكن الأهم هو التساؤل: هل تستجيب هذه النصب والمعالم إلى الشروط الفنيّة في جماليتها ومتانة هندستها علميّا حتّى تقدر على أن تقاوم الزمن ولا تعدّ هدرا للمال العمومي ومن بين أهم ما يمكن استنتاجه:

- الموروث الشعبي جذوره ضاربة في القدم لم ينقطع ولن ينقطع تأثيرها
- المستجد لا يلغي الموروث وإنما ينطلق منه لبناء حداثته وهو ما يكسبه مشروعية
- السياسة والايديولوجيا توظف ذلك في تحقيق أهدافها.

لقد لا نستوفي حقّ هذه الدراسة إلاّ إذا وسعنا من بحثنا حول الوقوف ميدانيا على ردود الأفعال تجاه ما يقام من تجسيمات لتحقيق الاندماج الرمزي والجمالي في الحياة اليومية للمجتمع التونسي.

---

(1) روجيه غارودي

# من عالمية الإسلام إلى عولمة الغرب : صراع المقدس ورهانات السيطرة

الدكتور الصحبي بن منصور[1]

**مقدمة:**

سنحاول في هذه الدراسة التطرق إلى مظاهر كونية التراث الإسلامي من أجل تبيّن الفروقات بين عالمية الإسلام ونزعته الإنسانية من جهة وبين رهانات السيطرة للعولمة بمفهومها الغربي الشرس في عالم اليوم، دون أن نغفل هنا عن أهمية استحضار البحث عن مدى التحاف الصراع الحضاري بين الأمم من أجل السيطرة على العالم برداء المقدس، باعتبار أنه يمكن تجسيد قيم القداسة بأدوات تخفي أحيانا حيادها عن طريقها المرسوم وعن هدفها النبيل المعلوم بلجوئها إلى العنف المقدس سواء كان معلنا أو مبطنا.

صحيح أن المقدس يحيل في ماهيته «على معاني السمو والتعالي والطهارة وإلى ما يتعين احترامه وعدم تدنيسه أو الاعتداء على حركاته»[2] ولكن ذلك ربما يقودنا مباشرة إلى نزعته نحو التمدّد وتغطية أقصى مساحة هيمنة مادية ومعنوية ممكنة، لا سيما أنه «يجعل من مشمولاته المكان والزمان والأشخاص والأشياء، ناهيك عن الأقوال والأفعال والطقوس»[3].

وهذا ما سنحاول تبيّنه من خلال دراسة تراث المقدس في العالمين العربي/ الإسلامي والغربي/ المسيحي خلال فترة تاريخية متباعدة ولكن قاسمها المشترك بلوغ أقصى حدّ في السيطرة يكون معها العالم «حبّة جوز»[4] في قبضة قادة ذينك العالمين.

---

(1) جامعة الزيتونة

(2) مجموعة مؤلفين، العنف والمقدس والحقيقة، مؤسسة دراسات وأبحاث، المغرب، 2015، تقديم حسن العمراني، ص 3.

(3) م.ن، الصفحة نفسها.

(4) استلهمنا هذا التوصيف من كتاب: «الكون في قشرة الجوز» لستيفن هوكنج، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس 2003، عدد 291.

## ا) عالمية التراث الحضاري للمسلمين:

### 1) قداسة قيم الإسلام ومظاهر عالميتها:

أريد في البداية أن أشير إلى أنّ الإسلام في جوهره ومن خلال نصوصه التأسيسية الأولى هو رؤية متكاملة للإنسان والكون والحياة، وليس عبادات وعقائد فحسب يجب فرضها بحدّ السيف.

فالإسلام وبحسب ما لدينا من تراث نصّي موثوق بصحته التاريخية – أي أنه لم يتعرض إلى أي شكل من أشكال التدليس أو التحريف[1] – ليس دين سيف بل هو دين قلم، وهذا ما نصّ عليه القرآن بصريح العبارة لا بتلميح الإشارة من خلال اشتماله على سورة كاملة بعنوان «القلم».

فنحن إذن إزاء عالمية القلم، التي أقام الرسول محمد صلى الله عليه وسلّم الدليل عليها بفتحه لصفحة عصر جديد في تاريخ البشرية هو عصر الأمر الإلهي بالقراءة والكتابة. وحجة هذا نلمسها في أول سورة تنزل على الرسول محمد، وهذه أولى آياتها: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾، (سورة العلق، آية 1–5)... بل إنّه عصر العلم الذي يجعل من العقل كشافا جديدا للكون، ويشير في سياق متصل إلى أنّ معرفة الله في الإسلام تكون بواسطة العلم لا بالمعجزات الخارقة للطبيعة البشرية كما بدا ذلك في الأديان السابقة على ظهوره.

فكيف تمّ تجسيد قيمة تقديس العلم والمراهنة على العقل في واقع المجتمعات الإسلامية في عصور نهضتها؟

### أ) العالم الوسيط قرية المسلمين:

من المدهش أن يتمكن المسلمون وفي فترة زمنية وجيزة (نحو قرن من الزمن) من غزو العالم. وقد أقاموا شبكة من الطرقات البرية والبحرية للتجارة والحج والبريد ولتنقل العسكر، مكنتهم من جعل العالم كرة صغيرة في قبضة يدهم[2].

---

(1) من ذلك مثلا وجود مصاحف تعود إلى العقود الأولى للإسلام وكانت محلّ درس علمي مجهري في المخابر الأوربية، لمعرفة تركيبة المواد المكتوبة بها، وهي مواد تحمل خصائص البيئة الزراعية التي كتب فيها ذلك المصحف.

(2) إبراهيم (عيسى علي)، الفكر الجغرافي والكشوف الجغرافية، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000، ص 64–87.

فالرسول محمد صلى الله عليه وسلم مرّ بدعوة الإسلام من الدعوة السرية إلى الدعوة الجهرية ومن الدعوة الفردية إلى الدعوة الجماعية ومن الدعوة داخل قبيلة قريش بمكة إلى الدعوة في مختلف القبائل بالجزيرة العربية ومن دعوة العرب إلى دعوة الفرس والروم والقبط والبربر وبقية الأعراق في مختلف أنحاء العالم. وكل ذلك بالحكمة والموعظة الحسنة. (قال تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» (سورة النحل، آية 125).

**-الإسلام « الفاتح « أو « الدين الطيار»:**

إذا سلمنا جدلا بأن الدين الإسلامي ومثلما ذهب إلى ذلك حسين مؤنس هو دين «فاتح» بمعنى أنه «ينتشر بفضائله وقوته الذاتية»[1] أو هو دين «طيار» لأنه:

- أولا: «ينتقل من إنسان إلى إنسان ومن أمة لأمة في سهولة ويسر كأنّ له أجنحة قدسية تحمله وتجري به مجرى الريح»[2] حتى أن ثلثا المساحة الجغرافية التي أسلمت لم تدخلها جيوش المسلمين.

- وثانيا: لأنه لا يحتاج إلى جهاز دعوي أو تبشيري يعمل على نشره مثلما هو الحال مع الديانة المسيحية فإن ذلك التسليم لا يجب أن يفرغه من حقيقته التاريخية التي عبر عنها مطاع صفدي بالقول إن العرب الأوائل الذين فتحوا العالم الوسيط كانوا «دعاة للمشروع السياسي الأخلاقي تحت عنوان التوحيد أكثر من كونهم غزاة. وبقدر ما كان نموذج الداعي يتغلب على نموذج الغازي راحت الحدود الجغرافية والثقافية للشعوب الأخرى تتهاوى أمام القوى الزاحفة، وقد سبقتها أفكارها التوحيدية إلى تحطيم السدود الإيديولوجية لدى النخب وحتى القادة، ما يجعل بانهزام الجيوش المدافعة أو استقالتها من عنت القتال المجبورة عليه غالبا من قبل حكامها»[3].

هنالك وجهات نظر تاريخية تؤكد أن المسلمين لم يستعملوا السيف إلا للدفاع عن كيان دولتهم الجديدة أو لإسقاط الأنظمة الاستعمارية التي كانت تحول دون وصول رسالة الإسلام إلى الناس في ذلك العصر، مثل إسقاط نظام الحكم البيزنطي في بلاد الشام ومصر ونظام الحكم الفارسي ببلاد العراق وفارس واليمن. فلمّا سقطت تلك

---

(1) مؤنس (حسين)، الإسلام الفاتح، سلسلة دعوة الحق، العدد الرابع، 1401هـ، ص 14.
(2) م.ن، 18.
(3) مطاع صفدي، "من حضارة العنف إلى الإنسية النقدية: براديغم الجيوسياسي والجيوفلسفي"، في مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 128-129، 2004، ص 13.

الأنظمة لم يقع حمل شعوب تلك البلدان على اعتناق الإسلام كما لم يسجل تغيير في الأنظمة الإدارية والاجتماعية والمالية وحتى في أعراف وتقاليد تلك الشعوب[1].

ولذا اعتبر موريس لومبار مثلا أن «عد تشدد الفاتحين... قد سهل قيام علاقات مرضية بينهم وبين الشعوب المغلوبة على أمرها... (كما) أن الفاتحين لم يمارسوا الاضطهاد أو القهر لحمل هذه الشعوب على اعتناق الدين الإسلامي. والشرط الوحيد الذي فرضه العرب ذو طابع ضريبي»[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الرسول محمد صلى الله عليه وسلم لم يتوجّه برسائله إلى قوى الاستعمار في عصره، وإنّما تخاطب رأسا مع المناطق المحتلّة، فكتب إلى والي الروم في الشام ووالي مصر ووالي الفرس في اليمن... وخاطب الملوك والحكّام بألقابهم (النجاشي ملك الحبشة، قيصر ملك الروم، كسرى ملك الفرس، المقوقس عظيم مصر، الحارث بن أبي شمر الغساني صاحب دمشق، ابن الجلندي ملك عمان وأخيه، هوذة بن علي الحنفي صاحب اليمن، بني عبد كلال الحميري، المنذر بن ساوى ملك البحرين،...)[3] في إشارة منه إلى أنّ سلطانهم محفوظ في ظلّ حكم الإسلام، لأنّه ليس طالب ملك، كما أنّه ليس طالب مال، باعتبار أنّ الزكاة يردّها الأغنياء على الفقراء، وبالتالي يأمن الثري على ماله، وينزع عن نفسه الأنانية ولا يتطلّع المحتاج إلى الاعتداء على حاجة الغير، كما يطرح عن نفسه الحسد والحقد ممّن هو أفضل منه.

ونلاحظ أنّه في حالة تراسله مع الحكّام الكتابيين، كان الرسول محمد يذكّرهم بالروابط القائمة بين أصحاب الكتب السماوية، وفي حالة مراسلته صلى الله عليه وسلم للمشركين نلقاه داعيا إيّاهم إلى العودة إلى عبادة الربّ الواحد.

ولم يكن غرض الإسلام من الحروب التي شنّها ومن غزو العالم بناء علاقة مع الشعوب والأمم على أساس قاعدة شروط الغالب والمغلوب. ولم يكن هدف المسلمين من ذلك أيضا تحقيق أغراض مالية أو بلوغ غايات دنيوية، ولكن كان منتهى سعيهم الوصول إلى قلوب الناس وعقولهم، بعد إزاحة القوى المعرقلة لعملية

---

(1) ابن النديم، الفهرست، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 338-339.

(2) لومبار (موريس)، الإسلام في مجده الأول في القرن 2 إلى القرن 5هـ (8-11م)، ترجمة إسماعيل العربي، دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1990، ط3، ص 13.

(3) طويلة (عبد الوهاب عبد السلام) وحلواني (محمد أمين شاكر)، عالمية الإسلام ورسائل النبي صلى الله عليه وسلم إلى الملوك والأمراء، دار القلم، دمشق، د.ت.

التعريف بدعوتهم، لذلك كانوا يحافظون في أغلب الأحوال على الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية القائمة في البلدان المفتوحة، كما هي[1].

فللفتح دلالات مجازية هي فتح القلوب والعقول على حقيقة الإسلام. وهي فتح للعالم على روعة القيم الجديدة: قيم الرحمة والتضامن والتوادد والتسامح وقيم العمل والعلم والأمانة والإخلاص .

وقد أشارت سورة «الفتح» إلى المعنى المجازي لهذه الكلمة، ومنها كان منطلق استعمال المصطلح الجديد لحروب المسلمين مع الدول الأخرى. حيث ورد في القرآن ما يلي: «إنّا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر ويتمّ نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما وينصرك الله نصرا عزيزا» (سورة الفتح، آية 1 – 3).

علما أنّ هذه الآيات لم تنزل بعد نصر عسكري، لكن بعد معاهدة سلام هي صلح الحديبية، التي أبرمها الرسول محمد صلى الله عليه وسلم مع كفار مكّة.

ولم يفهم الصحابة مغزاها فاعتبروها مذلّة لهم، فوصفها الله تعالى بالفتح المبين لأنّ السلام يفتح أحيانا الآذان والقلوب والعقول على نداء الإسلام، بعد صمت جلبة الخيول وقعقعة السيوف.

وما نستشفه من هذا المعنى أن الفتح في حقيقته المجازية إنما جاء لتكريس فكرة أنّ كل الكرة الأرضية هي مسجد المسلم. فعن أبي سعيد الخدري أن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم قال: «الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام»[2]. فالأرض إذن كلّها مسجد للمسلم يصلي فيها بمحض إرادته الحرة وليس بإرغامه على ذلك باستعمال القوة، لقوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾. (سورة البقرة، آية 256). وأيضا لأنّ الله ترك للإنسان بحسب ما ورد في القرآن حرية الاختيار. قال تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النّاسَ حَتّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (سورة يونس، آية 99).

---

(1) لومبار (موريس)، الإسلام في مجده الأول...، ص 13. رغم سرعة الفتوحات الإسلامية فإنه "لم يقع أي انقطاع في مجرى الحياة العامة، بل إن الحالة السابقة للفتح قد استمرت كما كانت في جميع المجالات: المؤسسات والأجهزة الإدارية والموظفين والإجراءات وأعمال المكتاب وجمع الضرائب، وأخيرا العملة المتداولة... وعلى الصعيد الاقتصادي استمرت المدن وشبكات الاتصالات التجارية (وهي هياكل حيوية) بدون تغيير يذكر".

(2) رواه أبو داود 492 وابن ماجة 745 والترمذي 317.

**- الإسلام تحرير للإنسان:**

حرّر الإسلام – في البداية – العرب من الجهل والحقد والعنف والعصبية ثم وحّدهم، فصنع من وحدتهم قوّة ضاربة، ثم اتّجه إلى العالم الخارجي ليحرّره من الجهل الديني ومن المشاعر السلبية والسلوكيات المشينة، بهدف توحيد البشرية بمثل ما تمّ في شبه الجزيرة العربية.

وقد سعى المسلمون إلى إخضاع الشعوب الأخرى إلى ولايتهم، حتى لا يقف أحد في طريق دعوتهم السلمية، فمن قبل غنم، ومن رفض حاربوه، وإذا انتصر المسلمون على شعب خيّروا أفراده، فمن شاء دخل في الإسلام، ومن أحبّ البقاء على غير ذلك تركوه .

وكان الجاري به العمل في الحروب، قبل الإسلام وبعده، التغلّب على الشعوب لسلب خيراتها وتوظيف أفرادها في خدمة المتغلّبين، بمعنى استغلال العباد ونقل منتجات بلادهم المغلوبة إلى الدولة الغالبة.

هكذا تبدو العلاقة بين الغالب والمغلوب علاقة قهر واستغلال فاحش أمّا في الإسلام فكان الأمر مخالفا لهذا لأنّ هدفه الارتقاء بحياة الإنسان وتحويل الأرض إلى جنة ازدهار وأمان.

وتكشف دراسة الفتوحات الإسلامية أن تلك الانتصارات كانت بحسب ما أشار إليه فؤاد قنديل «حافز على غزو ميادين جديدة تعزز النصر السياسي والحربي، وتفتح مجالات معرفية تحقق المجد العقلي والحضاري، وتؤسس لبناء دولة متقدمة، تقوم على العلم إلى جانب الإيمان، وتتيح الفرصة كاملة للعقل البشري للابتكار والإبداع، فبعد أن أضاءت الدعوة الإسلامية قلب الإنسان بنور اليقين بوجود الله، كان عليها أن تنيره بمعرفة ذاته والكون من حوله»[1].

**ب) عالمية العقل المسلم:**

لقد جاء الإسلام برسالة الهدف منها تحرير الإنسان من عبوديته لأخيه الإنسان وتحويلها إلى عبودية لله وكذلك تحريره من المشاعر السلبية مثل الحقد والحسد والانتقام والأنانية وأيضا تحريره من الغرائز والأهواء ومن الجهل وتوجيهه نحو عالم

---

(1) قنديل (فؤاد)، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة دار الكتاب العربي، القاهرة، 2002، ص 67.

جديد تسوده المساواة والعدل والخير... عالم جديد يحكمه الإنسان المسلم بواسطة العقل.

فعالمية تراث الإسلام هي:

- **عالمية العقل** (العلوم والمعارف): ورد استعمال العقل كمصدر وكفعل في القرآن حوالي سبعين مرة).

- و**عالمية الفضيلة** (الدين والأخلاق): قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[1] وقال كذلك: «أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا وَخِيَارُكُمْ خِيَارُكُمْ لِنِسَائِهِمْ خُلُقًا»[2].

- و**عالمية الجمال** (الفنون والآداب): قال تعالى: ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾ (سورة الأعراف، آية 23).

هكذا جعل الإسلام من الإنسان مركز الوجود وزوّده بالقيم والمناهج التي تجعله الإنسان الكامل، حيث كرّم القرآن الإنسان ومنذ 1439 سنة بسورة عنوانها الإنسان.

والمقصود بالكمال هنا كمال العقل والفضيلة لذلك قال الله تعالى: ﴿ **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (سورة الزمر، آية 9). و﴿ **يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ** ﴾يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» (سورة المجادلة، آية 11). وقال تعالى أيضا: ﴿ **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** ﴾. (سورة الحجرات، آية 13).

وحريّ بنا هنا استحضار كيف أن العالم في الإسلام أفضل من العابد لذلك قال الرسول محمد صلى الله عليه وسلم: «فضل العالم على العابد سبعون درجة ما بين كل درجتين مسيرة مائة عام حضر الفرس السريع»[3].

---

(1) رواه البخاري في « الأدب المفرد « رقم (273)، والحاكم (2/ 613) وأحمد (2/ 318) وابن سعد في «الطبقات» (1/ 192).

(2) رواه أحمد في المسند، رقم 10106 وأبو داود في السنن، رقم 4682، والترمذي في الجامع، رقم 1162.

(3) الزيلعي (جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد)، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، (4 أجزاء)، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، 1414هـ، ج3، ص 427.

فالإسلام إذن ومن منظور علمائه هو الدين الوحيد الذي ميّز العلماء وجعلهم مفضلين عن بقية الناس، ولذلك قربهم الخلفاء والسلاطين والملوك والأمراء المسلمين وأنفقوا عليهم الأموال الطائلة ووفروا الظروف الملائمة للعلم والتعليم فانتشرت العلوم وظهرت الاختراعات[1].

دعا القرآن البشر إلى استكشاف العالم أي إلى السيطرة عليه باعتبار أنّ من يعرف سرّ شيء يهيمن عليه. قال تعالى:﴿ **قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ**﴾ (سورة العنكبوت، آية 20). كما قال أيضا: ﴿ **يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ**﴾ (سورة الرحمان، آية 33). وقيل هو سلطان العلم.

ولهذا سيطر العلماء المسلمون على الفضاء من خلال تجريدهم لعلم الفلك من الخرافات، حيث صححوا أغلاط اليونانيين فيه[2]، وطوروا هذا العلم فبينوا كروية الأرض واستدارتها حول محورها ودورانها حول الشمس وصححوا خطوط الطول والعرض للكرة الأرضية وقاسوا ارتفاعات الكواكب ومحيط الأرض[3].

ووفق ما توصلت إليه الحسابات العربية في العصر الوسيط فإن محيط الأرض يبلغ 25009 ميل بينما الرقم الحقيقي المسجل في عصرنا الراهن هو 24860 أي أن فارق الخطأ بين الحسابين العربي الوسيط والغربي المعاصر هو في حدود 151 ميلا[4]. كما اكتشف فلكيو العرب مذنب هالي، الذي خلد ذكره أبو تمام الطائي بالأبيات الشعرية التالية:

«وخوفوا الناس من جهياء مظلمة *** إذا بدا الكوكب الغربي ذو الذنب»[5].

---

(1) فروخ (عمر)، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت، 1970، ص 113.

(2) جورج صليبا، « نظريات حركات الكواكب في علم الفلك العربي بعد القرن الحادي عشر»، موسوعة تاريخ العلوم العربية، (علم الفلك النظري والتطبيقي)، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، 2005، ج1، ط2، ص 113. فروخ (عمر)، تاريخ العلوم عند العرب...، ص 129 وص 174-175. حميدة (عبد الرحمان)، أعلام الجغرافيين العرب، دار الفكر بسورية ودار الفكر المعاصر ببيروت، 1995، ص 61.

(3) فروخ (عمر)، تاريخ العلوم عند العرب...، ص 177 وص 297.

(4) عطية (محمد عطية)، الحضارة العربية الإسلامية ونظمها، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2010، ص 201.

(5) م.ن، الصفحة نفسها.

وأضاف قائلا في نفس القصيدة:

«عجائبا زعموا الأيام مجفلة *** عنهن في صفر الأصفار أو رجب»[1].

والمقصود به هنا شهر رجب من سنة 222 للهجرة/ 837م وهو تاريخ مشاهدة المذنب في الرصد الصيني[2].

وأقام العلماء المسلمون المراصد (أشبه بوكالات الفضاء باصطلاحنا اليوم) وزودوها بالأجهزة والآلات العلمية[3]، مثل مرصد دمشق ومرصد بغداد في عهد المأمون ومرصد سامراء ومرصد بني الأعلم والمرصد الشرفي التابع لعضد الدولة البويهي ومرصد جبل المقطم في القاهرة في العهد الفاطمي ومرصد ملك شاه في عهد السلاجقة ومرصد سمرقند ومرصد مراغة الذي بناه نصير الدين الطوسي[4].

**هـ) سيطرة المسلمين على العالم بواسطة العلوم:**

تجدر الإشارة منذ البدء وفي إطار التحري عن الموضوعية إلى أن بناء الإمبراطورية الإسلامية مر بمسارين متوازيين هما الفكرة والقوة أو المبدأ والعنف. وهذا هو نفس مسار بناء كل الإمبراطوريات على مر التاريخ بحسب محمد الخراط. فقد شُيّدت الحضارات عن طريق «تفعيل ملكة الاستحواذ والتوسع والتملك، وكل حضارة تقرأ في نفسها الأهلية للكونية ويأسرها الطموح الكوسموبوليتي تمضي قدما نحو معانقة

---

(1) م.ن، الصفحة نفسها.

(2) م.ن، ص 202.

(3) محاسنة (محمد حسين)، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، دار الكتاب العربي، العين- الإمارات، 2001، ص 203. على غرار الاصطرلاب وذات الحلق وأنابيب الرصد، والبناءات الهندسية العجيبة وآلات أخرى فريدة التصميم... إبراهيم (عيسى علي)، الفكر الجغرافي والكشوف الجغرافية...، ص 71.

(4) كان البتاني (ت 317هـ/ 929م) وهو أحد أكبر "راصدي الفترة الأولى من تاريخ علم الفلك العربي" خلال القرنين 9 و10 م قد أشار إلى "أنابيب الرصد" (المجهر العملاق) في معرض بحثه عن أول هلال قمري في الأفق. "وتسمح هذه الأنابيب الخالية من العدسات بتركيز النظر على مكان من السماء وذلك بحذف الضوء الطفيلي". وقد وصف البيروني (ت 440هـ/ 1048م) أنابيب الرصد "بدقة في فصل مخصص للتحقيق من وجود الهلال الجديد على الأفق.." .كما وصف ابن سينا (370هـ/ 980م – 428هـ/ 1037م) الآلات الكبيرة الحجم المستعملة في تلك المراصد في كتابه "مقالة في الآلات الرصدية". ريجيس مورلون، "مقدمة في علم الفلك"، موسوعة تاريخ العلوم العربية، (علم الفلك النظري والتطبيقي)، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، 2005، ج1، ط2، ص 34-43.

مشروع الكونية بالتوسع في المكان والسيطرة على المجالات الحيوية التي تتجاوز حدودها، وكانت الحرب هي أداة تنفيذ هذا المشروع، بحيث يتعارض دائما هاجس الكونية الحضارية مع وسيلته في ذلك التسلط العسكري. قد يكون لهذه الحضارات التوسعية رهانات مدنية وثقافية ولكنها تتقابل ضدّيا مع الوسائل الكفيلة بتحقيق العالمية، وقد عمدت الإمبراطوريات في التاريخ القديم إلى توظيف الأديان والإيديولوجيات الشمولية لتحقيق طموحها إلى الكوني، وكانت الحضارة العربية الإسلامية – عن طريق تأكيد مبدأ التوحيد والتوجه إلى الإنسانية قاطبة – تتوسع في المجال الحيوي في أطراف العالم، وتصهر الثقافات المختلفة في أتون ثقافتها، وتذيب الاختلافات السياسية في مرجل نظامها الإمبراطوري. لكنّ هذا النظام كان يتمدّد وينتشر بالسلم حينا وبالقوّة والعنف حينا آخر، وهو يحمل بين طياته مشروعه التحديثي رغم أن وسيلته إلى ذلك كانت في الغالب هي القوة»[1].

وفي المجمل تتيح دراسة تاريخ العلوم عند المسلمين استخلاص النتيجة التالية، وهي أنّ العلوم عند المسلمين كانت في الحقيقة أداة سيطرة وهيمنة على:

- الإنسان
- والحيوان
- والطبيعة
- والكون.

والمعنى نفسه ما زال جاري به العمل في عصرنا الراهن في ضوء ما لاحظه هاربرت ماركوز عندما استنتج وقوف «العقل النظري والعقل العملي والسلوكية الأكاديمية والسلوكية الاجتماعية على أرض مشتركة: المجتمع المتقدم الذي يجعل من التقدم العلمي والتقني أداة سيطرة»[2].

ذلك أن آلية اشتغال السلطة ظلت هي ذاتها، فقد تغيرت الأزمنة وتبدلت مواقع الفاعلين فيها لكن بقيت روح الهيمنة لصيقة للعقل الخلاق. وفي سياق هذه السلطة المعرفية سيطر الإسلام على الإنسان، والإنسان سيطر على الكون. ومعنى هذا أنّ

---

(1) محمد الخراط، "المقدس ورهانات الغلبة"، في العنف والمقدس والحقيقة،( كتاب مشترك)...، ص 109.

(2) ماركوز (هربارت)، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1988، ط3، ص 51.

الإسلام لا يغيّر العالم، ولكنّه يغيّر الإنسان، ثم الإنسان هو الذي يضطلع بمهمة تغيير العالم. إذن فالعلوم الإسلامية هي أداة لتغيير الإنسان، والعلوم الدنيوية أداة لتغيير العالم. وعندئذ يصبح السؤال المطروح هو: إذا كان الإنسان كتابا مفتوحا فمن يقدر إذن على قراءته؟ وكذلك إذا كان العالم كتابا مرقوما[1] فمن يقدر على فك شيفراته وفهم لغاته؟

تستدعي بداية الإجابة عن هذين السؤالين الانتباه إلى أنّ ربّ المسلمين هو إله خالق، بارئ، مصوّر، مبدع، عالم، حكيم، فاطر السماوات والأرض. وما يتبع هذا الانتباه من أنّ الإنسان مدعوّ إلى الاقتراب من خالقه والامتثال له والتمثّل بصفاته.

فلما كان الله يسيطر على الكون ويدير أنظمته في أكمل صورة، فعلى الإنسان إذن أن يسيطر من منظور الدين الإسلامي على الكون، وأن يكون خير مستخلف في الأرض.

وهو ما يستخلص من الأمر الإلهي في القرآن:﴿ **قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ**﴾ (سورة العنكبوت آية 20). وأيضا: ﴿ **قل انظروا ماذا في السماوات والأرض** ﴾ (سورة يونس، آية 101). و﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (سورة فصلت، آية 53). و﴿ **يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ**﴾ (سورة الرحمان، 33).

ومثلما يبدو أن الطريق إلى العلوم غير ممكنة دون الإيمان بالقيم المحفزة عليه، وكذلك بأنّ للعلم عمر طبيعيّ، تجعله مبنيا على قاعدتيْ التراكم والتلاقح - أي أنه للدرجة صفر في العلم، فحتى القطيعة المعرفيّة أو الثورة العلميّة، هي في الواقع نتيجة التفاعل مع ما سبق - فإنّه تتجلى للدارسين مظاهر سيطرة المسلمين على العلوم، وبسط قبضتهم على العالم بفضل ما بلغوه من رقيّ علميّ على النحو التالي:

- السيطرة على اللغة: إنتاج المعاجم والفهارس والموسوعات العلمية وكتب تراجم العلماء.

- السيطرة على مناهج البحث العلمي: ويمكن تلخيص تلك المناهج في مقولتين:

* الأولى لجابر بن حيّان (101هـ/ 721م- 197هـ/ 813م): «يجب أن تعلم أنّنا نذكر في هذه الكتب خواصّ ما رأيناه فقط. دون ما سمعناه أو ما قيل لنا وقرأناه بعد أن امتحنّاه وجرّبناه، فما صحّ أوردناه وما بطل رفضناه «[2].

(1) تم ذكر مصطلح "الكتاب المرقوم" في سورة المطففين، الآية 9.
(2) عوف (أحمد محمد)، صناع الحضارة العلمية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

* والثانية لابن الهيثم (354هـ/ 965م-430هـ/ 1040م): «لم أزل منذ عهد الصبا مرتابا في اعتقادات هذه الناس المختلفة، وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي، فكنت متشككا في جميعه، موقنا بأنّ الحقّ واحد، وأنّ الاختلاف فيه إنّما من جهة السلوك إليه، فلما كملت لإدراك الأمور العقلية، انقطعتُ إلى طلب معدن الحقّ وجهت رغبتي وحدسي إلى إدراك ما به تنكشف تمويهات الظنون وتنقشع غيابات المتشكك المفتون، وبعثت عزيمتي إلى تحصيل الرأي المقرّب إلى الله جلّ ثناؤه»[1].

- السيطرة على تركيبة المعادن والمواد: (علم الكيمياء).

- السيطرة على المسافات: (علوم الجغرافيا والملاحة ورسم الخرائط وعلم البرود/ العلوم المتّصلة بنظام البريد).

- السيطرة على الأوزان والأشكال: (العلوم الفيزيائية).

- السيطرة على الزمن. (علم الميقات).

- السيطرة على الفضاء (العلوم الفلكية وما يتّصل بها من إقامة مراصد/ مؤسسات بحثية لرصد الكواكب بالفضاء الخارجي، ووضع الأزياج/ الخرائط السماوية لحركة ومواقع النجوم والكواكب).

- السيطرة على الحركة: (علم الحيل/ الميكانيكا).

- السيطرة على الطرقات: (علوم المسالك والممالك).

- السيطرة على المياه: (علوم إقامة السدود ومدّ القنوات وشبكات الريّ وتوزيع المياه واختراع النوافير والنواعير).

- السيطرة على الأرقام (الرياضيات).

- السيطرة على الأشكال (الهندسة وعلوم العمارة).

السيطرة على الأرض (علوم الزراعة).

- السيطرة على الأمراض (علوم الصيدلة والطبّ).

---

سلسلة العلم والحياة، عدد 88، مصر، 1997، ج2، ص 31.

(1) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، شرح وتحقيق نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، 1965، ص .552

## 2) مظاهر عالمية لغة الإسلام:

### أ) العربية من لغة مترجم لها إلى لغة مترجم عنها:

اهتمّ الخلفاء العباسيون بالترجمة فبذلوا الأموال الطائلة من أجل الظفر بكتب اليونانيين ونقلها إلى العربية بهدف الاستفادة من الأفكار والعلوم الواردة فيها، فكانوا أحيانا يقايضون الكتاب الجديد بوزنه ذهبا، كما اشترط الخليفة المأمون – على ملك الروم بعد انتصاره العسكري عليه – مدّه بالكتب المخزّنة في دولته مقدّرا أنّه خير مغنم في حين سرّ الإمبراطور ثيوفيلوس بذلك الشرط وعدّه مكسبا[1].

هكذا صارت اللغة العربية مستوعبة للثقافات الجديدة التي نقلت إليها فأصبحت في مرحلة أولى لغة العلوم التطبيقية التي احتاج إليها المسلمون، مثل الطبّ والحساب والفلك والجغرافيا والهندسة والزراعة ثم صارت لغة الفلسفة والعلوم العقلية في مرحلة ثانية.

وفي هذا الإطار لاحظ عمر فروخ أنّ الدليل على «تفهّم العرب للحركة العظيمة التي كانوا يقومون بها أنّهم بدأوا أوّل ما بدأوا بكتب العلم العملية لا بكتب الفلسفة النظرية»[2] بحيث أنّهم بدأوا بتعريب «كتب الرياضيات والفلك لتعيين مواقيت الصوم والصلاة والحجّ، وإلى كتب الطبّ لصلاح أبدانهم فبدأوا بنقل هذا النوع من الكتب أوّلا. ولمّا كثرت لديهم كتب العلوم اتّجهوا صوب كتب الفلسفة النظرية ليتمّموا أداء رسالتهم الثقافية»[3].

وبعد أنْ اتّسعت اللغة العربية بالمفردات الفلسفية والاصطلاحات العلمية الجديدة بما بيّن قدرتها على مجاراة روح عصرها، وبعد أن تدرّجت من النقل إلى الشرح والتفسير ومن النقد والتصويب إلى الإضافة والتجديد والابتكار خاصة بعد أن آل إليها زمام قيادة ركب التقدّم الحضاري صارت لغة مترجم عنها[4].

---

(1) ابن خلدون (عبد الرحمان)، **تاريخ ابن خلدون، المسمّى بـ « ديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأعظم »**، مؤسسة جمال للطباعة والنشر ببيروت، لبنان، د.ت، مج1، ص 400-401.

(2) فروخ (عمر)، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ط 4، 1983، ص 273.

(3) م.ن، ص 274.

(4) محاسنة (محمد حسين)، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين...، ص 293-297.

فقد حفظت اللغة العربية التراث الفكري والعلمي سواء منه اليوناني أو الفارسي أو الهندي أو البيزنطي من الاندثار ثم جرت عملية انتقال زمام قيادة الركب الحضاري إلى أوروبا عن طريق الترجمة من العربية إلى اللاتينية مثلما تمّت ترجمة كتاب الأصول (الأركان) لإقليدس من العربية إلى اللاتينية في البندقية سنة 1482هـ/ 887م[1].

**ب) حضور الخطّ العربي في الفنّ الإسلامي:**

تعدّدت أنواع الخطّ العربي لكن اشتهر منها خطّان هيمنا بحضورهما على جميع مفاصل الدولة الإسلامية هما الخطّ النسخي أو الديواني الذي اقتصرت وظيفته على الاستعمال في نسخ الكتب وفي الوثائق الإدارية والخطّ الكوفي[2] الذي كانت له وظيفة فنيّة وجمالية بحتة سواء في التحف أو في المنسوجات أو في الزخارف الخطيّة على العمائر الإسلامية بوجهيها الديني والدنيوي.

وقد كان للفنّ الإسلامي بطابعه العربي الإسلامي تأثيرا على الفنّ العالمي في العصر الوسيط خاصة منه الوسيط الأعلى. وفي هذا المعنى بيّن المستشرق الألماني أنّ «إعجاب الغرب بالفنون الإسلامية تجلّى في إدخال ما تيسّر له منها في أكثر منشآته احتراما وجلالا، سواء كانت تلك المنشآت دينية أو دنيوية، ويظهر ذلك في اقتباس الغرب فنون الشرق بصورة أو بأخرى»[3].

ولعلّ ما أعطى الخطّ العربي منحاه العالمي هو ذلك العُمق المعرفي والجمالي الذي تشكّل مع كتابات بعض الفلاسفة المسلمين الذين أثّروا في الفكر العربي وسطّروا له مساراته. فقد ربط علي بن أبي طالب بين تجويد الكتابة العربية وبين غاية «تحقيق الهدفين الأساسيين وهما الصفاء والفضيلة»[4]. أي بين اللغة العربية في بعدها الفنّي وبين الأخلاق. وهي الفكرة التي طوّرها القاضي أحمد[5] في أوائل القرن الحادي عشر

---

(1) فروخ (عمر)، تاريخ العلوم عند العرب...، ص 123.

(2) نسبة إلى مدينة الكوفة التي اختطّها سعد بن أبي وقاص في سنة 17هـ/ 638م بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب. والخطّ الكوفي هو في الحقيقة خطّ حميريّ (يمنيّ) شهد زيادة ملحوظة وتحسينيا فنّيّا رائعا. محاسنة (محمد حسن)، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين...، ص 280 – 281.

(3) شاخت (جوزيف) وبوزورث (كليفورد)، تراث الإسلام (ج1)، ترجمة محمد رهير السمهوري وحسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، تعليق وتحقيق شاكر مصطفى، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة عدد 233، ماي 1998، ص 344.

(4) م.ن، ص 336.

(5) هو إيراني ألّف كتابا عن الخطاطين ومصوّري الكتب.

للهجرة/ ق 17م عندما فصّل القول في أنّ «صفاء الكتابة تنبع من صفاء القلوب»[1]، كما أقام الإمام الغزالي جسرا بين الخطّ العربي وبين الجاذبية الجمالية والاستجابة لحاجة نفسية»[2]، فأوضح في كتابه كيمياء السعادة أنّ «كلّ شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال... والخطّ الحسن كلّ ما يجمع ما يليق بالخطّ من تناسب الحروف وتوازيها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها، ولكلّ شيء كمال يليق به... فلا يحسن الإنسان بما يحسن به الفرس، ولا يحسن الخطّ بما يحسن به الصوت، ولا تحسن الأواني بما تحسن به الثياب وكذلك جميع الأشياء»[3].

أمّا بالنسبة إلى جلال الدين الرومي فإنّه كان على رأس الطائفة الإسلامية التي ربطت بين الفنّ الإسلامي عامة والخطّ العربي خاصّة وبين النظر التأمّلي والميتافيزيقي عندما كرّس فكرة أنّ «الجمال ينقسم إلى جمال الصورة الظاهرة المدركة بعين الرأس وإلى جمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب ونور البصيرة «[4]. كما طرح العلاقة بين الخط العربي وبين المُتلقّي في صيغة سؤال استنكاري ينطوي في الآن نفسه على جوابه، وهو سؤال «هل يكتب خطاط كتابة فنّيّة حبّا في الكتابة ذاتها دون أن تكون القراءة هي غايةٌ منها؟»[5].

**هـ) العربية لغة العملة النقدية الأكثر تداولا في العالم الوسيط:**

انطلقت عملية تعريب النقود في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (26هـ/ 646م-86هـ/ 705م) بسكّ دينار ذهبيّ حمل الهوية العربية والإسلامية بدمشق (74هـ/ 693م-75هـ/ 695م). ثم تعزّزت هذه التجربة بسكّ الدراهم الفضيّة الإسلامية في العراق ثم في الفسطاط بمصر على يدي عبد العزيز بن مروان في سنة 77هـ/ 696 - 697م. وقد تميّزت تلك المسكوكات الإسلامية باستدارة شكلها

(1) م.ن، ص 335.

(2) اعتبر الإمام الغزالي أنّ: " كلّ ما إدراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك ". أمّا جلال الدين الرومي فقد ذهب إلى أنّ: " كلّ ما كان جميلا ورائق الحُسن فقد صُنع من أجل الإحساس السليم الذي يُدركه ويتذوّقه ". م.ن، ص 334. أنظر: المثنوي، ج1، البيت 2383.

(3) م.ن، ص 333.

(4) م.ن، ص 336.

(5) م.ن، ص 337.

وبنقوشها العربية وتضمّنها لتاريخ صُدورها، ثمّ أضيف إليها في عهد الخليفة العباسي المأمون (813 – 833م) اسم المدينة التي ضُربت فيها[1].

وقد حلّقت اللغة العربية على أجنحة العملات النقدية الإسلامية الجديدة في أرحب الآفاق خارج حدود الخلافة الإسلامية خاصة في روسيا الجنوبية وفي الغرب المسيحي[2].

وقد عُثر في القرن العشرين على اثنين وعشرين ألف وخمسين قطعة «من العملات الإسلامية ما بين كاملة وناقصة وبعضها صُنعت منه حليّ. وترجع هذه العملات إلى الفترة الواقعة بين أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الخامس للهجرة وبين أوائل القرن الثامن وأوائل القرن الحادي عشر للميلاد»[3]. كما تمّ العثور على عملات إسلامية بجزيرة جوتلاند السويدية (ثلاثين ألف قطعة) وأيضا على طول شواطئ بحر البلطيق[4]. الأمر الذي يترجم حقيقة أنّ العملات الإسلامية كانت العملات المهيمنة على سوق التجارة العالمية والأكثر رواجا في العالم الوسيط.

**ح) العربية لغة الأدب والفكر العالميّن في العصر الوسيط:**

عندما نتناول بالدرس تاريخ اللغة العربية باعتباره تاريخ الفكر العربي، فإنّ المقصود من ذلك ليس نسبته إلى لغة أو جنس أو دولة بل إلى البيئة العربية التي نشأ فيها ذلك الفكر. لقد حمل عباقرة انتموا إلى اللغة العربية مشعل الريادة الفكرية على الرغم من أنّهم ليسوا عربا مثل سيبويه والغزالي الفارسيين والفارابي التركي وابن باجة الفرنجي... الذين تقدّموا بالفكر الإسلامي خاصة والإنساني عامة بواسطة اللسان العربي. فقد كتب جميعهم «باللغة العربية واتّفقوا في أشياء ثمّ اختلفوا في أشياء. غير أنّ اتّفاقهم وخلافهم لم يكونا بعامل من الجنس الذي كانوا ينتمون في الأصل إليه بل بعوامل من البيئة والعصر اللذين عاش كلّ واحد منهم فيهما وبعناصر شخصية من الاستعداد الفطري لا يد للجنس فيه»[5].

---

(1) موريس (لومبار)، الإسلام في مجده الأوّل...، ص 171.
(2) م.ن، ص 172.
(3) شاخت (يوسف)، تراث الإسلام...، ج1، ص 344.
(4) م.ن، الصفحة نفسها.
(5) فروخ (عمر)، تاريخ الفكر إلى أيام ابن خلدون...، ص 6.

وقد عبّر أبو سلمان السجستاني عن هذا المعنى في سياق آخر من خلال قوله: «نحْو العرب فطرة ونحْونا فطنة»[1].

ولهذا تجدر الإشارة إلى أنّ الحضارة الإسلامية لم تقم على أكتاف العرب فقط لأنّها «تمثّل عُصبة الأمم الإسلامية كلّها، وقد كان من بين هذه الأمم عرب وفرس وترك وبربر وهنود وصقالبة، فجمعهم العرب وطبعوهم بطابع الدين الإسلامي الجديد، وفرضوا عليهم حروفهم الأبجدية، بل نجحوا في أن يفرضوا على أغلبهم اللغة العربية نفسها، حتى قامت هذه اللغة بين الأمم الإسلامية مقام اللغة اللاتينية بين الأمم المسيحية في العصور الوسطى»[2].

## II) أزمة العقل المسلم وتقدم الغرب:

على الرغم من الدور الذي لعبه العقل المسلم في إنتاج العلوم والتقدّم بالحضارة الكونية[3]، فقد اتّصف هذا العقل، منذ دخول الأمّة الإسلامية في عصور الضعف والانحطاط، بنوع من القصور الذي نتبيّنه من خلال عدم قدرته على مواصلة الإنتاج والإبداع في مجالات الاختراع والاكتشافات والتنظير والابتكار. وقد أدرك الغرب أزمة العقل المسلم، فاتّهم المسلمين بأنّهم لا يفكّرون، وإذا فكّروا فبغير منهجية، أي أن تفكيرهم قاحل لا ينتج معرفة ولا يثمر علما أي لا يغيّر الواقع ولا يطور الحياة البشرية، بل يزرع الشر والدمار والتخلف[4].

لقد دخل المسلمون في حالة سبات حضاري طويل (6 قرون) لم يخرجوا منها إلى حدّ اليوم. ويرجع ذلك إلى أزمة العقل المسلم الذي انحرف عن الدين الإسلامي فصار عقلا مقلدا وممجدا للذات ومقدّسا لتراثه وتاريخه ومعاديا للاختلاف. لم يفهم المسلمون أنّ الصراع ليس جوهر العلاقة بين الحضارات بل هو التفاعل والتبادل...

---

(1) متز (آدم)، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ( جزءان)، محمد الهادي أبو ريدة، أعد فهارسه رفعت البدراوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، ج 1، ص 435.

(2) حسن (زكي محمد)، في الفنون الإسلامية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012، ص 5.

(3) عوف (محمد أحمد)، صناع الحضارة العلمية في الإسلام، ج1، سلسلة العلم والحياة، عدد 87، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص 8.

(4) هونكة (زيجريد)، الإبل على بلاط قيصر، ترجمة حسام الشيمي، مكتبة العبيكات، الرياض، 2001، ص 37-40.

فتقدم الغرب المسيحي لا يعني أن نعاديه لأنّه كافر أو لأنّه عدو أو لأنه فكر دخيل[1] بل هو مرآة لنقد الذات والتقدم بها وهو مجال يجب الاستفادة منه للعودة إلى دائرة الإبداع الحضاري.

ولما خرجت «دورة العمران»[2] على حد توصيف ابن خلدون من المسلمين إلى المسيحيين وانتقل مشعل الحضارة إلى يد الغرب المسيحي[3] شهد العالم تقدما سرعان ما تحول إلى ثورات علمية متلاحقة غيرت وجه الأرض وانتقلت بالبشرية إلى عصر جديد أشبه بالعالم السحري، لكنه انتهى في الأخير من أيدي الحكومات إلى قبضة الشركات التي راهنت ولأهداف ربحية خالصة على عولمة كل الحياة البشرية.

وقد شبهت نورينا هيرتس في كتابها «السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية» الشركات الصناعية والتجارية العابرة للقارات بالحيوان الأسطوري الهائل بهيموث[4] لأنها قد راكمت «في أيديها قوة سياسية ضخمة تستخدمها»[5] في عالم جديد تعادلت «فيه الاستهلاكية بالسياسة الاقتصادية»[6].

ومن جهته سعى جمال عليان خلال مشاركته في بناء «مدرسة عربية للحفاظ على التراث الثقافي وإدارته» إلى التحذير من مخاطر «تيار العولمة في توحيد الثقافات والخصخصة التي بدأت تأخذ دورا حتى في خصوصيات التراث الثقافي وإدارته»[7].

---

(1) أبو سليمان (عبد الحميد أحمد)، أزمة العقل المسلم، دار الهادي، 2003، ص 29- 34.

(2) ابن خلدون، المقدمة، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ص 122 -125.

(3) محاسنة (محمد حسين )، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين...، ص 18.

(4) هو كائن حول خلاف بين من يعتبره كائنا خرافيا وبين من يقول إنه كائن واقعي. فقد خلقه الله منذ بداية الخلق وظل في طور التسمين إلى ظهور المسيح وتقديمه وليمة للمؤمنين. ومما عنه في دائرة المعارف الكتابية لمجموعة من أساتذة الكتاب المقدس واللاهوت: " ويقول البعض أن بهيموث المذكور في أيوب، ليس حيوانًا حقيقيًا ولكنه حيوان خرافي، تقول عنه الأساطير المصرية إنه لا يموت، وأن تأكيد هيمنة الله عليه، هو تأكيد للخلود، ولكن واضح من كلام الرب لأيوب أنه يتحدَّث عن حيوان حقيقي كان لأيوب معرفة به". مجموعة مؤلفين، دائرة المعارف الكتابية، (8 مجلدات)، دار الثقافة المسيحية، 1999، ج2، ص 227.

(5) هيرتس (نورينا)، السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية، ترجمة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 336، الكويت فيفري 2007، ص 10.

(6) م.ن، الصفحة نفسها.

(7) عليان (جمال)، الحفاظ على التراث الثقافي: نحو مدرسة عربية للحفاظ على التراث الثقافي وإدارته، سلسلة عالم المعرفة، عدد 322، الكويت، ص 8.

**أ) عولمة الغرب استعمار ناعم:**

تهدف العولمة إلى خلق نظام عالمي جديد ليس من أجل الارتقاء بالإنسانية وتأمين ازدهار العالم وإنّما من أجل استعمار الشعوب لجعلها أسواقا استهلاكية وتحويل أفرادها إلى قطيع خرفان لا إرادة لهم ولا حرية. ويمكن تفسير هذا أيضا بفكرة المخاتلة التي تحول «مشروع العولمة» إلى نموذج منشود من أجال خلاص البشرية يبدي القداسة ويخفي نزعة السيطرة، باعتبار أنّ «المقدس ليس مجاله الدين فحسب، فهو قد يكون في العقائد الوطنية والإيديولوجية القومية والسياسية أو غيرها من الأنساق.

وإنّ المقدس الذي يتخذ شكل الموضوع الديني أو السياسي أو غيرها من المجالات يتلبس بمعنى على قدر من الخطر عظيم هو معنى الدفاع عن الحقيقة والتعصب لها، ومن ثمة يتجذر العنف، ذلك أن هذا المقدس كلما اقترن بمشروع يتجاوز صاحبه الفرد أو جماعته المغلقة نحو فرض صيغته الفريدة اصطدم بضرورة استعمال القوة، بصورة يصبح فيها كل شكل فكري أو ثقافي يروم الانتشار مقترنا بشكل سياسي وعسكري يفرض النموذج»[1].

ولن تكون العولمة شرسة أو عنيفة لأنّ أسلوب فرضها سيكون حينئذ عسكريا بل ستكون عولمة ناعمة لأنّها ستلجأ إلى استعمال أسلوب الخديعة والمفاهيم البراقة... ستحاول القضاء على الهويات الثقافية للشعوب... أي على الخصوصيات المحلية للبلدان بحجة انخراط الجميع في الثقافة العالمية... ويكون ذلك عن طريق هيمنة لغة عالمية كاللغة الإنجليزية مثلا وعن طريق سيادة عملة نقدية كالدولار مثلا وعن طريق شطب الحدود بين الدول بواسطة التجارة العالمية والشركات متعددة الجنسيات وكذلك عن طريق وسائل الاتصال والتكنولوجيات الحديثة كالهواتف الجوالة والانترانت ومواقع التواصل الاجتماعي وكذلك عن طريق الفن عامة، والسينما خاصة[2] والفضائيات وكذلك بواسطة تكريس نمط أخلاقي وسلوكي مادي صرف عن طريق نشر ثقافة الموضة والهوس بالنجوم الفنية والرياضية الغربية...

ويفسر جورج طرابيشي ذلك بالسعي إلى خلق ثقافة ذات بُعد واحد خلافا لطبيعتها الأصلية وهي أنها «ثنائية البُعد لأنّه لا قوام لها إلا إذا ميزت بين الواقع وبين ما كان يمكن

---

(1) محمد الخراط، "المقدس ورهانات الغلبة"، في العنف والمقدس والحقيقة،( كتاب مشترك)...، ص 108.

(2) دولوز (جيل)، الصورة – الحركة أو فلسفة الصورة، ترجمة حسن عودة، سلسة الفن السابع، عدد 17، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1997، ص 11–20.

أن يكونه هذا الواقع. بيد أن الطاقة الهائلة التي تملكها وسائل الاتصال الجماهيري في المجتمعات التكنولوجية هي في سبيلها اليوم إلى التخفيف من حدة التناقض بين الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي عن طريق دمج قيم الأول بالثاني وإعادة توزيعها على نطاق واسع تجاري»[1].

ولم يتردد هاربرت ماركوز في كشف القناع على الوجه القبيح للتقدم العلمي عندما بيّن «أنّ عقلانية السيطرة هي التي فصلت بين عقل العلم وعقل الفن، أو زيفت بالأحرى عقل الفن عن طريق دمج الفن بعالم السيطرة»[2] مضيفا أن هذا الانفصال كان «انفصالا بكل ما في الكلمة من معنى، لأنّ العلم كان يشتمل من البداية على العقل الجمالي وعلى جموح الخيال بل جنونه»[3]...

وهذا النمط الثقافي سيجعل الناس من مختلف أقطار العالم ومن حيث لا يشعرون مسلوبي الوعي والإرادة وكائنات نمطية تستهلك ما ينتجه الغرب المتفوق حضاريا.

**ب) موقف المسلمين من تراث العولمة قديما وحديثا:**

اعتبر المفكرون المسلمون أن «العولمة الأمريكية الزاحفة ليست كمثيلتها الأوروبية التي حملت معها مبادئ وقيم التنويرية الأوروبية ومجادلاتها الفلسفية، والتي وجدت فيها مرحلة فكر النهضة... كثيرا من القيم الإنسانية والمفاهيمية النقيضة لمرتكزات الاستعمار الأوروبي نفسه، وذلك منذ ترجمات رفاعة الطهطاوي (1801-1873م) لفولتير (1694-1778م) ذلك المفكر الفرنسي الذي كان يمقت «اللاهوت والكهنوت» كما يمقت «الإلحاد» ويمقت الاستبداد حتى أنه حين دفن فقد دفع بجثمانه إلى خارج مقابر المسيحيين»[4].

إنّ ثقافة العولمة في مرحلتها الخامسة الراهنة هي في الحقيقة ثقافة استهلاك ولذة بلا حدود... ثقافة الطابع الأمريكي الآحادي[5]. ثقافة سلط ماكرة عمل ميشال فوكو

---

(1) ماركوز (هربارت)، الإنسان ذو البعد الواحد، (من مقدمة جورج طرابيشي)، ص 15.
(2) م.ن، ص 241.
(3) م.ن، الصفحة نفسها.
(4) حاج حمد (محمد أبو القاسم)، أبستيمولوجية المعرفة الكزنية: إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بغداد، 2004، ص 11-12.
(5) في الواقع واجه العرب والمسلمون «هذه العولمة الأمريكية حين كانت تفرز أوروبيا بداياتها الجنينية منذ القرن الخامس عشر والسادس عشر، إذ يعيش عالمنا اليوم ما يطلق عليه رونالد روبرتسون المرحلة الخامسة من العولمة والتي تتعلق بالعلاقات الدولية، وذلك باعتبار أن المرحلة الأولى (جنينية) مارست فيها أوروبا التوسع وعبر الكشوفات

مثلا على مواجهتها حين وجه مهمة الفلسفة نحو الاستنفار في مواجهة «أشكال السلط من أتفه السلع إلى أفتك الأفكار، من سلع الاستهلاك إلى أدوات الإهلاك، من وسائل الإنتاج إلى مناهج الاستنتاج»[1].

وهي ثقافة تسير ضد الطبيعة البشرية لأنّ الإنسان من وجهة نظر دينية ليس كائنا استهلاكيا ولا هو مخلوق من أجل اللذة بل هو كائن من أجل عبادة الله. وهذا ما أكده القرآن من خلال قول الله تعالى:﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنّ وَالإِنسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ**﴾ (سورة الذاريات، الآية 56)، كما خلق الإنسان لإنجاز مهمة تعمير الأرض والنجاح في اختبار الخير. أما من زاوية نظر الفكر المعاصر فإنه وبحسب سيقموند فرويد كلما وقع قمع لذة الإنسان تقدمت الحضارة التي كانت في حاجة إلى أن «يظل الإنسان يعمل وينتج، بدلا من أن يستجيب لدوافعه الطبيعية ولا سيما الجنس، ما دامت الموارد لا تكفي لإعاشة أفراد المجتمع»[2]. لقد أقصت الحضارة الصناعية «الإيروس» وراهنت فقط على «اللوغوس» من خلال انتهاج أسلوب القمع للإنسان بحجة أنّ «الإيروس إذا ترك وحده يمنع الإنسان من العمل، ويحرم المجتمع من وسائل العيش، ومن هنا كان لا بدّ من طرحه جانبا والتركيز على الإنتاج والعمل»[3].

ومثلما كان القمع يشبع «نهم المنتجين إلى الربح وإلى المزيد من الإنتاج»[4] فإن عصر الحضارة التكنولوجية الذي شهد تراكما في الإنتاج صار يتطلب الكثير من الاستهلاك وهو ما يعني العمل على تحويل الإنسان إلى كائن استهلاكي في حضارة «الإيروس»/ المتعة/ اللذة.

---

الجغرافية المرتبطة بعصر نهضتها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حيث كانت الانطلاقة نحو العالم الجديد في أمريكا وأستراليا وباتجاه الهند أيضا، مما أدى للمرحلة الثانية حيث ازدادت وتيرة نشوء الرأسمالية والنشاط الاستعماري في القرن السابع عشر، مما أفضى للمرحلة الثالثة التي أدت للثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، وبتعاظم إنجازاتها وهيمنتها على الأسواق دخل العالم مرحلة الاستعمار التقليدي الأوروبي على مستوى عالمي في المرحلة الرابعة وهي مرحلة الصراع من أجل الهيمنة ثم مرحلة العولمة... الراهنة ذات الطابع الأحادي». م.ن، ص 10-11.

(1) العيادي (عبد العزيز)، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 49-50.

(2) زكريا (فؤاد)، هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر، القاهرة، كراسات الفكر المعاصر، كراسة رقم 2، أوت 1978، ص 70.

(3) م.ن، الصفحة نفسها.

(4) م.ن، ص 71.

فالإسلام ومن خلال تراثه الفكري جاء لتكريس ثقافة التنوع وثقافة الاختلاف لكن في إطار الإيمان بالله وفي إطار الاعتدال والوسطية والاحترام المتبادل بين الناس أي في إطار التعايش السلمي. قال تعالى: ﴿ **وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ (سورة هود، آية 118). وقال أيضا: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ**﴾ (سورة الروم، آية 22). كما قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (سورة الحجرات، آية 13).

فعالمية الإسلام هي عالمية الإيمان بوحدانية الله وفي الوقت نفسه عالمية الوعي بتعدّد خلق الله، وهو التعدّد الذي يتحرّك الإنسان المسلم في إطاره من أجل اكتشاف قوانين الكون بهدف السيطرة عليه وتحقيق أمنه وسعادته ورفاهيته.

فالله هو صاحب الكون أمّا الإنسان فهو خليفته على جزء صغير من هذا الكون وهو الأرض فإمّا أن يعمّرها ويكون سيدا عليها أو أن يخرّبها ويفسدها فيكون تائها فيها. قال تعالى:﴿**وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ (سورة البقرة، آية 60)، و﴿ **وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**﴾ (سورة المائدة، آية 64)، و﴿**وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ** ﴾» (سورة الأعراف، آية 85)، و﴿ **وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ**﴾ (سورة البقرة، آية 205).

أما العولمة أو عالمية حضارة الغرب فهي مشروع ذكي لكن لا إنسانية فيه ويقابله في العالم الإسلامي التصوف باعتباره روحا إنسانية نبيلة لكن ليس لها مشروع. وهنالك من حاول من مفكري الغرب استمداد معادلة جديدة من التراث الروحي للبشرية تتمثل في إدخال الروح على العولمة، وهي «القيمة» في الفكر الحديث، والتي شبهها شارل لالو «بدور فكرة الطاقة أو فكرة القوة في العلم الحديث»[1]. علما أن «القيمة» المستعارة من الحقل الاقتصادي هي «كظاهرة وتجربة ليست محل مشاهدة مباشرة إلا من حيث تأثيرها في نشاط الأفراد، ومن ثمّ في نشاط الجماعات»[2].

---

(1) سمير بلكفيف، "من فلسفة القيمة إلى فلسفة الأخلاق في حدود المعنى وجغرافا المصطلح"، في الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، (كتاب مشترك)، منشورات الاختلاف بالجزائر – منشورات ضفاف ببيروت، 2013، ص 16.

(2) م.ن، ص 16.

## الخاتمة:

نستنتج في الأخير أن قداسة الماضي أو الحاضر متصلة ليس بالدين وإنما بالعقل البشري وبطبقات تراث السيطرة الراسبة فيه. فالحضارة على وجه الإجمال لا تمجد صانعها ولكنها تخضع فقط للذين يجنون ثمارها. وهم جميعا وبلا شكّ عقلاء، غير أنّ احتكار القداسة وتوظيف التراث والتلاعب بالعقول أو صناعتها إنما تختلف باختلاف ضمائر أولئك العقلاء وتباين غاياتهم.

ويبدو أن قمع الحضارة الغربية للجسد لم يعد خادما لتطورها لأنه لا بدّ – وتبعا لإفراط تكنولوجياتها الحديثة في الإنتاج – من ثقافة إفراط في الاستهلاك. وهكذا ما كان يعتبر في الماضي مدنسا قد صار مقدسا في سياق رؤية نهمة لرؤوس الأموال الذين لا ينظرون إلى العالم إلا باعتباره مصدر ثروة متنامية لهم.

وفي المقابل مازال للتراث الديني تأثيره السحري في الشعوب المتدينة وفي مقدمتها الشعوب الإسلامية التي ما زالت تكافح من أجل استعادة دورها الحضاري القديم والتوفيق بين التقدم في كل المجالات وبين مقتضيات الأخلاق التي تؤطر مسارات أي تقدم بهدف تقاسم ثمار الحضارة والحيلولة دون استئثار فئة دون أخرى به.

# القدسيّة ورهانات التراث الجغراسياسية: ثقافة مايو شينشيب ـ مارانيون أنموذجا

الدكتور فرانشيسكو فالداز[1]

**تعريب الأستاذة نور الهدى بن الشيخ**

## المقدمة

تعدّدت رهانات التراث في المجتمع المعاصر سواء على المستوى المحلي أو العالمي. وقد أصبح التراث على مدى العقود الماضية ومن خلال اليونسكو موضوعا مُتسام بالنسبة إلى الإنسانية. ولعب الاعتراف به بوصفه عنصرا مكونا للهوية المشتركة دورا راجحا في الجغرافيا السياسية العالمية، لذلك اعتمدت جلّ الأمم تدابير من أجل حمايته وحفظه. وأصبحت موارد التراث -الطبيعية والثقافية- رمزا يميّز مختلف المناطق الجغرافية إذ عُرفت الأمازون كرئة كوكب الأرض، وإفريقيا كنقطة انطلاق الأنسنة، والشرق الأوسط كمهد الحضارات. وقد حتّم ثراء التراث وتنوّعه على التمييز سريعا بين المادي وغير المادي منه. ففي الثقافة، يتجسد الطابع الروحي ويتجاوز الملموس إذ تمثّل العادات والممارسات والأدوات مرآة تعكس المعارف القديمة وتحيل إلى هوية الشعب التراثية. ومن بين القيم التي تميّز الثقافة، يتّضح مفهوم القدسيّة أساسيا في الإيتولوجيا والايديولوجيا، وهي عوامل حاسمة في الجغرافيا السياسية.

وللوهلة الأولى تبدو القدسية والجغرافيا السياسية بعيدة عن الاهتمامات التي تتعلّق عادة بالتراث، غير أنّنا في الوقت الراهن نواجه أحيانا اختلافات إيديولووجية قد تجعلنا نفقد معاني حقيقة التراث أو حتى نخلط الدلالة التي قد تقدمها إلى الأمم والدول الحديثة. لذلك يتعيّن البدء بتعريف تلك المصطلحات لحسن فهم السياق الذي نودّ أن يتركّز فيه نقاشنا.

إنّ مفهوم الجغرافيا السياسية دقيق، فهي دراسة تأثير العوامل الجغرافية والاقتصادية والثقافية في سياسة الدول وفي العلاقات الدولية. وتهتمّ الجغرافيا في هذا الإطار بتحليل العلاقات بين الأقاليم والسكان والسلطات السياسية التي تسيطر عليها، وهي

(1) خبير في علم الآثار بمعهد البحث من أجل التنمية، التراث المحلي والحوكمة

تشمل حتما،علاوة على كلّ ذلك،دراسة التنافس والتكامل الذي قد ينشأ بين الدول حسب مصالحها الخاصة.

إنّ القدسية مجال المقدّس أو على الأقل أحد سماته. ولمصطلح المقدس عدّة معانٍ، ينحصر أكثرها شيوعا في أنّه كلّ ما هو غير مألوف أو ببساطة نفعي. ويُحيل المقدّس في الانثروبولوجيا القديمة إلى كلّ ما لا ينتمي إلى العالم العادي في حين تعتبره الشعوب كميزة تخصّ بعض الأشياء أو الكائنات أو الظروف التي يمثّل وجودها فائدةً للمجتمع. وبذلك ينتمي المقدّس إلى نمط وجود فوقي وإلى روحانية وطاقة خارقة قد ترتبط بالألوهية دون ضرورة الانتماء إلى مؤسسة دينية معينة. وقد اقترح مؤلفون مثل إيميل دوكهايم أو ميرسيا إلييا د إجراء تقابل بين المقدس والمدنّس (دوكهايم: 1960 ، إلييا د: 1981) للتمييز بين جوانب الواقع الاجتماعي. وبذلك توجد كائنات ووسائل ومعادن ونشاطات وظروف مقدسة بفعل طبيعتها وتحتلّ حيّزا خارج الواقع العادي. فالقدسيّة صفة الأشياء والأفكار التي تنتمي إلى مجال غير عادي بالنسبة إلى الواقع، وهي تُعتبر ذات دلالة خاصة لدى المجموعة البشرية.

يُستوعب عموما مفهوم التراث على نطاق واسع بصفته جملة القيم (السابقة والحالية =p/ p)، والعادات (ذاكرة p/ p) والمعارف (p/ p) والتجارب (التواريخ) والأقاليم وكلّ ماتحتويه (النباتات، المعادن، وغيرها) والمنقولات والعقارات والإنجازات (المادية والأدبية p/ p) الراجعة إلى شعب معيّن. وتحدّد هذه العناصر سماتها الايثولوجية وتؤكد هويتها إذ لا يتعلق الأمر بإرث ثقافي أو طبيعي بل إنه عنصر في حالة تشكّل دائم ويتعين على المجموعة الاعتراف به وقبوله. وفي هذا المعنى، يُعتبر التراث فعلا اجتماعيا، ولذلك نتحدث غالبا عن «التتريث» الذي يُقصد به صياغة النظام المجتمعي التي يحوّل الأشياء والأفكار والأفعال في شكل تراث. ولكي يحظى بالاعتراف، يخضع التراث لمسارمن التحول يرمي إلى جعله أكثر حضورا في الذهنية وذلك من خلال توظيب يقبله المجتمع لأهميّته (دافالون 2002).

## قدسيّة التراث

لفهم تنزيل هذه المفاهيم في الإطار الجيوسياسي الحديث، سنستند إلى أنموذج خاصّ لعب فيه التراث دورا مهمّا في تحويل العلاقات بين بلدين حدوديين بأمريكا الجنوبية وهما البيرو والإكوادور. لذلك، سنعرض باقتضاب الجوانبا لتاريخية على المدى الطويل لهاتين الجمهوريتين المعاصرتين.

تحتلّ البحوث الأثرية في كثير من الأحيان جوهر رهانات التراث الجيوسياسية إذ قد تمكّن نتائج البحوث من فهم أو حتى شرح أصول الظواهر الاجتماعية أو دوافعها.

وكما بيّنا سابقا، يظلّ التراث في مرحلة بناء دائم نتيجة عدّة عوامل منها المهارات والذاكرة والهوية والإيديولوجيا والتاريخ والأحاسيس، وهي عناصر حاسمة في تكوين شخصية كلّ شعب. وبذلك قد يكشف التراث مظاهر أساسية لكنها غير جليّة ومتجذرة بعمق في روح الشعوب. وتظهر أدلة هذا الطرح بوضوح عند تحليل التاريخ الجيوسياسي للجمهوريات المعاصرة بأمريكا اللاتينية إذ تشكلت حدود كلّ دولة منها عبر الزّمن من خلال عوامل داخلية خارجة عن إرادة سكّان كل بلد. ورغم ذلك أُعتبر الإقليم بمثابة تراث أساسي لتلك الجمهوريات اليافعة إذ يُعدّ بمثابة إرث توارثه الشعب عن الأجداد دون الأخذ بعين الاعتبار حقوق وارثي هذا التراث الإقليمي الأصليين وهم شعوب الهنود الأمريكيين. وعلى غرار كلّ الأنظمة الاستعمارية، لم يتوان المجتمع الهجين الذي استقرّ بتلك الأقاليم منذ الغزو الأوروبي في محو الشعوب الأصلية. وتعتبر الجمهوريات اليافعة التي تأسّست في القرن التاسع عشرة أنّ التراث القُطري يشمل الجانب الطبيعي والثقافي والسياسي، وهو يحظى بأهمية كبرى بالنسبة إلى الهوية الوطنية ممّا حدا بكل دولة إلى وضع جيشها في حالة استنفار وتأهب للدفاع عنه وأودى بحياة عدد كبير من مواطنيها (لاسيما الهنود الحمر منهم) في خضمّ النزاعات الحدودية. ويُعدّ الإقليم من وجهة نظر سياسية تراثا مقدّسا لمصالح الأمة وهو ما يُفسّر كثافة الرهانات الجيوسياسية بشأنه،غير أنّ قدسية التراث لا ترتبط بجوانبه السياسية فحسب، فالبُعدالمقدّس لإقليم ما أو حتّى للتراث مرتبط مباشرة بنشأة الشعوب وبمعتقداتها الميتافيزيقية وبإيديولوجيتها.

لا تُعير الإيديولوجيا الرسميّة اهتماما لنشأة الهنود الأمريكيين غير أنّ الطبيعة -الإقليم- تحظى فيها بمكانة بارزة. وتُعدّ الطبيعة (باتشماما، أو أبيا يالا) قلب مجتمع السكان الأصليين، وهي في مكانة المقدّس إذ تُعتبر كيانا علويّا ومجمّعا ولها حقوق وواجبات إزاء كل الكائنات الحية التي تعمر الأرض. وتتكوّن الطبيعة من ثلاث مستويات وجودية، وهي العالم السفلي حيث الموتى والأرواح، والعالم المرئي حيث تسكن كل الكائنات، والعالم الفوقي وهو مجال الأرواح الخارقة وقوى الطبيعة الإيجابية (كيلتر 2014: 46-49). وتتضمن الطبيعة عناصر نُزّلت منزلة المقدّس ستضطلع فيما بعد بالربط بين نطاقات جوهرها الثلاث، وتبرز من بينها شخصية فذّة تُدعى الشامان أو الياشاك تزخر بقدرات ويحيط بها فاعلون يمكّنونها من التنقل بين مختلف نطاقات الطبيعة. وبفضل الدراسات حول التراث الطبيعي والثقافي،ستتمّكن شعوب الهنود الأمريكيين من استعادة البعد المقدّس لأراضيها.

يتحمّل علماء الآثار مسؤولية تحديد الخصوصيات الإيديولوجية التي تُميّز سكان العصر ما قبل الكولمبي ويتعين عليهم تفسير الأدلة المادية التي وصلت إلينا من السلوك الاجتماعي القديم. وقد دُعي علماء الآثار في ظروف معينة إلى إثبات الحقوق المسماة بالقديمة والعائدة لشعوب بشأن الأراضي المتنازع عنها، وغالبا ما يُعدّ ذلك أمرا خطيرا لارتباط الموضوع برمّته بالمصالح المزمع الدفاع عنها. ومنذ ما يناهز العشر سنوات، عُرفت بعض البلدان اللاتينية الأمريكية بوصفها دولا متعددة الثقافات والقوميات، ويمنح هذا التميّز لشعوب الهنود الأمريكيين حقوق السكان الأصليين في تراثهم، وبهذا المنظور يتعيّن أن يتوسّع البعد الجيوسياسي.

قدّمت الاكتشافات الأثرية الحديثة الدليل على أنّ شعوب الهنود الأمريكيين بغابة الأمازون قد تعلموا منذ ما لا يقلّ عن 5000 سنة إحداث المناظر الطبيعية التي تمتدّ على أراضي شاسعة وتشاركها. وتقع هذه المناظر في أغلب الأحيان بمجالات تتجاوز الحدود التي رسمتها الدول الوطنية الحديثة، ويطالب السكان الأصليون بحقوقهم التراثية الناشئة عن تلك الأراضي ممّا سيولّد دون شك آثارا في الأوضاع الجيوسياسية الراهنة.

سنناقش في هذا المقال أهمية التراث من منظور جيوسياسي جديد. إنّ الاعتراف بحقوق الشعوب الأصلية يمرّ عبر معرفة إيديولوجيتها التي يتعين أن تكون معلومة ومعزّزة عن طريق دراسة التراث الطبيعي والثقافي والمادي وغير المادي. ولعلم الآثار دور حاسم في هذه المهمة لاسيما عندما ينصبّ الاهتمام على منطقة تاريخية مازالت غير معروفة مثل الأمازون.

**تطور الجغرافيا السياسية**

تُعرف سنة 2941 كونيا بوصفها السنة التي اكتشف فيها كريستوف كولومب القارة الأمريكية باسم ملوك إسبانيا الكاثلوليكيّين جدّا. ولم يكن اللقاء بين العالمين (كما جرت العادة على التسمية) سلسا جدّا أو منصفا بالنسبة إلى الشعوب التي تقطن القارة الجديدة ذلك أنّ هذا الاكتشاف النبيل والمؤثّر قد تبعه غزو دموي لمجتمعات الهنود الأمريكيين. فمنذ نهاية القرن السادس عشرة، تولّى الغزاة كتابة كل تفاصيل تاريخ القارة الأمريكية الرّسمي على حساب مجتمعات الهنود الأمريكيين التي أُخضعت سريعا إلى العبودية وأصبحت مهدّدة بالانقراض،وخضعت مقاومتها إلى محاكمة صامتة غير أنّها تمكّنت سواء بفضل عددها أو عزلتها من البقاء على قيد الحياة ولكن في أسفل السلم الاجتماعي. وقد تجذرت الهيمنة الإسبانية وأنشأت طبقات قائمة على التمييز المالي وعلى فكرة نقاوة الرابطة الدموية الراسخة بإسبانيا. ووجد الإسبان في وقت وجيز

جدّا زوجات أو خليلات من شعوب الهنود الأمريكيين وأنجبوا أجيالا هجينة احتلت المراتب العليا والمتوسطة في المجتمع. وفي خضمّ هذا المسار من المزيج الثقافي، تعرّضت كلّ قيم تلك الشعوب الأصلية إلى الاستبعاد المُهين واستُبدلت بالأيديولوجية المسيحية. ولم ينجح التوفيق بين الأديان الذي اعتُمد على مستوى ممارسة الشعب شعائره الدينية في إخفاء كل القيم التي تجذرت بعمق في صميم المجتمع الناشئ.

وعندما احتكّ الغزاة الأروبيون، في القرن السادس عشرة، بشعوب الهنود الأمريكيين من منطقة الشمال الغربي بجنوب القارة الأمريكية، تعرّض الفضاء المتعلق بالسكان الأصليين إلى سلسلة تغيّرات هيكلية امتدت تداعيتها إلى يومنا هذا (تايلور 1891 ؛ تايلور وديسكولا 1891). ومن أهمّها انتهاء التفاعلات الاجتماعية والاقتصادية بين ثقافات الأقاليم الجغرافية الثلاث(1) التي تشكّل العالم الأنديزي. وقد كانت تلك التفاعلات قائمة على شبكة علاقات نُسجت خلال عدّة آلاف من السنوات على أساس مفاهيم أيديولوجية وممارسات اجتماعية مشتركة سنؤكّد من بينها على أهمية وجود وسيط بين المجموعة البشرية والقوى التي تحكم ذلك الحيّز المكاني.

تحتفظ الطبقة الإسبانية الرّسمية بصلات وثيقة بالمدينة وهي تسعى أيضا إلى النّأي بنفسها عن السكان الهجان الذين ينمو عددهم باطراد. ويكشف تعالي النخبة عن احتقار المواطنين الذين يعود أصلهم إلى تمازج روابط الثقافة والدمّ. وفي مستهل القرن التاسع عشرة، ارتفعت وتيرة التوترات وأعلنت البرجوازية الكرولية بدعم من الطبقات الوسيطة استقلال إسبانيا الذي اكتسب صبغته الرسمية خلال العشرية الثانية. وقد تأسست الجمهوريات الجديدة على خطى الولايات الإقليمية التي أنشأتها إسبانيا في القارة. غير أنه بمجرّد انتهاء حرب الاستقلال ظهرت خلافات ونزاعات حدودية بين المحرّرين الذين أصبحوا قادّة الأمم الجديدة. وطالب كلّ بلد منهم البلدان المجاورة بأجزاء كبيرة من الأراضي. وقد كانت معظم أراضي كلدولة في تلك الحقبة قليلة السكان، وحظيت التوسعات العمرانية الكبيرة بأهمية بالغة باعتبارها القاعدة الاقتصادية المستقبلية لكل بلد. ولم تك نالموارد الطبيعية الأخرى غير مناجم الذهب والفضة معروفة ولم تحظ بقيمة كبيرة، ولم تؤخذ بعين الإعتبار سوى إمكانيات الأراضي الزراعية. غير أنّ هذه الوضعية آيلة إلى التغيّر سريعا ما إن تُستغل الموارد الغابية والمعدنية أفضل استغلال. وقد أُهملت

(1) تتكون جغرافية البلدان التي تعبرها جبال الأنديز من ثلاثة مناطق مختلفة غير أنها مترابطة فيما بينها ارتباطا وثيقا، وهي: أ) الأراضي المنخفضة بالقرب من ساحل المحيط الهادئ؛ ب) الجبال والهضاب العليا من السلسلة الجبلية؛ ج) الأراضي المنخفضة إلى سهل الأمازون.

ممتلكات شعوب الهنود الأمريكيين القديمة وسط عدم اكتراث الإدارة الاسبانية فلم تبق موجودة بالنسبة إلى الجمهوريات الجديدة. وعلاوة على ذلك، تعرّضت تلك الشعوب سريعا إلى الإبادة أمّا الناجين منهم فكابدوا وضعا شبيها بالعبودية.

ومن وجهة نظر جيوسياسية، ظهرت التوترات الحدودية في وقت مبكّر جدّا بين كلّ الجمهوريات الفتيّة التي طالبت جيرانها بحقوق مستمدة من التقسيم الإداري الاستعماري. وأنشأت القواعد العسكرية واندلعت صراعات مسلحة متفرقة في بعض الأراضي التي يسهل الوصول إليها. ومازال هذا الوضع قائما بين عدة بلدان مع نشوب حروب كان بعضها في غاية الدموية.

**الأمازون الغربي قبل العصر الكولومبي**

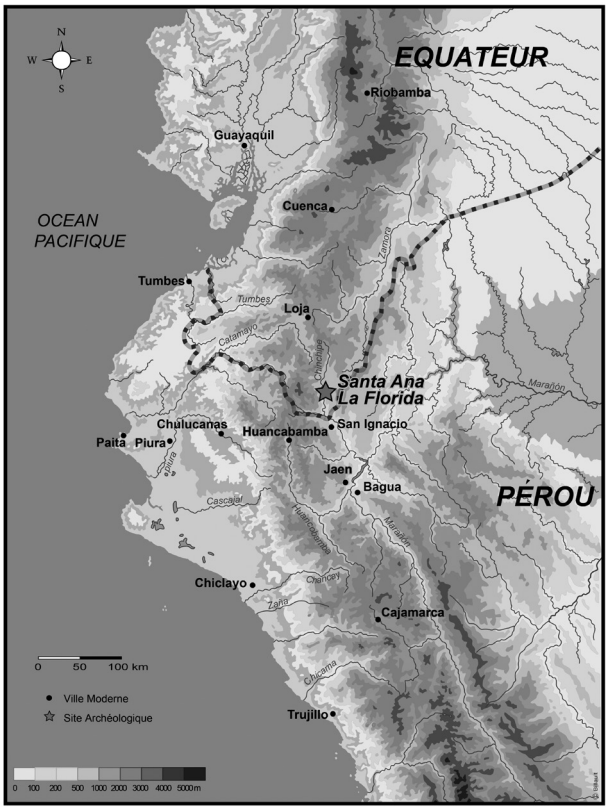
تشمل منطقة الأمازون الغربي المنحدر الشرقي لجبال الأنديز والبيدمونت التي تنحدر تدريجيا نحو السهول الفيضية. وفي المرتفعات، تتكون الأنهار التي تُغذي الشبكة الهيدروغرافيةلتُشكّل أكبر نهر في العالم. ويعود تاريخ أولى حملات الاستيطان بالأمازون إلى أواخر العصر الجليدي وأوائل الهولوسين (رانيري ولوبيز 2007). ويتكون السكان من الصيادين وجامعي الثمار الذين يتنقلون دوريا في الغابات من أجل الاستفادة من مواردها، وهم بذلك يتعلمون خصائص البيئة البيولوجية المختلفة والتغيرات الموسمية. وقد اكتشف الإنسان سحر الطبيعة التّي شرع في تكييفها منذ 6000 سنة، وفهم أيضا طرق تكاثر بعض النباتات وساهم من خلال البستنة في تطوير الفلاحة (أوليفيي 2008).ومذّاك التزم بزراعة الحدائق والبساتين المتناثرة في الغابة. وبتدجين الطبيعة، اندمج الإنسان في القوى التي تحكمها وشارك فيها، وولج أيضا العالم الفوقي من أجل مساعدة الطبيعة على التكاثر.

لم تغيّر الفلاحة أنماط الحياة بصورة جذرية ذلك أنّ الدورات الموسمية بسهل الأمازون غير منتظمة كما هو الشأن في المناطق الأخرى. وتتباين باستمرار أنماط هطول الأمطار ممّا يضطر الشعوب إلى التنقل من المناطق المعرّضة للفيضانات حسب نسق معيّن. ويختلف نمط حياة الشعوب شبه الرحّل جذريا عن تلك التي تسكن بمنطقة البيدمونت أو بأي منطقة أخرى من الجزء العلوي من الأمازون. وتتضمن السهول الفيضية أقل الإنجازات الثقافية عدديّا. وبحسب بعض النظريات التقليدية، ارتبط تكيّف شعوب غابات الأمازون بمدى الحدود البيئية التي فرضتها «الجنّة الوهمية» [1].لذلك كان من المتوقع أن تقدّم منطقة الأمازون إنجازات ثقافية كبرى وبدرجة أقل نظام فكر معقدا.

(1) تذهب الحتمية البيئية التي أثرت في نظرية علم البيئة الثقافي إلى أنّ الإنسان مرتبط ارتباطا

كان للمجتمعات القديمة في مرتفعات الأمازون ميزة هامة مقارنةً بشعوب المناطق المنخفضة إذ استفادت من شبكة من التفاعلات الاجتماعية مع مجموعات أخرى تعيش بالمناطق العليا من جبال الأنديز. وقد تجاوزت تلك التفاعلات مرتفعات الأنديز لتصل إلى المنطقة الساحلية المطلة على المحيط الهادي. وبذلك ساهمت شعوب منطقة الأمازون العليا في تطوير نظام إيديولوجي خاصّ يُعرف لدينا حاليا بحضارة الأنديز.

ولبيان الأدلة التي تؤكّد هذا الطّرح، سنحلل الاكتشافات الحديثة بمنطقة الأمازون العليا وبالمستجمع المائي مايو شينشيب-مارانيون إذ تكشف نتائج الحفريات بالموقع الأثري سنتا آنا-لا فلوريدا الواقع في مقاطعة بالاندا بالإقليم الإيكوادري زامورا شينشيب (فالداز وآل، 2005) مد يتفاعل هذه المجتمعات وآثارها. (الصورة 1 خريطة المنطقة موضوع الدراسة، المستجمع المائي مايو شينشيب-مارانيون)




---

عضويا بالظروف التي توفرها له البيئة. ونظرا لقصور امكانياتها، لا تساهم منطقة الأمازون التي تبدو غنية بالموارد في النمو السكاني أو في التنمية الاجتماعية للثقافات التي تعمرها (ميجيرس، 1971).

وتتأتى الأدلة التي نعتزم دراستها من الفترة المسمّاة بالتكوينية (أي ما يقابلها بالنسبة إلى القارة الأمريكية بالعصر الحجري الحديث بالعالم القديم) وهي التي تمكّن الإنسان خلالها من تدجين بيئته وإنتاج غذائه وتنظّم في شكل مجتمعات مستقرة وتشكّل اجتماعيا وفق أنموذج متزايد التعقيد. وخلال هذه الفترة من العصر قبل الكولومبي، أخذت الأفكار في التهيكل تدريجيّا وبرزت المعتقدات وانتشرت بعض الممارسات الاجتماعية. وبدأ الفكر الأنديزي في التشكّل عندما أيقن أوائل الصيادين وجامعي الثمار الذي كانوا يجوبون مختلف مناطق القارة تكامل مواردهم. وبمرور الزّمن، توصلوا إلى الاستفادة من منتجات الصيد البحري بالساحل ومن الفلاحة على ضفاف أودية جبال الأنديز ومن الثمار الغريبة بالغابات ممّا مكّنهم من فتح مجال نحو أبعاد روحية أخرى. فمن خلال اتحاد هذه المناطق الجغرافية الثلاثة، تطوّرت إيديولوجيا خاصة فسّرت قوى الحياة والموت. وفي هذا المسار،ولتأكيد ما ذهبنا إليه منذ البدء، ظهرت شخصية تمتعت بالقدرة الفردية على فهم هذا السّحر وجعله عنصرا اجتماعيا يخصّ المجموعة، وكان تأثيرها حاسما في توحيد المفاهيم وتجسيد الأفكار في شكل ممارسات وأدوات لتماسك المجموعة التي تضفي عليها هويتها بطريقة ما. وقد أصبحت بذلك هذه الشخصية التي تملك معارف حول الطبيعة وتفسّرها ياشاك *(yachak)* أو قائدا أوناسكا.

كانت تُعدّ الغاب ةعلى الدوام في فكر السكان الأصليين مصدر الطاقة (سواء الإيجابية منها أو السلبية) للإنسان. ومازلت الغابة وأسرارها اليوم بمثابة خزّان طبيعي مليئ بالقوى الخفية التي تُنقل إلى بعض المنتخبين بعد إعدادهم وتدريبهم للسيطرة على قوى بدائية بداخلهم .ومازال اليوم الياشاك *(yachak)* أو شامان الساحل أو سييرا يعودون الحكماء الذين يعيشون بالمجتمعات التقليدية بالأمازون الغربية من أجل التزود بطاقة إضافية واستكمال معارفهم (ستوثرت، 2003: 387).

## الأدلة الأثرية، القدسية والطبيعة

يتضمن سانتا آنا-لا فلوريدا جملة خصوصيات تُميّزه بوضوح عن كلّ موقع سكني عادي. فهو قرية مُهيكلة ومأهولة منذ ما يناهز 5330 و3305 سنة قبل الحاضر.

وتُشرف القرية على الحوض العلوي لتشينتشيبه في وسط وادي ضيّق على ارتفاع 1100 متر فوق مستوى سطح البحر. ويشمل الغطاء النباتي المحلي خصائص كلّ غابة استوائية مطيرة إذ تعدّ نسبة هطول الأمطار مرتفعة نسبيا (3000 مم/ السنة) وتتراوح درجات الحرارة بين 16 و26 درجة. ويمتد الموقع على أرض تبلغ مساحتها هكتارا،

تحيط به منحدرات جبال الأنديز الشديدة. ويحظى بموقع استراتيجيّ مهمّ فهو قريب من نقطة التقاء مجريان مائيان على الضفة الغربية من ريو فالادوليد غير أنه بحسب الفكر الأنديزي يُقصد بملتقي النهرين المُسمّى «تنكو» المكان الذي تتحد فيه الطاقات وتتحرّر. وبذلك يكتسي المكان طابعا مقدّسا.

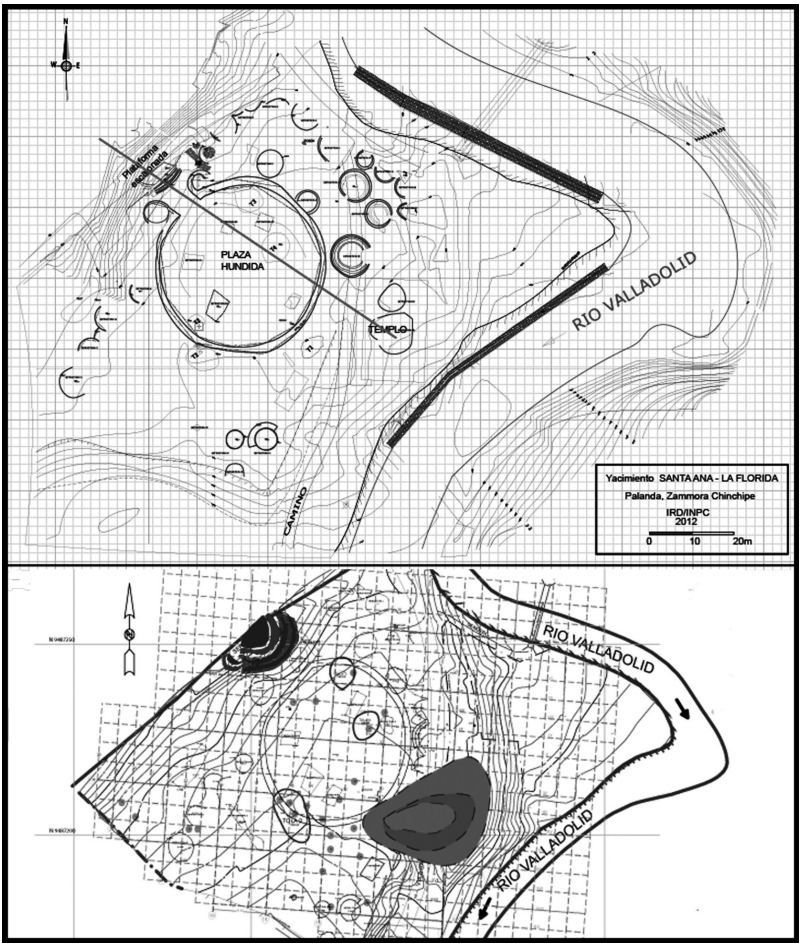
يتركز الموقع عل يساحة مركزية دائرية يتجاوز قطرها 40 مترا. ويوجد حول هذه الساحة عشرون هيكلا دائريا معدّا لأغراض محلية. وتُعتبر القرية وحدة منظمة، يبدو هدفها تثمين فضاء المجموعة. وتتميز هندسة الحجر فيها المعقدة والمهيبة بمظهر رسمي ملائم للنشاطات الجماعية. ويحيل التخطيط الهندسي أيضا إلى بُعد رمزي واحتفالي يمّيز الفضاءات المخصصة للمحتفلين والمشاركين والمراقبين. ويفضي تنظيم الأسطح الموجهة في محور رمزي تمرّ الشمس بفضله من محور الموقع إلى طابع عام.

ولا شكّ في أنّ تهيئة الأرض قد كانت نتاج تعاون يد عاملة غفيرة. فمن وجهة نظر حسابيّة، من المؤكد أنّ البُناة لم يكونوا مقيمين في نفس القرية. ومن المرجّح أن معظم السكان كانوا يعيشون كما اليوم مشتّتين ويجتمعون غالبا في بعض المناسبات لإنجاز أشغال أو تنظيم احتفاليات إستجابةً لدعوة شخصية مؤثرة.

إنه مركز احتفالي بسيط كان السكان يجتمعون فيه دوريا من أجل تأكيد هويتهم المشتركة، ولم يكن بالوسع بذل ذلك الجهد دون وجود نظام إيديولوجي سائد، ذلك أنّ جمع اليد العاملة اللازمة لبناء تلك المنشآت الاجتماعية يستوجب قوة إقناع ما كان للإكراه الاجتماعي أن يحلّ محلّها (غودوليي، 2007: 202-220).

وكما أشرنا، تكشف دراسة المعطيات المعمارية التّي تميّز القرية القديمة تنظيما مهيكلا يغلب عليه الشكل الدائري على غرار الساحة المركزية والوحدات المنزلية التي يتراوح معدل قطرها بين 5 و7 أمتار. ويُحيط بالساحة التي تقع بالمنطقة السفلية بالنسبة إلى سكانها جدارا كبيرا من الحجارة يبلغ ارتفاعه أقل من متر ويشكل حدّا واضحا بين الفضاء المجتمعي والمساحات الفردية المقامة عليها الهياكل المعمارية المحيطة. وبداخل الساحة، تُحيل أربعة مجموعات من الحجارة موضوعة أفقيا إلى ضروب من الأسس المخصصة لنشاط ما. وقد صفّفت تلك المجموعات مستطيلة الشكل في نظام متناظر على الجزء الغربي من الساحة، لكنّنا للأسف لم نجد أيّ أثر عمّا كان يدور هناك، ممّا يُحيلنا إلى تصوّر فرضية أنّها كانت فضاءات رمزية أو أماكن كانت تُمارس فيها نشاطات جماعية.

وفي طرفي الموقع، عُثر على منصّتين مرتفعتين متقابلتين على طول محور الشمال الشرقي والجنوب الشرقي. وفي الجهة الشرقية، ترتفع المنصة الأولى تقريبا إلى ضفة النهر، بينما تشكل المنصة الثانية، في الجهة الغربية، جزء من المنحدر الجبلي الذي يحدد الموقع. ويتّضح في كلتا الحالتين أنّ الفضاء اصطناعي باعتبار رفعه عن مستوى الأرض الطبيعي كي يطلّ على الساحة والهياكل الصغيرة التي تحيط بها (الصورة 2 التصميم المعماري لموقع سانتا آنا-لا فلوريدا).




ويبدو الهيكل الموجود في الطرف الغربي من الموقع رابضا في التضاريس الطبيعية بسفح الجبل. وقد أدخلت على الأرض تغييرات للحصول على منصة أكثر ارتفاعا يتمّ الوصول إليها بالاستعانة بخمس محامل في شكل مُنحنى تتدرّج من مستوى الساحة

إلى القمة التي تشكّل صعيدا مغطى بكتل حجرية متينة وثابتة تبلغ مساحته 60 مترا مربعا ويبلغ ارتفاعه خمسة أمتارا فوق الساحة المركزية.

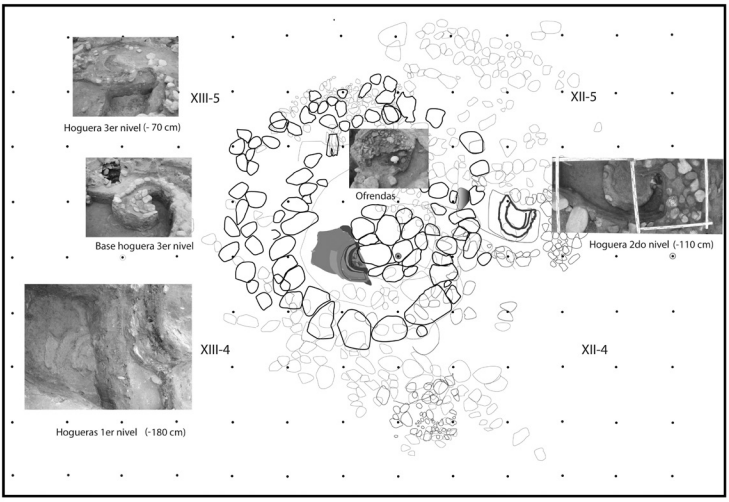
مكنّ السّطح بالجهة الشرقية في البدء من توسعة الحيّز المكاني المستوي من المدرج النهري بفضل ردم فارق الارتفاع الطبيعي تدريجيا. وقد كان من الضروري حفظ الأرض مع الجدران الاستنادية متحدة المركز وذلك بحسب الزيادة التي بلغها حجمالردم. ويرتفع ذلك السّطح إلى حدود ثلاثة أمتار لمساحة تُقدّر بحوالي 900 مترا مربّعا. وعُثر بقمته على هيكل دائري قطره 12 مترا أمّا مساحته الداخلية فتُناهز 110 مترا مربّعا، وقد تبيّن أنه معبد. وكشفت الحفريات عن منشأة مركزية متكونة من حجارة مصفّفة في شكل حلزوني، ويتّخذ هذا التصفيف الغريب من المنشأة الخاصة بالاحتفاليات محورا له ويمتدّ الشكل الحلزوني إلى خارج المنشأة، ويندمج في سلسلة الجدران متحدة المركز الغائرة في أعماق الأرض من أجل تعزيز دعامة كلّ السّطح.

بُنيت هذه المنصّة في ثلاث مراحل (على الأقل)، تركت كل واحدة منها علامات بارزة من حيث أساليب البناء وتقنياته. وقد لوحظت ثلاث مستوياتِ أشغالٍ حدّدتها ثلاث أماكن احتفالية منفصلة وشبة متناضدة على ارتفاع يتجاوز 180 صم. وكشف أول تسلسل للطبقات الأثرية عن ردم غير متجانس على مجرى النهر القديم ليصل السّمك الأول 40 صنتمترا من مستوى الأرض، وقد بُنيت منشأتان صغيرتان دائريتان بمركز الهيكل. ثمّ لدواعي غير معلومة إلى اليوم، خضع كل ذلك الفضاء إلى تغطية منظمة من خلال طبقات متناوبة من الرواسب المتباينة. وارتفعت بذلك قمة المنصة إلى حدود 70 صنتمترا. إنّ المواد الترابية المستخدمة في طبقات الردم تتضمن كمية كبيرة من بقايا فترات الأشغال السابقة لتشييدها. وعلى هذه المنصة الجديدة، شُيّد من جديد هيكلا لاحتراق غير أنّ محورها بالنسبة إلى المنازل المتاخمة قد نُقل إلى قرابة متر واحد إلى اتجاه الشمال. ووضعت سلسلة من الحجارة صغيرة الحجم لضبط حدود المنشأة الجديدة بيضاوية الشكل. ثمّ زادت مرحلة ثالثة من البناء مستوى الارتفاع عن سطح الأرض بـ70 صنتمترا إضافية، وقد اعتُمدت المساحة الجديدة بمثابة القاعدة لجدار منخفض من الحجارة الكبيرة في شكل حلزوني يلتفّ مركزيا انطلاقا من محور كان يقع مجددا فوق المنشأتين الأصليتين.

وُضعت تحت هذه المنشأة الجديدة مجموعة راقية من عناصر الزينة تمثّلت في جوهرتين ذات شكل بشري من الحجر الأخضر ومئات حبات اللؤلؤ المدورة ذات اللون الفيروزي. وكان هذا القربان قد حُفظ من حرارة المنشأة من خلال وضع وعاء

حجري مصقول على مكوناته. وكان هناك أيضا وعاء آخر قد وُضع خارج المنشأةبالدائرة الأولى من الشكل الحلزوني. وقد ميّزت هذا التسلسل الأثري عناصر أخرى إذ تناثرت حول المنشأةوعلى مدى شعاع أكثر اتساعا حبات لؤلؤ فيروزية اللون وجواهر في شكل ثعابين منقوشة. ونتبيّن من خلال وضعها ولونها والمواد الأولية المصنوعة منها ومستوى القدرة على إنجاز صور منقوشة أنّ هذه القطع المتناثرة بعناية كانت مقدسة وتكتنز شحنة رمزية كبيرة (فالديز، 2007: 327).

وفي مرحلة تهيئة السّطح الأخيرة، تلاشت المنشأة الثالثة تحت الأرض وغُلّفت الحجارة المترصفة بطبقة طينية محترقة وهو أسلوب يُستعمل لترسيخ التربة. ويمكن تحديد تاريخ تسلسل هذه الحلقات المختلفة بـ4450 (+/ - 30) سنة قبل الحاضر بالنسبة إلى أول إشغال للمكان وبناء السّطح، وبـ4300 (+/ - 30) سنة قبل الحاضر بالنسبة إلى مستوى الإشغال المتوسط، وبـ3820 (+/ - 30) سنة قبل الحاضر بالنسبة إلى طبقة الأرض المحترقة التي تمثل الأرض النهائية التي اتخذت قاعدة لبناء المعبد على السّطح. إنّ بناء هياكل مقدسة دوريا وتوسيعها في كل مرّة خاصية تميّز عدة ثقافات في القارة الأمريكية (سيكي، 2014). الصورة 3. ثلاثة منشآت مشيّدة لأغراض احتفالية. يُظهر آخرها ذي الشكل الحلزوني قرابين وُضعت في الجزء التحتي




وقد قادت الآثار التي عُثر عليها بـبالندا علماء الآثار إلى اعتبار أنّه لم يعد للقرية بُعد عائلي بسيط بل أصبحت ما يُسمى بـالمركز الاحتفالي.

## ولوج العالم السفلي: فضاء مقدّس

تتميّز قداسة هذه المنصة ببعد إضافيوهو وجود مقبرة داخل ذلك الهيكل. وقد خُصّص الجزء السفلي للمعبد لوظيفة مهمة جدا وهي تيسير الانتقال بين نطاقات الطبيعة. إنّه المكان الذي يتحوّل فيه الكائنات إلى أجداد. وبذلك، يمثل السّطح فيه ضربا من محور العالم الذي يجمع نطاقات الكون الثلاثة، وهي العالم السفلي والعالم المرئي والعالم الفوقي. وقد دُفنت شخصيات مجتمعية تحت المعبد يبدو أنها مهمة حسبما تبيّنه القرابين الجنائزية.

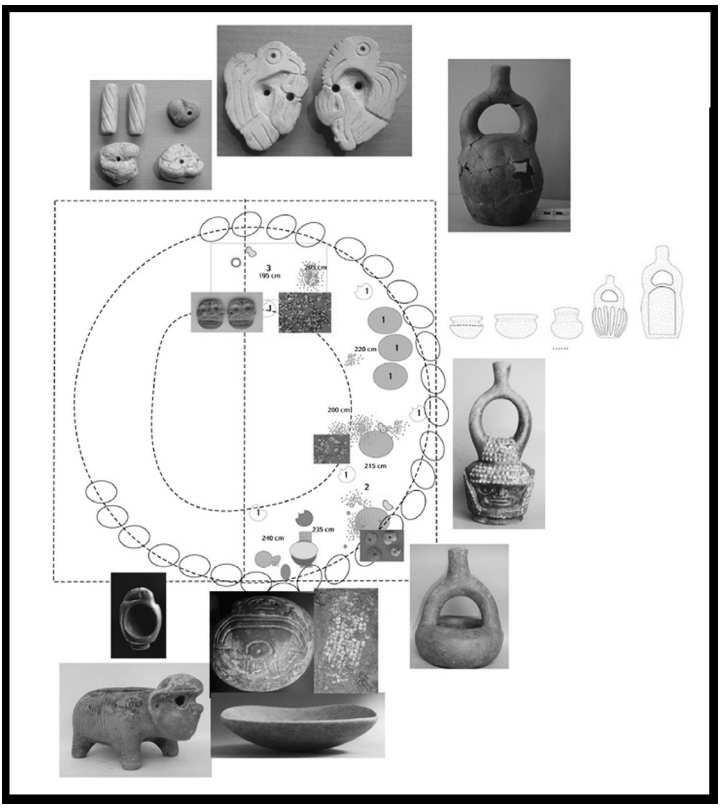
كشفت حفريّات القبور جملة العناصر المقدّسة من الأدوات الجنائزية التالية أو جزء منها، وهي خصائص ثقافة مايو شينشيب-مارانيون:

1) أوعية من الحجر بعضها نُقشت عليه زخارف أيقونية؛ 2) أواني من الخزف الرقيق أحادية اللون؛ 3) زخارف فيروزية اللون و/ أو أحجار أخرى خضراء؛ 4) أصداف بحرية (كاملة أو في قطع) ؛ و5) أدوات استخدمها الشامان من أجل التواصل مع الأرواح أو مع قوى الطبيعة وهي أجران من الحجارة المصقولة أو من الأواني الزخرفية من أجل إعداد مهلوسات أو مواد مقدسة أخرى على غرار أوراق الكوكا (نبتة الكوكا).

خضعت خمس ودائع جنائزية في محيط المعبد للدراسة، غير أنّ المقبرة الرئيسية تقع داخل بناء القمة الدائري قرب المنشأة ذات الشكل الحلزوني، وهو قبر اُكتشفت بداخله كميّة كبيرة من اللآلئ فيروزية اللون ممزوجة على ما يبدو عشوائيا بتربة الردم. وكانت حجرة الدفن تقع على عمق مترين وتحتوي (على ما يبدو) بقايا جثتين لم تُحفظا جيّدا وسلسة من القرابين وُضعت في شكل قوس دائري مفتوح من الجهة الغربية. وقد استرعى انتباه الباحثين منذ بداية الحفريات عنصرا مميّزا تمثل في وجود أجزاء من صدفة بحرية وهي العطار ممزوجة بعظام. وتنحدر هذه الصدفيات من المياه الحارة بالمحيط الهادي الذي يقع على بعد أكثر من 200 كلم من الجانب الآخر من جبال الأنديز.

وُضعت داخل حجرة الدفن الداخلية سبعة أوعية فخارية على امتداد الجدران من الجهتين الشمالية والشمالية الشرقية وثلاث أواني من الحجارة أسفل الجدار الشرقي وُضع اثنان منهما فوق بعضهما وقد كانا مغلفين بقماش تحلّل بمرور الزمن تاركا على الأرض فسيفساء من رقائق فيروزية تزيّنه. ويوجد في الطرف الجنوبي من الحجرة جرن في شكل طائر أُعدّ من الحجر الأحمر المصقول مع وعاء فخاري ذي شكل بشري احتوى بداخله على بقايا من مزيج أوراق الكوكا (صندوق إليبتا). واكتُشفت أيضا في أماكن عديدة مئات اللآلئ الفيروزية ولوحات الملكيت التي كانت تمثّل دون شك

زينة النسيج التي لم تُحفظ، وقد كان سواها من قلائد في شكل مسابح وأساور وأقراط يُستعمل لزينة الجسد، غير أنّ هذا النوع من الزينة لم يكن مخصّصا للأفراد إذ كانت صورة شخصية ما مجسدة على صندوق إليبتا تلبس أيضا قلادة صغيرة فيروزية. الصورة 4 تصميم حجرة الدفن من القبر الرئيسي.




وخارج جدار المعبد، وعلى الدعامة أو قرب الجدران متحدة المركز، اكتُشفت أربعة قبور قد تكون قرابين لبناء المنصّة وُضعت إثر تشييدها أو توسعتها. ويُستشفّ من وضع هذه القبور في الجزء الطرفي أنّها ذات أهمية اجتماعية أقل من تلك التي تضمنت أفرادا دفنوا بالجزء المركزي من المعبد.

قدّمت القرابين الجنائزية معلومات مهمة حول بعض المواد الغذائية التي كانت تُعدّ مهمة للسفر إلى العالم الآخر إذ تبيّن من الأواني وجود عدّة آثار لمادة النشا المتأتية من النباتات المزروعة والمستهلكة في ذلك العصر. ويدلّ تنوعها على أنّ شعوب حوض مايو شينشيب كانت تمارس نشاطات فلاحية متنوعة. ومكّنت أيضا حبوب الطلع والفيتوليت من معلومات أفضت إلى تكوين فكرة حول التغذية والمنتجات المهمة

اجتماعيا من خلال ما يستهلكونه عند الاحتفاليات. وتتضمن بذلك مجموعة الجذامير التقليدية بالسهول ما يلي: الكسافا (المَنِيْهُوت)، البطاطا الحلوة (القلقاس الهندي)، اليام (الديسقوريا ) فضلا عن الحبات مثل الذرة أو الفاصولياء الشائعة والخضر مثل الفلفل الحار والغلال مثل الكاكاو (زاريلو، 2012: 207-213). وكانت أيضا المنشطات مثل الكوكا ودون شك المهلوسات على غرار آياهواسكا (بانيستيريوبسيس كابي) والبقولية تُستهلك خلال تلك الفترة. إنّ اختيار هذه المواد الغذائية لمرافقة الموتى في القبر الرئيسي يدلّ على الطابع المقدّس الذي كانت تحظى به.

تمكنت سنية زاريلو إثر معاينة آثار سوائل وُجدت في قارورتين من تحديد حبات مننشاالكاكاو كانت ملتصقة فيها بالجزء الداخلي. وتأكد هذا التحديد الأول بتحليلين مكمّلين إذ اكتُشفت بدايةً مكونات بيوكيميائية من الكاكاو (الثيوبرومينوالكافيين[1])، ثمّ في مرحلة ثانية صار بالإمكان تحديد الحمض النووي للبقايا التي لوحظت في الوعاء[2]. ولم تدع جملة التحاليل التي أنجزت أيّ مجال للشك في وجود كاكاو سائل في بعض الأوعية.

وكشف تحليل آثار أجزاء من طين نضيج عن نباتات كان يستهلكها الرجال بمجتمع مايو شينشيب-مارانيون، وأفضت أدلة أخرى إلى تأكيد وجود رابط مع معتقداتهم. ومن المهم الإشارة إلى أنّه من بين سبعة أوعية مزخرفة مكتشفة، يمثّل اثنان منها ثمارا مزروعة لم تظهر في البحوث المجراة في مجال علم النباتات القديمة (القرع، اليقطين) ويمثّل واحدا منها استهلاك الكوكا. وتتضمن قارورتان أشكالا هندسية وتمثل أخرى صورة إنسان، وهي ذات رمزيةأنديزية كبيرة. الصورة 5 قرابين جنائزية فخارية: قوارير ذات مقابض

(1) أنجز التحاليل الدكتور نيلش غيكواد والدكتور لويس غريفتي من قسم التغذية وقسم علم السموم البيئية ومركز الساحل الغربي للميتابولوميات بجامعة كاليفورنيا، 3209؛ ماير هال، دافيس، كاليفورنيا 95616. أجرى أخذ العينات الدكتور تيري بوويس من قسم الجغرافيا والأنثروبولوجيا بجامعة ولاية كينيساو.

(2) أجرت التحاليل الدكتورة كلار لانو (03/CIRAD UMR AGAP, TA A108)

إنّه وعاء تضمنت زخرفته صورة أيقونية، وإناء مغلق يتّخذ شكلا بشريا ويُعرف في تلك الجهات الأنديزية بمسمّى صندوق إليبتا (رماد النباتات). وتُخلط في هذه الأواني أوراق الكوكا مع الجير والرماد اللذين تمكّن وظيفتهما من تحفيز استخراج أشباه القلويات من النبتة عند المضغ. ويظهر على الوعاء بيضاوي الشكل رأس رجل مجسّد بكيفية بارزة وهو بصدد مضغ ورقة الكوكا. ويبدو الوجه حقيقيا ويُظهر كرة الكوكا التي احتفظ بها الرجل في خدّه بينما أخفى جزءا من الأوراق، أما عيناه فهما دائريتين وشاخصتين وأمّا الفم فكان ملتو وفق ثنايا الخد الذي لم تكن فيه كرة الكوكا. الصورة 6 وعاء من الخزف في شكل بشري يجسّد صورة ماضغ كوكا

ومن منظور تقني، إنّنا إزاء أحد أقدم نماذج المنحوتات المنقوشة في هيئة ثلاثية الأبعاد. ويحتوي الوعاء على قاعدة ذات أربعة أرجل صغيرة، وهو محاط بدائرتين قد يحتويان على زخارف جسدية. وتحيل هذه الخصائص إلى طبيعة ماضغي الكوكا التي تؤكدها أيضا المسبحة الصغيرة التي عُثر عليها بالجوار.

إنّ استعمال النباتات لاستخراج مواد تؤدّي إلى حالة من التحميس والسكينة أو حالة من القوة (كما هو الحال بالنسبة إلى الكوكا) أو حتىّ إلى حالة من التأثير العقلي (مثل بانيستيريوبسيسكابي أو البقولية) هدفه التواصل مع عالم الأرواح بالاستعانة بالقوى التي تؤمّن توازن المجتمع. وقد كانت النباتات المستخدمة من أصل استوائي تمثل المعارف الألفية المتعلقة بخصائصهم ومازالت مصدر سلطة يتناقلها المطلعين. ففي عالم الياشاك (القادة) والمداوين، تعدّ معرفة مقتطفات النباتات المقدسة واستهلاكها ممارسة قديمة غالبا ما تميّزهم عن بقية المجتمع، أما وجود أدوات في القبور قد استخدمت في استخراج أشباه القلوانيات المختلفة فيدلّ بوضوح على طبيعة النشاطات المخصّصة للموتى.

وتؤكّد خصائص القرابين الجمالية والتقنية على أنّ وجود حرفيين مختصين بمجال صناعة الفخار وصناعة الأحجار فضلاعن صناعة النسيج وصناعة السّلال كان مبكّرا. وقد كانت تلك الحرف تترجم أفكار ومفاهيم تقاسمها المجتمع واستأثرت بها على وجه الخصوص شخصية أو أكثر لتلعب دور الوسيط بين المجموعة البشرية والعالم الماورائي. وقد كان العمل المختصّ ممثلا أيضا ضمن الموقع المعماري إذ للمركز الاحتفالي توزيع مكاني مُحكم تؤكد طريقة إنجازه على وجود بنّائين على دراية جيدة بمختلف المواد المستعملة في البناء فضلا عن البناءات العازلة لمقاومة التغيرات المناخية العنيفة التي تشهدها منطقة الأمازون.

## قداسة المعبد

إنّ معمار المعبد الحلزوني غير مألوف ويمكن اعتباره غامضا، فتكرّر شكل الدوائر متحدة المركز المشتمل على نواة فيها منشأة تمارس فيها الطقوس يحيل إلى بعد رمزي كبير. وتُظهر العناصر المعمارية السعي إلى تجسيد معنى الحركة والطاقة الكونية التي تُدير الأرض. وتتركّز هذه القوة في المكان الذي يتجلّى فيه الوسيط بين المجتمع والعالم الآخر إذ يُعدّ المعبد مجاله المفضل، ففيه يتحول ويتواصل مع القوى الكونية.
الصورة 7 المعبد، المعمار الحلزوني

يعدّ الإفراط في إعادة بناء المنصة التي أقيم عليها المعبد دليلا على استدامة النشاطات التي كانت تُمارس، ذلك أنّ توسعة الفضاء وإعادة تنظيمه من خلال إعادة بناء المنشآت على نفس المحور الموجود تؤكّد ثبات الممارسات فيما يتعلق بالسيطرة على النيران، وهو ما لوحظ في بعض المواقع بشمال البيرو منذ أواخر العصر القديم إلى العصر ما قبل الفخاري. وقد تطرق ريشار بورجير إلى التقليد الديني بالكوتوش (بيرجر وسالازار بيرجر، 1985)، وعُرفت هذا النوع من الممارسة منذ تلك الفترة بوصفه جزء لا يتجزأ من معمار أغلب المراكز الاحتفالية وقتها.

إنّ أدلة طقوس استخدام النار في مناطق الأنديز في تلك الحقبة هامة جدّا إذ كانت النار تُعدّ على الدوام تعبيرا عن الطاقة العليا، وكان القائد أو الشامان في بعض المجتمعات التقليدية يترأس الاحتفالية من هيكل من اللهب حيث تُحضّر المشروبات التي يستهلكها خلال تلك الاحتفاليات، وقد تكون النار أيضا المصدر الذي ينهل منه سلطته (ليب، 2004). وفي المنشأة، تتطابق وظيفة الهيكل مع الفكرة القائلة بأنّ النار والدخان عنصري تنقل وسفر ووساطة بين المجتمع والقوى الكونية. ويعبّر الشكل الحلزوني عن فكرة الحركة حيث تلج القوى المزدوجة وتخرج دون توقف. وتجمع الجدران الاستنادية بين وظيفة عملية ورمزية طاقة النار التي تدخل المحور المركزي للشكل الحلزوني وتخرج منه. ولا تتيح مساحة المعبد الصغيرة دخول عدد كبير من الأشخاص، ومن المرجح أن تكون النشاطات التي كانت تدور فيها مسموحة لعدد صغير من الأفراد الذين كانوا يحيون المراسم الاحتفالية بالنيران.

تؤكد مقبرة الشخصيات المهمة التي تستند إليها دعامة المعبد على قداسة المكان إذ كانت فكرة المرور بين نطاقي الوجود حاضرة. وقد كان لتهيئة المنطقة الأرضية وظيفة احتفالية، وكانت هذه المنطقة أيضا المكان الذي وُضعت فيه دعامات المعبد على فضاء

جنائزي. ويُعتبر بذلك جزء السّطح المهيئ فضاء لممارسة نشاطات مختصة ذات طابع مقدّس.

## التفاعل الاجتماعي مع النظراء

إنّ وجود أصداف بحرية في مواقع قديمة بالأمازون الغربية يعزّز فكرة وجود شبكة تفاعلات بين المناطق منذ الفترة التكوينية. ورغم أنّ معرفة آليات تلك التفاعلات مازال متعذرا، إلا أنّه قد يذهب المرء إلى اعتبار أنّه كانت هناك عدّة ضروب من التواصل من المؤكد أنّأكثرها شيوعا كان نظام تبادل الوظائف الموزعة على امتداد المسار. وفي هذه الحالة، يُستبعد أن تكون لسكان المناطق المتباعدة علاقات تربط بينهم على أنّه لا يجدر إلغاء هذه الفرضية مطلقا. وكان الأفراد المنتمون إلى شبكة علاقات منخرطين في سيل منتظم من التفاعلات التجارية وكذلك الأيديولوجية. إنّ أهمية الإثنية التي تربط بين حافر الحمار*(Spondylus)*/ العطار *(Strombus)*على مستوى المفهوم وتداولها مبكّرا على امتداد مسافات كبيرة قد بدت جليّة على مرتفعات الأمازون (ماركوس 1995)، وهي على غرار الحجارة والأصداف البحرية كانت مثمّنة لما تحظى به من قوى خارقة بل أيضا لأنها كانت رمزا لقوة من أصل بعيد وبالتالي لقوة أكبر. تساند خبيرة الانثروبولوجيا ماري هلمز النظرية القائلة بأنّه بحسب نظام التفكير لدى عدّة شعوب قبل العصر الكولومبي كانت بعض المواد من أصل بعيد والتي أُسندت إليها قوة باطنية مرتبطةً بفكرة الألوهية، وكانت أيضا القوة الكامنة في تلك المواد وخصالها تُبعث وتنتقل وتتجدّد في الشخص الذي يمتلكها. وكان يُعتبر الشخص الذي يمتلك هذا الصنف من الخصال جبارا ذلك أنّه كان قادرا على ربط عرى التواصل بين أناس من مناطق مختلفة مع أجداده ومع الأرواح. وترى هلمز أنّ العلاقة التي تربط الشامان بالشعوب البعيدة جغرافيا يساويها الاتصال بالعالم الفوقي إذ تُعامل الكائنات البعيدة معاملة الأجداد وأبطال الثقافة أو الآلهة (هلمز، 1992: 191-192). وقد كانت تعتبر أنّه كان هناك تنافس بين رؤساء هذه المراكز الاحتفالية الذين عمدوا إلى دعم مشروعية سلطتهم على قاعدة التواصل المباشر والعمودي مع العالم الفوقي. وللتميّز عن البشر العاديين، كانوا يحثّون على نظام أيديولوجي وإلى اللجوء إلى جملة من المنتجات من المناطق النائية لتجسيد السلطة التي تُمثل خصوصيتهم. وقد شملت الأغراض السحرية التي استُخدمت في الطقوس البلور الصخري والسّبج والأحجار الخضراء شبه الكريمة والأصداف من نوع حافر الحمار *(Spondylus)* والعطار *(Strombus)* والقوارير الفخارية المُعدّة بعناية وشتى ضروب التماثيل الصغيرة. وترى ستوثيرت

على غرار هولمز أنّ التجارة على مسافات بعيدة مثّلت أيضا فرصة لتبادل الأفكار الكونية التي تجسدت عمليا في السلع الغريبة ذات الشحنة السلطوية. ومن الطبيعي أنّ عديد القطع لم تصمد على مرّ القرون، وقد كانت جزء من منظومة المعتقدات عُثر عليها في مناطق مختلفة نظرا لقيمتها الإيديولوجية وفوائدها. ويشمل هذا الصنف أوراق الكوكا والمؤثرات العقلية والكاكاو والنباتات المدجنة ومختلف أنواع الأغذية والريش والأصباغ والملح وحتى الكلاب (ستوثرت، 2003: 383). ويُفهم من هذا المنظور أنموذج التفاعل بين المجال الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي لدى الهنود الأمريكيين منذ الفترة التكوينية.

## المناقشة

تُفضي العناصر التي ناقشناها إلى تأكيد الدور المهم الذي تلعبه رهانات التراث في العلاقات بين هذين البلدين. وكشف البحث أيضا عن تاريخ مشترك ضارب في القدم وغير مقتصر على العصر ما قبل الكولومبي. وقد أصبحت قيمة التراث الطبيعي والثقافي والعلاقة الوثيقة بينهما حقيقةً ثابتةً، فظهرت برامج مشتركة لإعادة تشجير الغابات والحفاظ على الكتلة الحيوية. ومكنت نتائج البحث أيضا من التواصل مع علماء الآثار البيروفيين ونسج علاقات مميّزة معهم. وقد أكدّت المعطيات التي أوضحناها بشأن موقع بالاندا على طبيعة بعض القطع الأثرية التي عُثر عليها في البيرو أواخر سنوات الخمسين وأوائل الستينات (روخاس بونس 1985) غير أنها بقيت غامضة لغياب السياقات التاريخية والتواريخ المحدّدة. وأطلقت أعمالنا في الجزء العلوي من نهر شينشيب برنامج بحوث في الجزء الآخر من الحدود حيث عثر عالم الآثار المتخصّص بتلك المنطقة على عدّة مواقع تنتمي إلى تلك الثقافة (أوليفيرا نونييز 2014). وأجرينا ابتداء من سنة 2005 بحوثا مشتركة بالمنطقة الحدودية وشاركنا أيضا في سلسلة من البرامج التربوية وفي نشريات وفي مشاريع عروض ثنائية. وقد اضمحلت تقريبا كلّ التوترات التي كانت تعتري العلاقات بين هذين البلدين المتجاورين، وأصبحت اليوم كل الأولوية لتعزيز روح التعاون.

لاحظنا أنّ قيمة القطع الأثرية التي عُثر عليها على جانبي الحدود وكميتها على قدر كبير من الأهمية من منظور ثقافي وذلك بالنسبة إلى تاريخ ظهور الحضارة الأنديزية. وقد كشف 32 تاريخا المحددين بحسب التأريخ باستعمال الكربون المشع أنّ هذا الموقع قد كان مأهولا بين 5300 –3685 سنة قبل الحاضر أي ما يناهز 3300–2000 سنة قبل الميلاد، وهو بذلك أقدم تمثّل ثقافي وُجد في شرق جبال الأنذيز إلى يومنا هذا.

مكّن تأريخ الودائع الجنائزية من تحديد تاريخها إلى 4300 سنة قبل الحاضر ما يكشف وجود شبكة تفاعلات إقليمية مكنت تواصل سكان ساحل المحيط الهادي بسكان منطقة الأمازون الغربية في تلك الحقبة. ويمثل وجود الأصداف البحرية دليلا على ذلك غير أنّ استخدام تلك العناصر رمزيا في الأيقونية المقدسة يؤكد أهمية تلك التفاعلات الإيديولوجية. ولا يمكن أيضا إنكار أهمية المظاهر الاقتصادية غير أنها تحتلّ مكانة أقل على المستوى المجتمعي. وكان علم الكونيات المشترك قد لعب دورا رئيسيا في الجغرافيا السياسية للشعب في العصر ما قبل الإسباني.

ويسبق تأريخ السياقات التي تُظهر وجود الكاكاو واستخدامه اجتماعيا بموقع بالاندا أقدم الآثار التي عُثر عليها إلى اليوم بالمكسيك والهندرواس إلى أكثر من ألف سنة (بوويس وآل. 2007). ويتفق هذا التحليل مع النظرية القائلة بأنّ تدجين شجرة الكاكاو وزراعتها أول مرة كانا في المرتفعات الأمازونية (موتامايور وآل. 2008؛ لوؤ وآل. 2012).

وبذلك أصبحت الأمازون منطقة رائدة في تدجين بعض الأطعمة المهمة والمستهلكة حول العالم. وقد كشفت الأبحاث الوراثية أن رائحة الزهور الغنية تُمثل السمة المهيمنة لهذا النّوع من الكاكاو ثوبروما إذ تستقطب جودة هذا الصنف العالية صنّاع الشوكولاته الراقية ويرتفع سعره بآطراد في الأسواق العالمية. ويمثّل هذا المعطى نتيجة إضافية تدعم قيمة التراث الغذائي لشعوب الأمازون السابقين والحاضرين.

إنّ نتائج هذا البحث المفاجئة قد غيّرت جذريا التصور المتعلق بتطور المجتمعات بمنطقة الأمازون إذ أصبح التراث بمثابة الوسيلة الكفيلة بتعزيز هوية شعوب الغابات التي ترتبط في مخيّلتها فكرة أرض الأجداد بوجودها. وقد حافظ هؤلاء السكان إلى يومنا هذا على أنماط حياتهم المسمّاة تقليدية والقائمة على علاقات ثابتة مع البيئة وعلى اعتبار الغابة ومواردها بمثابة التراث المقدّس.

تصب الرهانات الجيوسياسية لفائدة مصالح الدول الحدودية إذ عندما يكون الماضي المشترك ضاربا في القدم ومجيدا وتكون الحدود في العصر الذهبي ملغاة، يصبح المرء اليوم مستعدا إلى نسيانها فعليا من أجل تقاسم الفوائد التي قد تبدو جلية في عالم الحداثة. فلا أهمية لتحديد منبع المجد إذا نجح الجميع في تقاسمه، فهو فضاء مشترك سكنه شعب تبنّى الايدليوجية المقدسة ذاتها وكانت له أيضا تفاعلات مماثلة مع مناطق بعيدة. فلا شكّ في أنّ إدراك رهانات التراث موضوع معقد بفعل اختلاف مصالح الفاعلين الاجتماعيين وأنّ التفكير في مفهوم التراث مرتبط بتربية كل فرد وبتجربته.

## ثبت المراجع


- Burger, Richard & L. Salazar Burger 1985, The Early ceremonial Center of Huaricoto. In *Early Ceremonial Architecture in the Andes*, C. Donnan (ed.), Pp. 111-138, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.
- - 1993, The Place of Dual Organization in Early Andean Ceremonialism: A Comparative Review. In *El Mundo Ceremonial Andino*, Millones, L. & Y. Oniki (eds.), Pp 97-116, Senri Ethnological Studies 37, National Museum of Ethnology, Osaka.
- Davallon, Jean 2002, *Les objets ethnologiques peuvent-ild devenir des objets de patrimoine ? Le Musée Cannibale,* Musée d'ethnographie de Neuchâtel, Neuchâtel.
- Durkheim, Emile 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris.
- Eliade, Mircea 1981 (1956), *Lo Sagrado y lo Profano*, Guadarrama/Punto Omega, Barcelona.
- Godelier, Maurice 2007, *Au Fondement des Sociétés Humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, Paris.
- Helms, Mary 1992, Political Lords and Politica Ideology in Southeastern Chiefdoms: Comments and Observations. In *Lords of the Southwest*, Barker, A.W. & T. Pauketat (eds.), Pp.191-192, Archaeological Papers of the American Anthropological Association 3. Washington, D.C.
- Jadé, Mariannick 2006, Patrimoine Immatériel. Perspectives d'interpretation du concept de parimoine, L'Harmattan, Paris.
- La Barre, Weston 1972, Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion. In *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens,* P. Furst (ed.), Pp. 261-268, Praeger Publisher, New York.
- Lepp, Trisha 2004, Fire and Hearth. In *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture, Vol. 1*Mariko Namba Walter & Eva Jane Neumann Fridman (eds.), Pp 127-130, ABC-CLIO, Santa Barbara.
- Loor Solorzano RG ,Fouet O ,Lemainque A ,Pavek S & ,Boccara M2012 ., Insight into the Wild Origin, Migration and Domestication History of the Fine Flavour Nacional Theobroma cacao L.

Variety from Ecuador. *PLoS ONE* 7, e48438, doi:10.1371/journal.pone.0048438 (2012).

- Marcos, Jorge 1995, El mullu y el pututo: la articulación de la ideología y el trafico a larga distancia en la formación del estado Huancavilca. In *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa: Arqueología-Etnohistoria, Antropología Sociocultural*, A. Álvarez, S. Álvarez, C. Fauría & J. Marcos (eds.), Pp. 97-142; 483-487, Abya Yala, Quito.
- Meggers, Betty 1971, *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Aldine-Atherton, Inc., Chicago.
- Motamayor JC ,Lachenaud P ,da Silva e Mota JW ,Loor R & ,Kuhn DN2008 ., Geographic and Genetic Population Differentiation of the Amazonian Chocolate Tree (Theobroma cacao L). *PLoS ONE* 3, e3311,doi:10.1371/journal.pone.0003311.
- Oliver, José R. 2008, The Archaeology of Agriculture in Ancient Amazonia, *Handbook of South American Archaeology*, ed. H. Silverman et W. Isbell. pp. 185-216, Kluwer Academic Publishers, Chicago.
- Olivera Núñez, Quirino 2014, *Arqueología Alto Amazónica. Los orígenes de la civilización en el Perú*, Los Andes de Cajamarca, Yanacocha, Lima.
- Powis, Terry, Ann Cyphers, Niles Galkwad, Louis Grivetti & Kong Cheong 2011, Cacao use and the San Lorenzo Olmec, *PNAS* 108, 21:8595-8600.
- Quilter, Jeffrey 2014, *The Central Andes*, Routledge, London.
- Ranere, Anthony et Carlos López 2007, Cultural Diversity in Late Pleistocene/Early Holocene Populations in Northwest South America and Lower Central America, *International Journal of* South American Archaeology 1: 25-31.
- Rojas Ponce, Pedro 1985, La Huaca Huayurco, Jaén. In *Historia de Cajamarca,* Vol. 1, Arqueología, Fernando Silva Santiesteban *et al*.(comps.) pp. 181-186. Instituto Nacional de Cultura, Cajamarca.
- Seki, Yuri 2014, Introducción. En *El Centro Ceremonial Andino: Nuevas Perspectivas para los Periodos Arcaico y Formativo*,Yuri

Seki (ed.), Pp. 1-19, Senri Ethnological Studies 89, National Museum of Ethnology, Osaka.

- Stothert, Karen 2003, Expression of Ideology in the Formative Period. In *Archaeology of Formative Ecuador*, Raymond Scott y Burger Richard (eds.), Pp337-409, Dumbarton Oaks, Washington D.C.

- Taylor, Anne-Christine 1988, Al Este de los Andes. In *Relaciones entre las Sociedades Amazónicas y Andinas entre los Siglos XV y XVII.*, F. Renard-Casevitz, Th. Saignes & Taylor, A.C. (eds.) Tomo II, Ediciones ABYA YALA, IFEA, Quito.

- Taylor, Anne-Christine y Philippe Descola 1981, El Conjunto jívaro en los Comienzos de la Conquista Española del Alto Amazonas, *Bullétin de l'Institut Français d'Etudes Andines (IFEA*) X, #3-4: 7-54

- Valdez, Francisco 2007, Mayo Chinchipe : La Porte Entrouverte. In Équateur. L'Art Secret de l'Équateur Précolombien, D. Klein & I. Cruz (eds.), Pp. 321-350, 5 Continents, Milano, 2007.

- 2008, Inter-Zonal Relationships in Ecuador. In *Handbook of South American Archaeology*. Silverman, H. et W. Isbell (eds.), Pp. 865-888, Springer, New York.

- Valdez, Francisco, Jean Guffroy, Geoffroy de Saulieu, Julio Hurtado & Alexandra Yépez 2005, Découverte d'un site cérémoniel formatif sur le versant oriental des Andes. Comptes Rendus de l'Academie des Sciences de l'Institut de France. *Palevol* 4: 369–374.

- Zarrillo, Sonia 2012, *Human Adaptation, Food Production, and Cultural Interaction during the Formative Period in Highland Ecuador*.Ph.D. dissertation, University of Calgary, Alberta.

# السياحة والتراث والدولة الوطنية : آليات الهيمنة الجيوسياسية وضرورات فك الارتباط

الدكتور عادل الوشاني[1]

## التقديم

اعتمدت البلاد التونسية منذ مخططاتها الإنمائية الأولى على السياحة كقطاع مركزي في الاقتصاد الوطني ،ولقد تضخم هذا القطاع منذ ذلك التاريخ حتى أصبح لا مفر منه Secteur incontournable إذ يمثل اليوم حوالي 5،9 بالمائة من الناتج الإجمالي العام، ويوفر حوالي 9 بالمائة من فرص العمل المتاحة بكل القطاعات(حوالي 400000 موطن شغل)، كما يستقطب سنويا أكثر من 6 مليون سائح (وهو عدد يتجاوز نصف سكان البلاد التونسية).

أما المحرك الاساسي للسياحة والمنشط الفعلي لها فهو التراث بشقيه المادي واللامادي باعتاره مادة مركزية للجذب السياحي.

الى هنا تبدو هذه المعطيات عادية وهي توصيف لحالة إيجابية. غير أن تعميق البحث يثير إشكاليات بالغة الأهمية ، فالاقتصاد السياحي في الدول النامية، ومنها البلاد التونسية ،يعدّ بالنسبة لبعض الباحثين وجها أخرا من وجوه الاستعمار، و لا يطال التراث في ظل هذا الاستعمار سوى الارباك والتشويه والتحجيم إلى مجرد قيمة سلعية للتبادل السياحي،. الامر الذي يسيء الى الهوية الوطنية بالنسبة لذاتيتها نفسها، باعتباره مكونا بنيويا من مكوناتها، فيتسطح الوعي بالتراث وبقيمته الفعلية ويتحول إلى مجرد مخزون للاستثمار والتربح ، كما يسيء لهذه الهوية بالنسبة لعلاقتها بالغيرية الحضارية المتجسدة في السياح الأجانب، إذ يقدم لهم التراث على أنه محض سلعة بشروط السوق.

سنحاول معالجة هذه الاشكالية انطلاقا من الفرضية التالية :

لقد اعتمدت القوى الاستعمارية في أواخر القرن التاسع عشر وخلال النصف الاول من القرن العشرين على الاستعمار المباشر كآلية لتحقيق أهدافها الجيوسياسية

---

(1) مدير المعهد العالي للانسانيات بمدنين، جامعة قابس.

....هذه الآلية كانت مكلفة وباهظة على الصعيدين المادي وخاصة البشري ، ثم أن القانون الدولي انتهى الى صيغ قانونية واتفاقيات تحد من الحروب والاستعمار بأشكاله التقليدية المباشرة. هذا الامر دفع بهذه الدول المتأصلة فيها شهوة التوسع الاستعماري بتعبيرة هانس مورغانثو الى البحث عن وسائل هيمنة أخرى تحقق بها نفس الاهداف وتنجز بها نفس المخططات ولكن بدون تكلفة وانما بالعكس بتحقيق مرابيح استثنائية مضاعفة.

لقد تم التفكير في التخلي عن وسائل الحرب المتقادمة والخشنة والمكلفة في مقابل استنباط وسائل حرب جديدة متقدمة، ناعمة ومربحة...

إن الهيمنة الجيواقتصادية والثقافية الناعمة يمكن أن تحقق الاهداف الجيوسياسية... و إن من أوجه هذه الهيمنة الجديدة نذكر السياسات التجارية والشركات الكبرى متعددة الجنسيات والعقوبات الاقتصادية والمساعدات المشروطة و السياسة النقدية وسياسات الطاقة وأخيرا السياحة الكمية الخضوعية وفق منوال الطلب[1].و هو الآلية الهيمنية التي نعتزم دراستها في هذه الدراسة.

## 1. السياحة الكمية في الدول النامية أو الصيغة الناعمة لتحقيق الاهداف الجيوسياسية الغربية.

لقد أملت الدول الاستعمارية الغربية على الدول النامية منوالا سياحيا كميا قائما على الطلب حققت من خلاله ، بصيغة ناعمة أهدافها الجيوسياسية ، وذلك بفرض هيمنتها الجيواقتصادية والثقافية .... إن التراث هو المادة الاساسية للتبادل السياحي... وفي ظل المنوال السياحي الكمي الخضوعي سيكون التعاطي معه خصوصيا الامر الذي سينعكس عليه انعكاسا خصوصيا كذلك.

في الحقيقة لم نجد صعوبة في إثبات هذه الفرضية سواء بالدراسة الميدانية لبعض واقع السياحة والتراث في الدول النامية . أو بالنظر لما أملته مباشرة وبدون مواربة المنظمات الدولية، التي تدور في فلك الدول المتقدمة وخاصة منها ذات النزعة الاستعمارية، على هذه الدول النامية حديثة العهد بالاستقلال ، من ضرورة انتهاج السياحة كقطاع استراتيجي منذ مخططاتها الانمائية الاولى أي منذ أن كان اجتماعها واقتصادها وثقافتها وحتى سياستها هشة ومرتبكة وتبحث عن توازنات لما بعد المرحلة

(1) لقد صنفنا السياحة الى منوالين : منوال على أساس الطلب وآخر على أساس العرض.
انظر: عادل الوشاني : أساسات علمية للظاهرة السياحية: التاريخ والهوية والمناويل. منشورات مكتبة علاء الدين صفاقس 2016.

الاستعمارية. وذلك كشرط لا محيد عنه للانتماء إلي المنظومة المؤسساتية الدولية وإلى تامين إمكانية حضور في الاقتصاد العالمي ومعادلات التوزيع والتبادل الدوليين.

ففي سنة1963 في مؤتمر عقد حول التنمية في البلاد النامية أقرت الأمم المتحدة أن السياحة الدولية هي الأرضية الأكثر حيوية للنمو الاقتصادي لهذه البلدان [1].

ولقد نحى البنك الدولي هذا المنحى إذا جاء علي لسان احد خبرائه الاستراتيجيين (م.دافيس) أن السياحة الدولية تمثل بالنسبة للدول النامية المحرك الحقيقي للتنمية الاقتصادية تماما كما كانت الصناعة المحرك الفعلي للاقتصاد الأوروبي في ق[2]19 .

وفي المؤتمر الدولي حول السياحة الذي نظمته المنظمة الدولية للسياحة في مانيلا سنة 1980 تم التأكيد أن السياحة الدولية من شانها أن تؤسس لنظام اقتصادي دولي جديد تجسر فيه الفجوة الاقتصادية بين الدول المتقدمة والدول النامية حيث يتاح لهذه الأخيرة من خلال الاقتصاد السياحي أن تحقق نموا اقتصاديا متسارعا[3] يخرجها من الركود ويضعها علي مسار التنمية والرفاهة.

إن محصلة هذه الاملاءات أن جعلت الدول النامية القطاع السياحي قطاعا هيكليا في اقتصادها ، أما المنوال السياحي الذي بني عليه هذا القطاع فهو الطلب .

إن خصوصيات المنوال السياحي على أساس الطلب تتمثل في كونه كميا وشعبيا ويحصر قيمة السياحة ويختزلها في مردودها الاقتصادي، مهملا طبيعتها الكلية الشاملة حيث يتقاطع فيها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتراثي والفني والبيئي... وأن أي مادة قابلة للاستهلاك السياحي، بالنسبة لهذا المنوال، هي مجرد سلعة وليس لها أي قيمة في ذاتها وانما كل قيمتها فيما تحققه من ربح مادي . وأما العامل المحرك لهذا المنوال فهي انتظارات السائح ورغباته.

إن هذا المنوال السياحي الخضوعي هو، كما أسلفنا، استجابة مباشرة للاملاءات المباشرة للمتنفذين الغربيين الموجهة للدول النامية قصد بسط الهيمنة والنفوذ ... يقول السيد (لوناتي) احد الأمناء العامين السابقين للمنظمة العالمية للسياحة «يجب قبل كل

---

(1) M.F. Lanfant :le tourisme dans le processus d'internationalisation Riss.Vol xxx unescoo.1980.P15.

(2) P.Aisner.Cristine.Pluss :la ruée vers le soleil l'harmattan .1983 P186

(3) Cazes, g tourisme international et societe local es . Problèmes politiques et sociaux. Paris, documentation française n°423 septembre 1981 .P9

شئ قياس حاجيات السوق ودوافع ورغبات الحرفاء ومن ثمة إعداد عروض ومنتجات سياحية تستجيب لهذه الحاجيات وتلبي هذه الرغبات[1].

إن الغرب الرأسمالي حينما يملي على الدول النامية أن تخضع بنيتها السياحية لمنطق الطلب فلأن الاقتصاد السياحي على مستوى كل العالم هو بالأساس اقتصاد غربي رأسمالي. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية لأن أكثر من 80بالمائة من السياح في هذه الدول النامية هم من مواطنيه أي من البلدان الغربية، وعليه فإن المتنفّذ الغربي يهمه جيدا أن يخضع سياحة البلدان النامية لشروط مصالحه الاقتصادية ولمنطق أفضلياته وتوازناته الربحية وذلك بغرض مراكمة الفائض وتوسعة الفوائد، ولكنه يريد أيضا إخضاع هذه الدول لمنطق إشباع حاجيات مواطنيه ورغباتهم والاستجابة لمختلف انتظاراتهم النفسية والعاطفية بما فيها الأكثر نزوية، والتنفيس عن مختلف مكبوتاتهم وتصعيد أزماتهم والعمل على تحقيق مختلف توازناتهم... .بمعنى أنه مثلما جعل من هذه الدول مجالا حيويا لتصعيد أزماته الاقتصادية، جعل منها أيضا مجالا حيويا لتصعيد أزماته النفسية والعلائقية والعاطفية والجنسية.

يبدو واضحا، كما أسلفنا، أننا بصدد نمط من الهيمنة والتوسع والنفوذ بوسائل أخرى غير الوسائل التقليدية. وأن الوسائل الاخرى هنا هي السياحة وأن الأهداف الجيوسياسية يمكن أن تتحقق بالسياحة كأدات جيواقتصادية وثقافية[2].

إن السؤال الهام الذي نطرحه هنا هو ما هو واقع تراث هذه الدول النامية، بما هو مادة أساسية لتفعيل القطاع السياحي، في ظل هذا المنوال السياحي الهيمني ؟

لقد جلّت لنا الدراسة واقعا متشعبا للتراث في ظل هذا المنوال السياحي سنحاول أن نوضحه من خلال منهجية المشاهد المتفرقة ذات المضامين المختلفة والتي تعطي عند تركيبها في إطار واحد لوحة بحثية مقبولة الوضوح لأبعاد مختلفة للظاهرة المدروسة[3]. وفيما يلي المشهد الأول من مشهدين اثنين سنعرضها تباعا وعنوانه.

---

(1) P.A isner.C.Pluss:op.Cit.P198

(2) حوال « الحرب بوسائل أخرى « ومفاهيم الجيوسياسية وخاصة الجيواقتصادية .أنظر:
Robert D. Blackwill and Jennifer M. Harris ،War by Other Means: Geo-economics and Statecraft Massachusetts: Harvard University Press .2016,

(3) عادل الوشاني: السياحة الدولية في البلاد العربية: حوار بين الحضارات أم مدخل آخر للهيمنة الغربية على البلاد العربية. ضمن مؤلف جماعي : الممارسة الثقافية في مجتمع المعلومات والاتصال.نشورات المركز الوطني للاتصال الثقافي . تونس 2003.

## 2. المشهد الأول : الإنسان في مطويات الإشهار السياحي: المتوحش الطيب / تراث البشرية.

ان صورة فوتغرافية للذات في أي بعد من أبعادها، ليست هي نفسها في دلالاتها وفي رمزياتها بين أن تكون معلقة على جدار بيتك أو أن تكون في مطوية اشهارية لواحدة من وكالات السياحة العالمية. ففي هذه المطويات، الذي يحكم الصورة هو تجييش نهم الاستهلاك مع ما يعنيه ذلك من توسيع في قاعدة التسويق ومن ثمة مراكمة الفائض لهذه الشركات الاحتكارية.

في دراسة دلالية قمنا بها لمجموعة من الصور الاشهارية، تبين لنا أن هذه الصور ترسم للانسان في الدول النامية عند الاخر الغربي ، من وجهة نظر هذا الآخر الغربي نفسه، صورة تروج على أنها مطلقة ومطابقة للواقع. مما يكون لدى السائح أحكاما مسبقة على العباد تنطبق في وعيه كأحكام قبلية ، فهو لا يلاقيهم ثم يتعرف إليهم وإنما يعرفهم قبل أن يلاقيهم.

تخفض هذا الصور الانسان نفسه في هذه الدول النامية إلى مستوى التراث الانساني .فهو ذلك البدائي « المتوحش الطيب» Le bon sauvage الذي نوّه به جون جاك روسو والذي لم تكتسحه الحضارة، كما تخفض كل ثقافته ومختلف ابداعاته المادية والرمزية الى مستوى التراث الانساني ما قبل الحداثي.

إن البنية العامة لهذا الانسان التراثي( في مجمل ثقافته واقتصادة واجتماعه وتقاناته... ) ثابتة ولا تطورية وبالتالي فهي في إيحاء من إيحاءاتها متحف حيّ من متاحف التاريخ البشري الذي لابدّ من زيارته لفهم السيرورة العامة للوجود البشري كيف كان وكيف أصبح...و لبناء المعرفة التاريخية إستنادا إلى المعايشة الذاتية، وللاستمتاع الفرجوي، ولمعايشة تجارب وجوديّة خصوصية وثريّة بالحسّ المختلف...

إن هذه الصورة تحجم الانسان إلى مستوى الكائن للفرجة وللتجربة الغرائبية القائمة على المخاطرة والمجازفة والإستكشاف النكوصي، أي استكشاف الماضي حينما كان بسيطا حضاريا، وبدائيا إنسانيا،و ذلك من خلال مجتمع لا يزال يعيش الماضي في الحاضر.

هذه المضامين الحضارية البدائية تجيّش لدى السائح الغربي الوهم بإمكانية الهروب، ولو المؤقت، من ضغوطات نسق الحياة العصرية وإكراهاته، وتفتح له قوسا لرومانسية حالمة بإمكانية العيش في الماضي واقعا في أوج حسه، ، كما تظهرها هذه

الصور، فهذا الإنسان البدائي ، تراث الانسانية، الغرائبي والطيب والبسيط، ونمط عيشه السهل ...هو الماضي بالنسبة للحضارة الغربية،و لكنه الحاضر بالنسبة لبعض الشعوب الأخرى، وتكفي بضع ساعات على متن طائرة للسفر العكسي إلى هذا التراث في الماضي حيث هذه الشعوب التراثية المتماهية مع الطبيعة والمتمادية مع الحيوان والتي لا تزال تصنع وجودها بأدوات عمل تقليدية وبسيطة...

يبدو واضحا أن هذه المضامين تحجّم المجتمعات السياحية النامية إلى مستوى «البدائيين للعرض السياحي «Des primitifs pour touristes[1] لكنها في المقابل تثمن الغرب إلى مستوى المتحضرين المستكشفين.

و الحقيقة أنها لم تجانب القول العلمي حول الخصوصية البنيوية للعلاقة بين الأنا والآخر.

فلقد بيّنت الدراسات العلمية أن مجرّد تقسيم العالم الاجتماعي إلى جماعة مرجعية داخلية ( جماعة النحن )و جماعة خارجية (جماعة الآخر)، ينجم عنه تمييز في المعاملة وفي تكوين صورة عن الآخر بحيث يصوّر على أنه أدنى في المكانة الاجتماعية ويعامل بالتالي بشكل أقل تفضيلا بالمقارنة بمعاملة الأفراد الذين ينتمون إلى الجماعة المرجعية ( جماعة النحن ) في هذا الإطار بين ميد Mead أن الأفراد الذين ينتمون إلى جماعة واحدة يكون لديهم شعور بالتمايز والرفعة والتفوّق ، بمعنى أنهم يعدوّن أنفسهم أو جماعتهم أكثر تفوقا وأعلى مكانة من الجماعات الأخرى.[2]

في نفس هذا الاتجاه يذهب ميرتون Merton حينما يبين أن هناك علاقة قوية بين الولاء للجماعة الداخلية والاتجاه السلبي نحو الجماعة الخارجية.[3]

ويؤكد علم العلامات الذي يبحث في المعنى القضية نفسها ولكن من منظور مختلف يتمثل في التقسيم بين الحد الذي تنسب إليه علامة والحدّ الذي لا تنسب إليه علامة . فالعلامة تقوم بتحجيم الطرف المقابل والإشارة إليه على أنه محصور في فئة

(1) Bugnicourt (J) et al : Touristes_rois en Afrique.Dakar-Paris .Enda-Karthala.1982.P120-121.
(2) Mead G. H.:Mind, Self, and Society, ed. Charles W. Morris, University of Chicago Press, 1934,P27.
(3) Merton R, Theory and Social Structure The free press New York 1986, P 335.

محددة لا يتعدّاها ، وهي فئة تختلف في خصائصها عند الطرف المقابل والذي يمثل الحالة الطبيعية أو المألوفة التي لا تحتاج إلى تفسير ذلك لأنه واضح بذاته.[1]

إننا بصدد صورة نمطية أي قالب جامد يتحكم في نظرة الغرب إلى الدول النامية. والحقيقة أنّ سياقا تاريخيا خصوصيا سمح بتشكل هذه الصورة النمطية وتبلورها.

فمنذ عصر الاكتشافات الجغرافية ومطلع عصر التنوير الأوروبي، كان الفكر الغربي يعيش في عالم لا تشاركه في صنعه الحضارات الأخرى ...و بقدر ما كان هذا الفكر يتقدّم في البناء الحضاري، كان ذلك مصحوبا لديه بشعورين: أولهما الشعور بأن اكتمال البناء الحضاري من الناحية المادية لا يمكن أن يكون إلا ضمن علاقة هيمنة على العالم الآخر. أما الشعور الثاني فإنه يتعلّق بالوعي بالذات الذي تكون لدى الغرب، ومضمون هذا الوعي أن أوروبا مركز الحضارة والثقافة والعقل في التاريخ ضمن هذا الشعور بمركزية الذات، صور الآخر العربي مثلا على أنه ينتمي إلى جنس آخر، وتشوب شخصيته القومية عيوب جسيمة كالكسل الفكري والعقم والخمول، أما حضارته فهي ضرب من ضروب الفلكلور وثقافته بربرية تسودها المبالغات.[2]

## 3. المشهد الثاني: التنشيط الكمي وتبذيل التراث.

ان سياحة الطلب، في الدول النامية، هي سياحة كمية وبالتالي شعبية فالعامل الغربي محدود الدخل والكادح... يتعذّر عليه تماما أن يقضي عطلة سياحية في نزل مصنّف في واحدة من الدول الأوروبية، ولا حتى في بلده الأصل، إن المقاصد السياحية الراقية في الدول الأوروبية هي حكرا على الطبقات البورجوازية الاوروبية. ولكن هذا العامل بإمكانه أن يقضي عطلته السياحية في واحدة من الدّول النامية حيث أسعار الإقامة السياحية منخفضة جدا وفي متناول الطبقات الشغيلة وحتى دون ذلك من العاطلين عن العمل الذين يحصلون على منحة بطالة.

والحقيقة فإن المشرفين على التنشيط السياحي يبنون برامجهم ومختلف مادتهم التنشيطية انطلاقا من الوعي بمسألتين هامتين: **أولا** الوعي بالامكانيات المادية للسياح الشعبيين، وهي إمكانيات محدودة ولا تكفي لسداد تكلفة التنشيط النوعي .فالتنشيط النوعي مكلف جدا ويتوجه به الى سياح نوعيين ينفقون بسخاء وليس الى هؤلاء الفقراء.

---

(1) السيد ياسين: الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان، 1983، ص 74.

(2) علي شعيب : الإستشراق وكتابة التاريخ، الفكر العربي المعاصر، عدد 70-71، مركز الإنماء القومي بيروت، 1989، ص 59.

أما التنشيط الكمي فهو غير مكلف، وعليه فإن التنشيط الذي سيعدونه للسياح الشعبيين سيكون كميا . **ثانيا**، الوعي بحقيقة اجتماعية اقتصادية نفسية مفادها أن السياح، الغربيين ، الشعبيين منهم خاصة ، قد أنهكهم النظام الرأسمالي واستنزفهم وأنهم فيه بلا قيمة أمام اولوية الاقتصاد ودورانه الانتاجي المتواصل. وأن العطلة السياحية هي زمانة التحلل والتصعيد والتحويل والتعويض، وأنهم أثناءهايحكمهم جموح الرّغبة وتسيّب الانفعال والتحلل من كلّ انضباط وجدّية، والعزوف عن كلّ رسميّات قد تحد من هروبهم المؤقت وتربك تراخيهم وتداعيهمإلى متعهم الحسيّة، ولذلك فمطلوب منهم التنشيط من مركز انتظارات هؤلاء السياح وطلباتاهم والعمل على ترضيتها وإشباع جموحها وتسيبهاو التعويض عن مكبوتاتها وتصعيد قلقها وضغوطاتها، وتجنّب التفاعل معهم برسميّة وجدّية وإنّما فقط بانبساطيّة وبمجارات لسلوكهم المتداعي للمتع الحسية الغريزية والمباشرة، وبتوظيف لغة استهلاكيّة هزلية ومثيرة وحسية وتتركّز حول العواطف والانفعالات من إغراءات وإغواءات ومجاملات وممازحات ومداعبات ومشاكسات..

إن المواد التنشيطية التي يعتمدها هذا النمط ويقدّمها للسياح بسيطة وجاهزة ومباشرة وأغلبها مستنسخ من سجل الترفيه والألعاب والرقص والموسيقى الغربية.

إن التراث الشعبي ليس غائبا عن المشهد التنشيطي في هذا النمط إذ كثيرا ما تؤثث عناصره من موسيقى ورقص وغناء ولباس وأكلات هذا المشهد . في هذه الحالة فان هذه العناصر يتم إخراجها إخراجا ليس فيه أي التزام بمضامينها الحضارية الفعلية وإنما يتم تنزيلها كمكمّل ترفيهي مبتذلو بمضامين فرجوية سطحية ومباشرة وباختزالية فجة.

فالرقص الشعبي مثلا كتعبيرة ثقافية جسدية إيقاعية فنية جمالية يختزل في رقصة هز الحزام، والحال أن هذه الرقصة وإيقاعاتها تعود إلى الأجواء الإنبساطية الحسية المنكحية لبلاطات الملوك ومجالس الأمراء حيث كان الجواري والغلمان يحركون أجسادهم، الأجزاء المثيرة منها خاصة، في إيقاع راقص، حركات إغوائية فاتنة وذلك لإثارة الملوك والأمراء وتهييج رغبتهم الجنسية.

لقد كان الرقص منشطا جنسيا في البلاطات ومجالس الأنس الملوكي. والحال أن الرقص التونسي الأصيل مثلا يتمادى مع الرقص العربي الأصيل ونموذجه المثالي المتواصل حدّ اليوم نجده في رقصة الدبكة المشرقية، ومثيلها في تونس نجد رقصات الزقارة والزقاري والدعاسي وقوقو ...

ومسرد الأكلات الشعبية، برغم تنوعه وثرائه، فإنه يختزل في أكلة نمطية وهي الكسكسى والحال أن لكل مدينة تونسية، تقريبا، تراثا كاملا ومتكاملا من الأكلات الشعبية.

واللباس التقليدي، النسوي والذكوري، والذي يكاد أن يكون لكل قرية ومدينة تونسية لباسها التقليدي الأصيل المميز لها... ينتهي إلي مجرد تلبيس غرائبي للجسد، وإخراج نافر له وناشز، بدون ذوق ولا جمال ولا هوية. يأخذ السياح بمناسبته الصور الفوتوغرافية تثبيتا لذكرى وجهة الرحلة السياحية.

كما تقدم، في إطار هذا النمط التنشيطي، السهرات الفرجوية الكبرى le Grand Show و التي عادة ما تكون عروضا تمثيلية مقتبسة من ملاحمالتاريخ الغربي أو من أساطيره كأسطورة « أوليس» أو أسطورة «إيزيس» أو من تراثه الأدبي، كعرض تمثيلي مثلا للقصة الرومانسية لفيكتور هوغو «أحدبنوتردام»... والحال أن تاريخ كل بلد وتراثه مليئان بالملاحم التي يمكن تحويلها إلى عروض فرجوية إبداعية كبرى كالجازية الهلالية مثلا في التراث التونسي...

يبدو واضحا أن المشهد التنشيطي السياحي لا يقارب التراث مقاربة تثمنه وتخرجه إخراجا تنشيطيا فنيا سياحيا، وتنزله مكانته الحضارية الفعلية، كما تعزز من خلاله قيمة الذات لدى الآخر. وانما يقاربه مقاربة تبذله وتسطح الوعي به وتحجم من خلاله قيمة الذات لدى الاخر.

هذين المشهدين أردنا بهما أن نرسم صورة نجلي بها كيف أن السياحة على أساس الطلب التي املاها الغرب الرأسمالي على الدول النامية تخضع بنيتها الاقتصادية وتشرطها وتحكم عليها بالتخارج، كما تحجم بنيتها الثقافية وتشوهها. أما التراث بشقيه المادي واللامادي فيخفّض الى مجرد قيمة للتبادل بشروط السوق أي يسلع وفي ذلك تبذيل له وتفريغ من قيمته الحضارية.

هذا المنوال السياحي يحقق الهيمنة الجيواقتصادية والثقافية للدول الرأسمالية الغربية على الدول النامية حيث يبقى اقتشصاد هذه الدول وثقافتها متخارجين ومرتبطين بمراكز الهيمنة والتوسع الغربيين ، إنه نوع من الاستعمار الآخر ..

إن فك الارتباط بهذه المراكز الهيمنية يكون بتوخي منوال سياحة سيادي هو منوال السياحة حسب العرض.

## 4. المنوال السياحي حسب العرض فك للارتباط وتثمين للتراث.

إن المنوال السياحي القائم على أساس العرض يقارب السياحة مقاربة كلية شاملة، فهي بالنسبة له ظاهرة اقتصادية اجتماعية ثقافية حضارية دينية أخلاقية جمالية ذوقية بيئية... وكل تعاط معها يهمل هذه الخاصية الشمولية، إذا لم يكن من باب الاختزال الإجرائي المنهجي فحسب، سيؤدي إلى إهمال الرؤية لما يجري وبالتالي إلى تصورات خاطئة لا ينبني عليها إلا أداء تنفذي مبتور .

إن هذا المنوال يعي جيدا خطورة الظواهر التي يمكن أن تنتج عن التماس المباشر والمستمر بين مجموعات من الأفراد ينتمون إلى ثقافات مختلفة وما يمكن أن يحدثه هذا التماس من تغييرات في الأنماط الثقافية الأصلية لأحد هذه المجموعات أو لجميعها .....[1]

إن التواصل المباشر والكثيف بين ثقافتين يمكن أن يؤدّي، في حال عدم ضبطه وتأطيره وتوجيهه، إلى واحدة من النتائج التالية، وهي جميعها سلبية بالنسبة إلى ثقافة لها عناصر القوة والاستمرار من كيان إجتماعي متجانس وواسع وعناصر ثقافية توحيدية وعراقة تاريخية:

-تمازج العناصر الثقافية لكلتا الثقافتين يتولد عنه تكوين ثقافي جديد مختلف عن الثقافتين الأصليتين. هذا التكوين الجديد يسمى ثقافة توفيقية Culture syncrétique.

-إنفصال بعض الافراد أو المجموعات عن ثقافتهم المرجعية والتحاقهم بثقافة أخرى فيتبنون مفاهيمها وتصوراتها، ويتمثلنون بقيمها وبمنمطاتها. في هذه الحالة نحن نتحدث عن طاهرة الاستيعاب الثقافي Phénomène d'assimilation culturel

-نكوص بعض الأفراد أو المجموعات إلى أصولهم الثقافية وذلك كفاعلية دفاع ضد الغزو الثقافي ونتيجة لتخوفهم من اكتساح ثقافة غريبة لثقافتهم، وهيمنتها عليها وطمسها لها، وفي هذا السياق تتنزل حركات رفض التبادل الثقافي والتفاعل مع الثقافات الأخرى.Phénomène de contre-acculturation

-حينما تكون عملية التثاقف إكراهية وقوية وعنيفة من طرف ثقافة على ثقافة أخرى، في هذه الحالة فإننا نتحدث عن عملية إثقاف أي إكراه ثقافي ، ونتيجة لهذه العملية يمكن للثقافة المهيمنة أن تطمس تماما الثقافة الخاضعة فنتحدث في هذه الحالة عن ظاهرة الطمس/ الإبادة/ المحو الثقافي Phénomène d'oblitération culturelle

(1) Redfield, Linton and Herskovits:Traitéde sociologie,t. 2, 1968, p, 316 .

و بحسب Berry فإن نتائج التواصل المباشر والكثيف بين ثقافتين أو أكثر يمكن أن يؤدّي إلى واحدة من الظواهر التالية:

- ظاهرة الاستيعاب Phénomène d'assimilation وهي الحالة التي يتخلى فيها الفرد (أو الجماعة) عن هويته الثقافية ليتبنى ثقافة هيمنية وافدة.

- ظاهرة التهميش Phénomène de marginilisation وهي الحالة التي يتخلى فيها الفرد (أو الجماعة) عن هويته الثقافية بدون تبني أو رفض الثقافة الهيمنية الوافدة.

- ظاهرة الإنفصال Phénomène de séparation وهي الحالة التي يحافظ فيها الفرد (أو الجماعة ) على هويته الثقافية بدون أن يتبنى الثقافة المهيمنة.

- ظاهرة الاندماج Phénomène d'intégrationوهي الحالة التي يحافظ فيها الفرد (أو الجماعة ) على هويته الثقافية كما يتبنى الثقافة الوافدة.[1]

إن السياحة، وفق هذه المقاربة القائمة على العرض،تتمثل بكل وضوح التأثيرات الممكنة للسياحة ،و تعي أنه لا يجب حصرها في الزاوية الاقتصادية والتعاطي معها تعاطيا اقتصادانيا محضا يهمل الجانب الثقافي، وذلك برغم الأهمية القصوى للجانب الاقتصادي، وإنما يجب التعامل معها من زاوية أوسع فهما وأعمق تقييما وأشمل تقديرا.

فمادة التبادل في القطاع السياحي، بالنسبة لمجتمعات الإرسال، هو الإنسان / المواطن نفسه (بصفته المضافة كسائح). أما بالنسبة لمجتمعات الاستقبال فمادة التبادل هي مقوماتها التراثية العامة نفسها، بما تشتمل عليه هذه المقومات من مجمل أوجه الأنشطة المادية والفنية والرمزية، وكل ما يتصل بذلك من مهارات ووسائل. وبالتالي فإن البنية السياحية لمجتمعات الاستقبال يجب إعدادها وتهيئتها بما يتلاءم، بصفة عامة، مع خصوصية مواد التبادل هذه، وخاصة بما يراعي مقوماتها التراثيةو يضمن قيمتها ويحفظ خصوصياتها ويثريها ويعززها ويحميها من النتائج السلبية للتواصل بين الثقافات. أي أنه يجب التحكم في تأثيرات السياحة وذلك بتطويع هذا القطاع للمقومات التراثية وليس تطويع هذه المقومات لهذا القطاع.

فالسياحة إذا لم يتم التحكم في تأثيرها وضبط وقعها وتحديد انتشارها فإن انعكاساتها ستكون حاسمة وتأثيراتها بالغة بالشكل الذي رأيناه سابقا، خاصة وأنها ذات منطق ذاتي خصوصي،فهي إذا لم يكن هناك كوابح تشدّها وموجهات توجهها وبرامج وتخطيطات

(1) Berry .J: Acculturation et adaptation psychologique, in La recherche interculturelle, tome 1, Paris, L'Harmattan, 1989.

تضبطها، فإنها ظاهرة تحكمية هيمنيّة نافذة تستحدث ما تشاء وتعدّل ما تشاء وتلغي ما تشاء، وكل ذلك على حساب المقومات التراثية لمجتمع الاستقبال.

و الحقيقة أن هذه المقومات كثيرا ما يطالها التشويه والإرباك نتيجة هذا المنطق الهيمني للسياحة إذا ما تمدّدت تمدّدا حرا وغير موجه.

إن الوعي بالقيمة الفعلية للتبادل السياحي وبخطورة هذا التبادل وانعكاساته السلبية على تراث البلاد وبقية مقوماته ، خاصة اذا ما انفلت هذا التبادل ، ينزّل السائح منزلة الضيف الحضاري «Civilization 's guest»، العزيز بالمعنى الضيافي للآخر والإحتفائي به، وينزله من مكانة المنطق التجاري «كملك» عزيز بالمعنى الاقتصادي الاستثماري المحض وفق الشعار الكلاسيكي ذائع الصيت «الزبون هو الملك» Customer is King وأنه «دائما على حق».

فالسائح ليس «دائما على حق» إلا بمقتضى ما يتيحه القانون من امتيازات توافق صفته كأجنبي في ضيافة تراث البلاد ومختلف بقية مقوماته، يحل فيها ليتعرف إليها ويكتشفها، ويرفه عن نفسه بما يتاح له فيها من ممارسات وأنشطة وفعاليات ترفيهية.

ان التعاطي مع السائح على أساس اقتصادي محض وتنصيبه ملكا، رغباته مقضية وانتظاراته مستجابة، يخفض قيمته إلى مستوى الزبون ويكون التعامل معه، بالتالي، بمفاهيم السوق والاستهلاك والربح...

كما يسيء إلى المقومات الثقافية لبلد الاستقبال وخاصة تراثه إذ يخفض إلى مستوى البضاعة ويكون التعامل معه، بالتالي، بمفاهيم العرض والطلب والسعر.

أما التعاطي مع السائح على أساس ثقافي ، فيرفعه إلى مستوى الضيف الثقافي وكل مفاهيم الغيرية الثقافية والحق في الاختلاف والتبادل الثقافي المتكافئ و الضيافة والتعارف ...كما يرفع المقومات الثقافية إلى مستوى الخصوصية الذاتية والهوية والانتماء والتجذّر والاعتزاز. وفي إطار كل ذلك يكون التبادل بين السياح ومجتمع الاستقبال وفق شروط التعارف وكياسة الضيافة وليس وفق شروط السوق وجشع البيع ونهم الاستهلاك .مع ضمان المعطى الاقتصادي ، كتحصيل حاصل ولكن بأخلاقيات تحفظ القيمة للتراث واعتبارته الحضارية.

## خاتمة

يبدو واضحا من خلال ما تقدّم أن السياحة الدولية في الدول النامية هي ظاهرة ذات وجه وقفا حقيقيين: يشمل الوجه قطاعا اقتصاديا حيويا وحضورا للغرب الرأسمالي في الدول النامية مغايرا تماما لتجربته التاريخية معه، فهو ليس مستعمرا يستنزف الطاقات وانما هو سائح يستكشف التراث ويتعرف على العباد في اطار من التفاعل المباشر المتسم بالعفوية والندية والحميمية...

أما القفا فيظهر بوضوح السياحة كألية من أليات الهيمنة والتوسع والنفوذ بوسائل أخرى غير الوسائل التقليدية...أنها نوع من التوسع الجيوثقافي والاقتصادي الناعم والمرن والذي يحقق ما كانت تحققه الآليات التقليدية الخشنة من توسع جيوسياسي... إن التراث ، في إطار هذا التوسع الناعم هو من أهم مواضيع الهيمنة نظرا لقيمته التاريخية وعلاقته بالهوية الحضارية ولأن من مداخل الاستعمار الجديدة تبخيس القيمة الذاتية للشعوب وذلك بارباك وتشويه تراثها الحضاري والثقافي، وفرض منمطاتها الثقافية ومقوماتها التراثية على أنها المنمطات والمقومات الوحيدة القادرة على نقل البلاد المتخلفة إلى مرحلة الحضارة.

منذ أربعين سنة كتب عبد الوهاب بوحديبة أن السياحة هي فرصة ضائعة للتبادل الحضاري والتعارف الانساني بين الشعوب...يبدو أن هذه الفرصة لازالت ضائعة.

## المراجع والمصادر:

### باللغة العربية:


ـ **شعيب** علي : الإستشراق وكتابة التاريخ، الفكر العربي المعاصر، عدد 70-71، مركز الإنماء القومي بيروت، 1989 .

ـ **الوشاني** عادل : أساسات علمية للظاهرة السياحية: التاريخ والهوية والمناويل. منشورات مكتبة علاء الدين صفاقس 2016.

ـ **الوشاني** عادل: السياحة الدولية في البلاد العربية: حوار بين الحضارات أم مدخل آخر للهيمنة الغربية على البلاد العربية. ضمن مؤلف جماعي : الممارسة الثقافية في مجتمع المعلومات والاتصال. نشورات المركز الوطني للاتصال الثقافي . تونس 2003.

ـ **ياسين** السيد: الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان، 1983.

**باللغات الأجنبية**

- **AISNER**.P . **PLUSS** CRISTINE. :La ruée Vers le soleil , L,HARMATTAN .1983 .
- **Berry** .(J): Acculturation et adaptation psychologique, in La recherche interculturelle, tome 1, Paris, L'Harmattan, 1989
- **Bugnicourt** (J) et al : Touristes_rois en Afrique.Dakar-Paris .Enda-Karthala.1982.
- **Cazes, (**G). *Tourisme international et sociétés locales,* Documentation française, n° 423.SEPTEMBRE 1981 .
- **Lanfant (**M.F):Le tourisme dans le processus d'internalisation.1 ( RISS.VOL XXX UNESCOO).1980.
- **Mead**(G. H).:Mind, Self, and Society, ed. Charles W. Morris, University ofChicago Press, 1934.
- **Merton(** R), Theory and Social Structure The free press New York 1986.
- ،**Robert**(D). Blackwill and Jennifer M. Harris. War by Other Means: Geo-economics and Statecraft,Massachusetts: Harvard University Press .2016
- **Redfield**,( Linton) and **Herskovits**:Traitéde sociologie,t. 2, 1968.

# التراث الفلكي الإسلامي بالبلاد التونسيّة: العلوم الصحيحة في خدمة المقّدس؛ إرث للحفظ والدراسة والتثمين

الدكتور فتحي الجرّاي[1]

يُمثّل التراث الفلكي بمختلف مكوّناته، من أدوات علمية ومخطوطات وأساليب وتقاليد ومعارف مُتوارثة عبر التاريخ أهم المجالات المشتركة التي تتقاسمها العديد من التخصصات من علوم دينية وإنسانية وصحيحة علاوة على التقنيات المرتبطة بصناعة هذه الأدوات وربما معمارية-أثرية بالنسبة إلى البعض منها على اعتبار مكان تثبيتها والوظائف التي تؤديها.

وبالإضافة إلى غاياته الأساسية، يرتبط هذا المجال ارتباطا وثيقا بالحياة اليومية للمسلمين بل إنه يساهم بشكل مباشر في هيكلة السير العادي ليومهم على اعتبار ما تُوفّره الأدوات الفلكية من ضبط لمختلف المواعيد الدينية اليومية علاوة على اعتمادها في التصرف في الماء ولاسيما لدى المجتمعات الواحيّة التي يخضع نشاطها إلى هذا العنصر الحيوي ويرتبط استمرارها به، ولذلك وجدت في قياس الوقت وفي الأدوات الفلكية أفضل الوسائل لاقتصاده والتحكم فيه وحسن توزيعه.

ولعل ما يجلب الانتباه في هذا المجال هو تداخل العديد من العلوم والتخصصات ومن ثمة تعدد المهتمين به من أثريين ورياضيين وفقهاء دين وغيرهم... غير أن الأهم من ذلك هي القضايا التي يطرحها هذا الصنف من التراث مثل التواصل بين مختلف الشعوب والحضارات وحركة الأفكار ومكانة العلم وخدمته للمجتمع وخاصة معالجته لعديد القضايا الفكرية وذات العلاقة بالممارسات اليومية اجتماعية أو دينية أو ثقافية أو غيرها...

ويستعدي طرح هذا الموضوع التعريف أولا بالتراث الفلكي ومختلف مكوناته ودرجة تقدم جرده وتوثيقه ومختلف القضايا التي يطرحها وخاصة علاقته بماضي الحضارة الإسلامية وتفاعلها مع محيطها ليتم في محطّة موالية طرح أهم النتائج

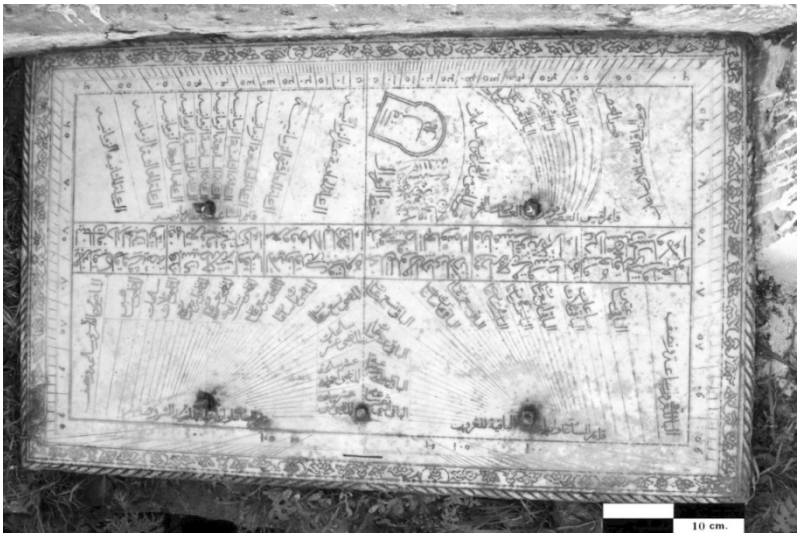
---

(1) مخبر الآثار والعمارة المغاربيّة، جامعة تونس.

المُسجلة إلى حد هذه المرحلة من البحث وأهمية هذا العلم بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي ولاسيما قدرته على توظيف عدة علوم لخدمة بعض المشاغل المتعلقة بعباداته وبحياته اليومية،لنخلص في النهاية إلى مختلف الأطراف المتداخلة في دراسته والمحافظة عليه وخاصة التعريف به وإمكانيات وأشكال تثمينه.

## I- التراث الفلكـي للبـلاد التونسيـة: مدوّنـة المـزاول نموذجـا؟

يتكون التراث الفلكي عموما من الأدوات الفلكية المعتمدة في قياس الوقت وفي ضبط بعض المواعيد الدينية والظواهر السماوية والفلكية مثل الساعات الشمسية Cadrans solaires والإسطرلابات Astrolabes والأرباع Quadrants وكذلك في الرصيد المخطوط من الرسائل الفلكية Epitres astronomiques التي كانت معتمدة في صناعة هذه الأدوات وأصنافها وطرق اشتغالها.




**صـــورة عـــدد 1 :مزولة جامع محمد باي بمدينة تونس 1112هـ/ 1701م**

**صـــورة عـــدد 2: إسطرلاب من صنع أحمـــد الحـــرّار 1184هـ/ 1770م (المتحف الوطني بباردو)**

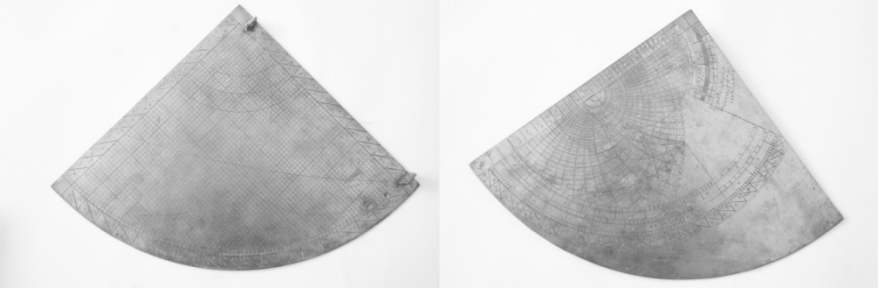
ولئن حظيت الساعات الشمسية، والتي تُسمى مزاول اشتقاقا من مصطلح الزوال أي منتصف النهار، ببعض الأعمال التوثيقية وبعض الدراسات مكنت من التعرف على عددها ولو بشكل تقريبي وعلى خصائصها وتصنيفاتها[1]فإن بقية أنواع الآلات لا تزال مجهولة العدد في العموم ولا تتوفر بشأنها سوى بعض المعلومات المختصرة ضمن بعض الأعمال العامة في انتظار جرد شامل ودراسة مستفيضة وإجراء مقارنات منهجية[2] وكذا الشأن بالنسبة إلى رصيد الرسائل الفلكية التي لازالت تنتظر الجرد والتحقيق والدراسة[3].

---

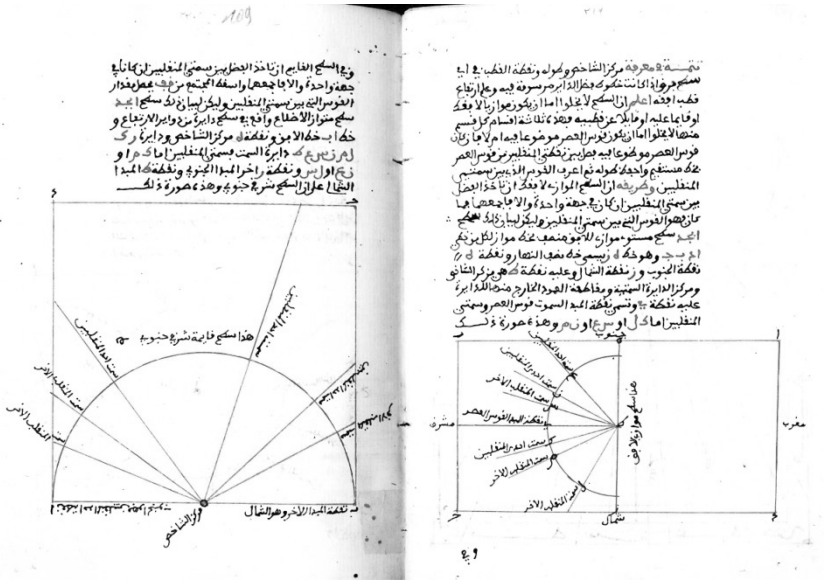
(1) . Jarray (F.), 2011 et 2015a.

(2) باستثناء بعض الإسطرلابات والأرباع المعروضة في متاحف باردو والمنستير والقيروان لا تتوفر أية معلومات حول بقية الأدوات المحفوظة في المخازن الأثرية أو الخاصة سواء في تونس أو في الخارج وهو ما يستدعي عمل كبير لرصد كل عناصر هذا التراث وجرده وتوثيقه.

(3) العملان الوحيدان اللذان حاولا جرد جزء من هذا الرصيد المخطوط ولفت الانتباه إلى أهميته هما: Samsó (J.) 1973 أ ومنصور (عبد الحفيظ)، 1975، غير أنهما لم يأخذا في الاعتبار كافة أرصدة المكتبة الوطنية والمكتبات الخاصة والمخطوطات الموجودة في الخارج وهو مشروع ضخم جدا يندرج ضمن اهتماماتنا بهذا المجال مستقبلا.



**صـــورة عـــدد 3 :ربـــع quadrant من القرن التاسع عشر (المتحف الوطني بباردو)**



**صـــورة عـــدد 4 :نموذج من التراث الفلكي المخطوط**

**رسالة في رسم البسايط والمنحرفات لمعرفة أوقات الصلوات بطريقة الهندسة**

**(مخطوط، المكتبة الوطنية بتونس، عدد 12061)**

وعموما تعتبر البلاد التونسية من أثرى البلدان الإسلامية في مجال التراث الفلكي وبالخصوص بالنسبة إلى المزاول إذ قدمت وإلى حد الآن مُدوّنة من هذه الأدواتالفلكية ناهزت المائة تعرضُ تنوّعا كبيرا في شكلها وفي محتواها وفي خصائصها الفلكية

وتُضاهي أو تتجاوز مدونات بعض البلدان الأخرى عدديا ونوعيا على غرار مصر وتركيا وغيرهما[1].

ويُستفادُ من مقارنة المادة المدروسة ووضعها ضمن إطاريها التاريخي والجغرافي أن العرب المسلمين عامة والتونسيين على وجه الخصوص كان لهم شأن كبير في استيعاب الموروث القديم وتطويعه لدينهم ولواقعهم وساهموا في المقابل في نقله إلى الشعوب المجاورة وخاصة إلى الضفة المقابلة للبحر المتوسط. فالمزولة الإسلامية لم تكن سوى الوريثة التاريخية للساعة الشمسية القديمة *Horologium* بعدما أخذها المسلمون وأضافوا عليها الإشارات والرموز الضرورية لتأدية وظيفتها الجديدة المرتبطة بمكانها الجديد ألا وهو الجامع وضبط أوقات الصلوات ومختلف المواعيد الدينية الأخرى[2]. هذا الاستيعاب للتراث المادي قابله أيضا تواصل لثقافة الوقت وقياساته لدى عموم الناس ودعمته كذلك حركة ترجمة كبيرة لأمهات المؤلفات الفلكية والجغرافية لعل أهمها على الإطلاق أعمال الجغرافي بطليموس Ptolémée التي مهّدت لنشأة علم الفلك عند المسلمين وظهور الأعمال الكبرى لأهم الفلكيين والجغرافيين مثل الخوارزمي والبيروني والبتّاني وثابت بن قرّة وغيرهم...

ومثلما يُحسبُ للعرب المُسلمين قُدرتهم الكبيرة على استيعاب الموروث الفلكي القديم والاستفادة منه وتبنّيه ضمن الحضارة العربية الإسلامية، فقد كان لهم أيضا دور كبير في تطوير علم الفلك وتنويع مجالاته وترويجه ولاسيما على الضفة الأخرى للبحر المتوسط من خلال ترجمة أمهات المؤلفات إلى العديد من اللغات وانتشار ثقافة قياس الوقت وصناعة الآلات الفلكية عبر مختلف التيارات الثقافية وهو ما يطلقُ عليه الباحث الجزائري في تاريخ العلوم أحمد جبّار بـ «**المرحلة العربية في علم الفلك**» مُقرًّا بذلك بأن هذا الموروث يظل مشتركا بين كل الشعوب وما المساهمة العربية إلا مرحلة من مراحل تطوره وانتشاره[3].

لم تكن البلاد التونسية بمعزل عن العالم الإسلامي فقد عرفت بدورها تراثا فلكيا قديما ثريا ومتنوّعا يتجّسد جليا في مُدوّنة الساعات الشمسية المتأتية من مختلف المدن

---

(1) لا يزال التراث الفلكي وخاصة المزاول في العالم الإسلامي غير معروف ولم يتم جرده وتوثيقه بشكل منهجي، إذ باستثناء مدونات كل من تركيا ومصر والبلاد التونسية وفي جزء المغرب الأقصى لا نعلم الشيء الكثير حول البقية... وتعتبر مدونة المزاول التونسية في مقدمة المدونات المنجزة بـ 90 مزولة قبل تركيا 80 مزولة ومصر 51 مزولة.

(2) Jarray (F.), 2012.

(3) Djebbar (A.), 2013 et Jarray (F.), 2015c.

القديمة مثل أوتيكا وقرطاج ودقة وغيرها[1].لقد كان لهذا التراث وبكل تأكيد الفضل الكبير في نشأة وتطور الوعي بالوقت وضرورة التصرف فيه واستخدامه في مقتضيات الدين الجديد ونمط العيش الذي ترتب عنه.

**صـــورة عـــدد 5 :ساعة شمسية قديمة متأتية من الموقع الأثري بقرطاج**

ورغم عددها القليل، تؤكد الأعمال الفلكية للفترة الوسيطة ما ذهبنا إليه بشأن كامل العالم الإسلامي من أن العرب المسلمين قد استوعبوا هذا الإرث وطوّعوه لدينهم الجديد لتمثل هذه الأعمال حلقة وصل مع الغرب الإسلامي ومع الضفة الأخرى للمتوسط.وتبين المقارنة بين عناصر هذا الصنف من التراث عديد المواضع المشتركة مثل التشكيلة العامة Assemblage généralووحدات قياس الوقت وطريقة الاشتغال ومختلف الخطوط والرموز ذات الدلالة الدينية والفلكية.

وتبقى الفترة الحديثة الأكثر ثراء بالأعمال الفلكية كمّا ونوعا وأصنافا إذ عرف علم الفلك تطوّرا كبيرا انعكس بوضوح على نوعية الأدوات وطرق اشتغالها وتنوع وتعدد مختلف الوظائف التي تؤديها[2]. وتبرهنُ درجة تطوّر مزاول العهد الحديث ودقتها على تفتح البلاد التونسية على مُحيطها المتوسطي واستفادتها الكبيرة من عناية العثمانيين بالعلوم عامة وعلم الفلك خاصة.

(1) . Bonnin (J.), 2015.

(2) من بين الـ 90 مزولة التي تم تجميعها تستأثر الفترة الحديثة بقرابة 60 مزولة أي ما يعادل الثلثين تقريبا. كما تعتبر مزاول هذه الفترة الأكثر اتقانا ودقة وثراء بالمنحنيات والرموز وتعدد الوظائف التي تؤديها واشتغالها في نفس الوقت بالقائم المعدني وبالخيط العاكس للظل.

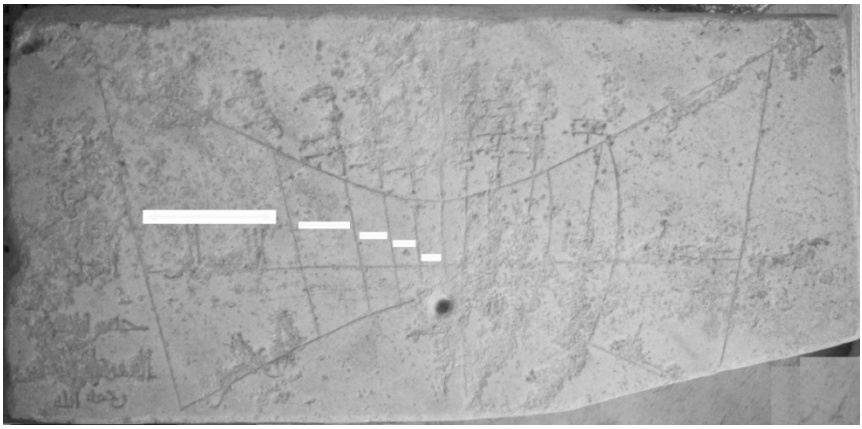
## II- علـــم الفـلك والمجتمـــع الإسلامـــي

### 1) قيـــاس الوقـــت على الساعات الشمسية

لقد ابتكرت الأدوات الفلكية في بادئ الأمر لغاية أساسية وهي التصرف في الوقت وقياسه وذلك قبل ظهور الديانات التوحيدية لتضطلع بوظائف أخرى في علاقة بضبط مواعيد الفروض التي جاءت بها هذه الديانات وآجال قضاؤها ولاسيما الإسلام الذي يقوم على بعض الواجبات اليومية والموسمية والسنوية... وعلى الرغم من طغيان هذه الوظائف الجديدة وجعل هذه الأدوات تكتسي صبغة دينية وترتبط أكثر بأماكن العبادة إلا أن قياس الوقت ظلّ متواصلا بل وعرف تطورا كبيرا في وحداته وتقسيماته وأساليب وطرق قياسه.

وعموما، تطوّر قياس الوقت على المزاول عبر ثلاث مراحل كبرى في خصوص الوحدات والطرق والمفاهيم وطريقة اشتغال الأدوات وغيرها، على أنه ونظرا لما يمثله الوقت من أهمية في حياة الناس وممارسة معتقداتهم وأنشطتهم ولتسهيل استعمال الأدوات الفلكية في قياس الوقت حسب كل نظام، قام الفلكيون بصنع مزاول مُخصصة لمختلف الفترات الانتقالية الفاصلة بين المراحل الكبرى تتضمن النظامين في قياس الوقت: النظام القديم والنظام الجديد وذلك لتسهيل عملية المطابقة بين مختلف وحدات قياس الوقت وتحويلها ومُعادلتها.

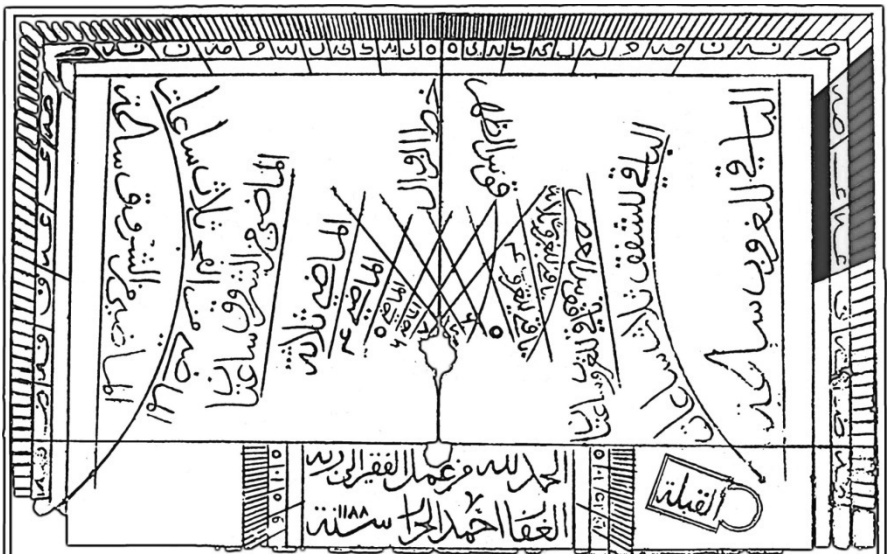
ترتبط المرحلة الأولى بالموروث القديم إذ حافظت مزاول الفترة الوسيطة وإلى حدود منتصف القرن الثامن هجري/ الرابع عشر ميلادي على اعتماد الساعات الزّمانيّة التي كانت مستعملة على الساعات الشمسية القديمة. وتقوم هذه الوحدة على تقسيم فترة الإشماسمهما كان طولها أي منذ شروق الشمس إلى غروبها إلى 12 وحدة متساوية كامل اليوم لكنها مختلفة من يوم لآخر ولا يمكن لها أن تُعادل 60 دقيقة كما هو معروف حاليا إلا يوما الإعتدالان على اعتبار تساوي طول النهار والليل.



**صـــورة عـــدد 6 :مزولة ابن أبي الرجال بالقيروان (ق 5هـ/ 11م)**

**والتي تعتمد الساعة الزمانية كوحدة أساسية في قياس الوقت**

لقد ظل استعمال الساعة الزمانية كوحدة وحيدة وأساسية في قياس الوقت متواصلا إلى نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث الذي عرف تطور علم الميقات وتمكّن فيه الفلكيون من صنع أدوات قادرة على قياس الوقت باعتماد ساعات اعتدالية مهما كان الفصل ومهما كان طول النهار، بل وأكثر من ذلك تمت تجزئة هذه الوحدة إلى تقسيمات جزئية تقوم على وحدات العشرين دقيقة والأربع دقائق سعيا إلى مزيد من الدقة والتفصيل في قياس الوقت. وعندما لم يعد بإمكان القائم المعدني Gnomon métallique الذي كان معتمدا على الساعات الشمسية منذ ظهورها لقياس الوقت قادرا على التأقلم مع الوحدات الجديدة بالنظر إلى ثخانة الظل الذي يُحدثهُ كان لزاما على الفلكيين إضافة طريقة أخرى تُمكّن من تحديد الوقت بدقة بوحداته الجزئية الجديدة. وتمثل هذا الأسلوب الجديد في اعتماد خيط عاكس للظل ficelle porte-ombre ينطلق من أسفل الرخامة ليمر عبر التماس مع قمّة القائم المعدني مكوّنا بذلك زاوية حادة تُعادل فتحتها الإحداثيات الجغرافية للمكان الذي صُنعت لأجله الأداة الفلكية. ونظرا لرقّة الظل الذي يحدثه يمكّن الخيط العاكس للظل من التعرف على الوقت بشكل مضبوط وبكل تفاصيله حسب الوحدات الجزئية الجديدة التي صاحبت هذا النظام الجديد في قياس الوقت.



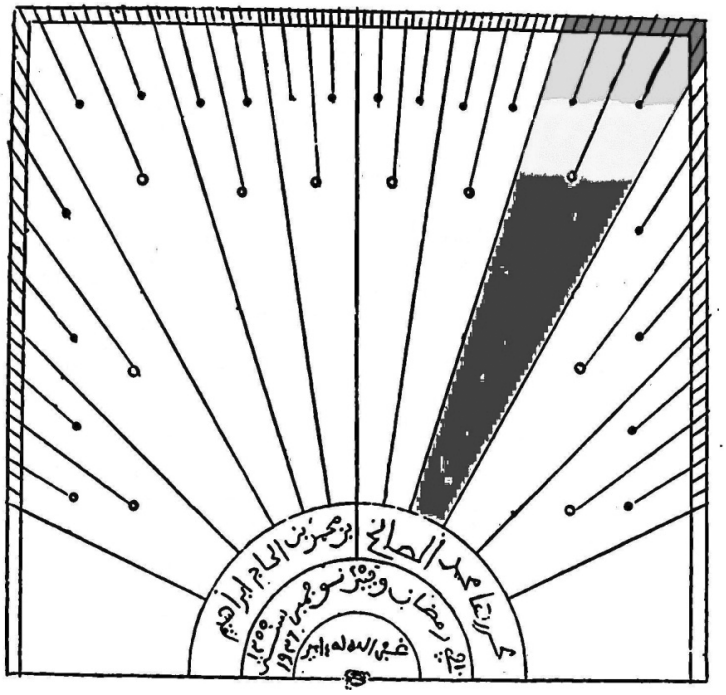

**صـــورة عـــدد 7: مزولة الجامع الكبير بمجاز الباب (1188هـ/ 1775م)**

**والتي تعتمد وحدات 60 و20 و4 دقائق في قياس الوقت**

تواصل العمل بهذا النظام إلى أواسط القرن التاسع عشر عند ظهور صنف جديد من الساعات الشمسية تقوم على توزيع مبتكر لمختلف الخطوط والرموز الفلكية وتعتمد وحدات جديدة لقياس الوقت وهي الساعة الإعتدالية والثلاثون دقيقة والخمسة عشر دقيقة والخمس دقائق.

من جهة أخرى تم التخلي تدريجيا على القائم المعدني مع المحافظة على الخيط العاكس للظل بالتوازي مع الغياب التدريجي لمختلف المُنحنيات والرموز الدالة على المواعيد الدينية وكأننا إزاء ساعات شمسية تُحاكي نظيرتها في الضفة المقابلة للمتوسط رغم صنعها لأجل تثبيتها بالجوامع، وكأن التأثيرات التي انطلقت خلال العصر الوسيط من الشرق إلى الغرب أصبحت عائدة في الاتجاه المعاكس بل إننا رصدنا في نقائش إحدى الساعات الشمسية للربع الأخير من القرن التاسع عشر أنه تم صنعها «**حســب الأساليــب المستغربـة**»في إقرار واضح بالتأثر بالنمط الأوروبي السائد آنذاك في صنع هذه الأدوات[1].

(1) . يتعلق الأمر بأداة فلكية تضم ساعة شمسية Cadran solaire وهاجرة Méridienne تعود إلى سنة 1293هـ/ 1877م تم صنعها وتثبيتها بأمر من الوزير خير الدين باشا وقد تضمنت



**صـــورة عـــدد 8 :مزولة جامع المدرسة بدقاش-توزر (1355هـ/ 1936م)**
**والتي تعتمد وحدات 60 و30 و15 و5 دقائق في قياس الوقت**

## 2) توزيع المـاء باعتمـاد الوقـت

لم يكن علم الميقات والموقّتين بمعزل عن المجتمع الإسلامي إذ تقدم بعض الأدوات واستعمالاتها أحسن مثال على انتشار ثقافة قياس الوقت والتصرّف فيه ودور هذا العلم في حلّ بعض المشاغل المرتبطة بالممارسات الدينية والأنشطة الحياتية ونقصد هنا مختلف المواعيد الدينية اليومية أو السنوية وكذا الشأن بالنسبة إلى اعتماد الوقت في التحكم في أحد أهم مقوّمات الحياة الواحية ألا وهو الماء والتصرف فيه وطرق تقسيمه بين مختلف المنتفعين[1].

---

نقيشتها إشارة إلى أنه تم تصميمها على الأساليب المستغربة أي في محاكاة للساعات الغربية وهو ما يمكن إثباته فعلا في بعض الخصائص الفلكية ووحدات قياس الوقت وطريقة الاشتغال. حول هذه الأداة أنظر Jarray (F.), 2015a, p. 158-et Jarray (F.) 159 .10-et Mercier (E.), 2015, p. 8.

(1) حول مسألة استعمال الوقت في توزيع الماء في الواحات التونسية، انظر: Trousset (P.), 1986, Tlili (M.), 2011, Jarray (F.), 2016.

تُظهرُ الدراسة الميدانية في هذا المجال الوعي الكبير بالوقت وبنجاعته داخل المجتمع الواحي وانتشار ثقافة الالتزام به وبتقسيماته وبأنساقه من خلال الاعتماد الكبير على بعض الأدوات في توزيع الماء داخل الواحة على غرار الساعة الشمسية والقادوس وغيرهما ومن ثمة الدراية الكبيرة بمختلف الوحدات التي كانت معتمدة في قياس الوقت في تلك الفترة بل أن هذه المجتمعات وفي إطار وعيها بالوقت واعتمادها عليه في تنظيم أحد أهم العلاقات بين أفرادها قد ابتكرت مواعيد وحدود زمنية يومية جديدة وجعلت من يوم الواحة يتهيكل حول محطات خاصّة جدا بالإضافة إلى المواعيد الاعتيادية المُرتبطة ببعض الفروض الدينية أو ببعض الظواهر الفلكية والسّماوية.

من جهة أخرى، تمكّن هذا المجتمع من مواكبة التقدّم الذي عرفه قياس الوقت في مستوى الوحدات كما هو الشأن بالنسبة إلى الأدوات. وتتجلى هذه المواكبة في تطور الوحدات الزمنية التي كانت معتمدة في توزيع الماء وتأقلمها مع تدفقه وإحكام توزيعه بين المالكين وذلك محافظة على إنتاجية الواحة وعلى السلم الاجتماعية وعلى مختلف العلاقات داخل مجتمع المزارعين والملاكين.

توفر وثائق الأرشيف والأوقاف والوثائق العدلية رصيدا اصطلاحيا ثريا جدا لمختلف المفاهيم الزمنية التي كانت مُتداولة في الواحة وبخاصة المتعلقة بضبط المواعيد وتقدير حقوق المنتفعين واختلاف مدّة الوحدات وتسمياتها بين الجهات ومن فترة إلى أخرى. كما نرصد بذات المصادر العديد من المعطيات الهامة حول مكانة الماء وتحوّله إلى رهان اجتماعي وعقاري ونجاعة استعمال الوقت في توزيعهوالتصرف فيه وتحوّل وحداته إلى عناصر للتبادل والبيع والتوريث والمُضاربة بين مختلف المالكين للماء والمنتفعين منه.

ولا تزال الذاكرة الجماعية للمجتمع الواحي تحتفظ بتراث عريق حول أساليب توزيع الماء ومختلف المشاكل التي كانت تحدثُ بين المنتفعين وكيفية حلها ومحاولات البعض الهيمنة على هذا العنصر الحيوي واحتكاره وتدخل السلطة بمختلف أشكالها السياسية والدينية لفرض قانون صارم لتوزيع الماء، وقد مثّل الوقت وأدوات قياسه أحد أهم الأساليب المؤسسة للعدالة الاجتماعية داخل هذه المجتمعات.

**صـــورة عـــدد 9: الساعة الشمسية بالجامع الكبير بقفصة أو جامع سيدي صاحب الوقت (1354هـ/ 1935م)،**

**والتي كانت مستعملة في توزيع الماء في الواحة المجاورة**

FIG. 11 — Chebika, le gaddous (cliché J.M. Lassère).

صـــورة عـــدد 10: صورة لقادوس كان مستعملا في واحة الشبيكة لتوزيع الماء

(المصدر: Trousset (P.) 1986. p. 187)

## 3) إشكاليّة اتجاه القبلة على المزاول(1)

تُعتبر الإشارة إلى اتجاه القبلة على المزاول من أهم الإشارات الدينية على هذه الأدوات وارتباطها بأحد أهم المواضيع التي ظلّت تثيرُ جدلا كبيرا بين الفقهاء عبر التاريخ وخاصة في علاقة بالمحاريب في الجوامع والمساجد. وتوفّر المزاول والرسائل الفلكية العديد من المُعطيات الهامة التي يمكن أن تساعد في حل بعض الإشكاليات التي بقيت عالقة في هذا المجال على غرار الطرق والأساليب التي كانت مُعتمدة في ضبط القبلة والانحرافات المسجلة في أغلب الجوامع التاريخية والتكامل بين العديد من العلوم في صناعة الأدوات الفلكية وغيرها.

وتبيّن المُقارنات بين اتجاهات القبلة على المزاول ونظيرتها بالجوامع أنه وعلى عكس الهندسة المعمارية التي يبدو أنها لم تستفد كثيرا من التطور الذي حصل في هذا المجال وظلت حبيسة إرث بطليموس، تمكن الفلكيون من تسجيل سبق كبير واظهروا مهارة مرموقة في ضبط التوجّه نحو الكعبة المُشرفة ومن ثمّة مزيد من الدقة في عمل الأدوات الفلكية وقياسها للوقت وضبطها لمختلف المواعيد الدينية والظواهر السماوية وغيرها[2].

غير أن الفوارق المسجلة بين قبلة المزاول وقبلة محاريب المعالم الدينية المثبتة فيها تثير التساؤل حول انسجام هذه الأدوات الفلكية مع إطارها المعماري على الرغم من دقتها ووظيفتها الضرورية داخل الجوامع. وهنا مرة أخرى نستحضر التكامل بين مختلف المشارب العلمية لحل المشاغل اليومية للمجتمع الإسلامي؛ فلئن كانت العلوم الصحيحة قد أسعفت الفلكيين والفقهاء في تصميم أدوات علمية لضبط مختلف المواعيد الدينية اليومية للمسلم فإنّ المدوّنة الفقهية قد وفّرت بدورها هامشا مُريحا في خصوص ضبط اتجاه القبلة مُدرجة إياه في مجال النسبيّة تدعيما لفكرة التسامح ومبدأ الوسطية في الدين الإسلامي وعملا بالآية الكريمة ﴿**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (سورة البقرة عدد 02، الآية 115).

---

(1) . حول موضوع القبلة على المزاول والمعالم الدينية أنظر بالخصوص :

Mercier (E.), 2014.Bobine (M.E.), 2008,

(2) . Jarray (F.) et Mercier (E.), 2017.

**جدول يوضح الفرق في اتجاهات القبلة ببعض المدن بين القبلة الصحيحة وقبلة الجوامع وقبلة المزاول**

| المدينة | اتجاه القبلة الصحيح | المعلم | تاريخ التأسيس | اتجاه قبلة المعلم | المزولة | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | تاريخ الوضع | قبلة المزولة |
| تونس | 114° | جامع الزيتونة | ق 2هـ/ 8م | 145° | 1041هـ/ 1631م | 112° |
| تونس | 114° | جامع محمد باي | 1104هـ/ 1692م | 126° | 1112هـ/ 1701م | 110° |
| سليمان | 114° | الجامع الكبير | 1023هـ/ 1615م | 170° | 1132هـ/ 1719م | 108° |
| المنستير | 113° | الجامع الكبير | ق 4 هـ/ 10م | 147° | 1156هـ/ 1743م | 109° |
| تستور | 114° | الجامع الكبير | 1040هـ/ 1630م | 120° | 1174هـ/ 1760م | 110° |
| مطماطة | 108° | مسجد زاوية سيدي موسى | 1168هـ/ 1755م | 100° | 1177هـ/ 1763م | 107° |
| مجاز الباب | 114° | الجامع الكبير | ق 11 هـ/ 17م | 121° | 1188هـ/ 1774م | 109° |
| بنزرت | 114° | الجامع الكبير | 1063هـ/ 1653م | 156° | 1203هـ/ 1788م | 112° |
| جربة | 108°،5 | جامع سيدي ابراهيم الجمني | 1086هـ/ 1675م | 168° | 1225هـ/ 1810م | 110° |
| القيروان | 112° | جامع الباي | ق 11 هـ/ 17م | 121° | 1239هـ/ 1823م | 112° |
| باجة | 114° | الجامع الكبير | ق 4هـ/ 10م | 130° | 1246هـ/ 1831م | 110° |
| القيروان | 112° | الجامع الكبير | ق 1هـ/ 7م | 150° | 1258هـ/ 1842م | 112° |
| جمال | 112° | الجامع الكبير | ق 10 هـ/ 16م | 145° | 1289هـ/ 1872م | 105° |
| مساكن | 111° | الجامع الكبير | ق 10 هـ/ 16م | 140° | 1318هـ/ 1901م | 116° |

من جهة أخرى لم تكن المزاول بمعزل عن الجدل الفقهي الذي عرفته إفريقية بشأن اتجاه القبلة خلال العصر الوسيط المتقدم وذلك في إطار الصراع بين الشيعة من ناحية والسنّة من جهة ثانية. وتُقدم لنا مزولة ابن أبي الرجال(**صورة عدد 6**) المتأتية من مدينة القيروان والمؤرخة بالقرن الخامس هجري/ الحادي عشر ميلادي أحسن مثال على ذلكإذ من المحتمل كثيرا أنه تمت إزالة كامل الجزء المحتوي لإشارة القبلة والتي يبدو أنها كانت تطرح مشكل في إطار موجة التشريق لدى الشيعة[1]. ويأتي حذفها بعد عودة الزيريين إلى صف الفاطميين مع تميم بن المعز الذي سعى إلى محو كل ما يتعارض مع العقيدة الشيعية على غرار اتجاه القبلة[2].

(1) أنظر حول مسألة التشريق: ابن حمادي (عمر)، 1995.

(2) حول هذه المزولة، أنظر: Jarray (F.), 2013 et Jarray (F.) 2015a.

## III- التراث الفلكي وتعدد الاختصاصات من الدراسة إلى التثمين

يعدُّ التراث الفلكي أحد أكثر المجالات التي تتعدد وتتداخل فيها التخصصات والمشارب العلمية، فالمزولة هي في الآن نفسه أداة فلكية ولُقية أثرية وعمل علمي، وهي أيضا عنصر معماري بالمعالم التاريخية لكنها في المقابل تؤدي وظيفة دينية تتعلق بمواقيت الصلوات وبعض المواعيد الدينية الأخرى.

فالفلكي أو صانع المزاول، وعلى الرغم من التداخل الكبير في بعض المفاهيم والتسميات الواردة بشأنه على الأدوات الفلكية أو على المخطوطات مثل الفلكي، الرّاصد، المُوَقّت، الميقاتي، المُنثالجي...، يجب أن يتمتع بثقافة واسعة في علمي الفلك والتوقيت والعلوم الدينية والرياضيات والجغرافيا والعمارة تؤهله لصنع أداة فلكية حسب قواعد ومعادلات رياضية لتأدية وظائف دينية ضمن معلم تاريخي[1].

ويتواصل ترابط مختلف هذه التخصصات وتكاملها منذ صنع الأداة وتثبيتها بالمعلم وطيلة فترة اشتغالها إلى حين دراسة هذا الإرث وتوثيقه وجرده وتثمينه. فمثلما كان صُنع أداة فلكية يستدعي تدخل عديد التخصصات فإن المحافظة على هذا التراث وتثمينه يقتضي هو الآخر تشريك كل الأطراف سواء مؤسسات أو مختصين وخبراء وذلك بهدف تعريفٍ وعرضٍ علمي وناجعٍ لمختلف مقومات هذا الإرث.

وبالنظر إلى طبيعة هذا التراث وخصائصه يُفضّل الابتعاد على الطرق التقليدية في عرض اللّقى والمُكتشفات كما هو معتمد في المتاحف الأثرية والاثنوغرافية وغيرها، إذ نحن إزاء أدوات علمية تقتضي عملية عرضها فهم مكوناتها وطريقة صنعها وكيفية اشتغالها... وعليه وعلى غرار متاحف تاريخ العلوم في العالم فإن اعتماد التراث المخطوط وبعض عناصر الذاكرة الجماعية تبقى مهمة جدا لفهم الجوانب العلمية ولتصوّر وتصميم مُجسّمات تُحاكي الأدوات الأصلية واعتماد المؤثرات الضوئية ومختلف الوسائل الضرورية لضمان تحقيق مختلف الأهداف البيداغوجية والتعليمية لعملية العرض .هذه العملية تقتضي بالضرورة مشاركة العديد من المختصين من أثريين وعلماء دين ورياضيين وفلكيين ومختصين في المتحفية وغيرهم...

---

(1) حول هذه المهنة ومختلف التسميات المتعلقة بها ومختلف المهارات التي يجب أن يكتسبها صاحبها، أنظر: Jarray (F.) 2015b.

**صـــورة عـــدد 11 :نماذج من عرض التراث الفلكي بتونس (من اليمين إلى اليسار: المتحف الوطني بباردو، متحف علي بورقيبة للفنون الإسلامية بالمنستير، متحف الفنون الإسلامية برقادة، القيروان)**

***

في الخلاصة وعلى الرغم من أهميته، لايزال هذا التراث يعاني من تجاهل كبير وغياب وعي بقيمته وبضرورة المحافظة عليه والإمكانيات التي يمكن أن يوفرها كمجال للبحث وللتثمين. ونظرا لارتباطه الكبير بالمجتمع الإسلامي عبر التاريخ فإن العناية به تنطلق من التعريف به عبر مختلف الوسائل والتحسيس بأهميته وجرده وتوثيقه والمحافظة عليه.

وبالنظر إلى تشتت عناصر التراث الفلكي اليوم ببعض المتاحف التونسية والاقتصار على بعض الأعمال المعروفة التي لا يمكن أن تُمثل كل جوانب هذا الإرث بل وتقديمها بشكل مختصر جدا دون تقديم أي شرح حول طريقة صنع واشتغال هذه الأدوات ووظائفها فقد بات من الضروري:

-القيام بجرد منهجي وتوثيق علمي لمختلف عناصر هذا التراث من مخطوطات ومزاول وإسطرلابات ورباع وغيرها،

-دراسة متعددة الأوجه تأخذ في الاعتبار مختلف الإشكاليات التي يطرحها هذا التراث في علاقة بطرق صنع الأدوات الفلكية وأساليب اشتغالها ووظائفها والأطر المعمارية أو الأثرية التي اكتشفت ضمنها،

-ضرورة تبسيط مختلف المفاهيم المتعلقة بالتراث الفلكي لجعلها في متناول عموم المهتمين به من طلبة وقائمين على المعالم الدينية وغيرهم،

-إمكانية التثمين يمكن أن تكون ضمن الهياكل أو المؤسسات القائمة على التراث مثل المعارض المتنقلة أو قاعات العرض أو المنتزهات الأثرية أو المتاحف، على أنه

أصبح من الضروري اليوم التفكير في بعث **متحــف لتاريــخ العلــوم** على اختلاف أنواعها من فلك وطب وفلاحة وغيرها... كما أنه من الممكن القيام بعملية المحافظة والتثمين على المعالم ذاتها من خلال إحياء هذه الأدوات الفلكية وإعادة تشغيلها وتدريب القائمين على المعالم الدينية على كيفية عملها وكيفية قراءتها،

-الدعوة إلى استغلال ما يوفره رصيد المخطوطات من معطيات ومعلومات ورسوم هامة حول كيفية صنع هذه الأدوات وأساليب تشغيلها وعليه يمكن أن تكون دليلا ومرجعا مهما في عملية العرض الموجّهة خاصة إلى غير المختصين.

## بيبليوغرافيا


- ابن حمادي (عمر)، 1995، «حول نعت الدعوة الفاطمية بالتشريق ونعت الداخلين فيها بالمشارقة»، **حوليات الجامعة التونسية**، عدد 39، ص 281-304.

- عبد الوهاب (حسن حسني)، 2001، **كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين**، الجزء الرابع، الدار العربية للكتاب، تونس.

- مجهول، **رسالة في رسم البسايط والمنحرفات لمعرفة أوقات الصلوات بطريقة الهندسة**، مخطوط، المكتبة الوطنية بتونس، عدد 12061.

- منصور (عبد الحفيظ)، 1975، **الفهرس العام للمخطوطات**، الجزء الأول، مكتبة حسن حسني عبد الوهاب، المعهد القومي للفنون والآثار، تونس.

- Bobine (M.E.), 2008, "Romans, Astronomy and the Qibla: Urban Form and Orientation of Islamic Cities of Tunisia" *African Cultural Astronomy – Current Archaeoastronomy and Ethnoastronomy Researchin Africa*, p. 145-178.

- Bonnin (Jérôme), 2015, *La mesure du temps dans l'antiquité,* Les Belles Lettres,Paris.

- Chapoutot (Mounira) et Souissi (Mohamed), 1995, « Les mathématiques et l'astronomie entre Ifriqiya et Maghreb », *Itinéraire du savoir en Tunisie, Les temps forts de l'Histoire tunisienne*, coordonné

par Hassen Annabi, Mounira Chapoutot et Samia Kamarti, Paris, p. 64-71.

- Djebbar (A.), 2013, *L'âge d'or des Sciences arabes*, Editions Le Pommier, Paris.

- Farrari (Gianni), 2011, *Le meridiane dell'antico Islam*, Modena, Italie.

- Janin, Louis, 1977, « Quelques aspects récents de la Gnomonique Tunisienne », *R.O.M.M.* 2ème semestre, 24, p. 207-221.

- Jarray (Fathi), 2011, « Les cadrans solaires islamiques de Tunisie : essai de typologie préliminaire », *Safranbolu Saat Kulesi ve Zaman Ölçerler Sempozyumu*, Karabük Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Turquie, p. 155-200.

- Jarray (F.), 2012, «De l*'horologium, solarium* antique à la *mizwala* islamique : de l'adoption à l'adaptation », *Africa Romana* XIX, Université de Sassari, Sardaigne, p. 2365-2380.

- Jarray, (F.), 2013, «Notes préliminaires sur deux *mizwala*-s méconnuesde la ville de Kairouan», *Kairouan et sa région : nouvelles recherches d'archéologie et de patrimoine,* Actes du 3e Colloque international du Département d'Archéologie de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Kairouan, Tunis, p. 391-399.

- Jarray (F.), 2015**a**, *Mesurer le temps en Tunisie à travers l'histoire*, Publications de la Cité des Sciences, Tunis.

- Jarray (F.), 2015**b**, «Le métier de gnomoniste d'après la collection des *mizwala*-s de Tunisie», in *Métiers, savoir faire et vie professionnelle dans la Méditerranée d'après les sources archéologiques*, Actes du deuxième colloque international de l'Institut supérieur des métiers du patrimoine de Tunis, Tunis, p. 167-180.

- Jarray (F.), 2015**c**, «De la *mizwala* (cadran solaire) islamique à l'horloge européenne: quelques précision sur la contribution des Musulmans dans la genèse de l'Astronomie et la Gnomonique en Europe», ***Héritages arabo-islamiquesen Europe méditerranéenne,*** La Découverte/INRAP, p. 409-423.

- Jarray (F.), 2016, «'*Ilm al-mîqât* (la gnomonique) et la répartition temporelle de l'eau chez les oasiens de Tunisie», Actes du colloque

international ***Carrefours Sahariens : Vues des Rives du Désert***, Publications du CRASC, Oran, p. 219-236.

- Jarray (F.)et Mercier (E.), 2015, «Les méridiennes de Tunis, XVIII et XIX$^{e}$ siècle »,*Le gnomoniste*, XXII, 3, 4-16

- Jarray (F.) et Mercier (E.), 2017, «La gnomonique et les sciences connexes en Tunisie du XVII$^{e}$ au milieu du XIX$^{e}$ siècle», Actes du colloque Revisiter l'histoire des sciences, des savoirs, des techniques et des arts au Moyen âge, Publications du Laboratoire du Monde Arabo-islamique, Faculté des sciences humaines et sociales, Tunis, p. 63-84.

- King (D.), 1997, « Astronomie et société musulmane : *qibla*, gnomonique, *miqât* », *Histoire des sciences arabes*, sous la direction Roshdi Rashed, éditions du Seuil, Paris.

- King (David), 1993, « Mizwala », *E.I.*$^{2}$, VII, p. 211-213.

- Mercier (E.), 2014**b**, «Qibla des cadrans islamiques de Tunisie», *Cadran-info*, 30, p. 66-72.

- Mercier (E.), 2014**a**, «Cadrans islamiques anciens de Tunisie», *Cadran-info*, 29, p. 53-65.

- SAMOS (J.), 1973, «A propos de quelques manuscrits astronomiques des bibliothèques de Tunis : Contribution à une étude de l'Astrolabe dans l'Espagne musulmane», Actas del II coloquio hispano-tunecino de estudioshistóricos, Madrid, p. 171-190.

- Souissi (M.), 1996, « Rôle joué par la Tunisie dans l'évolution des sciences et de civilisation durant la période arabo-musulmane», *Tunisie : Hommes et Monuments*, Tunis, p. 116-126.

- Tlili (Mustapha), 2011, «La gestion communautaire de l'eau dans la ville de Gafsa au XIX$^{e}$ siècle», Tlili, M. et Ben Tahar, J. (dir.), *Histoire(s) d'eau*, Tunis, Publications du Laboratoire Dirasset : études maghrébines, p. 66-76.

- Trousset (P.), 1986, « Les oasis présahariennes dans l'Antiquité : partage de l'eau et division du temps », *Antiquités africaines*, n° 22, p. 163-193.

-

# الرهانات الجيو سياسية للتراث الأثري من خلال الفاعلين الدينيين وبعض الفتاوى المعاصرة

الدكتور ياسين كرامتي[1]

يعتبر مفهوم «التراث الأثري» (Patrimoine archéologique) من المفاهيم الحديثة التي ظهرت في بداية القرن العشرين والتي روجت لها عديد المنظمات الدولية مثل اليونسكو والألكسو والمجلس الدولي للمواقع والمعالم الأثرية والمجلس الدولي للمتاحف وغيرها من المنظمات الأممية والجمعيات الدولية، وقد وضع لذلك عديد التعريفات والمعايير والتشريعات والترتيبات والقوانين القطرية والدولية ...

ويرى البعض أن هناك علاقة عدائية بين المسلمين والتراث الأثري سواء تعلق الأمر بذلك الموجود على أراضيهم أو ذلك الذي يتعلق بشعوب وحضارات أخرى وذلك على أساس ما يفترض أنه قد جاء في كتابهم المقدس أو على أساس فهم محدد لبعض الآيات القرآنية. ومن هنا تتنزل هذه الورقة البحثية التي تسعى إلى الإجابة على السؤال التالي : كيف تبدو الرهانات الجيوسياسية للتراث الأثري من خلال ممارسات بعض القاعلين الدينيين من جهة، وبعض الفتاوى المعاصرة من جهة أخرى ؟

وللإجابة عن هذا السؤال فإننا سنعتمد مقاربة أنثروبولوجية وتاريخية انطلاقا من محاولة التعرض لما حف ببروز ما نسميه اليوم «التراث» و»التراث الأثري» خاصة في علاقته بفاعلين دينيين وإشكالية الذاكرة الجماعية من جهة، ثم الاهتمام بعد ذلك بعرض نماذج لفتاوى معاصرة تعلقت بالتماثيل وارتبطت بالواقع العربي الإسلامي في علاقته بما يحيط به من رهانات وإكراهات مختلفة، والخلوص أخيرا إلى محاولة فهم ما يحيل إليه التراث من شبكات إنتاج المعنى في علاقة باختلاف الثقافات وتنوعها.

إن كلمة تراث تظهر روابط مع كلمات أخرى مثل التراث اللامادي، المعالم الأثرية، الحفظ، الترميم، القداسة، الدين، السياسة، والتي تدور حولها أيضا مقولات أخرى ومفاهيم مثل التاريخ، الذاكرة، التقليد وكذلك الحداثة، ...

---

(1) باحث في مجال الأنثروبولوجيا ورئيس مخبر الفكر الإسلامي وتحولاته وبناء الدولة الوطنية (مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان – جامعة الزيتونة).

ونحن من خلال هذه الورقة سنسعى إلى محاولة توضيح هذه المعاني المختلفة والتي تمس مباشرة سؤال التراث الأثري وخاصة منه «التماثيل» في البلدان العربية الإسلامية.

لقد سبق وأن بينا في ورقة علمية سابقة أن معنى كلمة تراث الفرنسي وكذلك الانجليزي لا يترجم بدقة المعنى العربي لكلمة تراث[1] نظرا لاختلاف المخيال الاجتماعي اللغوي حسب كل بيئة. ونحن نريد التأكيد على أن مبدأ «التورثة» (Patrimonialisation) سواء أكانت طبيعية أم علمية أو ثقافية تظهر في سياق سوسيوثقافي خصوصي. ومحصلة ذلك أن تمثل التراث يختلف حسب الثقافات في العالم. وإذا كان يتوجب البحث عن ترجمة تناسب المرجعية الفرنسية، فمن الأفضل استعمال عبارة تراث لامادي حتى نقترب أكثر من الاستعمال العربي لكلمة تراث. وقد يتساءل البعض ما هي أهمية هذا الاقتراح ؟ إن هذا يرتبط بالتطور الذي شهدته مقولة التراث في الغرب والتي بقيت مرتبطة بشكل مباشر بتاريخ ومرجعيات هذه المنطقة الجغرافية.

إن تعريف كلمة تراث كما حددتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو) منذ السنوات الخمسين من القرن العشرين تقترب من تعريف التراث اللامادي كما هو عليه اليوم، فتعريف الألكسو يجمع في التراث الميراث العلمي بما في ذلك المخطوطات والمكتبات، الخط العربي، المواقع والمعالم، أنماط العيش، الفنون والتقاليد الإسلامية ... ولهذا السبب فإننا نولي اهتماما خاصا في تحليلنا للتراث ولمسألة القداسة وكذلك «التقديس الاستثنائي» الذي تحظى به بعض المعالم.

غير أنه إذا كانت كلمة تراث تحيل أساسا بالنسبة للشعوب العربية المسلمة إلى إرث الحضارة العربية الإسلامية فيبدو أن هذه اللفظة لا تشمل الأشياء القديمة أو السابقة التي تم فقدانها أو التي اختفت بل على العكس من ذلك فإن التراث في المخيال العربي الإسلامي يستنهض ويستحث أكثر الأشياء المنغرسة في الحياة اليومية، وهو يبد مرتبطا أكثر بالأصالة وبالهوية وبالجذور الشيء الذي يعني الاستمرارية الحية والمتطورة.

إن الأصل الاشتقاقي للفظة «أصيل» (authentique)[2] يحيل في التعبير الفرنسي

(1) Yassine KARAMTI, « *Turâth* », « patrimoine » et « *heritage* » : des traductions trompeuses ? », *al-Miškât*, Revue de l'Université Zitouna, Tunis, n° 6, 2008 (volume annuel), pp. 41-59.

(2) Jokilehto JUKKA, « Authenticity : a General Framework for the Concept », Compterendu de la Conférence de Nara sur l'Authenticité dans le cadre de la Convention du Patrimoine Mondial, 1-6 novembre 1994, lapon, UNESCO-IC-

إلى اليونانية وإلى معنى «الذات نفسها» وفي اليونانية إلى معنى «القيام بإثبات الشيء» وكذلك إلى معاني السلطة والتأثير والنفوذ.

وبالنسبة لجان دافالون[1]، إذا كان ما يعد تراثا هو كل ما تم إنقاذه من التدمير، أي ما كان يجب أن يندثر ولكنه استطاع أن ينجو من الاختفاء، أو ما كان اختفى ولكنه بمعجزة ما استطاع الظهور من جديد، فإنه في السياق العربي الإسلامي نجد أن التراث يظهر وكأنه مرتبط باستمرارية واعية وفي تناسق وتناغم مع زمنه دون قطيعة أو انبتات.

**– الثورة الفرنسية وسؤال «التراث» : مساهمات الأب «غريغوار»**

يمكن اعتبار «الأب غريغوار» كفاعل ديني من أهم المساهمين في بروز «التراث» والتنظير له. وفي القرن التاسع عشر، كانت كلمة تراث تحيل في الغرب خاصة إلى المعالم والأعمال الفنية والأشياء التي أنتجتها الصناعة والفلكلور، ... والتوافق الذي يبدو اليوم أنه حاصل حول مفاهيم مثل «الحفظ» و«المصلحة العمومية» للتراث هو في الحقيقة منتوج عمل طويل ودؤوب بدأ بعيد الثورة الفرنسية مع مرافعات الأب «غريغوار» من أجل مواجهة كل أعمال «النهب الثوري»[2].

لقد واجه هنري غريغوار[3] الظلامية[4]. وقد مثل من خلال تقاريره ومذكراته أحد أبرز المدافعين عن التراث. وقد ساعد بعض المؤرخين على المحافظة على ذاكرة الكنيسة «Gallican» التي أهينت وتم الاعتداء عليها خلال ثورة 1789 (أسئلة حول تاريخ الكنيسة الغليكانية)، وبالإضافة إلى ذلك فقد ساهم في إنشاء مكتب قياسات الطول (Bureau des longitudes) وفي إنشاء المعهد التحفيزي للفنون والحرف[5]

---

CROM-ICOMOS, France, 1995.

(1) Jean DAVALLON, « Les objets ethnologiques peuvent-ils devenir des objets de patrimoine ? », *Le Musée Cannibale*, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, Neuchâtel, Suisse, 2002.

(2) Dominique POULOT, « Le sens du patrimoine : hier et aujourd›hui (note critique) », *Annales ESC*, n° 6, nov.-déc. 1993, pp. 1601-1613.

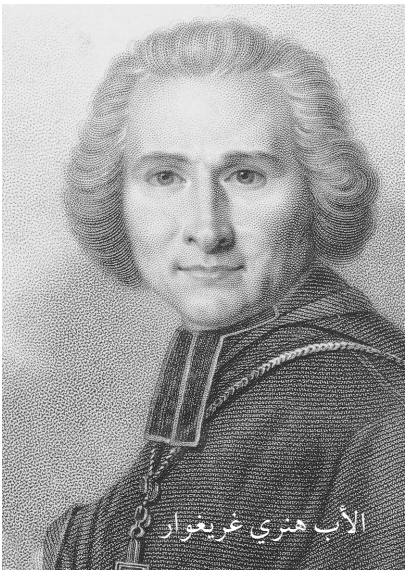
(3) ولد هنري غريغوار سنة ١٧٥٠ وتوفي سنة ١٨٣١. وهو رجل دين مسيحي لعب دورا هاما أثناء الثورة الفرنسية يتعلق أساسا بالتورثة (Patrimonialisation) وقد فكتب عديد المذكرات والرسائل بخصوصها.

(4) Abbé GREGOIRE, *Plan d'association générale entre les savants, gens de lettres et artistes* (1816-1817) dans Bernard PLONGERON, *L'Abbé Grégoire et la république des savants*, Paris, CTHS 2001, p. 218.

(5) Abbé GREGOIRE, *Mémoires*, Paris, Ed. de Santé 1989, p. 64.

كما ساهم في إنشاء المعهد الوطني[1] وفي تطوير العمل الببليوغرافي الموجه لتسجيل ثروات التراث الثقافي للأمة[2].

وأثناء الثورة الفرنسية، فإن السؤال حول التراث قد طرح بشكل حاد إثر مصادرة أملاك الكنيسة في نوفمبر 1789. وقد أدى سقوط الملكية في 10 أوت 1792 إلى موجة من العنف تجاه الرموز الظاهرة للإقطاع والتي يبدو أن «أمرا» من الجمعية الوطنية قد شرعه في 14 أوت 1792. ومن خلال أعمال النهب هذه، فإن الثوريين قد حاولوا نسف كل ما يتعلق بالماضي. وضمن هذا الإطار والمنطلق نفسه، وفي السنة الموالية، فإن «لجنة إنقاذ عام» ستقرر الاحتفال بذكرى سقوط الملكية من خلال تدمير مدافن بعض الملوك والتي تمت المحافظة عليها سابقا في أسقفية سان ديني والتي يرتبط تاريخها ارتباطا وثيقا بتاريخ الملوكية. ويبدو أن الثوريين لم يتأخروا في القيام بما يلزم، وضمن هذا الإطار سيتفاعل «هنري غريغوار» مع ما يحدث وسيكتب تقارير عديدة ضد هؤلاء «الإرهابيين»الذين وصفهم بالبربرية والتوحش (من خلال تسميتهم بالفاندال مع ما يعنيه ذلك في المخيال الفرنسي) وذلك لأنهم أقدموا على تدمير معالم فنية، ومنذ تلك الفترة ظهر الحديث عن حرية ممارسة المعتقدات.


الأب هنري غريغوار

ومن المهم التذكير بأن لفظة «تخريب» (Vandalisme) سجلت حضورها سنة 1793 لتشهد شعبية يوم 10 جانفي 1794 من طرف «هنري غريغوار» في أحد تقاريره. لقد استعمل «غريغوار» كلمة تخريب للإشارة إلى ما شهده جزء من التراث الفني لفترة ما قبل الثورة وذلك من أجل أن يستفيد منه الشعب وقد كتب «لقد نحت الكلمة من أجل قتل هذه الممارسة»[3]. وقد أعطى الأب «غريغوار» تعريفا للتراث يقترب من التعريف الغربي الحالي له «إن المعالم يجب أن تتم المحافظة عليها انطلاقا من فكرة أن بعض

(1) Abbé GREGOIRE, *Mémoires*, *op. cit*., p. 64 ; M.H. CARNOT, *Notice historique sur Grégoire*, 1840, dans Abbé GREGOIRE, *Mémoires*, *op. cit*., p. 227.

(2) المصدر نفسه، ص 172 – 180.

(3) المصدر نفسه، ص 346.

الناس ليسوا سوى مؤتمنين على ممتلكات ومكاسب والتي يمكن لبقية أفراد العائلة المطالبة بكشف حساب حول طريقة التصرف فيها».

وفي سنة 1794، نشر الأب غريغوار على الأقل خمسة تقارير مساندة للمحافظة على التراث الثقافي[1] ولتطوير الثقافة، وكذلك تقريرا حول تسجيل المعالم العمومية وتقريرا حول فتح مناظرة بخصوص الكتب الأولية والأساسية للتربية الأولى وتقريرا حول الهدم والتخريب والإجراءات الواجب اتخاذها لردعه، وتقريرا حول التشجيعات والمكافآت والمعاشات الواجب تخصيصها للعلماء ورجال الأدب والفنانين وكذلك تقرير حول المكتبة الوطنية.

وفي المحصلة فقد لعب «الأب غريغوار» دورا بارزا في التحسيس بمسألة التراث والمحافظة عليه وساهم في نشر ما يمكن تسميته «الوعي التراثي» الذي سيؤدي لاحقا إلى تشكيل مرجعية دولية بخصوص هذا الموضوع.

**- التراث الأثري من خلال المرجعية الدولية**

انطلاقا من المخيال اللغوي الغربي وأساسا الفرنسي، يعرف التراث اشتقاقا على أنه مجموع الأشياء التي يرثها المرء عن الأب وعن العائلة بشكل عام. ويمكن القول إن هذه الكلمة قد ظهرت في القرن التاسع عشر. والتراث يحيل إلى فكرة الإرث الذي تتناقله المجموعات عن بعضها البعض والذي يفترض أن تحافظ عليه الأجيال الحاضرة لتحيله إلى الأجيال القادمة وهذا يعني أن يتم تجاوز فكرة الملكية الفردية. وقد تطور مفهوم التراث وعرف بعض التغيرات للوصول إلى ما نسميه التراث اللامادي الذي لا يجب وضعه في مقابل التراث المادي وإنما هو فقط الاهتمام بالتراث المادي والانتباه له، وفي نفس الآن التعامل مع جوانبه اللامادية. كيف وصلنا إلى هذه الرؤية ؟ لقد تم ذلك انطلاقا من تجربة اليابان التي احتجت ضمن دول أخرى. واليابان عرفت بالزلازل ومبانيها لها نمط خاص في المنطقة حيث حافظ اليابانيون على تقنيات إعادة البناء ومن هنا حصل تطور في النظرة إلى القيمة التراثية والتاريخية من خلال المهارات والتقنيات التي تمت المحافظة عليها. وعلى هذا الأساس تم إدراج هذه الجوانب اللامادية التي تتعلق بالمعارف والتمثلات ضمن مفهوم التراث ولذلك نتحدث عن التراث اللامادي. والحاصل أن التراث اللامادي ليس التصورات وإنما التراث المادي مع جوانبه اللامادية.

(1) Abbé GREGOIRE, *Patrimoine et cité (textes choisis)*, Bordeaux, Confluences 1999.

وبالإضافة إلى ذلك هناك خريطة لتراث الإنسانية المعترف به رسميا من قبل اليونسكو وهذه الخريطة لها أيضا أبعاد سياسية وكذلك أبعاد تجارية واقتصادية، لأن الإشارة إلى تراث بعينه بكونه مصنف من قبل اليونسكو يثير الفضول وهذا يؤدي إلى القيام بزيارات لهذه الأماكن وهذا من شأنه أن ينعش الحياة الاقتصادية لمنطقة ما، فهناك إذن جوانب سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية وغيرها تتعلق بمسألة التراث[1].

وهناك عديد الهياكل التي تعنى بالتراث في العالم ومن أهمها منظمة اليونسكو التي أوجدت من خلال أجهزتها عديد «العبارات» التي تتعلق بالتراث والتي تحيل إلى مجموعة من النصوص التي يفترض أنها تحترم ويقع تنفيذها. ومن بين هذه العبارات نجد مثلا قائمة التراث العالمي والمقصود بذلك هو مجموعة من المواقع التي تصنف إلى ثقافية وأخرى طبيعية وثالثة مشتركة أو مختلطة. وقد تمت المصادقة على هذه الاتفاقية في 16 نوفمبر 1972. وفي سنة 1976 ظهرت لجنة التراث الدولي.

و الجدير بالذكر انه منذ سنة 1992، تم إحداث الدفتر الدولي لذاكرة العالم الذي يعمل على إحصاء المجموعات الوثائقية التي لها أهمية كونية. وفي سنة 1997، ظهر مفهوم التراث الشفهي واللامادي للإنسانية. وقد ظهرت القائمة الأولى لهذا التراث في سنة 2001، وقد جاءت لتكمل قائمة التراث المادي. وفي سنة 2003 تم إمضاء اتفاقية حماية التراث الثقافي اللامادي. ومن أجل المحافظة على حد أدنى من الموضوعية تم تحديد مجموعة من المقاييس التي كانت تطبق في السابق على المواقع الثقافية فقط لتحديد مكونات هذا التراث. ومن أجل إيجاد نوع من التوازن حول تواجد التراث العالمي في كل القارات تم إضافة أربعة مقاييس لتحديد المواقع الطبيعية. وفي سنة 2005 تم دمج كل المقاييس في إطار قائمة موحدة تضم عشرة مقاييس ليقع تطبيقها على كل المواقع بدون تمييز.

وهذه المقاييس تتعلق بإبراز الموقع لبعض نواحي الخلق والإبداع الإنساني أو تعبيره عن تبادل تأثيرات أو أنه يمثل شاهدا ويثير ذكريات أو أنه يمثل نموذج بناء أو استقرار إنساني تقليدي أو أنه يعبر عن تقاليد حية أو أنه يمثل فضاءا طبيعيا خلابا أو فترات هامة من تاريخ كوكب الأرض أو مسارا ايكولوجيا أو سكنا طبيعيا. وبالإضافة إلى هذا تم إحداث قائمة التراث العالمي المهدد بالاندثار. وهناك طبعا تقسيم بين التراث الثقافي والتراث الطبيعي الذي ندرج ضمنه الغابات والمحميات، وهناك التراث الثقافي وهو

(1) Yassine KARAMTI, *Patrimoine, économie et altérité : essai sur la muséologie des mémoires entre deux rives*, UMR 208 MNHN /IRD Patrimoines Locaux, 2ème édition, 2014, 388 p.

أساسا ما فيه لمسة بشرية وإنسانية. ولكن منطقيا ليس هناك تراث ثقافي صرف وآخر طبيعي صرف، وفي التراث الثقافي يميز البعض بين التراث العلمي والتراث التقني (مثال آلة لصنع القهوة) ونميز كذلك تراث الفنون التشكيلية بما في ذلك الفن المعاصر ونميز أخيرا التراث الأثري.

و تجدر الإشارة إلى أن هناك مبالغة كبيرة أحيانا في تحديد مكونات التراث، كما أن هناك اختلافا كبيرا بين المخيال اللغوي والثقافي العربي ونظيره الغربي كما سبق وأن ذكرنا ذلك، ذلك أن العقائد متنوعة كما أن جزءا كبيرا من التراث هو في علاقة وطيدة بالعقائد، سواء أكان عمارة أو نحتا أو رسما أو غير ذلك من المكونات المادية واللامادية. وعند تقديم هذه العقائد، فإنه عادة ما يتم التركيز على الجوانب الفنية فيها، ومن ذلك مثلا الأساليب التشكيلية، الألوان، وغيرها ... ولكن للأسف الشديد لا يتم ربط ذلك كله مباشرة بمعيش الأفراد وتصوراتهم، وهنا نشير إلى عدم وجود فضاءات تعرض العقائد كعقائد وتسهل فهمها انطلاقا من مكتسبات علوم المتاحف[1]. ولكن ما يعنينا في هذه الورقة هو ما قد يطرح إشكالا ونعني بذلك ما يسمى التراث الأثري.

**- بين الذاكرة الجماعية والتراث**

خلال سنوات 1960، قام الوزير الفرنسي للثقافة «أندريه مالرو» بتوسعة أبعاد مفهوم التراث والدفاع عن فكرة أنه ليس هناك «ماض مختار» أو «ماضي) منتخب» أو «ماضي نموذجي يحتذى به» وإنما هناك «ماضي بالجمع» وثقافات متعددة.

ويبدو إن من سمات ما نعيشه اليوم هو الرغبة لدى البعض في تورثة (Patrimonialisation) كل شيء. وقد أشار «بيار نورا»[2] إلى ما سماه طغيان الذاكرة، فضلا عن ما تمارسه السلطة السياسية في ما يخص فرنسا مثلا من مبادرات تشريعية تتعلق بالذاكرات، وكأن ذلك يعني حسب رأيه توجيه المؤرخين والمهتمين بشؤون التراث والذاكرات، ليس فقط بشأن ما ينبغي أن تكون عليه الذاكرة التي سيتم تناقلها من جيل إلى جيل فقط، بل وكذلك بالطريقة التي يتم بها هذا النقل والإحياء والتبادل والتوضيب.

---

(1) Yassine KARAMTI, La muséologie du patrimoine confessionnel, *Ettanouir*, Revue de l'Institut Supérieur de Théologie, Université Zitouna, Tunis, n° 9, 2006-2007 (volume annuel), pp. 23-39.

(2) Pierre NORA, *Les Lieux de mémoire*, Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires), Paris, 3 tomes : t. 1 *La République* (1 vol., 1984), t. 2 *La Nation* (3 vol., 1986), t. 3 *Les France* (3 vol., 1992)

في الفصل الخامس من كتابه حول انثروبولجيا الذاكرة يتعرض جوال كاندو إلى الذاكرة الجماعية وهو يختلف مع هالفاكس إذ يرى بأن التسليم بأن لكل إنسان ذاكرة فردية يتم توجيهها اجتماعيا لا يعني أنها بالضرورة مشتركة، وهو يرى بأن الذاكرة الاجتماعية ضبابية ويكتنفها الغموض، وهو يفضل استعمال مقولة « الذاكرة المتقاسمة »[1]. ولذلك يتفق جوال كاندو مع روجيه باستيد في النظر إلى الذاكرة الجماعية كنسق من الروابط المتبادلة بين الذاكرات الفردية وأن المجموعة لا تحتفظ إلا ببنية الترابطات بين مختلف الذاكرات الفردية.

ويقر جوال كاندو بأن التاريخ يستعير بعض خصائص الذاكرة وإن كانت الذاكرة تختلف عن التاريخ[2]. أما موريس هالفاكس فهو يرى أن التاريخ يعطينا الانطباع بأنه بين الحقبة والأخرى كل شيء يتجدد، وعلى هذا الأساس فإن التاريخ يهتم قبل كل شيء بالاختلافات والتعارض، في حين يعود إلى الذاكرة الجماعية، وخاصة بمناسبة الأحداث والانقلابات الكبرى، أن تدعم المؤسسات الاجتماعية الجديدة، بكل ما يمكن أخذه من التقاليد. إن تعدد المجموعات التي تعمل على انتقاء العناصر المكونة لتراثها من خلال ما يتم القيام به من أعمال تتعلق بالتوضيب والتواصل، ومختلف أنماط التنظيمات التراثية من جهة ثانية، كل ذلك يزيد من صعوبة التحديد والتمييز بين مختلف الأطراف والفاعلين سواء أكانوا فرادى أو جماعات، وكل ذلك ينجز على حساب ما يفترض من أدوار يقوم بها المجتمع ومؤسساته المختلفة كمشرعين للتراث وكحماة له.

إن المشروع البحثي «أماكن الذاكرة»[3] الذي أشرف على إنجازه بيار نورا ما بين سنتي 1984 و1992 يهتم بدراسة التغييرات والتحولات التي طرأت على أنماط الهوية الفرنسية. وتتمثل أماكن الذاكرة حسب بيار نورا في أمكنة جغرافية وبنايات وتماثيل وأعمال فنية، يضاف إليها شخصيات تاريخية وأيام تذكارية ونصوص فلسفية وعلمية وأنشطة رمزية وغيرها.

و لكي نستطيع إضفاء صبغة «الذاكرة» على مفهوم مجرد أو شيء حسي معين، يرى بيار نورا أنه لا بد من توفره على ثلاثة أبعاد مترابطة ومتفاعلة :

– البعد المادي الذي يشتمل على أبنية تاريخية ، نصب تذكارية ، تماثيل شخصية، غير أنه يجب أن لا تقتصر طبيعتها على مجرد كونها جميلة وتستدعي التأمل والتفكر والتدبر.

---

(1) Joël CANDAU, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, Collection cursus Sociologie, 2005, 208 p, p. 67.

(2) المرجع نفسه، ص 59.

(3) Pierre NORA, *Les Lieux de mémoire*, *op. cit*.

– البعد الوظيفي والذي يتمثل دوره في الكشف عما إذا كانت هذه «الأماكن» تمارس ضغطا «نفسيا» وضبطا «اجتماعيا» وفي أي اتجاه : هل تفضي إلى العقلنة أم إلى خلافها ؟ هل تشجع على مظاهر الائتلاف أم على العكس من ذلك؟ وهل تساعد على نمو جذوة التحضّر أم تناقضها ؟

– البعد الرمزي وذلك من خلال المعنى وأنماط الدلالات التي ترتبط بالمواقف والتوجهات التي قد تعزز روح التفاني ونكران الذات من خلال دعم البعد الوطني، أو على العكس من ذلك تفسح المجال للسرديات الطائفية والقومية والقبلية التي قد تنم عن العنف في البداية ثم التطرف فتنتهي إلى التعصب.

و يرى بيار نورا أنه يجب أن يكون لحضور «أماكن الذاكرة» واستحضارها قيمة مؤثرة تساهم في شحذ وعي الأجيال في علاقته بما ترمز إليه بقطع النظر عن الاختلاف بينهم في المواقف والمعتقدات. فعلى هذه «الأماكن» أن تعزز روابط الألفة بين الجماعات على قاعدة الحضاري والثقافي المشترك بينها، بالاعتماد على ما توحي به من تجانس وتناغم، بقطع النظر عما يفرقها من مصالح ورؤى مختلفة.

إن الزمن البعيد الذي كان يتم استحضاره من أجل التعرض للتراث وتعريفه أصبح قريبا أكثر فأكثر. وبالإضافة إلى ذلك فإن أشياء جديدة وأماكن ذاكرة (لم يكن يفكر فيها وينتبه إليها) أصبحت ترتبط الآن أكثر فأكثر بفكرة التراث. ومن خلال كتابات بيار نورا نفهم أن التطور يتعلق باختفاء عملية التناقل وأشكال الذاكرة والقيم عبر الكنيسة والمدرسة والعائلة والدولة من جيل إلى جيل.

والنتيجة هي أن الذاكرة لم يعد يتم تناقلها بمعنى التقاليد، وبالإضافة إلى ذلك فإن استمراريتها أصبحت ترتكز وتعتمد على كاهل كل فرد. إن أهمية الإنتاج العلمي لبيار نورا تكمن في أنه لعب دورا مجددا عند ظهوره لأول مرة في السنوات الثمانين، فقد عبر عن اهتمام متزايد بالذاكرة في المجتمع بصفة عامة.

إن مجلدات «أماكن الذاكرة» تمثل جردا لأماكن تجسد الذاكرة الوطنية والتي هي حسب بيار نورا في طور التلاشي. وفي هذا الإطار يمكننا التسليم بكون التراث هو إنتاج من المجتمع الغربي يرتبط بشروط وظروف تطوره. والتعرض إلى مسألة التراث بالاعتماد على المقاربة والتصور الغربيين يبدو أنها قد دخلت البلدان العربية الإسلامية في القرن التاسع عشر مع بداية الحملات الاستعمارية. وقد نتج عن ذلك أنه في مجتمع ينظر إلى الزمن والفضاء ومحدداته بشكل مختلف ، فإن التصور المحلي للتراث لم يكن متطابقا تماما على ما يبدو مع التطور السائد في أوروبا.

ويبدو لاحقا أن التأملات والتفكير بشأن التراث كانت نوعا من الانعكاس لخسارة المعنى في الممارسة الغربية للتراث. وهذه التأملات تشهد على تساؤل حقيقي حول وجهة الوعي التراثي الماضي وحول معرفة الماضي.

ويبدو أن ظهور مفهوم التراث اللامادي قد نتج عن تجاوز مسألة أن يشمل التراث فقط (بعد أن تمت توسعة مشمولاته) مواد بعينها ليشمل كل ما يتعلق بمجموع تمظهرات الواقع. وهكذا فقد التموقع النقدي حول الأهمية الاستثنائية التي تعطى للشيء وليس الفكرة في فهم الثقافات، من أجل الاهتمام ايضا بالجوانب الثقافية التي توصف بكونها «لا مادية» في المجتمعات مثل الرقص والموسيقى والغناء والتقاليد، ... وهي كلها تمظهرات مهمة لمعرفة الثقافات والمجتمعات. وبما أنها تخضع للمتغيرات، فإن ذاكرات الماضي تبقى في جوانب منها ذاتية وعاطفية وجزئية ومنحازة. ومن البديهي أن كل فترة لها رهاناتها وصعوباتها ومكامن التردد فيها.

**- التراث الأثري في الفضاء العربي الإسلامي من خلال بعض الفتاوى المعاصرة**

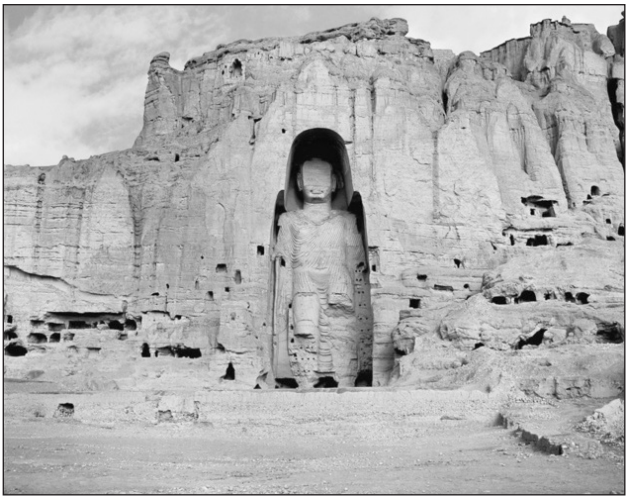
إن دراسة ‹التراث الأثري› خاصة والممارسات المرتبطة به ضرورية لفهم النظام الاجتماعي ككل خاصة في ظل التحولات المتسارعة التي تشهدها عديد البلدان العربية والإسلامية. ونحن نحسب أن المقاربة الأنثروبولوجية لهذا الموضوع مهمة جدا ذلك أن الأنثروبولوجيا لم تعد كما كانت في بداياتها تهتم بتصنيف الشعوب والثقافات البدائية والمقارنة بينها، كما أنها لم تبق سجينة تحليل السلوك الاجتماعي في مختلف أشكاله المؤسساتية مثل الأسرة والأنساق القرابية والتنظيم السياسي وغيرها. إن «مارك أوجي» مثلا يرى أن العوالم المعاصرة[1] تحتاج إلى الأنثروبولوجيا مع ما يفترضه ذلك من إعادة تعريف لها ولموضوعاتها[2]، وهو يستعيض عن المفاهيم التطورية مثل «المجتمع المتوحش، المجتمع البدائي، العقلية قبل - منطقية، العقلية السحرية...الخ»، بأخرى جديدة لعل أهمها مفهوم الغيرية، هذا بالإضافة إلى إعادة تعريف مفاهيم أخرى مركزية داخل التحليل الأنتربولوجي مثل الثقافة، الدين، الإيديولوجيا، السلطة...

ونحن نهتم بدراسة التراث كعمليات «سرد» و«ككلام» أي كأداة «للتواصل» وفي نفس الوقت كأداة «للمعرفة». وفي كتابه بعنوان (*Ce que parler veut dire*)، ينقد «بيار بورديو» التحليل الصرف للكلام (الألسنية البنيوية) ويقترح نموذجا يقوم بتحليل

(1) Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994.
(2) *Ibid.*, p. 62.

الكلام كأداة وكمحمل لروابط السلطة، لا فقط كوسيلة بسيطة وسهلة للتواصل[1]. وبما أننا نقترح دراسة التراث كأنماط مختلفة من السرد الشفهي والمكتوب والمرئي، فمن الضروري تحليل «التورثة (Patrimonialisation) ضمن السياقات التفاعلية والبنيوية لإنتاجها ولتداولها. فبورديو[2] يرى أن وجهة نظر سوسير هي وجهة نظر المتفرج اللامنتمي (اللامبالي) والذي يبحث عن الفهم من أجل الفهم، وهي أيضا وجهة نظر عالم النحو الذي يهتم بدراسة وتقنين الكلام، في مقابل المتكلم أو المحاور الذي يسعى إلى الفعل داخل العالم. ومن هنا فإن «التورثة» يُنطق ويُتكلم بخصوصها، وفي هذا السياق يمكننا القول أن استباق مختلف الفاعلين لما يمكن أن يحدثه تراث ما ولقيمته يساهم في تحديد شكل ومحتوى هذا التراث،... ومن هنا فإنه يبدو لنا من الثراء ومن الخصوبة تمثل أنماط التراث المختلفة كأنساق من السرد، حيث يمكن أن نعتبر التمثلات والتصورات والممارسات بداخله أشبه بالعبارات / الأقوال التي يتم تداولها بين الناس.

انطلاقا من بعض النماذج الواقعية سنتعرض إلى مسألة التراث الأثري وخاصة التماثيل في علاقتها مع بعض التمثلات التي ينسبها البعض للإسلام. ففي سنة 2001 تمت محاولة تحطيم تمثالين عملاقين لبوذا في منطقة باميان في أفغانستان من طرف عناصر قيل أنها تنتمي لحركة طالبان، وقد أثار ذلك نقاشا كبيرا وطرحت مسألة ماذا نفعل بهذا التراث؟ نحافظ عليه أم لا وهل هو شرك أم كفر؟



تمثال بوذا في منطقة باميان

(1) Pierre BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, pp. 13-95.
(2) P. BOURDIEU et L. J. D. WACQUAT, *Réponses*, Paris, Seuil, p. 121.

وقد جرت وساطات عديدة، ويذكر أن مفتي مصر الأسبق كان ضمن فريق من علماء المسلمين الذين انتقلوا إلى أفغانستان لحث حركة طالبان الحاكمة آنذاك على عدم تحطيم تمثالي بوذا باعتباره إرثا إنسانيا لا معنى لتحطيمه ما دام لم يعبد من دون الله، وأن هذه التماثيل لا تمثل فتنة للمسلمين وأن في تدميرها تشويه لصورة الإسلام وتأليب للرأي العام العالمي وخاصة البوذيين. وفي نهاية الأمر تمت عمليات تحطيم وتكفلت اليابان بإعادة بناء التماثيل باعتبار امتلاكها للمهارات المطلوبة.

أما المثال الثاني الذي سنتعرض إليه فهو يعود لسنة 2010 وهو يرتبط بداعية مصري أصدر فتوى في قناة تلفزية خاصة في شهر مارس 2010 حيث سئل من طرف شخص ما وقد يكون ذلك عن حسن نية على الغالب : وجدت آثارا في المنزل إثر عملية أشغال فما حكم الشرع في ذلك ؟ فماذا فعل الداعية ؟ رجع إلى المدونة الفقهية واستعاد ما يتعلق بالركاز ودفن الجاهلية وأجاب بأنه إذا كانت الآثار في أرض يملكها هذا الشخص أو في بيت له فهذا حقه ورزق ساقه الله له، ولا إثم عليه ولا حرج وليس من حق أي جهة سواء أكانت دولة أو مجلسا ولا أي أحد آخر أن يسلبه هذا الحق، سواء كان ذهبا أو كنزا ... أما إذا كانت تلك الآثار تجسد أشخاصا فيجب حسب الداعية طمسها لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعها، وما حرم بيعه حرم ثمنه، وأما إذا كانت في أرض تملكها الدولة فلا يجب أخذ شيء منها أو سرقته أو تهريبه وبيعه، فهذا حرام ومال حرام. ونفى هذا الداعية في ردود تلفزية لاحقة حسب ما نقل في الصحافة أن يكون قد دعا إلى تحطيم الآثار وأفاد بأن فتواه قد حُرّفت. وقد استدل على ذلك بموقفه القديم من تحطيم بعض أنصار طالبان أو الذين نسبوا إليها لتماثيل بوذا.

وقد تدخل في هذا الموضوع أيضا المستشار القانوني لوزير الثقافة المصري الذي يبدو أنه قد هاجم فتوى الداعية وطالب بتطبيق القانون المصري الذي يعاقب بالسجن سبع سنوات كل من يتلبس بالتنقيب عن الآثار دون ترخيص أو المتاجرة فيها، كما ذكر هذا المستشار بأن الجهتين الوحيدتين المخول لهما الإفتاء في مصر هما دار الإفتاء المصرية ولجنة الفتوى بالأزهر الشريف، وقد يفهم من هذا إضعافا لشرعية من قد تخول لهم أنفسهم التصدر للإفتاء دون الأخذ بعين الاعتبار لمصلحة الدولة وسياساتها. ويبدو أن أحد الصحفيين المصريين قد عمل على جمع توقيعات على أحد مواقع التواصل الاجتماعي قصد تقديم بلاغ لدى النائب العام ضد هذا الداعية، وتدخل العديد وأجبروا دائرة الإفتاء على التصدي له وقالوا له ليس ركازا، لأنه وبمنطق الركاز، فإن كان ركازا حلالا فعلى صاحبه إعطاء الخمس للدولة ويحتفظ بالباقي، وإذا كان ركازا حراما، فيجب عليه إتلافه. وفي الأخير أصدرت دائرة الإفتاء وربما كان ذلك

تحت تأثير الدوائر الثقافية فتوى وتراجع الداعية حسب البعض وقال بضرورة التمييز بين الركاز والآثار، وضرورة إبلاغ الجهات الرسمية عن كل موجودات أثرية، لأن الآثار إرث إنساني وحضاري ولها قيمة أخرى، ونقل عن الداعية قوله بأنه إذا رأت الدولة أن الآثار بجميع أشكالها ليست ركازا فلا يجوز المتاجرة فيها. والجدير بالذكر أن إجابة لجنة أمانة الفتوى بدار الإفتاء المصرية بخصوص هذه المسألة قد تمت من خلال صياغة السؤال كما يلي :

«ما حكم الشرع في تجارة الآثار»؟. وتبدأ إجابة هذه اللجنة بتعريف الآثار لغة واصطلاحا، وتعريف الركاز والتمييز بينه وبين الكنز والتمييز كذلك بين الركاز وبين الفيء، وهذه الإجابة تعرض كذلك لأحكام فقهية مختلفة حول الركاز بالاعتماد على مصادر مختلفة وتأسيسا على «ميكانيزمات» العقل الفقهي ومعجمه اللغوي، وهي تنزل الآثار منزلة المعادن وتجعلها تحت تصرف ولي الأمر حتى ولو وجدت في ارض مملوكة لمعيّن. والآثار حسب إجابة هذه اللجنة أيضا بمنزلة الماء الدائم لا انقطاع له ومثل الملح حيث يتضرر مجموع الأمة لو اقتصر تملكها على بعضهم، فضلا عن كون حكم الحاكم، حسب نفس اللجنة، يرفع الخلاف في مسائل الاجتهاد، والقانون المصري يعتبر الآثار ملكا عاما لا يجوز للفرد حيازتها والتصرف فيها بغير تصريح من الدولة. ورأت هذه اللجنة أن جميع الآثار هي من الأموال عدا الوقف وهي ملك لبيت مال المسلمين ولولي الأمر دون غيره حق التصرف بما يعود بالنفع العام على أفراد المجتمع وأنه لا سائبة في الإسلام. وقد ذكرت هذه اللجنة في نص فتواها محتوى فتوى سابقة تتعلق بالتماثيل. وهذه الفتوى أيضا تهمنا في هذه الورقة ولذلك سنتعرض إليها.

وقد أصدر هذه الفتوى شيخ الأزهر في حينه بتاريخ 11 ماي 1980/ جمادى الآخرة 1400هـ. وهي تتعلق بعنصرين يرتبطان بالتراث الأثري هما إقامة المتاحف من جهة، وعرض التماثيل من جهة أخرى، ويمكن القول إن هذه الفتوى قد بنيت على التسلسل المنطقي التالي :

- التسليم بأن الآثار وسيلة لدراسة التاريخ

- التنصيص على أن الأمم السابقة مثل المصريين القدامى والفرس والرومان وغيرهم قد سجلوا تاريخهم نقشا ورسوما على الحجارة

- الإقرار بأن دراسة تاريخ هذه الأمم يدفع إلى مزيد من تقدم الإنسانية

– التأكيد على أن عديد الآيات القرآنية تلفت الانتباه إلى السير في الأرض والنظر في حصل مع الأمم السابقة

– التأكيد على أن الدراسة الجادة لهذا التاريخ لا تكتمل إلا بالاحتفاظ بالآثار وجمعها لمعرفة ما وصلوا إليه في الطب والزراعة والحرب والتجارة والصناعة ومن ذلك قصة حجر الرشيد الذي ساهمت بحوث فك طلاسمه في معرفة التاريخ القديم لمصر

– التنصيص على أن القرآن الكريم حث على دراسة تاريخ الأمم للأخذ منها بما يوافق الإسلام والابتعاد عن ما لا يوافقه

– الخلوص إلى أن إقامة المتاحف ضرورة للتحفظ على هذه الآثار التي وحدها تسمح بالدراسة، إن لم يكن من الواجبات، وقاعدة الضرورة مقررة في القرآن الكريم.

وبناء على كل ما سبق نقرأ في نص هذه الفتوى لشيخ الأزهر « وتخريجا على هذا كان الاحتفاظ بالآثار سواء كانت تماثيل أو رسوما أو نقوشا في متحف للدراسات التاريخية ضرورة من الضرورات الدراسية والتعليمية لا يحرمها الإسلام لأنها لا تنافيه، بل إنها تخدم غرضا علميا وعقائديا إيمانيا حث عليه القرآن فكان ذلك جائزا إذا لم يصل إلى مرتبة الواجب، بملاحظة أن الدراسات التاريخية مستمرة لا تتوقف».

إن مجموع نصوص الفتاوى السابقة والديناميكية الفكرية التي صاحبتها مهمة جدا لفهم طريقة التعامل مع التماثيل على أساس المرجعية القرآنية في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. وفي النهاية، وعلى أساس فتوى «الركاز» أولا، وفتوى «إقامة المتاحف وعرض التماثيل» السابقة ثانيا، خلصت لجنة أمانة الفتوى بدار الإفتاء المصرية إلى أنه «لا يجوز المتاجرة بالآثار أو التصرف فيها بالبيع أو الهبة أو غير ذلك من التصرفات ولو وجدها الإنسان في أرض يمتلكها إلا في حدود ما يسمح به ولي الأمر وينظمه القانون مما يحقق المصلحة العامة، والله سبحانه وتعالى أعلم».

وفي سنة 2014 طرح المشكل مجددا مع الجماعات المسلحة التي تنسب إلى «داعش» حيث تم تحطيم الآثار الآشورية التي تعود إلى القرن السابع قبل الميلاد في محافظة الموصل في العراق مثل والتي نذكر من بينها متحف الموصل والثور المجنح وآثار الحضر ونمرود والجوامع وكنائس وأديرة وبوابة المسقى وقصر الملك سنحاريب. ويبدو أن هيكلا دينيا تحت مسمى مرصد الفتاوى التكفيرية والآراء المتشددة التابع لدار الإفتاء المصرية حسب بعض ما نشر قد ندد بالاعتداءات الممنهجة على الآثار والتراث الإنساني وأفاد بأن هذه الاعتداءات لا تمثل تعاليم الإسلام الذي دعا إلى الاعتبار من آثار السابقين والتدبر فيها بما يحقق العظة.

تحطيم الآثار أثناء النزاعات المسلحة

وشدد هذا المرصد على حرمة هدم الآثار والاعتداء عليها وأن حمايتها هي مسؤولية المجتمع الدولي. ويبدو أن دار الإفتاء المصرية قد أكدت مرة أخرى سنة 2015 على أن تدمير القطع الأثرية في الموصل لا أسانيد شرعية له وأن مرتكبي هذا الفعل الشنيع قد اعتمدوا على الآراء الشاذة والواهية والمضللة. وذكرت الفتوى أن الصحابة جاؤوا إلى مصر ولم يصدروا فتوى لتحطيم الأهرامات أو أبي الهول وغيرها. وقد سبق وأن دعا داعية سعودي معروف إلى الاهتمام بالآثار الفرعونية باعتبارها تراثا علميا ومعماريا وحضاريا. وقد أدت هذه الأحداث المتعلقة بالموصل آنذاك إلى مطالبة منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم بعقد اجتماع طارئ لمجلس الأمن حول هذه القضية.

**- التراث الأثري وشبكات إنتاج المعنى**

يعتبر التراث الأثري من أقدم الظواهر الإنسانية والتي لا زالت تسجل حضورها إلى الآن وباستمرار. ويمكن القول إن هذه الظاهرة تمس كل المعتقدات والأديان السماوية وغيرها. وتجدر الإشارة أيضا إلى أن السياحة والتنقلات المتعلقة بزيارة أماكن محددة حتى لو تطلب ذلك سفرا طويلا وشاقا، لعبت ولا تزال تلعب دورا كبيرا في حفظ بعض التراث الأثري. واختيارنا للمقاربة الأنثروبولوجية يعود إلى كون أن جانبا من التجديد في علوم الإنسان المعاصرة يعود إلى انفتاحها على الأنثروبولوجيا التي أثرت فيها عندما كشفت لها ميادين جديدة للتقصي العلمي. فعلم الآثار مثلا يتحول الآن من دراسة

المعابد والمقابر الإمبراطورية إلى جملة المحيط المبني بما في ذلك الأكثر تواضعا بوصفه تعبيرا عن ثقافة ما نحرص على فهمها في أدق تفاصيلها. ويتمثل هذا التحول في الانتقال من المشترك نحو الخاص ومن الدولة نحو القرابة ومن الملوك نحو الفاعلين المجهولي الاسم ومن الأحداث الجسيمة إلى الحياة اليومية...

إن قراءة كتاب غيرتز «الإسلام ملاحظا»[1] تدفع إلى تجاوز النزعة الوظيفية من أجل الاهتمام مثلا بعمليات إنتاج المعنى، وذلك من خلال ما يسميه غيرتز «الوصف المكثف» والذي يتمثل في الإجابة عن السؤالين التاليين : ماذا يقول هؤلاء الأفراد عن أفعالهم؟ وكيف ينتجون المعنى؟ وهذا يعني ضرورة الانتباه إلى شبكات التفسير وإنتاج المعنى انطلاقا من المجتمعات المحلية التي يتم دراستها ومن وجهة نظر أفراد هذه المجتمعات.

إن أعمال قيرتز تشير إلى أهمية مقاربة دلالية تأخذ كموضوع نماذج «المعنى» و«التعبير» المحددة جماعيا والتي يستعملها الأفراد لإعطاء شكل لتجربتهم وحقيقة وقوة وحزما لفعلهم، كما تأخذ كموضوع التصورات والمفاهيم التي يتم تجسيدها بشكل مادي من خلال الرموز ومجموعات الرموز. ومن هذا المنطلق، فإن المنظور الديني يتكون حسب قيرتز من «نظرة للعالم» تتمركز حول مشكل «الاعتقاد» ومن «كينونة» تتمركز حول مشكل «الفعل». وبالنسبة للمعتقد، فإن كل مجال هو مرآة للآخر. إن دور الرموز الدينية هو ربط «الكينونة» و«النظرة للعالم» بطريقة يتمكنان معها من تأكيد بعضهما البعض. ومن هنا فإن قيرتز لا يضع في المقام الأول لا الحياة الذاتية كما هي ولا السلوك الخارجي كما هو، وإنما يتعلق الأمر بأنساق الدلالة المتوفرة اجتماعيا (الاعتقادات، الطقوس، الأشياء الحاملة للمعنى،...) التي تقوم بتنظيم الحياة الذاتية وتوجه السلوك الخارجي.

إن غيرتز يشدد على أهمية اكتشاف موضوع البحث «في ثنايا الحقائق الامبريقية»، منظوراً إليها من قبل الفاعلين، مع الإبقاء عليها «في أحجامها المصغرة»، وهو يفضل دراسة الحالات. وبالاستناد إلى غيرتز، فإن مقاربة هذه الفتاوى حول التراث الأثري مثلا لا يمكن أن تكون مثمرة إن نحن اكتفينا من جهة بنوع من النظرة الإجمالية، ونسينا من جهة ثانية استراتيجيات الفاعلين المختلفة. فحسب غيرتز لا بد من النظر فوق أكتاف الأفراد للإطلاع على ما قد لا نراه في وضعيات الملاحظة الأنثروبولوجية العادية. ونحن نتفق مع غيرتز في الاهتمام خاصة بتفسير الفعل الفردي انطلاقا من القراءات الممكنة والمختلفة عند الأفراد بناء على المخططات النظرية وكذلك الأفكار : أطر الإدراك،

(1) Clifford GEERTZ, *Observer l'Islam : changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris, Découverte, 1992.

الأشكال الرمزية، الآفاق الأخلاقية. وبتعبير آخر فإنه يبقى من الضروري البحث عن التفسير والفهم بدل البحث الدائم عن الأسباب.

ويدافع البعض عن وجهة نظر مفادها أن زيارة الآثار لم تكن من ممارسات المسلمين وإنما هي اهتمام وافد مع الاستعمار الغربي للشعوب الإسلامية والذي سعى من خلال الحفريات إلى دعم جذور تواجده المسبق المحتمل في هذه البلدان وأسبقيته في تعميرها.

ومن الواضح أن بعض الدول الاستعمارية قد عملت على دعم الحفريات الأثرية والبحوث التاريخية القديمة في بعض مستعمراتها أو الدول التي بسطت عليها حمايتها من أجل البحث عن ماضي خاص بها قد يساهم في عزل هذه البلدان عن محيطها المشترك معها في خصوصيات مثل اللغة العربية أو الديانة الإسلامية، فتم التركيز أحيانا على الحفريات التي تبرز الحقب السابقة وتمجدها من أجل تغيير وعي المواطنين بانتماءاتهم، وتم ذلك من خلال بعث هياكل تعنى بالسياحة والآثار ودعم الدول القطرية أو الوطنية. ولم تكن هذه المجتمعات تعير ما يحيط بها من آثار اهتماما خاصا، عدا رسكلة بعض المخلفات في البناءات الجديدة، ولذلك تم استعمال الحجارة والأساسات في أغراض مختلفة الشيء الذي ساهم في خراب بعض المعالم والمواقع الأثرية. ولذلك يرى البعض أن إحياء الآثار القديمة والاهتمام بها هو من دسائس الأعداء قصد شق وحدة المسلمين وإضعاف التساند بينهم.

وهناك آخرون نظروا إلى المسألة من زاوية العقل حيث رأوا أن البعض قد عبد الشمس والقمر وبعض الحيوانات، ولكن ذلك لم يوجد دعوة البعض إلى تحطيمها أو إبادتها خشية الشرك، وفي ذلك دليل على قدرة عقول البشر على التمييز والترجيح واعتماد حد أدنى من المنطق في التعامل مع الأشياء.

ويرى غيرتز أن الأنثروبولوجيا تطورت حول مفهوم الثقافة الذي يقترح له تعريفا دلاليا، فالثقافة نسق من المعاني، وهو يرى أيضا بأن الكائن البشري هو حيوان عالق في شبكات المعنى التي ينسجها، وهذه الشبكات هي التي تكون الثقافة. ويرى غيرتز أيضا أن الإنسان يصنع الرموز والمفاهيم وينشد المعاني. ويشير غيرتز إلى الرغبة الدفينة لدى البشر لإيجاد معنى للعالم ولتجربتهم فيه، وإعطاء هذه التجربة شكلاً ونظاماً. وعلى هذا الأساس يرى غيرتز أن الثقافة لا يمكن أن تكون علما تجريبيا من أجل البحث عن قوانين وإنما هي علم تفسيري يبحث في المعنى، وقد كانت «الأنثروبولوجيا التأويلية» امتداداً لاهتمامات غيرتز بأنظمة المعاني والعقائد والقيم والنظرات إلى العالم وأشكال الشعور وأساليب الفكر التي كانت شعوب معيّنة تبني وجودها من ضمن شروطها. لقد سعى

غيرتز إلى بناء نظرية تأويلية للثقافة. وعلى هذا الأساس تكون مهمة الأنثروبولوجي التأويلي ليس تقديم إجاباته عن الأسئلة العميقة في الوجود، بل في تقديم الإجابات التي قدمها الآخرون في ثقافات أخرى عن هذه الأسئلة.

و بالاعتماد على بعض تحليلات غيرتز، فإننا نرى بأن أنماط التراث المختلفة تساهم في إضفاء المعنى على العالم في أعين أصحابه، وهي تكتب وتقرا كما تكتب النصوص وتقرأ. وعلى هذا الأساس، فهي تتألف من الرموز التي يمكن اعتبارها نواقل للمعنى.

إن بعض أنماط التراث تتميز بكثافة الرموز : البنايات ، الطقوس، المعروضات، الاحتفاليات وما يصاحبها، .... وهذه الرموز التي «يكتب» بعضها بالقوة ويفرض البعض الآخر منها بالخوف من العقاب مهما كان نوعه تميل إلى أن تصبح تعبيرا عن نوع جديد من السلطات هي سلطة التراث والتي لها كلفتها المادية والرمزية أيضا. إن أنماط التراث المختلفة ترتبط من ناحية بالواقع الموضوعي للعادات والضغوطات، ومن ناحية أخرى بالتصورات وكل الإستراتيجيات التي ترمي إلى تغيير الواقع من خلال تغيير التصورات. إن أنماط التراث المختلفة تنتج نماذج تشكل التصورات والممارسات، وبصفة أخرى الدلالة التي يتم إضفاؤها عليها جماعيا في لحظة تاريخية معينة.

إن للتراث قيمة كبيرة، ويمكنني القول إن المجتمعات تجعل من التواصل المتعلق بمختلف عناصر التراث وما يرتبط بها من عمليات توضيب و«إخراج» وسينوغرافيا مختلفة وغيرها أحد أهم العناصر التي تقوم عليها هذه المجتمعات والتي تحدد أيضا من وجهة نظرنا جزءا كبيرا من بنيتها وأشكال تنظيمها. ويمكن القول أن أنماط التراث المختلفة تشكل إطاراً للإدراك والتفسير، وهي تفترض وجود رموز ومؤسسات. وأنماط التراث المختلفة لا يمكن لها أن تصمد وأن يتم تبادلها إلا إذا كانت مدعومة بأشكال من الرموز والأفراد والجماعات والهياكل والمؤسسات.

وبالاعتماد على تحليلات غيرتز يمكننا القول أن أنماط التراث المختلفة تمثل أطرا تسمح للأفراد بفهم الحقائق الاجتماعية، ولكنها أيضا أطر للتصرف انطلاقا من المدركات التي تتيحها. وفي هذا الإطار تصبح أنماط التراث المختلفة شبكات لتفسير الثقافات، غير أن هذه الأخيرة تكيف نفسها إزاءها. ومن هنا فإن الأشكال التراثية تعود في أصلها إلى العمق الثقافي لكل فرد ولكل جماعة إنسانية، والتغيرات التاريخية للأفراد وللمجتمعات تتجلي من خلال أنماط التراث المختلفة ومساراتها ومضامينها. وهذه الأنماط تنتج أحيانا قواعد ترتبط بعمليات البحث عن تفاهمات واتفاقات وتوافقات من أجل حل الإشكالات التي تتعلق باختلاف أهداف الأفراد والجماعات وغاياتهم من وراء الاهتمام بالتراث وخاصة منه الأثري.

إن «التورثة» (Patrimonialisation) تقوم على التجارب الفردية والجماعية، ويمكن القول إن عديد التنظيمات التراثية المرتبطة بثقافة ما قد يتم بناؤها لفترات محدودة في الزمان والمكان وذلك من خلال الأنساق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية والدينية، وعلى هذا الأساس يتم وضع القواعد والمعايير والأشكال التي ستحدد عمليات التبادل المتعلق بأنماط التراث المختلفة التي سيتم اعتمادها على أساس وأنها مهمة وذات قيمة.

و بالإضافة إلى ذلك فإن بناء بعض أنماط التراث المختلفة وتكييفها هو الذي قد يعطي لبعض التنظيمات والجماعات والمجتمعات ما يمكن تسميته بوهم «الكلية العضوية» التي تسعى للمحافظة عليها قصد إعادة إنتاجها، ونحن نقدر أن أنماط التراث المختلفة لمجموعة ما ليست حصيلة نوع من الضرورة الميكانيكية ولكنها في المقابل كذلك ليست وليدة الصدفة والعبث. ونحن نرى أيضا أنه وعلى مر الأزمان، فإن كل مجموعة قد عملت على إنجاز نوع من التوليفة والخلاصة التراثية التي يتم تحيينها باستمرار وفق استحقاقات الوضعيات المستحدثة، وهدف الأنثروبولوجيا حسب رأينا هو أيضا معرفة وفهم تراث المجموعات من خلال ما تقوم به التنظيمات المختلفة من عمليات لقولبته ونمذجته من جهة، ومن خلال ما يحصل لهذه التنظيمات نفسها من تغيرات وتطورات من خلال أفعال الأفراد والمجموعات وتصوراتهم. إن أنماط التراث المختلفة تتكون جماعيا، ويتم تقاسمها على أساس التجربة المشتركة والتعايش المشترك، بكل ما يتضمنه ذلك من ديناميكيات.

## الببليوغرافيا


- Abbé GREGOIRE, *Mémoires*, Paris, Ed. de Santé 1989.
- Abbé GREGOIRE, *Patrimoine et cité* (textes choisis), Bordeaux, Confluences 1999.
- Abbé GREGOIRE, *Plan d'association générale entre les savants, gens de lettres et artistes* (1816-1817) dans Bernard PLONGERON, *L'Abbé Grégoire et la république des savants*, Paris, CTHS 2001.
- AUGÉ (Marc), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994.
- BOURDIEU (Pierre), *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982
- BOURDIEU P. et L. J. D. WACQUAT, *Réponses*, Paris, Seuil.
- CANDAU (Joël), *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, Collection cursus Sociologie, 2005, 208 p
- DAVALLON (Jean), « Les objets ethnologiques peuvent-ils devenir des objets de patrimoine ? », *Le Musée Cannibale*, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, Neuchâtel, Suisse, 2002.
- GEERTZ (Clifford), *Observer l'Islam : changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris, Découverte, 1992.
- JUKKA (Jokilehto), « Authenticity : a General Framework for the Concept », Compterendu de la Conférence de Nara sur l'Authenticité dans le cadre de la Convention du Patrimoine Mondial, 1-6 novembre 1994, lapon, UNESCO-ICCROM-ICOMOS, France, 1995.
- KARAMTI (Yassine), « La muséologie du patrimoine confessionnel », *Ettanouir*, Revue de l'Institut Supérieur de Théologie, Université Zitouna, Tunis, n° 9, 2007 (volume annuel), pp. 23-39.
- KARAMTI (Yassine), « *Turâth* », « patrimoine » et « *heritage* » : des traductions trompeuses ? », *al-Miškât*, Revue de

l'Université Zitouna, Tunis, n° 6, 2008 (volume annuel), pp. 41-59.

- KARAMTI (Yassine), *Patrimoine, économie et altérité. Essai sur la muséologie des mémoires entre deux rives*, thèse de Doctorat, MNHN – Paris, 2008.
- KARAMTI (Yassine), *Patrimoine, économie et altérité : essai sur la muséologie des mémoires entre deux rives*, UMR 208 MNHN /IRD Patrimoines Locaux, 2ème édition, 2014, 388 p.
- POULOT (Dominique), « Le sens du patrimoine : hier et aujourdhui (note critique) », *Annales ESC*, n° 6, nov.-déc. 1993, pp. 1601-1613.
- NORA (Pierre), *Les Lieux de mémoire*, Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires), Paris, 3 tomes : t. 1 *La République* (1 vol., 1984), t. 2 *La Nation* (3 vol., 1986), t. 3 *Les France* (3 vol., 1992).

# الفهرس

تقديم .....3

سياسات التراث المعتمدة باليونسكو: من الاهتمام بالتراث الطبيعي والثقافي إلى إدارة التراث المقدس عالميا .....9

الدكتور إيف جيرو

التحولات الجيو سياسية التي عرفتها القيروان قراءة في مخطوط : «نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء مدينة القيروان لأبي راس الناصري» .....37

الدكتور محمد الحبيب العلاني

الثابت والمتحول في التراث الفقهي: مقاربة اصطلاحية .....55

الدكتور البشير عبداللاوي

التراث الشعبيّ في حضرة السياسة أو هل وظّفت الدولة الوطنية في تونس التراث بحثا عن الشرعية ؟.....83

الدكتور حافظ عبد الرّحيم

إمتداد الطوطمية والإحيائية في الممارسات الطقوسية: الجنوب التونسي مثالا 105

علي المبروك

التراث كرأسمال سياسي.....119

الدكتور بشير العربي

المقدس والدنيوي في ثقافة المسلم : الحج والعمرة أنموذجا .....123

الدكتور حمودة بن مصباح

القداسة فـي التراث الشفوي الشعبي: لعبة المقدس من خلال استراتيجيات
الصراع الفردي والاجتماعي .....143
الدكتور محمد الحبيب الخضراوي
وهْمُ القداسة بين الأصول والتاريخيّة .....181
الدكتورة منية العلمي
من تراث القداسة إلى قداسة التراث: أي رهانات جيو-سياسية للتراث الفني
فـي تونس؟.....187
الدكتور الحبيب النّهدي
من عالمية الإسلام إلى عولمة الغرب : صراع المقدس ورهانات السيطرة .....213
الدكتور الصحبي بن منصور
القدسيّة ورهانات التراث الجغراسياسية: ثقافة مايو شينشيب -مارانيون
أنموذجا .....237
الدكتور فرانشيسكو فالداز
السياحة والتراث والدولة الوطنية : آليات الهيمنة الجيوسياسية وضرورات
فك الارتباط .....261
الدكتور عادل الوشاني
التراث الفلكـي الإسلامـي بالبـلاد التونسيّـة: العلــوم الصحيحـة
فـي خدمـة المقّـدس؛ إرث للحفـظ والدراسـة والتثميـن.....275
الدكتور فتحـي الجــرّاي
الرهانات الجيو سياسية للتراث الأثري من خلال الفاعلين الدينيين وبعض
الفتاوى المعاصرة.....295
الدكتور ياسين كرامتي