مجلة رؤى فكرية مجلة علمية إلكترونية محكّمة متعددة التخصصات، تعنى بنشر البحوث والدراسات في العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية والإنسانية.

Ruaa Fikriya is a multidisciplinary, peer-reviewed electronic scholarly journal publishing research in legal studies, economics, social sciences, and humanities.

رؤى فكرية
RUAA FIKRIYA
ISSN 3119-656X
Dépôt légal : 2025PE0064

مجلة علمية دولية محكّمة

في العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية والإنسانية

An International Journal of Research
in Law, Economics, Social Sciences and Humanities

العدد الثامن غشت 2026

الجيوسياسة والحداثة والتربية الدامجة: قراءات فلسفية وثقافية

دراسات وأبحاث محكّمة

المدير المسؤول

الدكتور هشام الحايك

مختبر الدراسات القانونية والسياسية
Laboratoire des Études Juridiques et Politiques

منصات البحث والتواصل العلمي

Google Scholar ORCID zenodo

ISSN 3119-656X · Dépôt légal : 2025PE0064

منشورات المطبعة الأورومتوسطية فاس / المغرب

ruaafikriya.net

المدير المسؤول: الدكتور هشام الحايك

العدد الثامن / غشت/ 2026

رقم الإيداع القانوني: 2025PE0064

رقم المعيار الدولي: 3119-656X

مختبر الدراسات القانونية والسياسية
Laboratoire des Études Juridiques et Politiques

منشورات مختبر الدراسات القانونية والسياسية

بجامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس

للتواصل مع المجلة:

0605858606 :

ruaa.fikriya@gmail.com:

مجلة رؤى فكرية

الآراء المنشورة تعكس وجهات نظر مؤلفيها ولا تمثل موقف المجلة

جميع الحقوق محفوظة للناشر والمجلة

رؤى فكرية

مجلة علمية دولية محكمة في العلوم القانونية والاقتصادية والإنسانية

An international journal of research in Law, Economics, and Human Sciences

المدير المسؤول

د. هشام الحايك

عدل موثق بدائرة استئنافية فاس

رئيس التحرير

د. رقية أشمال

أستاذة القانون العام

جامعة محمد الخامس-الرباط

نائب رئيس التحرير

د. محمد إبراهيم البلتاجي

رئيس الجمعية المصرية للتمويل الإسلامي

عضو المجلس المحاسبي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية أيوفي

مديرة التحرير

د. فاطمة الزبير الكزار

باحثة في الدراسات السيميائية والتواصل وتحليل الخطاب

جامعة محمد الخامس -الرباط

المنسق العام للمجلة

ذ. هاجر زركان

باحثة في القانون الرقمي والذكاء الاصطناعي

لجنة التنسيق

- **بدر الخلدي**، أستاذ القانون العام والعلوم السياسية ومدير مختبر الدراسات القانونية والسياسية جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس.
- **أمين السعيد**، رئيس فريق الدراسات الدستورية بمختبر الدراسات القانونية والسياسية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس.
- **عبد اللطيف مستكفي**، أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية عين الشق- الدار البيضاء، منسق ماستر إدارة المؤسسات والعمل الاجتماعي ورئيس مركز البديل للدراسات السوسيولوجية والقانونية.
- **خالد الوالي العلمي**، أستاذ محاضر مؤهل بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بفاس، أستاذ القانون الجنائي وعلم الإجرام، خبير في السياسات الأمنية وقضايا الإرهاب.
- **اسيا ايت علي**، أستاذة محاضرة بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية عين الشق الدار البيضاء.

الهيئة العلمية الاستشارية

- **عبد الرحمان طنكول**، عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالجامعة الأورومتوسطية بفاس.
- **عبد اللطيف كداي**، عميد كلية علوم التربية، أستاذ التعليم العالي في علم الاجتماع، رئيس فريق البحث السياسات التربوية والديناميات الاجتماعية.
- **فاطمة الزهراء العلمي**، عميدة كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية عين الشق الدار البيضاء.
- **عبد المالك اعويش**، عميد كلية الشريعة بفاس.
- **حسنة كجي**، عميدة كلية العلوم القانونية والسياسية سطات.
- **محمد صديق**، عميد كلية الإدارة والأعمال بجامعة سليمان الدولية - فرنسا.
- **عبد السلام الإدريسي**، بروفيسور وأستاذ علم الأعصاب بجامعة مدينة نيويورك - أمريكا.
- **عبد الملك هيباوي**، أستاذ التعليم العالي بجامعة توبنجن الألمانية سابقا، ورئيس قسم الحوار الحضاري بالمعهد الألماني للحوار والتفاهم – مواطنة.
- **بنشقارة محمد**، أستاذ التعليم العالي علوم الاقتصاد والتدبير منسق ماستر تقييم السياسات العمومية.
- **محمد سالم سعد الله**، أستاذ جامعي تخصص نقد حديث، كلية الآداب جامعة الموصل- العراق.
- **هايريتين ديليك**، إطار إداري سام بجامعة بايبورت التركية.
- **محمد البلتاجي**، رئيس الجمعية المصرية للتمويل الإسلامي.
- **سماح يوسف أبورياش**، دكتوراه في النحو واللسانيات جامعة النجاح الوطنية – نابلس- فلسطين، ومحاضرة في مراكز تطوير المعلمين في اللغة العربية.

- **محمد ناصر متيوي مشكوري**، أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية سابقا(فاس).
- **عبد الرحمن حداد**، أستاذ باحث بجامعة مولاي إسماعيل مكناس.
- **عبد الرحمن الأجباري**، رئيس قسم مؤسسات الشباب بوزارة الشباب والثقافة والتواصل.
- **مصطفى تاج**، أ.د. في القانون العام والعلوم السياسية من جامعة محمد الخامس.
- **عبد السلام بلاجي**، أستاذ الدراسات الإسلامية والاقتصاد الإسلامي والعلوم السياسية بجامعة محمد الخامس.
- **محمد أديوان**، أستاذ التعليم العالي بجامعة محمد الخامس الرباط، وخبير دولي لدى الأمم المتحدة ولدى الإيسيسكو في تصميم المشاريع الثقافية والإصلاح التربوي.
- **محمد السباعي**، دكتور في العلوم القانونية والسياسية، وخبير في مجال حقوق الإنسان.
- **مصطفى كرام**، أ.د. في القانون العام تخصص المالية العمومية والصفقات العمومية، مكون داخلي لدى وزارة الداخلية، باحث رئيسي في المعهد الوطني للدراسات القانونية، ومكون لدى العديد من المعاهد والجامعات.
- **شكيب مصبير**، رئيس سابق للمجلس الجهوي لعدول استئنافية الرباط.
- **نجيب الأضادي**، باحث في الجيوبوليتيك جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس.
- **حفيظة الوزاني**، قاضية بالمحكمة الابتدائية بفاس، خبيرة في قضايا الأسرة وباحثة في العلوم القانونية.
- **أسماء ابن الفاسي**، إعلامية وباحثة في القانون العام والعلوم السياسية.
- **إسماعيل يحياوي**، أستاذ باحث في التشريع الاجتماعي.
- **الزكراوي محمد**، باحث في الشؤون القانونية والقضائية.

أعضاء لجنة التحكيم

- **صليحة حاجي**، أستاذة التعليم العالي بكلية الحقوق بوجدة ومنسقة ماستر قانون الاقتصاد الرقمي والأعمال.
- **هشام خصال**، أستاذ جامعي في العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير بجامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس.
- **جميلة العماري**، أستاذة التعليم العالي بكلية الحقوق بطنجة، والمنسقة البيداغوجية لماستر قانون الاستثمار وآليات تدبير المنازعات.
- **فاطمة ايت الغازي**، أستاذة التعليم العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بمكناس.
- **نادية النحلي**، أستاذة التعليم العالي بكلية الشريعة بفاس.
- **حنان بنقاسم**، أستاذة التعليم العالي تخصص القانون العام بجامعة الحسن الأول سطات.
- **عبد الإله المحبوب**، أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق تطوان.
- **حسن احجيج**، أستاذ التعليم العالي تخصص اللسانيات بجامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس.

- **إدريس الذهبي**، أستاذ التعليم العالي بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس.
- **عبد الفتاح شهيد**، أستاذ الأدب والنقد، كلية اللغة العربية، جامعة القاضي عياض، مراكش.
- **صليحة بوعكاكة**، أستاذة التعليم العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بفاس.
- **خالد شيات**، أستاذ التعليم العالي متخصص في القانون الدولي بجامعة محمد الأول وجدة، ورئيس مركز رؤى الشرق للدراسات.
- **حنان السعيدي**، أستاذة التعليم العالي - كلية العلوم القانونية والسياسية القنيطرة جامعة ابن طفيل.
- **عبد القادر التايري**، أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الأول وجدة.
- **خالد هرادي**، أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية عين السبع الدار البيضاء، منسق ماستر اللوجستيك وإدارة سلاسل الإمداد.
- **نورا خير**، أستاذة التعليم العالي بالمعهد الملكي لتكوين الأطر - الرباط.
- **عبد الغني بلغمي**، أستاذ القانون العام بكلية الشريعة بفاس.
- **نهاد أفقير**، أستاذة باحثة في القانون الخاص بجامعة الحسن الأول بسطات.
- **أمال ناجي**، أستاذة باحثة بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية وجدة.
- **أحلام عليمي**، أستاذة باحثة بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية تطوان.
- **سعيد الوردي**، أستاذ باحث بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية فاس.
- **حسن الرحيبة**، أستاذ جامعي تخصص: قانون خاص بكلية الحقوق -جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، باحث في العلوم الجنائية والسياسة العقابية وقضايا الأطفال في تماس مع القانون.
- **عبد السلام ميصور**، أستاذ باحث متخصص في الاقتصاد الإسلامي بكلية الشريعة فاس.
- **الحسن أشهبار**، أستاذ باحث في القانون الدستوري والقانون البرلماني بالكلية متعددة التخصصات بتازة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس.
- **بدر بوخلوف**، أستاذ القانون العام بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، ورئيس ومؤسس الشبكة الدولية للباحثين.
- **رشيد بوخرازي**، أستاذ محاضر مؤهل بالكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية. جامعة مولاي إسماعيل-مكناس.
- **أزكواغ معتمد**، أستاذ محاضر مؤهل بالكلية المتعددة التخصصات بالناظور.
- **عبد الإله سطي**، أستاذ محاضر مؤهل في العلوم السياسية والقانون الدستوري، جامعة ابن زهر أكادير.
- **مريم لخضر**، أستاذة القانون العام بكلية الحقوق ظهر المهراز فاس.
- **هشام العقراوي**، أستاذ محاضر بالكلية متعددة التخصصات بني ملال جامعة السلطان مولاي إسماعيل.
- **مسعود بوحسين**، أستاذ محاضر بالمعهد العالي للفن المسرحي والتنشيط الثقافي/ فنان مسرحي.
- **أحمد متراق**، أستاذ العلاقات العامة والتواصل كاتب وباحث في العلوم السياسية.

هيئة التحرير

- **إدريس الشرقي**، أستاذ التعليم العالي كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس-فاس.
- **عبد الفتاح شهيد**، أستاذ الأدب والنقد، كلية اللغة العربية، جامعة القاضي عياض، مراكش.
- **فاطمة أمراح**، أستاذة باحثة بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين جهة الرباط سلا القنيطرة.
- **مريم زان**، أستاذة محاضرة بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بأكادير.
- **محمد حبيب**، دكتور باحث في علم النفس الاجتماعي.
- **عبد الوهاب صديقي**، باحث في اللسانيات والحجاج وتحليل الخطاب.
- **إلياس الهاني**، دكتوراه في الفكر الإسلامي جامعةAHUMIالبريطانية.
- **حنان المنيعي**، دكتوراه في القانون العام والدراسات السياسية.
- **محمد عزوز**، دكتوراه في الفقه وأصوله وعضو الهيئة العلمية بمركز أثيل ومركز العمران الحضاري.
- **رضوان بالحاج**، دكتور باحث في العلوم الشرعية والقانونية.
- **سعيد شيبي**، دكتوراه في القانون الخاص بكلية القانون ظهر المهراز بفاس.
- **محسن بوتفارت**، باحث بسلك الدكتوراه، عضو ودادية موظفي العدل بفاس.
- **عبد الجليل بوحشلاف**، باحث في القانون الدستوري والعلوم السياسية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله-فاس.
- **أمينة قاصد**، باحثة بسلك الدكتوراه بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله- فاس.
- **منار أبويرطى**، باحثة بسلك الدكتوراه بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بتطوان جامعة عبد المالك السعدي.
- **محمد المسكيني**، طالب باحث بسلك الدكتوراه بجامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الشريعة فاس.

لجنة التدقيق اللغوي

- **بلال العثماني**، دكتوراه في الفكر الإسلامي المعاصر، رئيس المركز الوطني للدراسات والأبحاث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومدير مجلة الاعتصام للدراسات والأبحاث في العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- **نورة القدوري**، دكتوراه في القانون العام كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بطنجة، جامعة عبد المالك السعدي.
- **رجاء صرحان**، باحثة بسلك الدكتوراه، ورئيسة مركز العمران الحضاري للثقافة والعلوم فرع فاس مكناس.
- **فاطمة الزهراء المساعد**، باحثة بسلك الدكتوراه كلية الشريعة جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس.
- **محمد سمنون**، باحث بسلك الدكتوراه تخصص قانون خاص.
- **سامية الصديق**، باحثة بسلك الدكتوراه تخصص القانون الخاص جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس.

- **كمال بوهادي**، باحث بسلك الدكتوراه جامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الشريعة فاس.
- **زهير بوعزاوي**، كاتب وطالب بكلية الحقوق مكناس.

لجنة الإعلام والتواصل

- **عبد المنعم خنفري**، باحث بسلك الدكتوراه تخصص القانون العام والعلوم السياسية.
- **محمد امجهد**، رئيس المرصد الجهوي للحق في المعلومة ومؤطر في مجال حقوق الإنسان والديمقراطية التشاركية.
- **يوسف الكلاخي**، دكتور باحث في قضايا الشباب والسياسات العمومية بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية المحمدية جامعة الحسن الثاني، ورئيس المركز المغربي للشباب والتحولات الديمقراطية.
- **المامون حساين**، مفتش تربوي لمادة الفلسفة وباحث في كلية علوم التربية وعضو المكتب التنفيذي للمركز المغربي للشباب والتحولات الديمقراطية.

لجنة النشر الإلكتروني

- **العلمي سيدي أحمد**، إعلامي وباحث في السياسات العمومية بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية المحمدية.
- **كمال عصامي**، مدير جريدة إطلالة بريس.
- **محمد بومكوسي**، إعلامي وباحث في قانون الأعمال بجامعة محمد الأول بوجدة.
- **خولة بنشقرون**، ماستر القانون الرقمي من الجامعة الأورومتوسطية بفاس.

لجنة العلاقات الخارجية

- **محسن الندوي**، رئيس المركز المغربي للدراسات الاستراتيجية والعلاقات الدولية وباحث في العلوم السياسية والعلاقات الدولية.
- **رشيدة فتح**، دكتوراه القانون العام (الفرنسية) جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء.
- **سامية الرماش**، دكتوراه في القانون العام وإطار بوزارة الداخلية وأستاذة زائرة بكلية الحقوق بفاس.
- **ندى بلعش**، مستشارة قانونية متخصصة في قانون الأعمال والقانون الرياضي.
- **لطيفة الأصفر**، مختصة في التربية والتعليم والابتكار التربوي وتصميم بيئات التعلم.
- **عبد الله المنيوي**، دكتور في الشريعة والقانون، ومدير مركز آفاق الدولي للبحث والابتكار.
- **آدم أيت بنلعسل**، باحث بسلك الدكتوراه مؤطر في التواصل وتحليل الخطاب، جامعة محمد الخامس بالرباط.
- **خديجة البورخيسي**، خريجة ماستر السياسات المتوسطية والإفريقية بالجامعة الأورومتوسطية بفاس.
- **صفاء الخلوقي**، باحثة في قانون الذكاء الاصطناعي بسلك الدكتوراه بكلية الحقوق جامعة ابن طفيل القنيطرة.

- **عبد الناصر أولاد عبد الله**، باحث في العلوم السياسية كلية الحقوق السويسي جامعة محمد الخامس بالرباط.
- **حمزة شيكي**، محام بهيئة القنيطرة، خريج ماستر المنازعات القانونية والقضائية بكلية سلا.
- **خولة أبرهوش**، حاصلة على ماستر تدبير الصراعات وتحالف الحضارات بالجامعة الأورومتوسطية بفاس.

لجنة الاستقبال والتوجيه

- **أحمد بياض**، دكتوراه في الشريعة، وأستاذ زائر بكلية الشريعة.
- **بسمة لمراوي**، باحثة بسلك الدكتوراه في القانون الخاص.
- **عمران عبد العالي**، أستاذ متخصص في العلاقات المغربية الإفريقية والتراث المخطوط وتاريخ الذهنيات.
- **ابتسام خشوع**، باحثة بسلك الدكتوراه تخصص القانون العام بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس.
- **أمينة بلكورة**، باحثة بسلك الدكتوراه كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس.
- **إكرام تراس**، باحثة في القانون الإداري وعلم الإدارة إطار بوزارة الداخلية.
- **وجدان مسرار**، ماستر تخصص القانون والأعمال من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس.

لجنة التقييم والمتابعة

- **عبد الجبار أبو سفيان**، دكتوراه في القانون العام والعلوم السياسية، متخصص في السياسات العمومية الترابية.
- **مصطفى الفوركي**، دكتوراه في الحقوق وأستاذ زائر بجامعة الحسن الثاني الدار البيضاء.
- **صفاء هداج**، أستاذة زائرة في العلوم القانونية والتحول الرقمي بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس.
- **عبد الرحيم رضواني**، أستاذ الاقتصاد بالسلك الثانوي التأهيلي ودكتوراه في القانون العام.
- **محمد جوفي**، أ.د. في القانون العام تخصص العلوم الإدارية والمالية.
- **هشام ناصر**، أ.د. في القانون العام من جامعة مولاي إسماعيل - كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية مكناس.
- **نبيل الصافي**، دكتوراه في التحليل النفسي.
- **زين الدين محمد**، إطار سابق بوزارة الصحة والحماية الاجتماعية.
- **محمد أمين أكوزول**، الأمين العام لأكاديمية المالية التشاركية، والمسؤول عن المطابقة لآراء المجلس العلمي الأعلى بشركة تأمين تكافلي.
- **رجاء اتباتو**، أستاذة التربية الإسلامية بالتعليم الثانوي التأهيلي، وباحثة في العلوم الشرعية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط.

- **سهامي منذر**، باحث بسلك الدكتوراه، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية السويسي جامعة محمد الخامس الرباط.
- **كوثر طالب**، طالبة باحثة بسلك الدكتوراه تخصص علم النفس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق جامعة الحسن الثاني.
- **محمد أمقران حمداوي**، أستاذ باحث في تاريخ المغرب.
- **مليكة أوعمر**، أستاذة التعليم الثانوي التأهيلي، باحثة بسلك الدكتوراه مختبر الدراسات القانونية والسياسية بكلية العلوم القانونية والاقتصادية بفاس.

أسامة الحميوي، باحث بسلك الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس.

لجنة التعريب والترجمة

- **ماجدة النية**، أستاذة اللغة الإسبانية مساعدة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالجامعة الأورومتوسطية بفاس.
- **يوسف الشيخ**، أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي للغة الإسبانية بفاس (القطاع العام)، أستاذ مؤقت-vacataire- بالجامعة الأورومتوسطية بفاس.
- **سعاد عدناني**، أستاذة اللغة الإسبانية بالثانوية التأهيلية ابن رشد، أستاذة مؤقت-vacataire- بالجامعة الأورومتوسطية بفاس.
- **سارة بوعزة**، دكتوراه في القانون العام والعلوم السياسية -تخصص قسم فرنسي.
- **عبد العزيز العسري**، دكتور في القانون العام وأستاذ زائر بالمدرسة العليا للأساتذة بفاس.
- **نورا باركي**، أستاذة اللغة الإنجليزية بالتعليم الثانوي التأهيلي، ودكتوراه في اللغة الإنجليزية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز.
- **كوثر البعيري**، طالبة دكتوراه بالقانون الخاص، ومنتدبة قضائية من الدرجة الثانية قسم قضاء الأسرة.
- **إيمان الإدريسي**، باحثة بسلك الدكتوراه تخصص القانون الرقمي بكلية العلوم القانونية والسياسية بجامعة ابن طفيل - القنيطرة.
- **إيمان باركي**، باحثة بسلك الدكتوراه تخصص قانون فرنسي بكلية الحقوق ظهر المهراز فاس.

لجنة الأرشيف

- **خالد بيلا**، طالب باحث بمختبر الدراسات القانونية والسياسية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس.
- **عبد الصمد بوركيبات**، باحث في العلوم الأمنية وأخلاقيات السيادة الرقمية.

لجنة الأخلاقيات

- **الحسن الغرايب**، أستاذ باحث بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين فاس-مكناس.
- **يونس موستف**، دكتور باحث أكاديمي في علم السياسة والقانون والتكنولوجيات المستحدثة.
- **خولة المانع**، دكتوراه تخصص الذكاء الاصطناعي والأنظمة المدمجة من كلية العلوم بظهر المهراز فاس.
- **كريم احليحل**، أستاذ زائر بجامعة عبد المالك السعدي، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بتطوان، عدل بدائرة محكمة الاستئناف بتطوان.
- **الكذي عبد الفتاح**، دكتوراه في القانون العام بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس.
- **وليد حديديوي**، دكتوراه في القانون العام والعلوم السياسية- جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء.
- **عز الدين الغاني**، ماستر في القانون الخاص تخصص قانون العقار والتعمير، جامعة محمد الأول بوجدة-الكلية المتعددة التخصصات بالناظور.
- **شيماء مؤدب**، حاصلة على تكوين أكاديمي مزدوج في القانون الخاص والعلوم الجنائية والقانون الرقمي، من جامعتي سيدي محمد بن عبد الله بفاس والجامعة الأورومتوسطية، ومتخصصة في تدبير المعلوميات.
- **مريم السوسي**، ماستر في القانون الرقمي من الجامعة الأورومتوسطية بفاس.

التعريف بالمجلة:

تعد *مجلة رؤى فكرية* منبرا علميا محكّما ينهض بمهمة الإسهام في صناعة المشهد النظري المعاصر، عبر بناء فكر نقدي متقد يسعى إلى بلورة مشروع معرفي ذي أفق حضاري، منفتح على قضايا الإنسان وتحولات الواقع. وتنطلق المجلة من وعي راسخ بأن العلوم والمعارف ليست تراكما معرفيا فحسب، بل هي محفز أساسي للتغيير، وأداة فاعلة في تطوير الحياة الإنسانية، وإنتاج تصورات قادرة على استشراف المستقبل وإدامة دينامية التقدم.

قواعد وشروط النشر:

- تقبل المجلة الأبحاث والمقالات العلمية المكتوبة باللغات: العربية، أو الفرنسية، أو الإنجليزية.
- يجب أن تتضمن الصفحة الأولى: عنوان البحث، ومجاله العلمي (التخصص الذي ينتمي إليه)، واسم الباحث، وصفته العلمية، والجامعة أو المؤسسة أو البلد الذي ينتمي إليه.
- يتعين إرفاق ملخص للبحث في حدود سبعة أسطر، باللغة العربية، مع ترجمة الملخص إلى اللغة الإنجليزية.
- ألا يقل حجم المقال عن عشر (10) صفحات، ولا يزيد عن خمس وعشرين (25) صفحة.
- توضع الهوامش أسفل كل صفحة وفق القواعد الأكاديمية المتعارف عليها.
- تدرج لائحة المراجع والمصادر المعتمدة في نهاية المقال.
- يشترط ألا يكون البحث قد سبق نشره كليا أو جزئيا في أي مجلة أو منبر علمي آخر.
- يلتزم الباحث بعدم نشر المقال في أي مجلة أخرى بعد نشره في مجلة رؤى فكرية.
- يعتمد خط Sakkal Majalla في كتابة المقال.
  - حجم الخط **14** في المتن مع تباعد مسافة **1,5** بين الأسطر،
  - حجم الخط**10** في الهوامش مع تباعد مسافة **1** بين الأسطر.
- تخضع جميع المقالات للتحكيم العلمي من طرف متخصصين، لذلك يشترط الالتزام بضوابط البحث العلمي وأخلاقياته.

ترسل الأبحاث إلى البريد الإلكتروني التالي: **ruaa.fikriya@gmail.com**

للاستفسار والتواصل، يرجى مراسلة واتساب المجلة على الرقم: **0605858606**

الإهداء

إنه لمن دواعي سرورنا واعتزاز كبير أن نقدم الإصدار الثامن من المجلة العلمية الدولية المحكمة للأبحاث والمقالات في العلوم القانونية والاقتصادية والإنسانية لجميع الباحثين والأساتذة الدكاترة المنشورة بحوثهم في العدد، كما نوجه كلمة الشكر والتقدير إلى جميع المساهمين والداعمين للمجلة العلمية، والمشاركين في إنتاج هذا الصرح العلمي والمعرفي.

مجلة "رؤى فكرية" للعلوم القانونية والاقتصادية والإنسانية

منارة البحث العلمي

كلمة رئيسة التحرير

رؤى فكرية ... مختبر الصناعة الجماعية للمعرفة

الدكتورة رقية أشمال

رئيسة تحرير المجلة

القارئ الكريم، القارئة الكريمة

تأتي فكرة تأسيس مجلة رؤى فكرية، استجابة لحاجة البحث والباحث(ة) في زمن التدفق الرقمي للمعرفة، بمثابة مختبر للصناعة الجماعية للمعرفة، انطلاقا من روافد علمية تبدو مختلفة لكنها متكاملة، تسهم إلى جانب الإصدارات العلمية القائمة لتسم هويتها كمجلة علمية دولية محكمة متخصصة في العلوم القانونية والاقتصادية والإنسانية.

لذلك اختارت المجلة رسالتها: "أفكار تتقاطع وعلوم تتكامل" لأننا نؤمن كفريق بحث جماعي من مشارب أكاديمية متعددة، بأن المعرفة الحقيقية لا تنمو في الخطوط المستقيمة المعزولة. إنها بمثابة وعاء يحاول ضم جزيئات العلوم لتأطير وتفكيك الإشكاليات البحثية القائمة وفق ضوابط المنهج العلمي، التي لا تقف عند حدود المعرفة النظرية أو تجريبها تطبيقيا بل تتجاوزها لتكون مخرجات هاته الصناعة المعرفية فاعلا مؤثرا في السياسات العمومية، منفتحة على الإسهامات الدولية وفقا للاختيارات والمعايير المؤسسة.

في نقاط هذا التقاطع، تولد الأفكار الأكثر ثراء استشرافا للمستقبل وفعلا فيه.

هنا لا نسعى لتقديم يقينيات مسكنة ولا ينبغيات طموحة، بل أسئلة معرفية حارقة ربما تبدو آراؤها متباعدة أو حتى متضاربة، ولكننا نحرص على أن يجمعها رصانة التفكير وجدية الطرح. هدفنا ليس أن تقرأ ما تؤمن به فقط، بل أن تتعرض لرأي مغاير يدعوك إلى إعادة التفكير، أو على الأقل إلى فهم أعمق لوجهة نظر الآخر.

رؤى فكرية بمثابة دعوة لأن تكون قارئا شريكا، لا متلقيا، هي دعوة لك أيها الباحث(ة) ناشئا(ة) كنت أو متمرسا لخوض غمار الإسهام في الإنتاج العلمي وسط هذه التقاطعات الفكرية، مستفيدا من إشاراتها، ومنتقيا ما يوسع وعيك ويذوب حواجز التخصص الضيق.

فهرس العدد

عنوان البحث	اسم الباحث	التخصص	الصفحة
ما بعد قرار 2797: أي دينامية جيوسياسية وأي رهانات دبلوماسية	رفيق نعيمي	أستاذ مؤهل محاضر كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية جامعة محمد الأول - وجدة	19
	اجحيدي ميلودة	باحثة بسلك الدكتوراه كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية جامعة محمد الأول - وجدة	
الحداثة والتراث في فكر عبد الله العروي دراسة تأويلية	عبد العاطي فنان	باحث بسلك الدكتوراه جامعة شعيب الدكالي، الجديدة	44
	محمد البوبكري	أستاذ التعليم العالي مؤهل جامعة شعيب الدكالي، الجديدة	
فكرة التعليق عند عبد القاهر الجرجاني وأثرها في توجيه مذهبه الأشعري	اعمربالي	دكتوراه في اللسانيات كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة	59
التربية الدامجة بالمدرسة المغربية، نحو تجديد التمثلات الاجتماعية للإعاقة	شمسي ربيعة	دكتوراه في الفلسفة جامعة ابن طفيل – القنيطرة	82
من انسجام المدينة إلى فاعلية المواطن في تأسيس الدولة عند أفلاطون وأرسطو	محمد لمعمر	دكتوراه الفلسفة من جامعة الحسن الثاني وأستاذ التعليم الثانوي التأهيلي بسطات	96

منصات التواصل الاجتماعي والعنف اللغوي: تحولات الاستعمال اللغوي وخصوصيات الممارسة وتعدد مجالات التداول	د. نورالدين مكوار	باحث في اللسانيات الاجتماعية والتداوليات جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان	121
تقنية تيار الوعي في رواية قدر الحساء، للكاتب محمد سالم الشرقاوي (الجزء ترانيم في الصحراء)	النعمة الشريف	أستاذة مكونة بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بجهة الداخلة وادي الذهب المغرب	139
من النص إلى الواقع: فقه السنن الإلهية وتطبيقاتها في الأحاديث النبوية	رضوان الفحال	أستاذ التربية الإسلامية بالسلك الثانوي التأهيلي وباحث بسلك الدكتوراه جامعة ابن طفيل -القنيطرة	157
التصوف في مملكة غرناطة في عصر بني الأحمر (635 – 897هـ / 1237–1492م)	المهدي بهدي	باحث بسلك الدكتوراه كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط	180
The Deterritorialization and Algorithmic Financialization of International Contracts: A Comparative Study of Private International Law	EL KHAIATI Ilham	Professor of Law at ENCGJ; LERSEM Chouaïb Doukkali University	206
L'extension de la procédure collective en droit marocain : entre autonomie patrimoniale et unité du traitement collectif	BOUSSETTA FATIM EZZAHRA	Docteure en droit privé / FSJES Marrakech, Université Cadi Ayyad	220

247	Doctorant-chercheur Université Ibn Tofail, Faculté des Sciences Humaines et Sociales – Kénitra	**OUHEMMI Jaouad**	Dynamiques migratoires et intégration des migrants subsahariens au Maroc : étude de terrain dans la région de Rabat-Salé-Kénitra
	Enseignant chercheur Université Ibn Tofail, Faculté des Sciences Humaines et Sociales – Kénitra	**Faycal Fatah**	
	Enseignant chercheur Université Ibn Tofail, Faculté des Sciences Humaines et Sociales – Kénitra	**BATCHI Mouhcine**	

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

مجلة أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات القانونية والاقتصادية والإنسانية برؤية حضارية تكاملية
A peer-reviewed journal in law, economics, and humanities from an integrative civilizational perspective

ما بعد قرار2797: أي دينامية جيوسياسية وأي رهانات دبلوماسية

Beyond Resolution 2797: What Geopolitical Dynamics and Diplomatic Stakes

د.رفيق نعيمي
أستاذ مؤهل محاضر
كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية
جامعة محمد الأول -وجدة

اجحيدي ميلودة
باحثة بسلك الدكتوراه
كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية
جامعة محمد الأول -وجدة

الملخص:

يشكل قرار مجلس الأمن رقم 2797 الصادر في أكتوبر 2025 امتدادا لمسار الأمم المتحدة في تدبير نزاع الصحراء، غير أنه يعكس في الآن ذاته تطورا في مقاربة مجلس الأمن نحو ترسيخ حل سياسي واقعي وعملي قائم على التوافق.

ويأتي هذا التحول في سياق دينامية دولية متزايدة داعمة لمقترح الحكم الذاتي، بما يعكس إعادة تشكل تدريجية للتوازنات الجيوسياسية المرتبطة بالنزاع.

وفي ضوء ذلك يتناول البحث البعدين الأساسيين لهذا التحول: البعد الجيوسياسي المتعلق بتطور مواقف الفاعلين الدوليين وإعادة تشكيل موازين القوى، والبعد الدبلوماسي المرتبط برهانات تفعيل المبادرة المغربية للحكم الذاتي، من خلال تعزيز التنزيل المؤسساتي، وتكريس التنمية المندمجة، وتوظيف الدبلوماسية الاستباقية بما يساهم في الدفع نحو تسوية سياسية نهائية ومستدامة.

الكلمات المفاتيح: الحكم الذاتي؛ تقرير المصير؛ الجيوسياسة؛ الدبلوماسية؛ مجلس الأمن.

Abstract:

Security Council Resolution 2797, adopted in October 2025, constitutes a continuation of the United Nations' approach to addressing the Sahara dispute.

At the same time, it reflects an evolution in the Security Council's approach towards consolidating a realistic and pragmatic political solution based on consensus.

This development comes within the context of growing international momentum in support of the autonomy initiative, reflecting a gradual reconfiguration of the geopolitical balances surrounding the dispute.

In light of this development, the study examines two main dimensions of this transformation: the geopolitical dimension, focusing on the evolution of the positions of international actors and the reconfiguration of the balance of power; and the diplomatic dimension, addressing the challenges and prospects of implementing the Moroccan autonomy initiative through strengthening its institutional implementation, promoting integrated development, and pursuing proactive diplomacy, thereby contributing to efforts towards a final and sustainable political settlement.

Keywords : Autonomy – Self-Determination – Geopolitics – Diplomacy – Security Council.

مقدمة:

إن فهم الدينامية التي كرسها القرار 2797 لا يستقيم دون استحضار الجذور التاريخية والشرعية للنزاع حول الصحراء المغربية، ذلك ان هذا الملف لا يمكن اختزاله في مجرد تفاعلات دبلوماسية معاصرة أو في موازين ظرفية داخل المجتمع الدولي، بل يرتبط بسياق تاريخي وقانوني ممتد. فقد بدأ التغلغل الإسباني في السواحل الصحراوية سنة 1884، قبل أن يتكرس ضمن الترتيبات الاستعمارية التي عرفها المغرب في مطلع القرن العشرين، ولا سيما في سياق مؤتمر الجزيرة الخضراء لسنة 1906[1] وما أعقبه من تقسيم لمناطق النفوذ، وهو ما مكن إسبانيا من توسيع وجودها بالإقليم وإخضاعه لتنظيم إداري خاص هدف إلى فصله عن امتداده الوطني المغربي.

غير أن هذا الوضع الاستعماري لم يلغ الروابط التاريخية والقانونية التي جمعت سلاطين المغرب بالقبائل الصحراوية، والمتمثلة في علاقات البيعة والولاء التي شكلت أساس الارتباط السياسي والشرعي بين الدولة المغربية وأقاليمها الجنوبية.

وبعد استقلال المغرب سنة 1956، حرصت إسبانيا على تعزيز وجودها في الأقاليم الصحراوية؛ فبعد أن أرجعت منطقة طرفاية إلى المغرب أعادت التقسيم الإداري للإقليم، ووضعت مخططا لتهجير الإسبان على نطاق واسع إلى الصحراء لتذويب ثقافات الإقليم وقيمه، وتبع ذلك وضع اليد على الثروات الطبيعية في المنطقة، وتعزيز الوجود السياسي بوجود عسكري بلغ في مجمله ضعف عدد السكان المدنيين آنذاك.

وعندما استشعرت إسبانيا خطر المطالب المغربية القائمة على الوحدة الجغرافية والاقتصادية والبشرية التي تجمعها بإقليم الصحراء، ذهبت إلى حد اعتبار الإقليم في حكم المناطق الإسبانية، وعينت ممثلين له في البرلمان الإسباني، وبدأت تستغل الخلافات بين المغرب وموريتانيا للاحتفاظ بسيادتها على الإقليم[2].

---

[1]- مؤتمر الجزيرة الخضراء هو مؤتمر عقد في 1906 لتقرير مصير المغرب كمستعمرة أوروبية بين فرنسا وإسبانيا. بدأ المؤتمر في 16 يناير 1906 بمشاركة اثنى عشر دولة أوروبية وشارك الرئيس الأمريكي روزفلت كوسيط فيه في 7 أبريل من نفس السنة تم الإفصاح عن الوثيقة النهائية للمؤتمر. مؤتمر الجزيرة الخضراء، انعقد المؤتمر في سياق الأزمة المغربية والتنافس الدولي حول المغرب، وإيجاد حل للازمة المغربية الأولى عام 1905 بين فرنسا وألمانيا، وأسفر عن اعتماد القانون العام في 7 أبريل 1906، المتضمن 123 مادة تناولت عددا من الإصلاحات المتعلقة بالمغرب، من بينها تنظيم الشرطة وتجارة الأسلحة والنظام المالي والأشغال العمومية. وقد وقّعت الدول المشاركة على القانون العام، في حين لم يوقّع عليه المندوبون المغاربة في حينه، لعدم حصولهم على موافقة السلطان بشأن بعض مقتضياته، قبل أن يصادق السلطان عبد العزيز عليه في 18 يونيو 1906.

انظر: ابن منصور عبد الوهاب، مؤتمر الجزيرة الخضراء أبريل 1906، أكاديمية المملكة المغربية، ع33، 2006، ص43.

[2]- محمد بوبوش، قضية الصحراء ومفهوم الحكم الذاتي وجهة نظر مغربية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية العدد 130، الطبعة الأولى، 2008 ص11.

وفي هذا السياق، وأمام إصرار إسبانيا على تكريس وجودها الاستعماري في الأقاليم الصحراوية، بدعوى أن الصحراء كانت أرضا خلاء لا مالك لها، توج هذا المسار بإصدار الرأي الاستشاري بتاريخ 16 أكتوبر 1975، الذي فنّد أطروحة الأرض الخلاء، وأقر بوجود روابط قانونية وبيعة[1] بين قبائل الصحراء وسلطان المغرب، مما أسس لمرجعية قانونية داعمة للموقف المغربي.

وبالاستناد إلى هذه المرجعية القانونية، انتقل المغرب إلى مرحلة تفعيل مشروعيته على أرض الواقع، حيث أعلن الملك الراحل الحسن الثاني طيب الله ثراه في خطاب موجه إلى الشعب المغربي في 16أكتوبر 1975 عن تنظيم "مسيرة خضراء" باتجاه إقليم الصحراء في 6 في نونبر 1975، كآلية سلمية جماهيرية هدفت إلى إنهاء الوجود الاستعماري الإسباني، وتجسيد الارتباط التاريخي والقانوني بين المغرب وأقاليمه الجنوبية.

وأمام الضغط الذي أحدثته المسيرة الخضراء اضطرت إسبانيا إلى الدخول في مفاوضات مع المغرب وموريتانيا، أفضت إلى توقيع اتفاقية مدريد الثلاثية بتاريخ 14 نونبر 1975، ومهدت لمرحلة جديدة من تدبير النزاع في إطار إقليمي ودولي معقد.

وبعد انسحاب إسبانيا من الأقاليم التي كانت تحت احتلالها نتيجة للضغط الذي فرضه المغرب عقب المسيرة الخضراء، أعلنت جبهة البوليساريو، التي كانت في حضن نظامين معاديين للمغرب، هما ليبيا والجزائر، عن قيام ما أسماه الجمهورية ... وبدعم عسكري من الدولتين ومجموعة دول اخرى من المعسكر الشرقي، أعلنت الجبهة بداية هجماتها على القوات المغربية، التي استطاعت أن تضم مجمل أجزاء من الصحراء خاصة بعد نكوص موريتانيا من التزاماتها التعاقدية مع المغرب.

وفي عام 1991 توصل الطرفان إلى اتفاق لوقف إطلاق النار، وأنشأ مجلس الأمن بعثة أممية (مينورسو) مهمتها مراقبة هذا الاتفاق[2].

---

[1]- إن مفهوم البيعة في الفقه السياسي المغربي يتجاوز مجرد العلاقة الرمزية ليصبح عقدا سياسيا واجتماعيا، يحدد حقوق وواجبات الطرفين، ويؤكد على السيادة الفعلية للسلطان على هذه الأقاليم.

انظر: يوسف عدناني، الحكم الذاتي في الصحراء المغربية بين الشرعية التاريخية والقانونية والدولية في ضوء قرار مجلس الأمن 2797، مجلة شؤون استراتيجية العدد 24، دجنبر2025، ص 164

[2]- قرار مجلس الأمن رقم 2797 خلفياته وتداعياته على مستقبل الصحراء الغربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وحدة الدراسات السياسية، 11 نوفمبر 2025 ص 4

وفي خضم هذا المسار التاريخي والقانوني الممتد، برزت المبادرة المغربية للحكم الذاتي لسنة 2007 كإطار عملي لتسوية النزاع حول الإقليم في إطار سيادة المملكة المغربية. وهي مبادرة تقوم على منح سكان الأقاليم الجنوبية صلاحيات واسعة في إدارة شؤونهم المحلية ضمن سيادة الدولة المغربية ووحدتها الترابية. وقد عزز هذا التوجه ما أكده جلالة الملك محمد السادس نصره الله في خطاب عيد العرش لسنة 2008 أن مبادرة الحكم الذاتي تمثل حلا سياسيا نهائيا وواقعيا للنزاع حول الصحراء المغربية، بما يضمن السيادة الوطنية والوحدة الترابية للمملكة[1].

إن هذا التراكم التاريخي من الرأي الاستشاري لمحكمة العدل الدولية إلى المبادرة المغربية للحكم الذاتي، لم يظل حبيس التنظير القانوني، بل انتقل بفعل الحراك الدبلوماسي الأخير -المتمثل في اتساع رقعة الاعتراف الدولي بسيادة المغرب- إلى مرحلة الحسم الواقعي.

ومن هذا المنطلق، يأتي القرار الأممي رقم 2797 في (31 أكتوبر 2025) ليشكل محطة بارزة في تطور التعاطي الأممي مع نزاع الصحراء المغربية، بالنظر إلى ما يعكسه من انتقال متدرج من منطق تدبير الأزمة إلى منطق البحث عن أفق أكثر وضوحا للتسوية السياسية[2].

ويكتسي هذا القرار أهمية خاصة لكونه رسخ ولأول مرة مبادرة الحكم الذاتي تحت السيادة المغربية كمرجعية أساسية وحيدة لتأطير مسار المفاوضات، باعتبارها الإطار الأكثر جدية وواقعية للتوصل إلى حل سياسي نهائي للنزاع، يتسم بروح التوافق مما يستبعد بشكل نهائي خيار الاستفتاء ويضع حدا للغموض الذي ساد على مدى عقود، كما تزداد أهمية هذا القرار بالنظر إلى تزامنه مع الخطاب الملكي الذي أبرز ملامح مرحلة جديدة في تدبير هذا الملف، بما يعكس تقاطعا بين التطور الحاصل في المقاربة الأممية والرؤية المغربية لمستقبل النزاع[3].

---

[1]- اكد صاحب الجلالة الملك محمد السادس في خطابه بمناسبة عيد العرش سنة 2008: " .....وقد أسفرت الجهود الدؤوبة لدبلوماسيتنا المقدامة، عن تطور إيجابي جوهري، تجسد في تأكيد الإقرار الأممي بجدية ومصداقية مبادرتنا الشجاعة للحكم الذاتي، والدعم الدولي المتنامي لأحقية المملكة في سيادتها على صحرائها، وبعدم واقعية وهم الانفصال. وعلى هذا الأساس، والتزاما بقرار مجلس الأمن 1813 ، فإننا نجدد استعداد المغرب للتفاوض الجوهري، بحسن نية وعلى كافة المستويات، لإيجاد حل سياسي، توافقي ونهائي، لهذا النزاع الذي طال أمده.
وفي هذا الصدد، نؤكد الإرادة الراسخة للمغرب في مواصلة نهج اليد الممدودة، بهدف إصلاح ذات البين وترسيخ الثقة، بالحوار والمصالحة الشاملة، مع الأطراف المعنية....."

[2]- هذا القرار الذي جدد ولاية بعثة المينورسو ، لم يكتف بالتأكيد على دعم المبعوث الشخصي للأمين العام في جهوده لتيسير المفاوضات، بل رسخ المقاربة الواقعية والعملية للحل، من خلال تكرار وصف مبادرة الحكم الذاتي بأنها جهود مغربية جادة وذات مصداقية"
انظر : مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة القرار 2797(2025)

[3]- أكد صاحب الجلالة الملك محمد السادس في خطابه يوم الجمعة 31 أكتوبر 2025: ".... لقد قلت في خطاب سابق، أننا انتقلنا في قضية وحدتنا الترابية، من مرحلة التدبير إلى مرحلة التغيير..... وفي سياق هذا القرار الأممي، سيقوم المغرب بتحيين وتفصيل مبادرة الحكم الذاتي، وسيقدمها للأمم المتحدة، لتشكل الأساس الوحيد للتفاوض، باعتبارها الحل الواقعي والقابل للتطبيق."

وفي هذا الإطار، لم تعد المبادرة المغربية مجرد مقترح للتفاوض، بل أضحت الأساس الوحيد للعملية السياسية، معيدة تعريف مبدأ تقرير المصير في أرقى تجلياته الحديثة كـ "تقرير مصير داخلي" يضمن للساكنة تدبير شؤونها عبر مؤسسات تشريعية وتنفيذية وقضائية محلية، في ظل السيادة الوطنية والوحدة الترابية للمملكة.

وتتعزز أهمية القرار 2797 بالنظر إلى السياق الدولي الذي صدر فيه، والموسوم بتصاعد النزاعات المركبة، وتزايد الحاجة إلى حلول سياسية قابلة للتنفيذ، وتراجع فعالية الصيغ الجامدة التي لا تستجيب لتحولات الواقع الدولي.

وفي هدا الصدد يمكن اعتبار القرار تعبيرا عن ميل متزايد داخل مجلس الأمن نحو تغليب منطق الواقعية والنجاعة المؤسساتية، بما ينسجم مع التحول العام الذي يعرفه تدبير النزاعات الإقليمية في القانون الدولي المعاصر.

وعلى الصعيد الجيوسياسي أفرز القرار دينامية جديدة انتقلت فيها الدبلوماسية المغربية من "منهج الدفاع" إلى "دبلوماسية صناعة الحلول"، مستثمرة زخم الاعترافات السيادية للقوى الكبرى (فرنسا، الولايات المتحدة، إسبانيا) لتحويل الصحراء المغربية إلى قطب استقرار في فضاء الأطلسي-الساحل.

ولم يعد الرهان اليوم منحصرا في تثبيت المشروعية القانونية، بل امتد ليشمل هندسة السلم والمواطنة المندمجة، عبر الانتقال من الشرعية التقليدية القائمة على البنية القبلية إلى مؤسسات حديثة تضمن عدالة التمثيلية السياسية لجميع مكونات الساكنة، بمن فيهم الوافدون من مختلف جهات المملكة والعائدون من مخيمات تندوف، بما يحقق مصالحة تاريخية تحت سقف المواطنة الحقة.

كما أن مقاربة الحكم الذاتي في بعدها المعاصر، لا يمكن فصلها عن التحولات التنموية والمؤسساتية التي شهدتها الأقاليم الجنوبية خلال السنوات الأخيرة، سواء من حيث تطوير البنيات التحتية، أو تعزيز الاستثمار العمومي، أو ترسيخ آليات الجهوية المتقدمة، أو توسيع مجالات التمثيلية المحلية. وهو ما يجعل من الحكم الذاتي مشروعا لا يقتصر على كونه إطارا قانونيا لتسوية النزاع، بل يمتد ليشكل نموذجا للحكامة الترابية والتنمية المندمجة والاستقرار المؤسساتي.

ولا يقف أثر هذا التحول عند حدود الملف في بعده الوطني، بل يمتد إلى محيطه المغاربي والإفريقي، بالنظر إلى ما يمكن أن يتيحه استقرار الأقاليم الجنوبية من إمكانات للربط الاقتصادي والاستراتيجي بين المغرب وعمقه الإفريقي، ومن فرص لإعادة بناء فضاءات التعاون الإقليمي على أسس جديدة تتجاوز منطق الاصطفاف والنزاع. ومن ثم، يغدو تنزيل

الحكم الذاتي جزءا من رؤية أوسع تروم تحويل الجنوب المغربي إلى مجال للتكامل الاقتصادي والأمن الإقليمي والتعاون جنوب-جنوب.

وتكتسي هذه الدراسة أهمية بالغة بالنظر إلى توقيتها الذي يتقاطع مع طي ملفات كبرى في القضاء الدولي والسياسة الخارجية المغربية، مما يفرض ضرورة فحص التلازم بين 'الشرعية الدولية' التي يمثلها القرار الأممي، والمشروعية الميدانية التي يجسدها النموذج التنموي للأقاليم الجنوبية.

وفي هذا السياق، لا يقتصر القرار الأممي 2797 على إبراز تطور موقف مجلس الأمن من النزاع، بل يثير أيضًا إشكالية التحول من مرحلة تدبير الأزمة إلى أفق بناء حل عملي ومستدام، أي الانتقال من منطق التفاوض حول المبادئ إلى منطق تفعيل تصورات ذات بعد مؤسساتي وسياسي وتنموي.

ومن ثم، تبرز أهمية تحليل هذا التحول لما له من انعكاسات قانونية وجيوسياسية ودبلوماسية، مما يفضي إلى طرح الإشكالية التالية:

إلى أي حد ساهم القرار 2797 في إعادة توجيه مسار قضية الصحراء المغربية من مستوى التفاوض النظري إلى مستوى التنزيل المؤسساتي والجيوسياسي؟

تتفرع عن هذه الإشكالية عدة تساؤلات:

- كيف يساهم قرار مجلس الأمن رقم 2797 في إعادة صياغة المرجعية الأممية لقضية الصحراء، وترسيخ مبادرة الحكم الذاتي كصيغة معاصرة لتجسيد "تقرير المصير الداخلي" تحت السيادة المغربية؟
- ما أثر تنامي الدعم الدولي والاعترافات السيادية للقوى الكبرى بالمبادرة المغربية في إعادة تشكيل التوازنات الجيوسياسية والبيئة الإقليمية المحيطة بالنزاع؟
- ما هي رهانات وتحديات التنزيل المؤسساتي الفعلي لمبادرة الحكم الذاتي، وكيف يتقاطع هذا البناء مع النموذج التنموي المندمج للأقاليم الجنوبية؟

- كيف يستطيع المغرب عبر دبلوماسيته الاستباقية توظيف الزخم الدولي الراهن لتجاوز التحديات الإقليمية والدبلوماسية وتفعيل نظام الحكم الذاتي كحل نهائي متوافق عليه؟

وبناء على ما سبق يتم تقسيم هذه الدراسة إلى مطلبين:

المطلب الأول: دينامية التحول في المقاربة الأممية وأبعادها الجيوسياسية؛

المطلب الثاني: الرهانات الدبلوماسية المستجدة وتحديات الحسم النهائي.

المطلب الأول: دينامية التحول في المقاربة الأممية و أبعادها الجيوسياسية

يقتضي تحليل التحول الذي كرسه قرار مجلس الأمن رقم 2797 الوقوف في مرحلة أولى، عند الأسس القانونية والسياسية التي جعلت من مبادرة الحكم الذاتي تكتسب مكانة متقدمة داخل المقاربة الأممية لتسوية نزاع الصحراء المغربية. فالمسألة لم تعد مرتبطة فقط بتطور لغة القرارات الأممية، بل أصبحت تعكس انتقالا تدريجيا من منطق تدبير نزاع مفتوح إلى منطق البحث عن تسوية واقعية وقابلة للتنزيل، تستند إلى فهم معاصر لمبدأ تقرير المصير في بعده الداخلي، وتستحضر في الآن ذاته التحولات التي شهدتها مواقف عدد من القوى الدولية المؤثرة، ومن هذا المنطلق، سنقسم تحليل هذا المطلب إلى فقرتين أساسيين.

الحكم الذاتي باعتباره صيغة معاصرة لممارسة تقرير المصير داخل إطار سيادة الدولة ووحدتها الترابية كفقرة أولى، وأثر التحولات في المواقف الدولية على إعادة تشكيل التوازنات الإقليمية المحيطة بالنزاع كفقرة ثانية.

الفقرة الأولى: الحكم الذاتي كتجسيد معاصر لتقرير المصير الداخلي

يرتبط ظهور مفهوم الحكم الذاتي بتاريخ طويل من التفكير الفلسفي والإنساني، مما أضفى عليه بعض الغموض والتعقيد نتيجة لتداخل معانيه بين الجوانب السياسية والقانونية، فدلالات مفهوم الحكم الذاتي تختلف من سياق لآخر وفق ضرورات مرحلية مما أثار نقاشا فقهيا وقانونيا كبيرا حول مدلوله، فمفهوم الحكم الذاتي يثير الخلاف ويستعصي بشأنه الاتفاق فهو غامض ومتشعب ويتضمن قدرا كبيرا من المرونة تقترب أحيانا من الإدارة والقانون، أي يمكن أن يكون

حكما ذاتيا إداريا باعتباره أحد أشكال اللامركزية الإدارية، ويقترب أحيانا أخرى من السياسة، ففي بعض التطبيقات قد يجمع بين الطابع الإداري والقانوني والطابع السياسي في آن واحد[1].

يقصد بالحكم الذاتي من منظور القانون الدولي، أن يحكم الإقليم نفسه، ويقصد به أيضا صيغة قانونية لمفهوم سياسي يتضمن منح نوع من الاستقلال الذاتي للأقاليم المستعمرة، لأنها أصبحت من الوجهتين السياسية والاقتصادية جديرة بأن تقف وحدها، مع ممارسة الدولة المستعمرة السيادة عليها». وقد يطلق عليه أيضاً " الحكم الذاتي الدولي"، وهو ينشأ بواسطة وثيقة دولية، سواء كانت معاهدة دولية تعقد بين دولتين بشأن إقليم خاضع لسيطرتهما، أو عن طريق اتفاقيات تبرمها منظمة الأمم المتحدة - وقبلها عصبة الأمم - مع الدول الأعضاء القائمة بإدارة الأقاليم الخاضعة لها .

ويتميز الحكم الذاتي عن مفاهيم قريبة منه كاللامركزية الإدارية أو الجهوية المتقدمة، في كونه لا يقتصر على مجرد توزيع إداري للاختصاصات، بل يفترض تمكين الإقليم المعني من سلطات أوسع في تدبير شؤونه المحلية ضمن إطار مؤسساتي يراعي خصوصيته التاريخية أو الثقافية أو الجغرافية.

ولذلك يعد الحكم الذاتي صيغة أكثر تطورا من اللامركزية التقليدية، لأنه يقوم على نقل اختصاصات نوعية إلى هيئات محلية، مع احتفاظ الدولة المركزية بالاختصاصات السيادية، وفي مقدمتها الدفاع والعلاقات الخارجية والاختصاصات الدستورية الأساسية.

وفي هذا السياق، حظي مفهوم الحكم الذاتي باهتمام واضح في ميثاق الأمم المتحدة، لاسيما من خلال الفصل الحادي عشر المتعلق بالأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي، حيث أكدت المادة 73 أن الدول القائمة بالإدارة تلتزم بجعل مصالح سكان هذه الأقاليم في المقام الأول، والعمل على تنمية رفاههم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والتعليمي، بما ينسجم مع السلم والأمن الدوليين.

[1]- محمد بوبوش، قضية الصحراء المغربية ومفهوم الاستقلال الذاتي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون العام، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكدال - الرباط، السنة الجامعية 2003/2004 ، ص ، 12-13

كما أبرز نظام الوصاية الأممي أن من بين أهدافه الأساسية طبقاً لمقاصد "الأمم المتحدة" المبينة في المادة الأولى من هذا الميثاق هي[1]:

1. توطيد السلم والأمن الدولي؛
2. الحكم الذاتي أو الاستقلال حسبما يلائم الظروف الخاصة لكل إقليم وشعوبه، ويتفق مع رغبات هذه الشعوب التي تعرب عنها بملء حريتها وطبقاً لما قد ينص عليه في شروط كل اتفاق من اتفاقات الوصاية؛
3. التشجيع على احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، والتشجيع على إدراك ما بين شعوب العالم من تقيد بعضهم بالبعض؛
4. كفالة المساواة في المعاملة في الأمور الاجتماعية والاقتصادية والتجارية لجميع أعضاء "الأمم المتحدة" وأهاليها والمساواة بين هؤلاء الأهالي أيضاً فيما يتعلق بإجراء القضاء، وذلك مع عدم الإخلال بتحقيق الأغراض المتقدمة ومع مراعاة أحكام المادة 80.

ومن هذا المنطلق، ارتبط مفهوم الحكم الذاتي في الفكر القانوني المعاصر بتطور فهم مبدأ تقرير المصير ذاته. فإذا كان هذا المبدأ قد ارتبط تقليديا بسياقات تصفية الاستعمار والتحرر الوطني، فإن الممارسة الدولية والفقه القانوني أبرزا أن تنزيله لا يتم وفق نموذج وحيد، بل يمكن أن يتخذ صورا متعددة تراعي الخصوصيات التاريخية والسكانية والمؤسساتية لكل حالة. وهنا يبرز التمييز بين تقرير المصير الخارجي، الذي يفهم غالبا في سياق الاستقلال أو الانفصال، وتقرير المصير الداخلي، الذي يقوم على تمكين السكان من تدبير شؤونهم العامة بحرية ضمن إطار سيادة الدولة[2].

وفي هذا السياق، يُعد الحكم الذاتي إحدى أبرز الصيغ المعاصرة لتفعيل تقرير المصير الداخلي، باعتباره يتيح قدرا واسعا من التدبير الذاتي دون المساس بوحدة الدولة أو شخصيتها القانونية الدولية.

---

[1]- المادة 76 من الفصل الثاني عشر المعنون بنظام الوصاية الدولي.

[2]- علي دومي، الحكم الذاتي: الحل الواقعي لأزمة الصحراء المغربية، مجلة الدراسات الأفريقية وحوض النيل، المجلد الخامس/ العدد العشرون حزيران-يونيو 2023، ص40 39.

وتأسيسا على ما سبق وتجسيدا لروح سيادة القانون فإن الدستور المغربي لسنة 2011، نص في الفصل الثاني: "السيادة للأمة تمارسها مباشرة بالاستفتاء، وبصفة غير مباشرة بواسطة ممثليها تختار الأمة ممثليها من مؤسسات منتخبة بالاقتراع الحر والنزيه والمنظم". ويفيد ذلك أن المبادرة المغربية للحكم الذاتي لا تنفصل عن التطور الدستوري والمؤسساتي الذي عرفه المغرب، بل تشكل امتدادا له في مجال تدبير الخصوصيات الترابية ضمن إطار الوحدة والسيادة.

وبهذا المعنى، يمكن قراءة القرار 2797 في ضوء تطور الفهم العملي لمبدأ تقرير المصير، لا باعتباره مفهوما منحصرا في الانفصال، بل باعتباره قابلا لأن يتحقق أيضا عبر صيغ ديمقراطية[1] ومؤسساتية تضمن للسكان المحليين ممارسة تدبير ذاتي واسع داخل إطار سيادة الدولة.

وعليه، فإن المبادرة المغربية تكتسي أهميتها من كونها تقدم نموذجا لتفعيل تقرير المصير في بعده الداخلي، من خلال تخويل سكان الأقاليم الجنوبية اختصاصات موسعة في تدبير شؤونهم المحلية داخل بناء مؤسساتي يوازن بين متطلبات الوحدة الترابية ومقتضيات المشاركة السياسية والتنمية الترابية.

وعلى هذا الأساس، فإن الحكم الذاتي، كما يبرز في المبادرة المغربية وكما يتعزز موقعه داخل المقاربة الأممية المعاصرة، لا يقدم باعتباره حلا سياسيا ظرفيا، بل باعتباره إطارا قانونيا ومؤسساتيا قابلا للتوفيق بين مقتضيات السيادة والوحدة الترابية، وبين متطلبات المشاركة السياسية والعدالة الترابية والاستقرار الإقليمي. ومن هنا، تتجلى واقعيته لا فقط في قابليته النظرية للتصور، بل في قابليته العملية للتنزيل وفي انسجامه مع التحولات التي عرفها الفقه الدولي والممارسة الأممية في مجال تسوية النزاعات الإقليمية.

الفقرة الثانية: أثر تنامي الدعم الدولي على إعادة تشكيل التوازنات الإقليمية

لا يمكن قراءة القرار 2797 باعتباره معطى أمميا معزولا عن محيطه السياسي والدبلوماسي، بل ينبغي إدراجه ضمن سياق دولي وإقليمي اتسم بتراكم تحولات ملموسة في مواقف عدد من الفاعلين الدوليين تجاه نزاع الصحراء المغربية.

[1]- يتيح الحكم الذاتي فرصة لتعزيز الممارسة الديمقراطية المحلية من خلال انتخابات حرة ونزيهة للهيئات الإقليمية، مما يضمن مشاركة أوسع لسكان الإقليم في اتخاذ القرارات التي تخصهم، إن هذا البعد الديمقراطي يضفي شرعية داخلية على المقترح، ويعزز من انخراط السكان المحليين في إدارة شؤونهم.

- انظر برادة كريم، الديمقراطية المحلية والمشاركة السياسية في الأقاليم الجنوبية المغربية، مجلة سياسة الشرق الأوسط، 30(4)،2023 ص 70-85

وفي هذا الإطار تندرج قضية الصحراء ضمن الملفات الأساسية التي تؤثر في طبيعة العلاقات الأمريكية - المغاربية، إذ يشكل الموقف الأمريكي عاملا حاسما في توجيه المواقف الدولية تجاه هذا النزاع، بالنظر إلى مكانة الولايات المتحدة كعضو دائم وفاعل داخل مجلس الأمن، فضلا عن طبيعة علاقاتها الثنائية مع المغرب.

وفي سياق تنامي الدعم الدولي للمبادرة المغربية، برز الموقف الأمريكي كأحد أقوى مؤشرات هذا الدعم، حيث أكدت الولايات المتحدة بشكل واضح تأييدها للمقترح المغربي، واعتبرته مبادرة جدية وذات مصداقية، وهو التوجه الذي تبناه الكونغرس الأمريكي، إذ قام حوالي 170 عضوا بمجلس النواب بتوجيه رسالة إلى الرئيس جورج بوش، قبيل مصادقة مجلس الأمن على القرار المتعلق بالصحراء بتاريخ 27 أبريل 2007، دعوه فيها إلى دعم مقترح الحكم الذاتي المغربي باعتباره فرصة تاريخية للمساهمة في حل النزاع وتحقيق الاستقرار الإقليمي[1].

فالموقف الأمريكي الداعم لمقترح الحكم الذاتي، ظل ثابتا بغض النظر عن الإدارة المسؤولة عن البيت الأبيض سواء كانت ديمقراطية أم جمهورية، حيث جددت الولايات المتحدة الأمريكية يوم الاثنين 22 نونبر 2021، تأكيد دعمها للمبادرة المغربية للحكم الذاتي كحل "جاد وذي مصداقية وواقعي" من أجل الطي النهائي للنزاع الإقليمي حول الصحراء[2].

كما جددت الولايات المتحدة الأمريكية موقفها الداعم للمقترح المغربي في 16 مايو 2023، إذ صرح نائب المتحدث باسم وزارة الخارجية الأمريكية فيدانت باتيل خلال لقائه الصحفي اليومي، بأن واشنطن تواصل اعتبار المخطط المغربي للحكم الذاتي جديا وذا مصداقية وواقعيا.

وأضاف أن موقف الولايات المتحدة تجاه هذه القضية لم يتغير، وذلك ردا على سؤال يتعلق بالمباحثات الهاتفية التي جرت يوم الأحد بين وزير الخارجية الأمريكي، أنتوني بلينكن، ووزير الشؤون الخارجية والتعاون الإفريقي والمغاربة المقيمين بالخارج، ناصر بوريطة.

فقد مثل اعترافها رسميا بالمبادرة المغربية للحكم الذاتي كحل واقعي وجدي وموثوق لنزاع الصحراء المغربية، تحولا تاريخيا في موقف الجارة الشمالية للمملكة، حيث أعلنت موقفًا واضحا وصريحا يخالف نهجها السابق[3]، في حين ظل

---

[1]- علي الورضي، خيار الحكم الذاتي في الصحراء المغربية رسالة لنيل ديبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون العام، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، فاس، السنة الجامعية 2008-2009، ص 97

[2]- المملكة المغربية، وزارة الشؤون الخارجية والتعاون الإفريقي والمغاربة المقيمين بالخارج، الموقع الرسمي https://diplomatie.ma/ar

[3]- وفق بلاغ للديوان الملكي، فقد بعث رئيس الحكومة الإسبانية، بيدرو سانشيز، رسالة إلى الملك محمد السادس أكد فيها اعترافه بأهمية قضية الصحراء بالنسبة للمغرب، وأن إسبانيا تعتبر المبادرة المغربية للحكم الذاتي الأساس الأكثر جدية وواقعية ومصداقية لتسوية الخلاف المتعلق بالصحراء المغربية ، وهو ما يعبر على انتصار الديبلوماسية المغربية التي تبنت سياسة مغايرة تجاه إسبانيا مؤخرا.

الموقف الفرنسي ثابتا في دعمه لهذا المقترح، وهو ما تأكد مجددا من خلال تصريحات الرئيس الفرنسي الحالي "إيمانويل ماكرون"، بمناسبة عيد العرش بتاريخ 30 يوليوز 2024 ، دعم بلاده للمقترح المغربي، مؤكدا اعتراف فرنسا به في إطار السيادة المغربية واعتباره الأساس الوحيد للتوصل إلى حل دائم وعادل ومتوافق بشأنه وفق قرارات مجلس الأمن.

وفي امتداد لهذا الزخم الدولي، حظيت المبادرة المغربية للحكم الذاتي بدعم متزايد على المستوى الإفريقي

فمنذ طرح المغرب المبادرة الحكم الذاتي سنة 2007، لقيت هذه المبادرة صدى إيجابيا واسعا ودعما صريحا من عدد من الدول العربية والإفريقية، من قبيل المملكة العربية السعودية، والمملكة الأردنية الهاشمية، وجمهورية مصر العربية، ودولة الإمارات العربية المتحدة، ومملكة البحرين، وسلطنة عمان، ودولة الكويت، بالإضافة إلى جمهورية السنغال، وبوركينا فاسو، وغيرها من الدول الإفريقية، كما انضمت دولة إسرائيل من خلال اعترافها الرسمي والسيادي بمغربية الصحراء في يوليوز 2023.

ولم يقتصر دعم هذه الدول على التعبير السياسي، بل تجسد أيضا في خطوات عملية من بينها فتح قنصليات لها بالأقاليم الجنوبية إذ قامت كل من الإمارات العربية المتحدة ومملكة البحرين والمملكة الأردنية، إلى جانب عدة دول إفريقية، بافتتاح قنصليات بكل من مدينتي العيون والداخلة، وهو ما رفع عدد القنصليات العامة بهذه الأقاليم إلى ما يفوق 30 قنصلية.

وقد تعزز هدا التحول الأممي من خلال طبيعة التوافق الدولي الذي رافق اعتماد قرار مجلس الأمن 2797 حيث حظي بتأييد 11 دولة، فيما امتنعت تلاث دول عن التصويت بينما اختارت الجزائر عدم التصويت، وقد واكب هذا التوجه الاممي دعم متزايد من مجموعة من الدول اخرها جمهورية مصر العربية حيث أكدت يوم 6 ابريل 2026 دعمها للوحدة الترابية للمملكة المغربية، وتأييدها لقرار مجلس الأمن 2797، ولحل سياسي متوافق بشأنه بخصوص قضية الصحراء المغربية، كما أعربت كينيا يوم الخميس 9 ابريل 2026 عن دعمها لمخطط الحكم الذاتي تحت السيادة المغربية، مؤكدة عزمها التعاون مع الدول التي تتقاسم وجهة النظر ذاتها لتعزيز تكريسه. بالإضافة الى إعلان جمهورية مالي في 10 أبريل 2026 سحب اعترافها بـ الجمهورية الصحراوية الوهمية، معلنة دعمها الكامل لمبادرة الحكم الذاتي المغربية كحل وحيد وجدي للنزاع.

- انظر: المملكة المغربية، وزارة الشؤون الخارجية والتعاون الإفريقي والمغاربة المقيمين بالخارج، بلاغ للديوان الملكي: إسبانيا تعتبر المبادرة المغربية للحكم الذاتي بمثابة الأساس الأكثر جدية وواقعية ومصداقية من أجل تسوية الخلاف المتعلق بالصحراء المغربية، 18 مارس 2022.

وعلى هذا الأساس فإن التحول في المواقف الدولية لم يعد مجرد عنصر داعم للموقف المغربي من الخارج، بل أصبح عاملا مؤثرا في إعادة تشكيل البيئة الجيوسياسية للنزاع نفسه، بما يعزز موقع الحكم الذاتي كخيار واقعي ومقبول تدريجيا داخل منطق التسوية السياسية والأمن الإقليمي.

ومن ثم فإن القرار 2797 لا يعكس فقط تطورا في المقاربة الأممية، بل يجسد أيضا تفاعلا واضحا بين هذه المقاربة وبين التحولات العميقة التي عرفتها البيئة الدولية والإقليمية المحيطة بالنزاع.

المطلب الثاني: الرهانات الدبلوماسية والمؤسساتية لتفعيل الحكم الذاتي

أفرز التحول الذي عرفته المقاربة الأممية تجاه نزاع الصحراء المغربية، سواء على مستوى تعزيز مكانة الحكم الذاتي داخل مسار التسوية أو من خلال ما ترتب عنه من آثار على البيئة الجيوسياسية المحيطة بالنزاع، إشكالات عملية جديدة تتصل بسبل تفعيل المبادرة المغربية على المستويين المؤسساتي والتنموي، كما تتصل بالرهانات الدبلوماسية المرتبطة بتحويل الزخم الدولي المتنامي إلى مسار مستدام للتسوية. فالقضية لم تعد تقتصر على كسب التأييد داخل المنتظم الدولي، بل امتدت لتشمل تحدي بناء نموذج مؤسساتي قادر على استيعاب الخصوصيات المحلية، وضمان تمثيلية سياسية منصفة، وترسيخ مقومات التنمية المندمجة بالأقاليم الجنوبية، بالتوازي مع مواصلة الجهد الدبلوماسي الرامي إلى تثبيت المكتسبات ومواكبة التحولات الإقليمية والدولية.

وعليه سيتم تناول هذه الرهانات من خلال فقرتين أساسيتين: تتناول الأولى رهان التنزيل المؤسساتي والتنمية المندمجة، بينما تُخصص الثانية لتحليل الدبلوماسية المغربية الاستباقية في سياق تدبير التحولات الإقليمية وتعزيز آفاق التسوية الواقعية.

الفقرة الأولى: رهان التنزيل المؤسساتي والتنمية المندمجة

إن التحول الذي عرفه ملف الصحراء المغربية على مستوى التفاعل الدولي مع مبادرة الحكم الذاتي لم يعد يطرح فقط مسألة تعزيز مشروعيتها داخل المنتظم الدولي، بل أفرز أيضا رهانات عملية تتعلق بسبل تنزيلها على المستوى المؤسساتي والتنموي، ذلك أن الحكم الذاتي في جوهره لا يختزل في كونه نصا قانونيا أو مقترحا تفاوضيا، بل يفترض بناء

إطار مؤسساتي قادر على تنظيم المشاركة السياسية، واستيعاب الخصوصيات المحلية، وتدبير التعدد الاجتماعي والديمغرافي الذي يميز الأقاليم الجنوبية، في ظل السيادة المغربية ووحدتها الترابية.

وفي هذا السياق، وباعتبار أن المقترح المغربي للحكم الذاتي مستلهم من مقترحات الأمم المتحدة ذات الصلة ومحتكم في صياغته إلى ضوابط دولية ومعايير عالمية[1]، فقد أناط بسكان الصحراء، وبشكل ديمقراطي مسؤولية تدبير شؤونهم بأنفسهم من خلال ثلاث هيئات أساسية:

-البرلمان الجهوي: عادة ما تكون الهيئات التشريعية في أنظمة الحكم الذاتي مكونة من مجلس واحد يسمى المجلس التشريعي أو الجمعية التشريعية، لكن المقترح الذي تقدم به المغرب وسع مجال التمثيل داخل البرلمان الجهوي ليشمل مجلسين بحيث يتكون برلمان الحكم الذاتي للصحراء من أعضاء منتخبين من طرف مختلف القبائل الصحراوية، وكذا من أعضاء منتخبين بالاقتراع العام المباشر من طرف مجموع سكان الجهة[2]، وهذا النهج أشبه بإنشاء مجلس برلماني لشيوخ القبائل الصحراوية بشكل مؤسسي، إذ تم أخذ طبيعة التركيبة القبلية الصحراوية بعين الاعتبار، في احترام تام لسلطة ومكانة شيوخ القبائل الذين جرت العادة على انتخابهم من قبل أعضاء القبيلة[3].

-الهيئة التنفيذية: تعتبر الحكومة المحلية بمثابة هيئة تنفيذية جهوية ضمن المشروع المغربي، بحيث نص المقترح على أنه يمارس السلطة التنفيذية في جهة الحكم الذاتي للصحراء رئيس حكومة ينتخبه البرلمان الجهوي وينصبه الملك[4]، ويعتبر رئيس الحكومة بمثابة رأس هرم السلطة ضمن جهة الحكم الذاتي، بحيث يعتبر هو ممثل الدولة في الجهة، ويعد تنصيب الملك له رمزيا للدلالة على وحدة الدولة وسيادة العرش على منطقة الحكم الذاتي، لكن انتخاب رئيس الهيئة التنفيذية المحلية يكون باقتراع غير مباشر عن طريق البرلمان الجهوي والذي يكون مسؤولا أمامه.

1 _ المادة الحادية عشرة من مذكرة التفاوض حول مشروع الحكم الذاتي بالصحراء الموجهة للأمم المتحدة.

2_ نص المبادرة المغربية للتفاوض بشأن تخويل الصحراء حكما ذاتيا، الفقرة 19.

3_ عثمان عيشوش، م.س.، ص.101.

4_ نص المبادرة المغربية للتفاوض بشأن تخويل الصحراء حكما ذاتيا، الفقرة 20.

-الهيئة القضائية: نصت المبادرة المغربية للحكم الذاتي على أن البرلمان الجهوي له الحق في إحداث محاكم متخصصة للنظر في المنازعات الناشئة عن تطبيق اللوائح التي تصدرها الهيئات المختصة ضمن جهة الحكم الذاتي للصحراء. وتتمتع هذه المحاكم بالاستقلالية التامة في إصدار أحكامها، وتصدرها باسم جلالة الملك[1].

بالإضافة إلى إنشاء المحاكم العادية، فإن هيئة الحكم الذاتي وفقا للمقترح المغربي، تملك صلاحية إنشاء محكمة عليا جهوية تنظر انتهائيا في تأويل قوانين الجهة، دون الإخلال باختصاصات المجلس الأعلى والمجلس الدستوري للمملكة[2]، ما يعني وجود جهاز قضائي جهوي متمتع بنفس مستويات القضاء الوطني، ما عدى المجلس الأعلى والمحكمة الدستورية التي تعتبر حكرا على الدولة المركزية.

على هذا الأساس، تعتبر هذه المحكمة أعلى هيئة قضائية بجهة الحكم الذاتي للصحراء تتولى مسؤولية البت في المنازعات الناشئة عن تطبيق الضوابط التي تضعها الهيئات المختصة لجهة الحكم الذاتي للصحراء، وتصدر هذه المحاكم أحكامها بكامل الاستقلالية وباسم الملك، وهو ما يفهم منه أن هذا الجهاز القضائي المحلي في كليته سيظل ضمن دائرة النظام القضائي للمملكة[3].

غير أن هذا البناء المؤسساتي، على أهميته، لا يمكن أن يحقق أهدافه بمعزل عن دعامة أساسية تتمثل في البعد التنموي، إذ إن نجاح أي نموذج للحكم الذاتي لا يقاس فقط بمدى نجاعة هياكله، بل أيضا بقدرته على إحداث تحول ملموس في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية داخل المجال الترابي المعني.

وإذا كان هذا البعد المؤسساتي يشكل شرطا أساسيا لنجاح الحكم الذاتي، فإن فعاليته تظل مرتبطة أيضا بالبعد التنموي، ذلك أن أي نموذج للحكم الذاتي يظل محدود الأثر ما لم يندمج في مشروع تنموي مندمج يضمن تحسين شروط العيش، وتوسيع فرص الاستثمار، وتطوير البنيات التحتية، وتعزيز الولوج إلى الخدمات الأساسية، وخلق دينامية اقتصادية واجتماعية تجعل من المؤسسات المحلية أدوات فعلية للتنمية لا مجرد هياكل شكلية، وفي هذا الإطار، شكل

1_ نص المبادرة المغربية للتفاوض بشأن تخويل الصحراء حكما ذاتيا، الفقرة 22.

2_ نص المبادرة المغربية للتفاوض بشأن تخويل الصحراء حكما ذاتيا، الفقرة 23.

3_ محمد قشور، مبادرة الحكم الذاتي بالمغرب: بين الرهانات السياسية والأبعاد الاستراتيجية، مجلة شؤون استراتيجية، قضية الصحراء المغربية مقاربات قانونية وسياسية واستراتيجية، ط.1، مطبعة دار السلام، الرباط، ع.14، 2023، ص.175.

النموذج التنموي للأقاليم الجنوبية لسنة 2015 ترجمة عملية لهذا التوجه من خلال إطلاق مجموعة من المشاريع المهيكلة الرامية إلى تعزيز الجاذبية الاقتصادية للمنطقة وربطها بمحيطها الوطني والإفريقي.

ويعد ميناء الداخلة الأطلسي مثالا على هذه المشاريع الكبرى التي تهدف الى ربط المنطقة بالأسواق الدولية والافريقية، مما يعزز من دور المغرب كبوابة لإفريقيا[1].

وعليه فإن التنمية المندمجة لا تعد عنصرا مكملا للحكم الذاتي، بل تشكل أحد شروطه الجوهرية، لأن الاستقرار المؤسساتي نفسه يظل رهينا بقدرته على إنتاج آثار ملموسة في حياة السكان وعلى تكريس شعورهم بالاندماج والإنصاف داخل المجال الترابي المعني.

ومن جهة أخرى، لا يقتصر رهان تنزيل الحكم الذاتي على بناء المؤسسات فقط، بل يرتبط أيضا بضرورة تحقيق المصالحة وتعزيز الثقة بين الدولة وسكان الأقاليم الجنوبية. فنجاح هذا النموذج لا يعتمد فقط على جودة النصوص القانونية، بل على قدرته على إشراك مختلف الفاعلين المحليين وضمان تمثيلية متوازنة تقوم على المشاركة والعدالة الترابية.

ومن هذا المنطلق، يصبح الحكم الذاتي إطارًا جديدًا لتنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع، قائمًا على الانخراط الفعلي للسكان في تدبير شؤونهم، وعلى هذا الأساس فإن مستقبل الحكم الذاتي يظل رهينًا بمدى قدرته على الجمع بين سيادة الدولة وفعالية المؤسسات وعدالة التنمية، بما يجعله نموذجًا عمليًا قابلًا للاستمرار، وليس مجرد حل سياسي نظري.

الفقرة الثانية: الرهانات الدبلوماسية وتحديات تفعيل نظام الحكم الذاتي

إذا كان تنزيل نظام الحكم الذاتي يطرح رهانات مؤسساتية وتنموية على المستوى الداخلي، فإن تفعيله يظل رهينا كذلك بسياق دبلوماسي معقد، تحكمه توازنات دولية وإقليمية متشابكة، تجعل من هذا المشروع ليس فقط خيارا وطنيا، بل أيضا إطارا لتسوية نزاع يندرج ضمن قضايا تقرير المصير داخل المنتظم الدولي.

[1]- البنك الدولي، التنمية الاقتصادية والبنية التحتية في الأقاليم الجنوبية المغربية، واشنطن العاصمة، منشورات البنك الدولي، 2022

ويكتسي هذا البعد الدبلوماسي أهمية خاصة، بالنظر إلى أن ميثاق الأمم المتحدة أقر في الفصل الحادي عشر المتعلق بالأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي، أهمية تطوير مؤسسات الحكم الذاتي ومراعاة التطلعات السياسية للسكان، بما يتلاءم مع الظروف الخاصة بكل إقليم وسكانه. وفي هذا السياق تندرج مبادرة الحكم الذاتي المغربية ضمن تصور لتدبير شؤون الإقليم من خلال مؤسسات منتخبة، في إطار سيادة المملكة المغربية ووحدتها الترابية.

وفي هذا السياق يبرز التفاوض كمدخل أساسي لتفعيل هذا النظام إذ إن مختلف التجارب المقارنة تؤكد أن أنظمة الحكم الذاتي لا تنشأ إلا في إطار مسار تفاوضي يفضي إلى تحديد طبيعة الاختصاصات والعلاقات بين الدولة المركزية والكيان المتمتع بالحكم الذاتي، وهو ما تؤكده المبادرة المغربية التي تجعل من التفاوض تحت إشراف الأمم المتحدة آلية لإقرار هذا النظام، من خلال التوصل إلى حل سياسي متوافق بشأنه.

ومن خلال تتبع بعض أنماط الحكم الذاتي وتطبيقاته المتعددة، يمكننا استخلاص بعض المشكلات الهيكلية التي تصاحب تطبيقاته على أرض الواقع فيما يخص مشروع الحكم الذاتي وتتعلق ب صراع المصالح الذي يتمثل في التعارض الذي قد ينشأ بين الوحدات المتمتعة بالحكم الذاتي والدولة صاحبة السيادة، حيث يتعلق الأمر بمواجهة بين المصالح المحلية للإقليم والمصالح الوطنية العليا. كما يظهر هذا الصراع بشكل أوضح في الأقاليم الخاضعة للاستعمار، خاصة في القضايا المرتبطة بالاستقلال والأمن والعلاقات الخارجية. وتتخذ معالجة هذا الصراع أشكالا ثلاثة :الحلول السياسية في الحالات ذات الطابع الدولي، أو الحلول القانونية يتم استخدام هذا الحل بكثرة في إطار الدولة الاتحادية، إذا ما نشب نزاع بين بعض الولايات الاتحادية، إذ إن المحكمة الاتحادية هي الجهة المختصة في الفصل في هذا النزاع، أو اللجوء إلى التحكيم للفصل في النزاعات، وفي المقابل، تظل مسألة الشخصية الدولية من أبرز الإشكالات المرتبطة بنظام الحكم الذاتي، ذلك أن الدولة وحدها تتمتع بهذه الشخصية بما يخولها ممارسة السيادة وتدبير الشؤون الخارجية، في حين تبقى الأقاليم المتمتعة بالحكم الذاتي محرومة من هذه الصفة[1].

[1]- *محمد بوبوش*، مشكلات الحكم الذاتي في التطبيق مع دراسة تطبيقية لمشكلة الصحراء، https://www.oujdacity.net/national-article-4168-ar تم زيارة الموقع يوم 15-04-2026 على الساعة: 20:19

كما يطرح استغلال الموارد الطبيعية أحد الإشكالات المرتبطة بتطبيق نظام الحكم الذاتي، نظرا لتفاوت درجة تحكم الوحدات الذاتية في هذه الموارد بحسب طبيعة النظام المعتمد، حيث تميل الأنظمة الفيدرالية إلى تعزيز سيطرة الدولة المركزية، خاصة في القطاعات الاستراتيجية كالمعادن والطاقة، مقابل نماذج أخرى تعتمد نوعا من التدبير المشترك كما هو الحال في غرينلاند. وفي حالة إقليم الصحراء، تحتفظ الدولة المركزية بالاختصاصات الأساسية المرتبطة بالتشريعات البيئية والموارد البحرية والطاقة والمعادن، في حين تمارس سلطة الحكم الذاتي اختصاصات محلية تشمل مجالات الزراعة والمياه الداخلية والتخطيط والأشغال، في حدود لا تمس بباقي الأقاليم، وإلى جانب ذلك، تبرز مشكلة توزيع الصلاحيات كأحد التحديات الجوهرية، حيث تتعلق بكيفية تحديد وتقاسم الاختصاصات بين السلطة المركزية والوحدات الذاتية، وتداخل الاختصاصات بين كل من الدولة والاقليم.

وعلى هذا الأساس، فإن نجاح هذا المسار التفاوضي وتفعيل مبادرة الحكم الذاتي لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل توفر مجموعة من الشروط الجوهرية التي من شأنها ضمان قابلية هذا النموذج للتطبيق واستمراريته.

إن إدخال مقرح الحكم الذاتي إلى حيز التطبيق يتطلب مفاوضات بين الأطراف المعنية[1] وهذه المرحلة هي الآن في طور الانجاز، وقد جاءت في سياق إدراك الفاعلين السياسيين والفاعلين المحليين من أبناء الصحراء للخطر المشترك الذي يتهدد قضية الصحراء، وفي سياق ظهور مطالب انفصالية على المستوى الداخلي. ومضمون هذا الحل التفاوضي هو بلورة حوار للتوافق حول فلسفة الحكم الذاتي وحول أبعاده وأهدافه ومساعيه على المدى القريب والبعيد وأطراف هذا الحوار وعناصره متعددة يمكن حصرها فيما يلي[2]:

- حوار محلي بين أبناء أقاليم الصحراء وقبائلها المكونة لنسيجها الاجتماعي، وهذا الحوار لا يجب أن ينحصر على الوحدويين فقط، بل يجب أن تكون أهدافه محاولة احتواء مطلب الانفصال خلال تمكين الانفصاليين من أبناء الصحراء من المشاركة فيه وتحديد بعض مضامينه، وهذا المسعى كفيل بتقريب وجهات النظر النخب الصحراوية ويفتح المجال لظهور قيادات وزعامات محلية تتمتع بقدر من التمثيلية والمصداقية.

1_ حكيم التوزاني مدخل بلورة الأبعاد الإستراتيجية للنظام الحكم الذاتي بالأقاليم الجنوبية للمغرب، مؤلف جماعي، الصحراء المغربية والحلول الممكنة: بين تعدد المقتربات واختلاف المدخلات وتنوع السيناريوهات، مطبعة سومي برانت، أكادير، ط.2.، 2022، ص. 231. 206.

2_ الحسان بوقنطار، السياسة الخارجة المغربية الفاعلون والتفاعلات، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة الأولى سنة 2002، ص. 75.

- حوار محلي وطني يمكن مختلف النخب السياسية والاجتماعية من المشاركة في تفعيل آلية الحكم الذاتي، كما يمكن هذا الحوار مختلف البنيات الوسيطة للمشاركة والإسهام في حل قضية الصحراء وإعطائها بعدا اجتماعيا وجماهيريا[1].

هذا الحوار المتعدد الأبعاد من شأنه أن يقود إلى تعاقد سياسي واجتماعي بين مختلف الفاعلين على المستوى المحلي وعلى المستوى الوطني بصدد حل شعبي وجماهيري متفاوض بشأنه حول قضية الصحراء. كما أكد مجلس الأمن من خلال القرار الرقم 1754 الصادر في 30 أبريل 2007 على الدخول الطرفين في مفاوضات مباشرة دون شروط مسبقة، تحت رعاية مجلس الأمن، ورحب بالجهود المغربية للتسوية.

في هذا السياق، عقدت الجولة الأولى من المفاوضات يومي 18 و19 يونيو 2007، تحت رعاية الأمين العام بمدينة نيويورك ودارت بشكل مقبول وحضر الجلسة الافتتاحية الأمين العام المساعد للأمم، ومجموعة من الدول تشبثت المغرب بخطة الحكم الذاتي، وصرح الوفد المغربي أن المبادرة المقدمة قابلة للتعديل والنقاش بشرط ألا تمس السيادة المغربية ووحدة أراضيه.

أما جبهة البوليساريو، فكان رأيها أن المغرب حضر للمفاوضات بغرض فرض الأمر الواقع وفرض حل من طرف واحد، وضرورة إجراء الاستفتاء أقرت الأمم المتحدة بصعوبة المفاوضات، ومن ثم فإن مهمة المبعوث الشخصي للأمين العام في الصحراء والمشرف بشكل مباشر على المفاوضات صعبة للغاية[2].

تبعا لذلك، استئنفت الجولة الثانية في 10 غشت 2007، واقتصرت فيها المفاوضات على أعضاء الوفدين الصحراوي والمغربي في جلسات مغلقة، وحضر جلسات الافتتاح والختام كل من الجزائر وموريتانيا. وقد ترأس الوفد المغربي وزير الداخلية، ما يعطي انطباعا بأن النزاع هو قضية داخلية، وأن النهاية لن تتجاوز حكما ذاتيا. أما وفد البوليساريو، فقد وصف هذه الجولة بأنها مفيدة على الرغم من التوتر الذي سادها[3].

1_ الحسين أعبوشي تقرير المصير الانفصالي إلى الحكم الذاتي، أي حكم، الأقاليمنا الجنوبية، أشغال الندوة الدولية المنعقدة بالسطات بتاريخ 31 ماي/ 1 يونيو 2006، ص 47.46.

2_ علال حلول، الحكم الذاتي كحل لقضية الصحراء، رسالة لنيل شهادة الماستر في القانون العام، جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الدار البيضاء، السنة الجامعية 2022-2023، ص.58.

3_ علال حلول، م.س.، ص.59.

على هذا الأساس، لا يمكن أن تقوم هذه الحلول على أرض الواقع إلا بتوافر شروط أساسية لا غنى عنها، يتمثل أهمها في ضرورة تكوين نخبة محلية موحدة تجمع في عضويتها تلك الفئة الطبيعية ذات الشرعية الاجتماعية، الحاملة لمشروع مضاد لمفهوم الانفصال، ومؤمنة بإمكانية بناء أمة جديدة بعد أكثر من عشرين عاما من النزاع المسلح. فالإدراك بأهمية هذه النخبة ودورها في إدارة النزاع كان غائبا عن التفكير التقليدي، إلا أن الدولة المغربية قامت بإحداث تغييرات جوهرية في بنية المجتمع الصحراوي، ليس فقط من خلال توسيع المجال الحضاري، بل عبر تفكيك التراتبية القبلية وخلق نخبة بديلة للنخبة الطبيعية عبر مسارات الانتخابات الجماعية والبرلمانية، وكذلك من خلال توظيف هذه النخبة في المناصب العليا المدنية والعسكرية[1].

في هذا الإطار، ينبغي التأكيد على أن نظام الحكم الذاتي مستمد من المجتمع العام، وبالتالي يعتبر جديدا بالنسبة للمجموعات الاجتماعية في الأقاليم الجنوبية، إذ قدمته الدولة كبروج لأبناء المنطقة. ومن ثم، فإنه من المبكر الحديث عن تصور مسبق لدى القبائل الصحراوية تجاه هذا المفهوم، خاصة وأن هذه القبائل لم تعد تمثل تلك المجموعات الاجتماعية المنظمة القادرة على تدبير شؤونها السياسية والاقتصادية والمجالية، والمؤثرة في مسيرة المجتمع وقرارات الدولة. ويعزى ذلك إلى غياب التحالفات السياسية الاستراتيجية، وتشرذم النخب الجديدة، وتنامي دور المال الذي أصبح عنصرا أساسيا في تشكيل الفعل السياسي المعاصر[2].

خاتمة:

في ختام هذا الموضوع يتضح أن قرار مجلس الأمن رقم 2797 في تقاطعه مع الخطاب الملكي لسنة 2025 لم يكن مجرد محطة دبلوماسية ظرفية، بل مثل مؤشرا بارزا على التحول الذي عرفه ملف الصحراء المغربية في المرجعية الأممية وفي منطق تدبيره السياسي والقانوني.

فالقضية لم تعد تقرأ فقط من زاوية نزاع إقليمي مفتوح على احتمالات متعارضة، بل أضحت تتجه نحو أفق أكثر تحديدا قوامه ترجيح الحل السياسي الواقعي والعملي، وتعزيز مكانة مبادرة الحكم الذاتي باعتبارها الإطار الأكثر قابلية للتفعيل داخل منطق الشرعية الدولية والاستقرار الإقليمي.

1_ محمد أتركين، التوظيف السياسي للقضية الصحراء أسئلة المسلسل الديمقراطي -الشرعية والوثيقة الدستورية"، مجلة وجهة نظر، ع. 28، 2006، ص. 27.

2_ محمد دحمان القبائل الصحراوية والحكم الذاتي: "من قبيلة الجماعة إلى مشروع الحكم الذاتي". أشغال الندوة الدولية الأولى، المنعقدة بالعيون، تحت عنوان: أي حكم ذاتي للأقاليم الجنوبية، المنعقدة تحت الرعاية الملكية السامية بسطات، يومي 31 ماي إلى 01 يونيو 2006، ص. 83-84-85.

وقد أبرزت هذه الدراسة أن أهمية القرار 2797 لا تكمن فقط في مضمونه الإجرائي أو في كونه حلقة جديدة ضمن سلسلة القرارات الأممية، بل في الدلالة العميقة التي يحملها من حيث إعادة ترتيب أولويات التسوية.

فمن جهة أولى يعكس القرار تحولا في فهم المقاربة الأممية لمبدأ تقرير المصير، بما يفسح المجال أمام تأويله في بعده الداخلي، القائم على تمكين السكان من تدبير شؤونهم ضمن إطار سيادة الدولة ووحدتها الترابية، بدل حصره في المقاربات التقليدية التي واجهت صعوبات عملية وقانونية في التنزيل.

ومن جهة ثانية يبرز القرار تنامي الاعتبار الدولي لمقترح الحكم الذاتي بوصفه أساسا واقعيا وذا مصداقية للتسوية السياسية، في انسجام مع التحولات التي شهدتها المواقف الدولية خلال السنوات الأخيرة.

كما خلصت الدراسة إلى أن الدبلوماسية المغربية نجحت من خلال منهج قائم على المبادرة والاستباق، في نقل المبادرة المغربية من مستوى المقترح الوطني إلى موقع متقدم داخل النقاش الدولي، مستفيدة من تزايد الدعم السياسي والدبلوماسي الذي عبرت عنه قوى دولية ودول وازنة على المستويات الأوروبية والعربية والإفريقية وقد أسهم ذلك في إعادة تشكيل البيئة الجيوسياسية للنزاع، وفي ربط استقرار الأقاليم الجنوبية برهانات أوسع تتصل بأمن المجال الأطلسي-الساحلي، وبالتكامل الاقتصادي والربط الاستراتيجي جنوب-جنوب، بما عزز موقع المغرب باعتباره فاعلا محوريا في دعم الاستقرار الإقليمي.

غير أن الدراسة بينت أيضا أن التحول في المرجعية الدولية، على أهميته لا يكفي في حد ذاته ما لم يقترن بقدرة فعلية على التنزيل المؤسساتي للمبادرة المغربية. فالتحدي المركزي في المرحلة الراهنة يتمثل في تحويل الزخم الدبلوماسي والسياسي إلى نموذج مؤسساتي وتنموي قادر على استيعاب الخصوصيات المحلية، وضمان تمثيلية سياسية فعالة، وترسيخ العدالة الترابية، وربط الحكم الذاتي بالتنمية المندمجة والمصالحة والاندماج الاجتماعي.

ومن هذا المنظور، يغدو نجاح الحكم الذاتي رهينا بقدرته على أن يتحول من تصور سياسي ذي مشروعية دولية متنامية إلى ممارسة مؤسساتية ذات أثر ملموس في حياة السكان وفي استقرار المجال الترابي المعني.

وتبعا لذلك، يمكن إجمال أهم النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة في أربع خلاصات مترابطة:

1- القرار 2797 أسهم في تعزيز المقاربة التي تجعل من الحكم الذاتي صيغة معاصرة وواقعية لتفعيل تقرير المصير في بعده الداخلي، بما يوفق بين سيادة الدولة وحق السكان في المشاركة الفعلية في تدبير شؤونهم.

2- التحولات التي عرفتها المواقف الدولية وما واكبها من توسع في الدعم السياسي والدبلوماسي للمبادرة المغربية، أعادت رسم جزء مهم من التوازنات الإقليمية والدولية المحيطة بالنزاع، وربطت تسويته بشكل أوضح باعتبارات الاستقرار والأمن والتكامل الإقليمي.

3- الرهان الحقيقي للمرحلة المقبلة لا يقتصر على تثبيت المكاسب داخل المنتظم الدولي، بل يتجاوز ذلك إلى بناء مؤسسات جهوية قوية، وضمان تمثيلية منصفة، وترسيخ تنمية مندمجة تجعل من الأقاليم الجنوبية مجالا للمواطنة الفاعلة والتنمية والاستقرار.

أما رابع هذه الخلاصات، فيتمثل في أن الرؤية التي كرسها الخطاب الملكي لسنة 2025 تدفع نحو تجاوز منطق التدبير النزاعي التقليدي، والتوجه نحو منطق البناء المشترك، بما يفتح أفقا جديدا لتصور العلاقات الإقليمية على أساس التعاون والتنمية بدل الاستقطاب والتوتر.

وعليه فإن المرحلة المقبلة ستكون حاسمة في اختبار مدى قدرة الأطراف على تحويل الدينامية التي أفرزها القرار إلى مفاوضات فعلية ونتائج سياسية ملموسة. ومن ثم يظل مستقبل التسوية مرتبطا بمدى توفر الإرادة السياسية لدى الأطراف، وبقدرة المسار الأممي على مواكبة هذه الدينامية، بما قد يفتح المجال أمام تسوية سياسية نهائية ومستدامة، ويعزز فرص الاستقرار والتعاون في المنطقة.

لائحة المراجع:

- محمد قشور، مبادرة الحكم الذاتي بالمغرب: بين الرهانات السياسية والأبعاد الاستراتيجية، مجلة شؤون استراتيجية، قضية الصحراء المغربية مقاربات قانونية وسياسية واستراتيجية، مطبعة دار السلام، الرباط، ط.1، ع.14، 2023.
- الحسان بوقنطار، السياسة الخارجة المغربية الفاعلون والتفاعلات، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1، 2002.

- حكيم التوزاني، مدخل بلورة الأبعاد الإستراتيجية للنظام الحكم الذاتي بالأقاليم الجنوبية للمغرب، مؤلف جماعي، الصحراء المغربية والحلول الممكنة: بين تعدد المقتربات واختلاف المدخلات وتنوع السيناريوهات، مطبعة سومي برانت، أكادير، ط.2، 2022.
- علي دومي، الحكم الذاتي: الحل الواقعي لازمة الصحراء المغربية، مجلة الدراسات الأفريقية وحوض النيل، المجلد الخامس/ العدد العشرون حزيران-يونيو 2023.
- يوسف عدناني، الحكم الذاتي في الصحراء المغربية بين الشرعية التاريخية والقانونية والدولية في ضوء قرار مجلس الأمن 2797، مجلة شؤون استراتيجية العدد 24، دجنبر2025.
- الحسين أعبوشي تقرير المصير الانفصالي إلى الحكم الذاتي، أي حكم، الأقاليمنا الجنوبية، أشغال الندوة الدولية المنعقدة بالسطات بتاريخ 31 ماي/ 1 يونيو 2006.
- محمد أتركين، التوظيف السياسي للقضية الصحراء أسئلة المسلسل الديمقراطي -الشرعية والوثيقة الدستورية"، مجلة وجهة نظر، ع. 28، 2006.
- محمد بوبوش، قضية الصحراء المغربية ومفهوم الاستقلال الذاتي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون العام، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكدال - الرباط، السنة الجامعية 2003/2004 ، ص ، 12-13.
- علال حلول، الحكم الذاتي كحل لقضية الصحراء، رسالة لنيل شهادة الماستر في القانون العام، جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الدار البيضاء، السنة الجامعية 2022-2023.
- علي الورضي، خيار الحكم الذاتي في الصحراء المغربية رسالة لنيل ديبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون العام، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، فاس، السنة الجامعية 2008-2009.
- برادة كريم، الديمقراطية المحلية والمشاركة السياسية في الأقاليم الجنوبية المغربية، مجلة سياسة الشرق الأوسط، 30(4)،2023 ص 70-85.
- محمد دحمان، القبائل الصحراوية والحكم الذاتي: "من قبيلة الجماعة إلى مشروع الحكم الذاتي" أشغال الندوة الدولية الأولى، المنعقدة بالعيون تحت عنوان: أي حكم ذاتي للأقاليم الجنوبية، المنعقدة تحت الرعاية الملكية السامية بسطات، يومي 31 ماي إلى 01 يونيو 2006.

- البنك الدولي، التنمية الاقتصادية والبنية التحتية في الأقاليم الجنوبية المغربية، واشنطن العاصمة، منشورات البنك الدولي، 2022.
- نص المبادرة المغربية للتفاوض بشأن تخويل الصحراء حكما ذاتيا.
- مذكرة التفاوض حول مشروع الحكم الذاتي بالصحراء الموجهة للأمم المتحدة.

مجلة أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات القانونية والاقتصادية والإنسانية برؤية حضارية تكاملية
A peer-reviewed journal in law, economics, and humanities from an integrative civilizational perspective

الحداثة والتراث في فكر عبد الله العروي دراسة تأويلية

عبد العاطي فنان
باحث بسلك الدكتوراه
جامعة شعيب الدكالي، الجديدة

محمد البوبكري
أستاذ التعليم العالي مؤهل
جامعة شعيب الدكالي، الجديدة

ملخص

يعيد هذا المقال التفكير في مشروع عبد الله العروي عن الحداثة وعلاقتها بالتراث، بالاعتماد على ما توفره الهيرمينوطيقا المعاصرة من أدوات وآليات لفهم الحداثة وتفاعلاتها مع التراث، وذلك من خلال تقديم عرض موجز لمشروع عبد الله العروي لتوطين الحداثة في المجتمعات العربية كخيار تمليه الحتمية التاريخية، ثم بيان الامكانات التي توفرها الهيرمينوطيقا المعاصرة لفك النزاع والتوتر بين الحداثة والتراث.

Abstract

This article re-examines Abdallah Laroui's project on modernity and its relationship with tradition, drawing upon the tools and mechanisms provided by contemporary hermeneutics to understand modernity and its interactions with tradition. It achieves this by presenting a concise overview of Laroui's project aimed at naturalizing modernity within Arab societies as a choice dictated by historical necessity, and subsequently demonstrating the possibilities that contemporary hermeneutics offers to resolve the conflict and tension between modernity and tradition.

مقدمة

شغلت الحداثة وقضاياها مساحة واسعة من جغرافية الفكر العربي المعاصر، وهي من أشد القضايا المختلف فيها وبسببها بين الأعلام الفكرية المنتجة لجغرافية هذا الفكر؛ حيث النزاع مشتد بينها بخصوص دلالات الحداثة وكيفية توظيف مفاهيمها لتحقيق النهضة العربية وتجاوز حالة التخلف والتراجع الحضاري.

من المشاريع التي انخرطت في هذا النزاع؛ مشروع المفكر عبد الله العروي، الذي عمل من جهة أولى على تقديم أطروحة تدافع عن الحداثة وتدعو إلى ضرورة القطيعة مع التراث كمدخل أساسي لاستيعاب مكتسباتها والانخراط في مسيرة التاريخ[1]. ومن جهة ثانية على تبكيت المشاريع الإصلاحية العربية بوصفها مشاريع منفصلة عن الماضي سواء كانت على شكل دعوة سلفية تحتمي بالتراث، أو على شكل دعوة ليبرالية تلقي بنفسها في تيار الحداثة الغربية، في نظر عبد الله العروي كلا المشروعين عاجزين عن تمكين العقل العربي من استيعاب مكتسبات الحداثة الغربية والانخراط في صناعة التاريخ[2].

يتكئ عبد الله العروي في مشروعه لتوطين الحداثة في المجتمعات العربية الإسلامية على الوعي التاريخي الذي يضع الإنسان في قلب العالم فهو "مقياس المعاصرة"[3].

الكفاية من هذه الورقة تقديم قراءة متواضعة في مشروع عبد الله العروي لتوطين الحداثة، انطلاقا مما توفره الهيرمينوطيقا المعاصرة[4] من أدوات وآليات لفهم الحداثة وتفاعلاتها مع التراث. ذلك أن التفكير في الحداثة يضعنا في تماس بقضايا التراث وكل النصوص المؤسسة لذاتنا الحضارية.

تقودنا الإيماءات الآنفة الذكر، إلى القول أن تفكير عبد الله العروي ومعه أقطاب الفكر العربي في الحداثة يخلق تنازع بينها وبين التراث، وهو يدفعنا إلى التساؤل عن إمكانية حل هذا التنازع بين الحداثة والتراث عبر الهيرمينوطيقا؟

تعمل هذه الورقة على تبيان وجاهة الطرح الهيرمينوطيقي المعاصر كما تبلور عند مفكريها الكبار أمثال: غادامر وريكور في تقديم إضاءات، وتعميق فهمنا لكل من الحداثة والتراث. كما نطمح من خلال مسلكنا هذا إلى الوقوف على حدود وممكنات أطروحة عبد الله العروي عن الحداثة والتراث.

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، المغرب الدار البيضاء، الطبعة الثالثة 2001، ص 10.

[2] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب الدار البيضاء، الطبعة الخامسة 2006، ص205.

[3] المرجع السابق، ص 68.

[4] نقصد هنا المنعطف الهيرمينوطيقي ونستعين بكتاب: جورج هانس غادامر، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، لبنان بيروت، الطبعة الاولى 2007.

وعليه؛ تتناول هذه الورقة موضوعها عبر محورين: يخصص الأول للحديث عن الحداثة والتراث في مشروع عبد الله العروي، ويناقش الثاني امكانات الانفتاح على الهيرمينوطيقا المعاصرة لمعالجة اشكالية التراث في صلته بالحداثة.

المحور الأول: الحداثة والتراث في مشروع عبد الله العروي

نستعرض هنا الملامح الكبرى لمشروع عبد الله العروي لتوطيد الحداثة في المجتمعات العربية؛ انطلاقا من دفاعه عن الحداثة كخيار وحيد وجب الانخراط فيه؛ عبر ثورة ثقافية تدفع العقل العربي إلى احداث قطيعة مع ماضيه. معتمدا على الوعي التاريخي وعلى ما توفره الماركسية من أدوات وآليات قادرة على تحديث الذهنيات، وفك ارتباطها بالماضي، وقيادتها نحو التنوير واستيعاب مقتضيات الحداثة.

فكيف تصور عبد الله العروي الحداثة؟ وما صلة الحداثة بالتراث في مشروعه؟

1. الحداثة في فكر عبد الله العروي: المفهوم والخصائص

يولي المفكر المغربي عبد الله العروي أهمية كبرى للمفاهيم، ويعتبر تحليلها ومناقشتها مدخل أساسي لبناء مشروعه حول الحداثة، نقرأ له في هذا السياق قوله: " إنّنا لا نبحث في مفاهيم مجرّدة لا يحدّها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قوميّة معاصرة هي الجماعة العربيّة. إنّنا نحلّل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصّل إلى صفاء الذّهن ودقّة التّعبير وحسب، بل لأنّنا نعتقد أنّ نجاعة العمل العربي مشروط بتلك الدّقة وذلك الصّفاء"[1]. يظهر من هذا القول أن عبد الله العروي ينطلق في دراسته للمفاهيم من الواقع واستعمالات الناس لها، وبما عليها من معاني متراكمة جراء انخراطها في الصراعات والمناظرات الاجتماعية والسياسية.

خصص عبد الله العروي جزء مهم من منجزه الفكري للمفاهيم؛ فقد أصدر في هذا الاطار سلسلة من الكتب التي تعنى بالمفاهيم وهي تباعا: مفهوم الإيديولوجيا سنة 1980، وكتاب عن مفهوم الحرية سنة 1981، وفي نفس السنة أصدر كتاب عن مفهوم الدولة، وفي سنة 1992 أصدر كتاب في جزأين عن مفهوم التاريخ، وفي الأخير خصص كتاب لمفهوم العقل أصدره سنة 1996. يؤكد عبد الله العروي أن هذه السلسة من المفاهيم ليست بحوث "تعليمية توضيحية"[2] فقط؛ بل تمثل "فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة"[3]؛ ذلك أن "منطق الحداثة"[4] هو من دفع عبد الله العروي إلى كتابة هذه السلسلة من المفاهيم.

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1993، ص 5.

[2] عبد الله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، مرجع سابق، ص 9.

[3] المرجع السابق، ص 14.

[4] المرجع السابق، ص15.

وعليه؛ فمفهوم الحداثة عند العروي شكل محورا أساسيا لجميع الأسئلة التي طرحها في كتاباته، وهو ما يجعله –أي مفهوم الحداثة- يهيمن على كل مفاهيم السلسة: كالحرية، الايديولوجية، الدولة، والعقل.

ينطلق عبد العروي في تحديده للحداثة من الواقع؛ ويعدها "واقع تاريخي"[1] أفرزته مجموعة من الثورات المترابطة والمختلفة مثل: الثورة الاقتصادية، والثورة العلمية المبنية على الملاحظة والتجربة، والثورة الفكرية المعتمدة على العقل، والثورة السياسية الموجهة ضد الفيودالية والكنيسة، بالإضافة إلى إحياء التراث القديم في الفلسفة والقانون، والاصلاح الديني المناهض للكنسية واحتكارها لتأويل النص المقدس.[2]

ومن خلال هذه الوقائع التاريخية يستنبط عبد العروي مفهوم الحداثة؛ كمفهوم تكون تدريجيا عبر عقود ومراحل، ليشير إلى المفاهيم الآتية: الفرادنية، والعقلانية، والحرية، والديمقراطية، والعلمية أو العلمانية.[3]

يطرح هذا التمييز بين الحداثة كواقع، والحداثة كمفهوم مشكلة الأسبقية، هل نعطي الأسبقية لتحديد الحداثة للواقع، أم للمفهوم؟ ينبه عبد الله العروي هنا إلى صعوبة الحسم، ويؤكد على ضرورة تريث الباحث وعدم اندفاعه وراء التعميمات والاحكام المسبقة، وأن يستمع إلى المؤرخون بالدرجة الأولى، إن المسألة في تقدير العروي "هي مسألة احتراس"[4]؛ فلا أحد ينكر أن حصول الحداثة في الواقع هو ما أدى إلى تبلور مفهومها، وفي نفس الوقت فالمؤرخ بدوره يستعمل في حديثه عن الحداثة "ولو ضمنيا مفاهيم، وهنا تكمن الصعوبة"[5]. وتظهر الحاجة إلى الاحتراس.

يسجل عبد الله العروي ملاحظة مهمة عن الحداثة؛ التي صارت تكتسح كل المجالات بقوة لا يستطيع أي أحد أن يقف في وجهها[6]؛ فهي تنتقل انتقالا من المعمل إلى المدرسة إلى الأسرة والروح نفسها. فالحداثة تغزو كل مجالات المجتمع، وتعمل على محو ونزع كل مظاهر التميز والخصوصية التي تحتمي بها الأمم والمجتمعات، وهذا ما يبرر في نظره الانقسام حول الحداثة بين المؤيد والداعي لها وبين المعارض الرافض لها[7].

يصطف عبد الله العروي في صف المؤيدين الداعين للحداثة. ويرى أن المنفذ لإعطاء فعالية لعملنا الجماعي، وابداعية حقيقة لممارستنا السياسية والثقافية، هو ثورة ثقافية تعم المجتمع وتنتصر إلى المنهج الحديث[8]. غير أن

---

[1] عبد الله العروي، عوائق التحديث، مجلة مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 14، المغرب، صيف 2006، ص 233.

[2] المرجع السابق، ص234.

[3] المرجع السابق، ص234.

[4] المرجع السابق، ص235.

[5] عبد الله العروي، عوائق التحديث، مرجع سابق، ص235.

[6] Abdallah LAROUI : Islam et modernité. Coll. Armillaire. Edit : La découverte, 1987, p75.

[7] Ibid, p66.

[8] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص43.

الحداثة ذات طبيعة سائلة[1]؛ فهي بهذا المعنى تاريخية وليس تاريخا، سلسلة وقائع وليس تحقيبا لأفكار، لحظة يطبعها الحضور العابر لا حبقة ماضية، إنها صيرورة تتجاوز السكون والثبات[2].

ترتبط الحداثة في نظر عبد الله العروي بمنطق الفكر الحديث والقيم الإنسانية الكونية[3]؛ فهي خلاصة مستنبطة من وقائع تاريخية ومن ثورات عديدة شهدتها أوربا على مراحل متعاقبة، ومبنية على أسس العلم الحديث القائم على مبادئ الفردانية والحرية والعقلانية والدولة الحديثة...، لا يعنى هذا أن الحداثة تغيرات حدث في الماضي يجب العودة لها وتقليدها، بل الحداثة سلسة لا متناهية من التحولات والتغيرات غير القابلة للاكتمال. إنها على حد قول هابرماس مشروع لم ينتهي[4].

إن الحداثة حدث في الماضي ويحدث في الحاضر وسيحدث في المستقبل، هذا المنظور للحداثة يجعلها شبيهة بموجة جامحة تكتسح في طريقها كل شيء، ويصبح من العبث مقاومتها أو الدخول في نزاع مع مقاصدها وغاياتها. ذلك أن من خصائص الحداثة قدرتها على التنافس والصراع بين المتناقضات؛ فسيرورتها التاريخية ومنطقها التاريخاني العقلاني المنفتح يجعلانها تتجاوز كل منطق قديم ماضوي. ويعد التناقض مكونا جوهريا لبنية الحداثة؛ فما يضادها ليس عرض طارئا ولا ملحقا تابعا، وإنما تربي الحداثة "في ذاتها ضدها، فلا حداثة دون حداثة مضادة".[5]

إذ كانت الحداثة بهذه الخصائص المضادة للثبات والسكون، والمناهضة للتقليد، فإن ذلك يجعلها في نزاع مع التراث ومع الخصائص والتميزات المحلية للجماعات البشرية. ما السبل التي يسلكها عبد الله العروي لحل النزاع بين الحداثة والتراث؟

2. التراث والوعي التاريخي عند عبد الله العروي

يقوم مشروع عبد الله العروي على أطروحة تروم "الدفاع عن الحداثة وتأصيلها، انطلاقا من الدفاع عن الفكر التاريخي والنزعة التاريخية"[6]، وهذا ما يجعله يخصص جزء مهما من أعماله لنقد أطروحات الفكر العربي المضادة للحداثة، وكذلك الأطروحات المنغمسة في التقليد الأعمى للحداثة.

---

[1] يقول زيجمونت باومان عن الحداثة السائلة بأنها: "الإيمان المتنامي بأن التغير هو الثبات الوحيد، وأن اللايقين هو اليقين الوحيد". يرجى العودة إلى: زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 27.

[2] حسن بيقي، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي، مجلة الأزمنة الحديثة، المغرب، العدد 8، يونيو 2014، ص 75.

[3] عبد الله العروي، عوائق التحديث، مرجع سابق، ص233.

[4] يورغن هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، مكتبة الأسد، دمشق، الطبعة الأولى، 1995، ص 5.

[5] عبد الله العروي، عوائق التحديث، مرجع سابق، ص235.

[6] كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي- الحداثي، منشورات رمسيس، الرباط، 1999،ص 13.

يقدم عبد الله العروي في كتابه الإيديولوجية العربية المعاصرة، نمذجة ثلاثية لممثلي الثقافة العربية: يفترض الأول "أن أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية، والثاني بالتنظيم السياسي، والثالث بالنشاط العلمي والصناعي."[1]غير أنه عدل هذه النمذجة الثلاثية، واكتفى بنمذجة ثنائية في كتابه العرب والفكر التاريخي: حيث قسم المثقفين العرب إلى قسمين بناء على منطق تفكيرهم: "القسم الأكبر منهم حسب الفكر السلفي التقليدي، والقسم الباقي حسب الفكر الانتقائي"[2].

مهما كانت التقسيمات؛ فإنهم جميعا في نظر عبد الله العروي لم ينتجوا "أي برنامج ثقافي يسمح بإلغاء أحوال التأخر الثقافي، وتحقيق نهضة ثقافية، تتيح للعرب التصالح مع ذاتهم"[3]؛ وظلت أطروحاتهم اللاتاريخية متسمة بالعجز "عن إدراك الواقع كما هو"[4]، ومساهمة في تعميق التأخر التاريخي للعرب.

فما العمل في هذه الحالة؟

لا يتردد عبد الله العروي في اقتراح الحل، وهو "القفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية؛ لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة.. وهذا ما أسميه بالقطيعة المنهجية."[5] بهذا المنطق يتعامل عبد الله العروي مع التراث منطق طي الصفحة والقطع معه، ويستند في ذلك إلى عدة مبررات أهمها: أن التراث الذي يستعي بها مفكروا الثقافة العربية اليوم ينتمي إلى "ثقافة متعالية منفصلة عن المجتمع الذي يتبناها"[6] ومن تم يعجز عن تعيين اسباب التأخر العربي، ومده بشروط النهضة. فهي ثقافة "مجتمع مندثر..حكمه أنه مات وانقضى شأنه مع ظهور الإسلام"[7]، تحجب على الفرد رؤية الواقع، وتجعله في حالة انفصام عن الواقع يشده الحنين دائما إلى الماضي.[8]

ويرفض عبد الله العروي كذلك، كل المحاولات التي تدعي إمكانية دراسة التراث دراسة علمية وموضوعية دون إحداث قطيعة معه؛ فمثل هذه المحاولات تظل ضمن التراث وفي أفقه، تساير الاتجاه العام ولا تحاول معاكسته، تعبر عن ذات الدارس وانشغالاته ولا تدرك الواقع .[9]

---

[1] عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة(صياغة جديدة)، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، الطبعة الأولى، 1995 ص39.

[2] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص 205.

[3] كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي- الحداثي، مرجع سابق، ص 31.

[4] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص206.

[5] عبد الله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، مرجع سابق، ص 10.

[6] عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة(صياغة جديدة)، مرجع سابق، ص112.

[7] عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة(صياغة جديدة)، مرجع سابق، ص112.

[8] المرجع السابق، ص116.

[9] عبد الله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، مرجع سابق، صص 11،12.

للتخلص من التراث والقطع معه، يدعو عبد الله العروي إلى طريق واحد؛ هو طريق الفكر التاريخي؛ الذي حدد مقوماته في: صيرورة الحقيقة، وإيجابية الحدث التاريخي، ثم تسلسل الأحداث، مع مسؤولية الأفراد.[1]

إن طريق الفكر التاريخي هو السبيل الوحيد لتحقيق المجتمعات العربية النهضة والتقدم؛ وهو طريق يقودنا إلى اقتفاء أثر التجربة الأوربية؛ فالتقدم الذي حصل في أوربا خلال ثورتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية لم يعد حكرا عليها، بل أصبح التقدم الحاصل في أوربا "يملك من القوة التاريخية التي مكنته من امتلاك حضور تاريخي خارج المجال الجغرافي الأوربي"[2].

فالهدف كما كشف عليه هشام جعيط عند عبد الله العروي هو "التماس وحدة التاريخ الإنساني"[3]؛ فيغدو الناس باختلافاتهم المتعددة، وتمايز خصوصياتهم، وتفرد تجاربهم وخبراتهم..على مسار واحد وعلى نهج واحد قومه الحداثة ومقتضياتها من عقلانية وفردانية وحرية وديمقراطية.

ولكن ما أثار هذه الوحدة؟ أكيد أن ميلاد هذه الوحدة هو إعلان عن وفاة الثقافة والتراث العربيين، وذوابهما في ثقافة أوربا الحديثة، والأخطر من ذلك أن نخسر ذاتنا الحضارية، وخبرتنا المجتمعية، ونقع تحت هيمنة أوربا الحداثة. بالنسبة لعبد الله العروي فإنه ينطلق من "حساسية قوية ضد الهيمنة، ونقطة وصوله هي التبعية المتجاوزة"[4]، أضف إلى هذا أن مشروع عبد الله العروي يضعنا في نزاع مع التراث الذي لا يمكن النظر إليه كماضي انقضى وقته، بل يعد جزء من حاضرنا ونقطة وصل بين الماضي والمستقبل.[5]

فهل يمكن الرهان على الهيرمينوطيقا لفك هذا النزاع بين الحداثة والتراث؟ وهل هناك امكانية بناء نهضة عربية بمشروع غير مضاد للتراث؟ وما الامكانيات التي توفرها الهيرمينوطيقا لتشكيل مشروع الحداثة في بلادنا العربية والإسلامية؟

المحور الثاني: الحداثة والتراث من وجهة تأويلية

يعمل هذا المحور على مساءلة مشروع عبد الله العروي على ضوء مستجدات الهيرمينوطيقا المعاصرة؛ التي تعيد الاعتبار لأهمية التراث بالنسبة للإنسان، وتكشف عن تهافت أطروحات التجاوز والقطيعة. تعمل الهيرمينوطيقا المعاصرة على تقديم مشروعا لفهم التراث، وإمكانية وصله بالحاضر، كما تفيدنا آليتها في فهم الحداثة وتحولاتها. فكيف نفهم التراث

---

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص206.

[2] كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي- الحداثي، مرجع سابق، ص38.

[3] هشام جعيط، أوربا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 100.

[4] المرجع السابق، ص102.

[5] الجدير بالذكر أن المنعطف الهيرمينوطيقي في الفلسفة المعاصرة، وخاصة مع هيرمينوطيقا غادامر أعادت الاعتبار للتراث بعدما تم النظر إليه في فلسفات عصر الأنوار كعامل يعيق النهضة والإبداع، يمكن العودة في هذا السياق إلى: جورج هانس غادامر، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص388.

والحداثة انطلاقا من الهيرمينوطيقا؟ وإلى أي يسهم الفهم الهيرمينوطيقي في تشكيل مشروع يستجب لحاجيات المنطقة العربية والاسلامية ويوفر لها سبل النهضة والتقدم؟

1. الحداثة والتراث أفقا للتفكير الهيرمينوطيقي

يضعنا تفكير عبد الله العروي في التراث أمام إشكالية: فمن جهة أولى يصعب الإقرار بإحداث قطيعة مع التراث، والارتماء في مشروع الحداثة بدون ذات ولا هوية مرجعية، ويصعب معها الرهان على وحدة التاريخ الإنساني في ظل التحولات العالمية والإنسدادات التي تعشيها الحداثة في عالم اليوم.

ومن جهة أخرى؛ يشكل التراث ومفاهيمه وقيمه ثقل على الفكر وعلى قدراته على الابداع، والانفتاح على الغير وثقافته المختلفة، مما يضع الانسان خارج التاريخ بدون قدرة على الفعل.

إنها إشكالية الفكر العربي المعاصر؛ التي تجعل واقعه في حالة "الإنشطار"[1]؛ ليس بين الماضي والحاضر فحسب، وإنما بين الذات والآخر كذلك. ضمت جغرافية هذا الفكر مشاريع بحثية عديدة ومتفاوتة عملت باختلاف أدواتها: تفكيك، تحليل، وتأصيل. غير أن القول في التراث وصلته بالحداثة يتجاوز هذه الأدوات ويرتبط "بقضية التأويل من حيث شروطه وحدوده وكذا ممكناته"[2]. فإلى إي حد تسعفنا الهيرمينوطيقا في تجاوز حالة الانشطار هذه؟ وهل بالإمكان الرهان على التأويل لجعل هذا التراث معاصرا لنا؟

تزودنا الهيرمينوطيقا بآليات مهمة للتعامل مع التراث في صلته بالحداثة وفك التوتر الحاصل بينهما؛ عبر العناية "بفك رموز الأقوال التي تنتمي إلى أزمنة وأمكنة ولغات آخرى."[3] والحداثة بمفاهيمها جزء من هذه الأقوال والأفعال التي نشأت في مجالات مغايرة لمجالنا العربي الإسلامي، فقد لاحظنا كيف ربط عبد الله العروي الحداثة بالتحولات والثورات الأوربية[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1990، ص9.

[2] محمد البوبكري، تأويلية الحداثة: بحث في الممكنات والحدود، مجلة المناهل، مطبعة دار المناهل، الرباط، العدد 104، يناير- فبراير-مارس 2022، ص277.

[3] عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007،ص 30.

[4] عبد الله العروي، عوائق التحديث، مرجع سابق، ص234.

تفرض علينا هذه المباعدة بين واقعنا وواقع الحداثة إعمال التأويل وتوظيف الهيرمينوطيقا بغية الفهم، والمقصود هنا الفهم "كمشاركة في بلورة معنى مشترك"[1] بين فكرنا العربي وفكر الحداثة، فمهمة الهيرمينوطيقا دوما هي "تصحيح الاتفاق الناقص"[2].

غير أننا لا نستطيع أن نقول نفس الكلام على التراث؛ فنحن بتعبير غادامر "متموقعون ضمن التراث، وتموقعنا هذا ليس تموقعا بأزاء موضوع ...فالتراث دائما جزء منا، كنموذج أو كمثال"[3] هذا القرب من التراث تسنده المسافة الزمنية الفاصلة بين الحاضر والماضي؛ وهي مسافة "مملوءة باستمرارية العادات والتقاليد، وفي ضوئها يقدم ما يصلنا من التراث نفسه إلينا"[4]. إذ كان الأمر كذلك فلماذا نحتاج إلى التأويل للتعامل مع التراث؟

رغم الطابع الحميمي لعلاقتنا بالتراث، فإننا نجد أنفسنا في علاقتنا بالتراث بين "الألفة والغرابة...بين التوضيع قوام الموضوعية الناتج عن المسافة التاريخية والانتماء للتراث"[5]، هنا يتموقع التأويل كوسيط لحل التوتر الحاصل "بين غرابة النص التراثي علينا وألفته لنا، وبين الموضوع التاريخي المقصود البعيد عنا والانتماء إلى التراث. إن الموضع الحقيقي للتأويلية هو في المابين"[6].

نريد تبعا لهذه الاعتبارات بيان وجاهة المقاربة التأويلية في إضاءة فهمنا للحداثة وصلتها بالتراث، وكذلك معادوة التفكير في مشروع تشكيل الحداثة كما تبلور عند عبد الله العروي، وتفادي الوقوع في مآزق التاريخانية وأطروحات القطيعة مع التراث التي توقفنا عندها أنفا.

يعلمنا مؤسس الهيرمينوطيقا الحديثة الفيلسوف ورجل اللاهوت المسيحي شلايرماخر أن من حسنات الهيرمينوطيقا هي تجنب عقبات الفهم وإخفاقاته؛ وهذا ما جعله يصف الهيرمينوطيقا بأنها "فن تجنب سوء الفهم"[7]. ويخصص شلايرماخر منهجين تعصم الممارسة التأويلية من سوء الفهم: الاول يعتمد على اللغة لايجاد المعنى الدقيق لخطاب معين، والثاني يستند على ببلوغرافيا المؤلف ويعمل على موقعة أثره ونصه في سياق حياته وكذلك في السياق التاريخي الذي ينتمي إليه.[8]

---

[1] هانس جورج غادامر، فلسفة التأويل الاصول المبادئ الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006، ص121.

[2] المرجع السابق،ص121.

[3] جورج هانس غادامر، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص388.

[4] المرجع السابق، ص407.

[5] هانس جورج غادامر، فلسفة التأويل الاصول المبادئ الأهداف، مرجع سابق، ص128.

[6] جورج هانس غادامر، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص404.

[7] المرجع السابق، ص271.

[8] محمد شوقي الزين، كلافيس هيرمينوطيقا مفتاح التأويل في قراءة للتراث، مجلة المعرفة، دمشق، العدد433، أكتوبر1999، ص85.

إن الفهم الذي ينادي به شلايرماخر هو فهم أصلي يروم "إعادة إبداع للفعل الإبداعي"[1]، وتكوين معرفة بما هو معروف. إن التركيز على بناء قواعد وقوانين للفهم في نظر غادامر، لا يؤدي إلى تجنب سوء الفهم؛ بل إلى الوقوع فيه خاصة في ظل التباعد بين النص والمؤول، وما يترتب عن ذلك من غموض اللغة.[2]

ويرى غادامر أن الرهان في الهيرمينوطيقا على استعادة المعنى الأصلي عمل لا قيمة له يشبه العودة إلى الحياة الماضية، وهو مشروع لا طائل ولا فائدة منه، لا ينتج معاني بقدر ما ينقل معاني ميتة[3]. لذلك يعيد غادامر الاعتبار في تأويليته الفلسفية للأحكام المسبقة ويخصص لها مكانة مهمة في عملية الفهم، يقول عند ذلك: "أن الفهم لا يمكنه أن يتحقق إلا إذ استعمل الفرد، الذي يريد أن يفهم افتراضاته المسبقة الخاصة."[4] التي تشكل المدخل الأساسي لعملية الفهم؛ ويعني هذا أننا لا نفهم إلا انطلاقا من افتراض وحكم مسبق، هذا الاعتبار الذي خصه به غادامر الحكم المسبق جاء ضد الكثير من تصورات عصر الأنوار؛ التي أقامت الفهم على اساس إقصاء واستبعاد الحكم المسبق، يقول غادامر أن "هناك حكم مسبق واحد لعصر التنوير يحدد جوهر هذا العصر: فالحكم المسبق الأساسي لعصر التنوير هو حكمه المسبق ضد الحكم المسبق ذاته، حكم يحرم التراث قوته".[5]

إن الحكم المسبق ضروري لتجنب سوء الفهم؛ فاستحضاره لا يتم من أجل تشكيل افكار توقعية وافتراضات، وإنما الهدف من هذا الاستحضار هو الوعي بهذه الأفكار وإعمال الفحص عليها، لتحييد أي فكرة مسبقة يمكن أن تشكل عائقا أمام فهمنا للتراث[6].

يأتي هذا الحديث عن الحكم المسبق ودوره في عملية الفهم، في سياق فحص غادامر بنية الفهم، ووظيفته التأويلية في ميدان العلوم الإنسانية والممارسات الاجتماعية والتاريخية، وقد مكنه هذا الفحص من تحرير الفهم والابقاء عليه مفتوحا؛ ذلك أن "اكتشاف المعنى الحقيقي لنص ما، أو لعمل فني لا ينتهي مطلقا، فهو في الواقع عملية لا متناهية"[7]. يعني هذا أن معرفة المرء لنفسه تاريخيا "معرفة لن تكتمل أبدا"[8]؛ بل تخضع دائما للمراجعة والتصحيح. يراهن غادامر على المسافة الزمنية التي تنتج "المراقبة والفحص"[9]، وتخضع بدورها للمراجعة والتعديل.

---

[1] جورج هانس غادامر، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص 274.
[2] نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، 2005، ص37.
[3] جورج هانس غادامر، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص 252.
[4] هانس جورج غادامر، فلسفة التأويل الاصول المبادئ الأهداف، مرجع سابق، ص87.
[5] جورج هانس غادامر، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص 374.
[6] المرجع السابق، ص373.
[7] المرجع السابق، ص408.
[8] المرجع السابق، ص412.
[9] هانس جورج غادامر، فلسفة التأويل الاصول المبادئ الأهداف، مرجع سابق، ص 54.

تكمن أهمية هذا التصور الهيرمينوطيقي للفهم في الحد من سلطة المعنى، والحيلولة دون ترسخه وتحوله إلى عقيدة راسخة. اشتغالنا على التراث كما الحداثة، لا ينتج معرفة تامة؛ بقدر ما ينتج معرفة تسعى إلى الاكتمال، وتظل دائما تحت سلطة النقد والمراجعة والتعديل. فلا مجال والحالة هذه للأحكام القطعية، ولا سبيل إلى معاني ثابتة وحقائق مطلقة. وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن للهيرمينوطيقا أن تساعدنا في تقريب التراث إلى حاضرنا؟ ويمكن أن نطرح هذا السؤال بصيغة أخرى؛ فيم يفيد التراث اليوم؟ وما السبيل إلى وصله بالحاضر؟

2. أفق التراث و أفق الحداثة: امكانات الفهم والتطبيق

لم يكن رهان غادامر على تأسيس قواعد وقوانين تعصم الفهم من الوقوع في الخطأ وسوء الفهم، وإنما رهانه جعل الفهم أكثر عمقا وأصالة باعتباره الطريقة الأساسية لوجود الإنسان في العالم "الدازين" بلغة هيدجر.[1]

عندما نقرأ نصوص التراث وكذلك نصوص الحداثة؛ فإننا في الواقع نكون أمام نصوص واحدة من حيث المنطلق ترتد إلى مؤلف بعينه، غير أن نقطة وصولها متعددة بتعدد القراء وأزمنتهم وسياقاتهم وأفاقهم. إن النص التراثي كما الحداثي يتحرر بفعل القراءة من سياقات انتاجه ليندرج ضمن سياقات أخرى يحددها القارئ "وهذا هو جوهر عملية القراءة"[2].

وعليه؛ فمهمة الفهم هنا ليس استعادة المعنى الأصلي للنص لحظة كتابته، ولا استعادة سياقه أثناء التأليف، ولكن مهمة الفهم أن تنتج لنا موقفا ليس "للأفعال التي سبق حدوثها في الماضي"[3]؛ ولكن منتجا لأفعال الحاضر. يتحدد مفهوم "الموقف" عند غادامر بكونه نقطة تحدد إمكانات الرؤية، وهو يرتبط بمفهوم "الأفق" الذي يحيل على "الدائرة المرئية التي تحتضن وتضم كل ما هو مرئي، انطلاقا من نقطة محددة، فالأفق مقياس لضبط مجال الرؤية، وهو شيء ندخل فيه بالتدريج، ويتحرك معنا باستمرار عبر التاريخ.

إن الفهم عند غادامر يشير إلى الجهد الذي تبذله الذات لتجاوز حالة الاغتراب وسوء الفهم[4]. ومهمة المؤول أن يعبر عن ما قيل بطريقة تناسب أغراضه وأهدافه: القانون كما الكتب المقدسة لا نفهما من أجل الفهم فقط، وإنما نفهما للعمل بها. إن الفهم عند غادامر هو دائما تطبيق.[5] لكن، لا ينبغي أن يفهم التطبيق" على أنه الممارسة العملية بالمعنى الماركسي، أو على أنه أداء فعل مادي. فالتطبيق، أكثر التصاقا بـ"التجسيد" أي تحقيق الشيء في الواقع أو جعله حاضرا

[1] عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مرجع سابق، ص 348.
[2] حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، الطبعة الأولى 1992، ص47.
[3] محمد البوبكري، تأويلية الحداثة: بحث في الممكنات والحدود، مرجع سابق، ص280.
[4] جورج هانس غادامر، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص266.
[5] المرجع السابق، ص420.

أمام المؤول. وبهذا المعنى يمكن عقد مقارنة بين المخرج المسرحي الذي يؤول النص المكتوب ويحققه في الأداء ونشاط القارئ المؤول في فهم نص ما. فكلاهما يستوعب "التطبيق" بالمعنى الهيرمينوطيقي الذي أراده غادامير[1].

ومنه؛ فإن فهمنا للتراث لا يروم استعادة المعاني الأصلية للتراث، وإنما تكوين فهما لهذا التراث مناسب لوضعنا، ونستخدمه لحل مشكلاتنا في الحاضر، ونفس الأمر بالنسبة للحداثة؛ فقراءة نصوص الحداثة لا يجب أن تتوقف على استخلاص معاني أصلية لهذه النصوص؛ بل يجب استخلاص ما يفيد أهدافنا ووضعنا الراهن.

المطلوب بلغة محمد عابد الجابري القيام "بقراءات معاصرة" تعطي للمقروء معنى بالنسبة لمحطيه، وبالنسبة لنا نحن، وتعمل على جعله معاصرا لنا بما يسمح بتنمية الذات القارئة وإغنائها واعادة بنائها[2].

نحن أمام قراءة مسؤولة تروم فهم الحداثة والتراث، بما يتناسب مع مقاصدنا في تحقيق النهضة واستئناف الفعل الحضاري، غير أن هذا لا يتحقق إلا بالعمل على توحيد أفاق الحاضر مع أفاق الماضي عبر الحوار والجدل. إنها قراءة واعية تُؤمن للفكر العربي الإسلامي الحق في الابداع، وتزيل عنه "اعوجاج الممارسة الفلسفية عن طريق وصلها بقيم المجال التداولي العربي"[3] مع الأخذ بالحسبان أن أفق الحاضر ليس ثابت بل في حالة "تشكل مستمر؛ لأننا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار"[4]، والمطلوب من الفهم دوما هو العمل على انصهار الآفاق المتمايزة: أفق التراث وأفق الحداثة وأفق الحاضر العربي الإسلامي. ما يحدث في عملية الفهم هو "انصهار حقيقي للآفاق"[5].

إن مهمة الفكر العربي المعاصر هي العمل على تكوين فهما للتراث والحداثة بطريقة تجعله قادر على صهر آفاقهم المختلفة والمتباينة في أفقه الحاضر؛ فلا يشتغل على التراث إلا بمنطق البحث عن ما ينتشل واقعه من التخلف، ولا يشتغل على الحداثة إلا بما يسعفه على تجاوز وضعيته الراهنة.

لا يتعلق الأمر هنا بالدعوة إلى إحداث قطيعة مع التراث وامتداداته في الفكر العربي الحديث والراهن كما يدعو إلى ذلك عبد الله العروي[6]، وإنما يتعلق بضرورة "التخلي عن الفهم التراثي للتراث"[7]، والاعتماد على فهمنا نحن اليوم للتراث؛ فالفصل هنا ضروري بين الحاضر والماضي، وهو المدخل لقراءة منتجة للتراث.

---

[1] روبرت هولب، نظرية التلقي مقدمة نقدية، ترجمة عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، الطبعة الأولى2000، ص 87.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السادسة 1993، صص12،11.

[3] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2006، ص137.

[4] جورج هانس غادامر، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص416.

[5] المرجع السابق، ص417.

[6] عبد الله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، مرجع سابق، ص 10.

[7] محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص21.

خاتمة

كان لا بد من دخول العالم العربي الإسلامي في مواجهة مع العوالم الاخرى؛ فالتطورات الصناعية والتقنية والاكتشافات العلمية التي حصلت في أوربا منذ القرن السادس عشر، مكنتها من امتلاك وسائل وأدوات يسرت بسط يدها على أجزاء واسعة من العالم العربي والاسلامي. شكل هذا الأمر ما يشبه الصدمة استفاق عبرها الوعي العربي الإسلامي وطرح سؤال جوهري لماذا تقدم الغرب وتأخر الشرق؟

سؤال رافق فكرنا العربي الإسلامي الحديث والمعاصر؛ وتناولته عقول مفكرينا بأدوات مختلفة وبذهنيات متنوعة بعضها يقبل بالانفتاح على تجربة الآخر الأوربي يلتمس فيها أسباب النجاح وعوامل الفلاح، والبعض الآخر يعود إلى تراثه وما تركه الأسلاف ليفتش فيه عن ما يوفر لهذه الأمة سبل الصلاح والنهضة.

وهكذا انقسم فكرنا العربي الإسلامي بين أنصار الحداثة القائلين بضرورة الأخذ بها، عبر دفع أنفسنا إلى الارتماء في أحضانها، وبين أنصار التراث المتشبتين باستلهام الحلول من الماضي ونصوصه. وظفت في هذا التجاذب مناهج حديثة من تفكيك وبنيوية ونقد مابعد حداثي.

وقد عملنا في هذه الورقة على فتح هذا النقاش حول التقدم والتأخر، الحداثة والتراث على مقاربة نكاد نقول أن فكرنا العربي الإسلامي غفل عنها؛ وهي المقاربة الهيرمنوطيقة المعاصرة وما حملته من مستجدات على مستوى الفهم والتعامل مع نصوص الغير: سواء كان الغير القريب أقصد نصوص التراث، أو كانت نصوص الغير البعيد أعني نصوص الحداثة، وتبين من خلال هذه الورقة ممكنات هذا الانفتاح، وقدرته على تزويد الفكر العربي اليوم بفهم للتراث باعتباره جزء من تكوين هذا الانسان، لا سبيل للقطع بل ضرورة الاشتغال عليه وإعادة قراءته وفهمه بما يفيد في تشكيل مشروعنا الحضاري ويسهم في نهضتنا وتقدمنا.

كما تبين أن الدرس الهيرمينوطيقي مهم في التعامل مع نصوص الحداثة؛ وإن كانت نصوص معاصرة لنا في الزمن فهي غريبة عنا من حيث مضامينها ومرجعياتها، مما يستدعي تأويلها وفهمها ليس بأفق إدراك معانيها الأصلية؛ وإنما توظيفها في تشكيل معانينا في الحاضر.

لائحة المصادروالمراجع

- جورج هانس غادامر، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، لبنان بيروت، الطبعة الاولى 2007.
- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، الطبعة الأولى 1992.
- حسن بيقي، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي، مجلة الأزمنة الحديثة، المغرب، العدد 8، يونيو 2014.
- روبرت هولب، نظرية التلقي مقدمة نقدية، ترجمة عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، الطبعة الأولى 2000.
- زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016.
- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2006.
- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولي، 2007.
- عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة (صياغة جديدة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995.
- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب الدار البيضاء، الطبعة الخامسة 2006.
- عبد الله العروي، عوائق التحديث، مجلة مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 14، المغرب، صيف 2006.
- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1993.
- عبد الله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، المغرب الدار البيضاء، الطبعة الثالثة 2001.
- كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي- الحداثي، منشورات رمسيس، الرباط، 1999.
- محمد البوبكري، تأويلية الحداثة: بحث في الممكنات والحدود، مجلة المناهل، مطبعة دار المناهل، الرباط، العدد 104، يناير- فبراير-مارس 2022.

- محمد شوقي الزين، كلافيس هيرمينوطيقا مفتاح التأويل في قراءة للتراث، مجلة المعرفة، دمشق، العدد433، أكتوبر1999.
- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1990.
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السادسة 1993.
- نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، 2005.
- هانس جورج غادامر، فلسفة التأويل الاصول المبادئ الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006.
- هشام جعيط، أوربا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.
- يورغن هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، مكتبة الأسد، دمشق، الطبعة الأولى، 1995.
- Abdallah LAROUI : Islam et modernité. Coll. Armillaire. Edit : La découverte, 1987.

مجلة أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات القانونية والاقتصادية والإنسانية برؤية حضارية تكاملية
A peer-reviewed journal in law, economics, and humanities from an integrative civilizational perspective

فكرة التعليق عند عبد القاهر الجرجاني و أثرها في توجيه مذهبه الأشعري

اعمر بالي

دكتوراه في اللسانيات

كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة

ملخص:

يعد التعليق من أبرز منطلقات نظرية النظم التي تكلم فيها عبد القاهر الجرجاني وأخطرها، وذلك لِما أثارتْه من إشكالات في مجال الدراسات اللغوية والنقدية والأسلوبية قديما وحديثا، ولِما صاحبها من أصول ونزعات عقدية تجلّت في صفة الكلام، وانتهت بدفاعه عن منهج الأشاعرة الذي يُرجِع إعجاز القرآن إلى طريقة نظمه بأدلة نقلية وأخرى عقلية، إيمانا منه بأن علم الكلام وأصول النحو دليلان ومظهران من مظاهر فهم النص القرآني وإفهامه، حيث تجاوز النظر في مستوى النحو العادي إلى مستوى أسمى هو توخي معانيه، وكشف أسرار ما بين الكلم، وإنشاء علاقات نحوية دقيقة بينها عن طريق محور التعليق، فكان ذلك من أكبر الجهود التي بذلتها الثقافة العربية في سبيل الحسم في ثنائية اللفظ والمعنى، والتي عَرفت صراعا كبيرا من قَبْله في علوم اللغة والنقد الأدبي بين المعتزلة والأشاعرة على وجه الخصوص.

كلمات مفاتيح: عبد القاهر الجرجاني. التعليق. إعجاز القرآن. ثنائية اللفظ والمعنى. المعتزلة والأشاعرة.

Abstract :

Commentary is considered one of the most prominent and significant starting points of the theory of arrangement (nazm) discussed by Abd al-Qahir al-Jurjani. This is due to the problems it raised in the fields of linguistic, critical, and stylistic studies, both ancient and modern, and because of the accompanying doctrinal principles and tendencies that manifested in the nature of speech. It culminated in his defense of the Ash'ari approach, which attributes the miraculous nature of the Qur'an to its arrangement, supported by both textual and rational evidence. He believed that theology and the principles of grammar are two indicators and manifestations of understanding and interpreting the

Qur'anic text. He transcended the level of ordinary grammar to a higher level, seeking its meanings, uncovering the secrets between words, and establishing precise grammatical relationships between them through the concept of commentary. This was one of the greatest efforts made by Arab culture to resolve the duality of word and meaning, a matter that had already witnessed significant conflict in the fields of linguistics and literary criticism, particularly between the Mu'tazilites and the Ash'arites.

Keywords: Abd al-Qahir al-Jurjani - Commentary - Inimitability of the Qur'an - Duality of Word and Meaning - Mu'tazilites and Ash'arites

مقدمة

يعد عبد القاهر الجرجاني أحد أبرز علماء اللغة والكلام في القرن الخامس الهجري، وقد اقترن اسمه بنظرية النظم التي أثارت نقاشا مستفيضا، وإشكالات كثيرة في مجال الدراسات اللغوية والنقدية والأسلوبية قديما وحديثا، وذلك عندما وضع كتابيه (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) ليعلن عن بداية مرحلة جديدة في النظر إلى اللغة وفهم البلاغة العربية فهما دقيقا قوامه نظم الكلام، محاولا مزج الجهود اللغوية والنحوية بالجهود البلاغية، لينتهي به الأمر إلى الإعلان عن توخي معاني النحو وبيان أحكامه فيما بين معاني الكلم، حيث تجاوز النظر في مستوى النحو العادي إلى مستوى أسمى هو توخي معانيه، وكشف أسرار ما بين الكلم، وإنشاء علاقات نحوية دقيقة بينها عن طريق محور التعليق، باعتباره أحد المفاهيم المركزية في المذهب الأشعري. فكان ذلك من أكبر الجهود التي بذلتها الثقافة العربية في سبيل الحسم في ثنائية اللفظ والمعنى، والتي عرفت صراعا كبيرا من قَبْله في علوم اللغة والنقد الأدبي بين المعتزلة والأشاعرة على وجه الخصوص.

ولعل السرّ في ذلك أنه تكلم في التعليق وجعل منه منطلقا خطيرا وبارزا في هذه النظرية، وكان له دور كبير في تأييد مذهبه الأشعري والدفاع عنه من خلال هذه النظرية، لِما صاحبها من أصول ونزعات عقدية تجلّت في صفة الكلام، وانتهت بدفاعه عن منهج الأشاعرة الذي يُرجِع إعجاز القرآن إلى طريقة نظمه بأدلة نقلية وأخرى عقلية، إيمانا منه بأن علم الكلام وأصول النحو دليلان ومظهران من مظاهر فهم النص القرآني وإفهامه، وردّا على أقوال بعض رؤوس المعتزلة وغيرهم، لأنها فتحت له مجالا رحبا، وجد فيه ذاته وهو يتناول فلسفة الإعجاز، حيث قدّم أصول هذا الإعجاز ومفاتحه من خلال الجمع بين العقل والنقل، واستخدام أساليب فكرية ومنهجية تعتمد التوازن بين الأدلة العقلية والنقلية ، مستشهدا بنصوص قرآنية أثبت من خلالها أن المتأمل يستطيع اكتشاف هذا الإعجاز الذي لا يتأتى إدراكه إلا لمن أوتي

حظا من الذوق الرفيع، وقسطا من الفهم البديع، ودور ذلك في توحيد جهود اللغة والنحو، ومزجهما بالبلاغة، حيث وضع مجموعة من القواعد والأصول التي اشتغل بها في دراسته لكثير من قضايا البلاغة واللغة والنقد دراسة محكمة، جاعلا من الكلام النفسي محور نظريته في النظم، ومستعينا بعنصر التعليق كمحرك فعلي لهذه النظرية، فضلا عن تبنيه لعنصرين آخريْن لا يقلاّن أهمية، وهما: للترتيب والبناء.

انطلاقا من هذه الأصول استطاع عبد القاهر أن يدحض العديد من شُبَه المعتزلة والمشككين والرد عليهم، حيث أبرز أن معجزة القرآن الخالدة ليست بالصّرفة ولا بأصواته وألفاظه المخلوقة، وإنما هو معجزة قائمة على أسس عقلية ونقلية في الآن ذاته، باعتباره كلاما نفسيا قديما أزليا، وليس محدثا مخلوقا كما يتصوّر الكثير من المعتزلة.

ولما كان هذا الصنيع من عبد القاهر، وبمساعدة بعض ما سبقني في الموضوع كالذي كتبه تمّام حسان، ومحمد العمري، ونصر أبو زيد... قررت البحث في موضوع سميته: **"فكرة التعليق عند عبد القاهر الجرجاني و أثرها في توجيه مذهبه الأشعري"**، وذلك لِما يكتسيه من مكانة تتجلى في أهمية التعليق ودوره في التأسيس لنظرية النظم من جهة، ولِما تفصح عنه من فهم للعقيدة الأشعرية وارتباط الرجل بها من جهة ثانية. ولما يرمي له من أهداف تتمثل في إثبات عنصر التعليق كمحدد فاعل في توجيه المذهب الأشعري الذي يعتنقه صاحب الفكرة، وفي مدى قدرة هذا الرجل على اعتماد هذه الفكرة كمنهج استدلالي مُحْكم للردّ على انتقادات المعتزلة وغيرهم من ناحية ثالثة.

كما أثار هذا الموضوع العديد من الإشكالات التي تتسم بالتأمل والتساؤل، نذكر منها:

- ما المقصود بالتعليق عند عبد القاهر؟ وأين تكمن أهميته؟ وما علاقته بنظرية النظم؟

- هل فعلا استطاع عبد القاهر أن يثبت عقيدته الأشعرية من خلال عنصر التعليق؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأين تتجلى ملامح هذه العقيدة؟

هذه الإشكالات وغيرها مفيدة، وتحتاج إلى إجابات جديرة؛ وفقا للمنهج الوصفي القائم على جَرْد الظاهرة المدروسة واستقرائها وهي فكرة التعليق عند عبد القاهر، ثم المنهج التحليلي الذي يفسر لنا هذه الظاهرة ويحلّلها، مع الاستعانة من حين لآخر بالمنهجين التاريخي والمقارن لتطعيم عناصر الموضوع، وقد اخترنا لذلك محورين جوهريين وكفيلين بتغطية عناصر الموضوع، وهما:

- المحور الأول: التعليق وأهميته في نظرية النظم

.المحور الثاني: تجليات المذهب الأشعري وملامحه في نظرية النظم

المحور الأول: التعليق وأهميته في نظرية النظم

نظرية النظم هي حجر الزاوية في التفكير النقدي والبلاغي لدى عبد القاهر الجرجاني، وقد احتكمت هي الأخرى إلى أصول عقدية تجلّت في صفة الكلام، قبل أن تتسرّب إلى باقي فروع الدرس البلاغي، ومفادها أن قيمة النص الأدبي وملامح الإعجاز والجمال فيه لا تكمن في الألفاظ مفردة، وإنما في كيفية انتظام هذه الألفاظ وتآلف بعضها مع بعض، حيث إن النظم عنده ليس إلا: " تعلِيق الكَلِمِ بعضِها ببعضٍ، وجَعلِ بعضِها بسببٍ من بعض"1، أو هو: " توخي معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فى ما بين معاني الكلم"[2].

يفسر لنا الجرجاني هنا أن النظم الذي يعزى إليه جمال الكلام وجودته وحسن رصفه، في أصله تعليق وتوخٍّ لمعاني النحو فيما بين معاني الكلم، وليس ترتيبا مُعيَّنا للألفاظ أو رصفها ووضعها جنبا إلى جنب على هيئة مخصوصة فحسب، بل هو في أساسه إقامة علاقات دلالية ونحوية داخلية ودقيقة بين دلالات الألفاظ، بحيث تخدم المعنى الإجمالي المراد.

ولكن لماذا التعليق؟ باختصار؛ لأنه لا علاقة له بالألفاظ في ظاهرها، ولأنه المحدِّد الذي ينتج عنه فهم العلاقات التي تُعرَف بتوخي معاني النحو وبيان أحكامه فيما بين معاني الكلم، وتكون ملازمة لفكر الإنسان وعقله، وهذا ما نقرأه عند الجرجاني في قوله: "معلوم أن الفكر من الإنسان يكون في أن يُخبِر عن شيء بشيء، أو يصف شيئا بشيء، أو يضيف شيئا إلى شيء، أو يشرك شيئا في حكم شيء، أو يخرج شيئا من حكم قد سبق منه لشيء، أو يجعل وجود شيء شرطا في وجود شيء، وعلى هذا السبيل؟ وهذا كله فكر في أمور معقولة زائدة على اللفظ"[3].

فالتعليق من هذا المنطلق مفهوم ملازم لنظرية النظم، لأنه يمثل محورها وقوامها الذي تقوم عليه، ونفهم من خلاله أن عبد القاهر لم ينشغل بمعاني الألفاظ المفردة في ذاتها، بقدر انشغاله بتعلق معاني تلك الألفاظ، بعضها مع بعض تبعا لما سماه بتوخي معاني النحو[4]. ومن هنا نستشفّ مفهوم التعليق الذي قصده عبد القاهر الجرجاني، وهو ترتيب دلالات الألفاظ ومعانيها داخل العقل أولا، ثم ضم بعضها إلى بعض، وجعل بعضها بسبب من بعض ثانيا، وليس

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الخامسة 1424هـ - 2004م ص 04.
[2] نفسه، ص 525
[3] دلائل الإعجاز، ص 416
[4] يقصد بتوخي معاني النحو الروابط الضمنية التي تحدد العلاقات السياقية الداخلية بين الأبواب النحوية كالإضافة والتبعية والفاعلية والمفعولية...

مجرّد ترتيب للألفاظ في ذواتها من غير أن يكون بينها تعلّق، يقول عبد القاهر: "التعلق يكون فيما بين معانيها، لا فيما بينها أنفسها"[1]. وعليه يكون نظم الألفاظ في الواقع تابع لتعليق معانيها في النفس.

نفهم من هذا الكلام أن عبد القاهر قام بربط مفهوم التعليق بنفسية المتكلم ودوره في إنتاج الكلام القائم على ترتيب الألفاظ والدلالات فقال: "ليس مِن عاقل يفتح عين قلبه، إلا وهو يعلم ضرورة أن المعنى في ضم بعضها إلى بعض، تعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أن يُنطَق بعضها في إثر بعض، من غير أن يكون فيما بينها تعلّق، ويعلم كذلك ضرورة إذا فكّر أن التعلق يكون فيما بين معانيها، لا فيما بينها أنفُسها. ألا ترى أنّا لو جَهِدنا كل الجَهد أن نتصوّر تعلقا فيما بين لفظَين لا معنى تحتهما، لم نتصور؟"[2]. وذَكر في نص آخر: "أن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتُعرَف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضَم بعضها إلى بعض، فيُعرَف فيما بينهما فوائد"[3].

هنا يظهر أن المزية عنده لا ترجع إلى معنى اللفظةِ مُفرَدةً، وإنما مرجع ذلك عنده إلى مناسبة معنى المفردة الواحدة لمعاني المفردات المجاورة لها في سياق الكلام عن طريق التعليق فتحصل الفائدة، لأن الألفاظ لم توضع معانيها في ذواتها كما قال، وإنما لأن يُضَمَّ بعضها إلى بعض، ويأخذ بعضها بحجز بعض، حتى تذوب تلك المعاني المفردة في المعنى الإجمالي المراد، فتصير الألفاظ وكأنها لفظة واحدة تدل على معنى واحد. وهكذا يتبيَّن كيف ينفي الرجل أن تكون المزية للفظة المفردة في ذاتها، لأنها لا تف بالغرض المنشود، وإنما يعطيها شرعيتها عندما تكون في سياق، وتدخل في علاقة مع ألفاظ أخرى، بشرط أن يكون هناك تلاقح بين معاني الألفاظ.

بناء على هذا المعطيات يكون النظم نتاجا لعملية التعليق، وهو المظهر الخارجي لترتيب الألفاظ في الجملة المنطوقة، وهو انعكاس للكلام النفسي الذي يمثله التعليق من ترتيب لمعاني الألفاظ في ذهن الإنسان، أو بتعبير آخر؛ فالمتكلم هو الذي يحوّل المعاني النفسية القائمة على التعليق إلى نظم يراعي فيه أحكام النحو وتوخي معانيه فيما بين ألفاظ اللغة من دلالات، لتكون النتيجة تأسيس علاقة متينة بين المتكلّم وألفاظ اللغة قوامها التعليق المفضي إلى النظم، إذ إن تَحَقّق النظم عنده رهين ومشروط بتَحَقُّق التعليق، وقد لخص لنا الدكتور مصطفى حميدة مجمل هذه التفاعلات في نظرية النظم بقوله: "التعليق تفاعل يتم في العقل بين دلالات الألفاظ ومعاني النحو، تنشأ من خلاله علاقات الارتباط والربط بين تلك الدلالات، وذلك من خلال اختيار المتكلم بين مُمْكِنات متعددة تتيحها اللغة من حيث دلالات الألفاظ

---

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ص 466

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ص 466

[3] نفسه، ص 539

ومعاني النحو، وتتفاوت المقدرة اللغوية بين الأفراد في هذا. أما النظم فهو نتاج لعملية التعليق، ويُفهم من هذا أن التعليق ترتيب لدلالات الألفاظ في العقل، والنظم ترتيب للألفاظ ذاتها في الجملة الملفوظة"[1].

فالتعليق إذن كمفهوم عند الجرجاني يجمع بين معاني الألفاظ من خلال علاقات وترابطات نحوية ودلالية، لا بين الألفاظ أنفسها، كما أن سلامة النظم أو فساده رهينة بصحة التعليق وسلامته أو فساده، لأن العلاقة بينهما سببية وتلازمية، ولأن التعليق كلما كان جيّدا كلما كان أثره بليغا، وهو الأمر الذي أوضحه الدكتور مصطفى حميدة بقوله: "وحين يوصَف النظم بأنه صحيح أو فاسد، أو بأنه جيد أو رديء، فإنما يرجع كل هذا إلى صحة التعليق أو فساده، أو إلى جودته أو رداءته، أي أنه يرجع إلى قدرة المتكلم على توخي معاني النحو وأحكامه"[2].

كما أثبت عبد القاهر أهمية التعليق في نظم الكلام باعتباره واسطة معنوية تجمع بين المتعلِّق والمتعلَّق به في أقسام الكلم الثلاثة فقال: "معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض. والكلم ثلاث: اسم، وفعل، وحرف. وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما"[3].

ولأهمية هذا المفهوم أيضا ومركزيته في نظرية النظم اتخذه العديد من الباحثين المحدثين مطية لاشتغالهم اللغوي، وفي مقدمتهم تمام حسان، وعبد اللطيف حماسة، وأحمد العلوي، وغير هؤلاء.

فهذا تمام حسان يَعتبر التعليقَ الفكرةَ المركزية في النحو العربي وأخطر ما تكلم في عبد القاهر، إذ من خلاله يتم الكشف عن العلاقات السياقية بين المعاني النحوية في إطار ما يُعرَف بالقرائن اللفظية والمعنوية والحالية، و من ثمة معرفة الصحة والفساد، والفضل والمزية في الكلام، وهذا ما عبّر عنه تمام حسان بقوله: "التعليق هو أخطر شيء تكلم فيه عبد القاهر، وقد قصد به فيما يبدو إنشاء العلاقات بين المعاني النحوية، بواسطة ما يسمى بالقرائن اللفظية والمعنوية والحالية"4.

نستنتج من هذا أن التعليق يكون للمعاني، وهو الذي يحكم العلاقات السياقية ويبيّن المعاني الوظيفية للألفاظ في التراكيب. ولعل هذا من الدوافع التي جعلت تمام حسان يعتمد التعليق في نظريته القرائن، محاولا رد الاعتبار للمعنى

[1] نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مصطفى حميدة، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، الطبعة الأولى 1997م ص 11
[2] نفسه، ص 12
[3] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ص 04
[4] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، دار الثقافة شارع فكتور هيكو الدار البيضاء المغرب، طبعة 1994م ص188.

على حساب المبنى، وإن كان عبد القاهر لم يُفَسِّر لنا مصطلح التعليق، ولم ينصّ صراحة أنه يقصد به القرائن، وإنما هو فَهْمٌ نتج عن تتبع تمام حسان لما ورد تحت هذا المصطلح من إشارات وإيحاءات وتطبيقات، يقول تمام حسان بأن هناك: " إشارات عامة جاءت في سياق نص كتابه (يقصد دلائل الإعجاز)، تشير عن قرب أو بعد إلى ما فهمناه عنه بهذا الاصطلاح"[1].

ويبدو أن هذا الفهم من تمام حسان لفكرة التعليق فيه دقة وعمق نظر، لأنه عند الجرجاني تَجاوُرُ الكلمات وتعليق بعضها ببعض معجميا ووظيفيا أيضا، أي العلاقات بين دلالات الألفاظ من جهة، وترتيب للأبواب وظيفيا أو توخي معاني النحو وبيان أحكامه فيها من جهة أخرى، وفي هذا الصدد يقول تمام حسان: "إن ما يجعل السياق سياقاً مترابطاً؛ إنما هي ظواهر في طريقة تركيبه ورصفه، لولاها لكانت الكلمات المتجاورة غير آخذ بعضها بحجز بعض، في علاقات متبادلة، تجعل كل كلمة منها واضحة الوظيفة في هذا السياق"[2].

المقصود بالوظيفة هنا أبواب النحو، وهي التي جعلها الدكتور تمّام أساس دراسة النحو، وليست العلاقات القائمة بين الكلمات؛ لأن الأولى ذات خصوصية نحوية، والثانية ذات خصوصية معجمية.

وهناك عنصران آخران من مكونات النظم، وملازمان للتعليق أيضا، وهما: الترتيب والبناء. فإذا كان التعليق يتحكم في العلاقات بين معانى الكلمات داخل سياقات في التراكيب، فإن هذَيْن العنصرين (الترتيب والبناء)، تكمن وظيفتهما في توجيه الألفاظ واختيارها، حسب ما تقتضيه المعاني التي يطلبها التعليق، وهذا دليل على تَبَعيّتهما للتعليق في إدراك المعاني وبيان الألفاظ المناسبة لها، يقول عبد القاهر: "لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك"[3].

فنظم الكلام عند الجرجاني يقوم إذن على ثلاثة عناصر، هي: الترتيب، والبناء، والتعليق، الذي هو أخطرها؛ وهو بمثابة الوعاء الذي يضم العنصرين الآخرين، وهو الذي بنى عليه تمام حسان نظريته في القرائن كما أسلفنا.

وفي هذا الباب قد اهتم النحاة كثيرا بالبناء والترتيب في النحو، وأهملوا التعليق الذي هو جوهر هذا النحو، وأحق بالإعراب الذي هو فرع المعنى، وهذا الذي أُوخِذ عليه النحاة من لدن عبد القاهر[4]، خاصة ونحن نقرأ في كتبهم بأن الإعراب فرع المعنى. وانطلاقا مما هو متداول عندهم أيضا يرى عبد القاهر أنه لا بدّ لأواخر الكلم في النحو أن تضم المعاني وتؤثر

---

[1] نفسه، ص 188.

[2] مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، مكتبة الأنجلو مصرية القاهرة، الطبعة الأولى 1955م ص 237.

[3] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 55

[4] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ص 28. 29

فيها، والنحو عنده ترتيب خاص للكلمات يتبعه الإعراب، وإن وُجِد أدنى خلل في الترتيب أو الإعراب فسد الكلام، لذلك قال بمعاني النحو، وهي لزوم النظم للنحو وفق ترتيب مخصوص، يقول عبد القاهر: " بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد، والغرض الذي تؤم"[1]. ويقول الدكتور فؤاد علي مخيمر معلقا على هذا الكلام:" وهل هناك موضع للكلام إلا بما يتفق والقواعد النحوية؟ فالمزية لا تكون في الكلام إلا بوضعه الوضع المنسجم مع القواعد النحوية، حتى يمكن أن تأتي بثمارها مع المعاني التي أرادها المرتب للألفاظ"[2].

يبدو من هذا الكلام أن النظم ليس إلا بيانا لقيمة النحو كقاعدة ومعنى، وليس مجرد قاعدة صماء، وبذلك فهو يُقِرُّ بأن النحو قواعد ومعانٍ لا غير.

وإذا كان هذا شأن التعليق ومكانته عند عبد القاهر، فماذا عن العنصرين الآخرين (الترتيب والبناء)؟ وما علاقتهما بالتعليق؟ وهل يمكنهما الاستغناء عنه؟

أما الترتيب فمن معانيه التي يفيدها الاستقرار والدوام كما جاء في معاجم اللغة[3]، وقد تنبه نحاتنا القدماء - رحمهم الله – كسيبويه (ت180هـ)، وابن جني (ت395هـ)، وبعض المتأخرين إلى دور الرتبة في الجملة، لكنهم لم يعالجوها في مباحث مستقلة، وإنما توزعت على أبواب النحو، ولكن عبد القاهر الجرجاني قد اقتنع بهذا المعنى الذي يفيده الترتيب اقتناعا تاما، وأقرَّ بأن الاستقرار هو الذي يضمن للكلام الفهم الصحيح؛ أي جَعْل كل شيء في مرتبته الصحيحة التي يستحقها، وفي ذلك يقول: "اعلم أن ما تَرى أنه لا بُدَّ منه من تَرَتُّب الألفاظ وتواليها على النظمِ الخاص، ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأوّل ضَرُورةً، من حيث إنّ الألفاظ إذ كانت أوعيةً للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أوّلا في النفس، وجب للفظ الدالّ عليه أن يكون مثلَه أوّلا في النطق، وكيف تكون مفكّرا في نظم الألفاظ، وأنت لا تَعقِل لها أوصافاً وأحوالاً إذا عرفتها عرفتَ أن حقَّها أن تُنظَم على وجه كذا؟"[4].

نفهم من نص الجرجاني أن الترتيب له دور مهم في فهم معاني الجمل؛ لأن استقرار الألفاظ يكون تبعا لاستقرار المعاني في مواقعها، والموقع ليس هو الرتبة؛ لأن الرتبة قد تحفظ، وقد لا تحفظ، بينما الموقع ثابت، لا يتزحزح عن مكانه، وبالتالي نفهم أن الرتبة هي وصف لموقع الكلمة داخل التركيب، ودلالة عليه، ولَمَّا اختلف الموقع عن الرتبة استنتجنا

---

[1] نفسه، ص 87

[2] فلسفة عبد القاهر النحوية في دلائل الإعجاز، فؤاد علي مخيمر، دار الثقافة للنشر والتوزيع عمان الأردن، (د ط) 1983م ص140

[3] انظر مثلا: مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1399هـ - 1979م مادة (ر ت ب)، ج 2 ص486. وأساس البلاغة، جار الله الزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1419هـ - 1998م، مادة (رت ب) ج1 ص334. 335

[4] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 52. 53

نوعَيْن من الرتب، إحداهما محفوظة، وأخرى غير محفوظة، والرتب غير المحفوظة هي التي كانت موضع عناية من لدن عبد القاهر لِما فيها من فوائد التقديم والتأخير وغير ذلك.

أما الرتب المحفوظة فهي التي يكون فيها الفعل قبل فاعله، والحرف قبل مدخوله وهلم جرا، فعبارة: (الفارس على حصانه ركب) صحيحة من حيث البناء؛ لأن ألفاظها معلومة للجميع، لكنها غير مفهومة من حيث المعنى؛ لأنها لم تُوفِ بغرض، وهذا دليل على وجود خلل في الترتيب، أما إذا عدنا إلى صياغتها على الترتيب الذي يقتضيه المعنى في النفس أولا، فسنقول: (ركب الفارس على حصانه)، وبالتالي تصبح العبارة واضحة المعالم، لا غبار عليها.

ولا مرية في كون هذا الغرض هو الذي كان يصبو إليه عبد القاهر، حينما قال بإنتاج المعاني وترتيبها في النفس أولا، ثم تأتي الألفاظ مُرَتَّبَة في النطق تبعا لتلك المعاني، قصد ترجمتها في الواقع.

وأما الرتبة غير المحفوظة فهي التي ركز عليها عبد القاهر كما أسلفنا، وظهر جل اهتمامه فيها تحت مبحث التقديم والتأخير، لأغراض بلاغية وأسلوبية يقتضيها السياق، وهي تضم تقديم الخبر عن مبتدئه، وتقديم المفعول به عن فاعله، وهلم جرا. أي: أنها تخرج عن رتبتها الأصلية ولم تحفظها، لذلك سُميت غير محفوظة، لكن موقعها يبقى محفوظا. ومن هذا المنطلق يبدو أن الرتبة لها علاقة وطيدة بالتعليق، لأنه بدونها لا يمكن للمعاني أن تتآلف فيما بينها وتستقيم، فهي ملازمة له.

هذا فيما يخص الترتيب، أما البناء فيتجلى معناه اللغوي في ضم الشيء بعضه إلى بعض[1]، ومنه: بنى كلاما وشعرا، وهذا كلام حسن المباني، وبنى على كلامه؛ احتذاه[2]. وقد وَرَد هذا اللفظ عند الجرجاني في أكثر من مناسبة لأهميته في تكوين نظرية النظم، حيث وجدناه يقول متحدثا عن اللغويين ووضعهم لألفاظ اللغة وتصنيفها: "وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماءَ، التي وضعوها لها لتعرفها بها، حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا: (رجل) و(فرس) و(دار)، لما كان يكون لنا علمٌ بهذه الأجناس، ولو لم يكونوا وضعوا أمثلة الأفعَال، لما كان لنا علم بمعانيها، حتى لو لم يكونوا قالوا: (فَعَل) و(يَفعَل) لما كُنَّا نعرفُ الخبرَ في نفسه ومن أصله، ولو لم يكونوا قد قالوا: (افْعَلْ)، لما كُنَّا نعرف الأمرَ من أصله، ولا نجدُه في نفوسنا، وحتى لو لم يكونوا قد وضعوا الحُروفَ لكنا نَجهلُ معانيها، فلا نَعقل نَفيًا ولا نهيًا ولا استفهامًا ولا استثناء. كيف؟ والمُواضَعة لا تكون ولا تُتَصَوَّر إلا على معلوم، فمحال أن يوضع اسم أو غَيرُ اسم لغير معلوم، لأن المُواضعة كالإشارة،

[1] مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، مادة (ب ن ي)، ج1ص 202. 203

[2] أساس البلاغة، جار الله الزمخشري، مادة (ب ن ي)، ج1 ص 78 وما بعدها

فكما أنَّك إذا قلت: (خُذ ذاك)، لم تكن هذه الإشارة لتُعَرِّف السامعَ المشارَ إليه في نفسه، ولكن ليعلم أنَّه المقصودُ من بين سائر الأشياء التي تَرَاها وتُبصرها. كذلك حكم (اللفظ) مع ما وُضِعَ له"[1].

فالبناء بهذا الاعتبار هو نسبة مبنى صرفي مجرد إلى كل معنى، وما كان لنا أن نفهم قصد الألفاظ لولا هذا البناء، الذي يميّز بعضها عن بعض، والتصنيف الذي يثبت لنا كون هذه اسم، وتلك فعل، وأخرى حرف، فكلٌّ من هذه الأقسام وُضِع لمعلوم مألوف الاستعمال، لذلك جاء عند الجرجاني أنه لا يُعقَل: "أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن يُنظَر إلى مكانٍ تقعان فيه من التأليف والنظمِ، بأكثر من أن تكون هذه مألوفةً مستعملةً، وتلك غريبةً وحشية، أو أن تكون حُرُوفُ هذه أخفَّ، وامتزاجها أحسنَ، ومما يَكُدُّ اللسانَ أَبعَدَ؟ وهل تجد أحداً يقول: (هذه اللفظة فصيحةٌ)، إلا وهو يعتبر مكانَها من النظم، وحُسنَ ملاءمةِ معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأَخَواتها؟ وهل قالوا: (لفظة متمكنة، ومقبولة)، وفي خِلافه، (قَلِقةٌ، ونابيةٌ، ومُستَكرَهة)، إلا وغَرضهم أن يُعبِّروا بالتمكُّنِ عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهُما، وبالقَلَق والنُّبُوِّ عن سوء التلاؤم، وأن الأُولى لم تَلِق بالثانية في معناها، وأنَّ السابقةَ لم تصلح أن تكون لِفقاً للتالية في مؤدَّاها"[2].

فالمتكلم عندما يحدد المعاني التي يَوَد التعبير عنها حسب عبد القاهر، فإن أول ما يشرع إليه بعد ذلك هو البناء، وهو وضع تلك المعاني في قوالب صرفية وتركيبية مناسبة لها، بعيدا عن استعمال الحوشي أو الغريب، أو كما زعم تمّام حسان وفَهِمه عن الجرجاني: " جعله للمباني بحسب المعاني النحوية (الوظيفية)، كأن تبني لمعنى الفاعلية (مبنى) هو الاسم المرفوع في بعض المواطن، أو ضميرا

متصلا في موضع آخر، وضمير مستتر في موضع ثالث. فالبناء كما أفْهَمُه عنه هو اختيار المباني التي يقدمها الصرف للتعبير عن المعاني النحوية"[3].

وحُقَّ لنا في هذا المقام، أن نضرب لك مثلا من المبني للمجهول، الذي أفاد العظمة والتفخيم في قوله عز وجل: ﴿ وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ﴾[سورة هود، الآية 44]، إذ جاء الفعل على صيغة (فُعِلَ) الدالة على أنه لم يَغِض إلا بأمر آمر وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: ﴿وقُضِيَ الأمرُ﴾[4]. ولو كان الفعلان (غِيضَ) و(قُضِيَ) مبْنِيَيْن للمعلوم، لَمَا تَذَوَّقْنا تلك العظمة وذلك التفخيم، ولَمَا رأينا من الفضيلة والمزية ما يُظهِر إعجاز القرآن وجماله.

---

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 539 - 540
[2] نفسه، ص 44. 45
[3] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 187
[4] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 45

تبيّن لنا الآن بالملموس كيف يسهم البناء في تكوين نظرية النظم، وكيف يتغير المعنى حسب بنية اللفظة المستعملة في علاقتها بمعنى اللفظة التي تليها والتي ترد قبلها، ومن هنا تكون بين البناء والتعليق علاقة تلازم، كما بين الترتيب والتعليق علاقة تلازم، وبين الثلاثة علاقة تلازم، بحيث يصعب تحديد المعاني المرجوة بمعزل عنصر عن الآخر، وذلك معنى قول الجرجاني بـ: " أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك، وإذا كان كذلك، فعلينا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبتها ما معناه وما محصوله"[1].

نفقه من هذا الكلام أن النظم والترتيب لا يقومان على سوقهما إلا بعد تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، مع مراعاة طبيعة البناء للألفاظ وترتيبها. كما نفقه أيضا أن صحة النظم عند عبد القاهر راجع إلى صحة التعليق في النفس، وفساده راجع إلى فساد التعليق في النفس. بمعنى أن طريقة التعليق وكيفيته بين معاني الألفاظ هو الفاصل بين كلام عادي وبين كلام أدبي بليغ.

فمرحلة التعليق إذن باعتبارها العنصر المهم في نظرية النظم على أساس المعاني، هي التي تَنظُر إلى أمور المطابقة، وحروف الربط، والعلاقات السياقية، وغير ذلك من الأمور التي تُعرَف بالقرائن، وهي التي تُوثِّق في الوقت ذاته تلك الأواصر بين عناصر الجملة وتكسبها معناها[2]، مما يساعد على فهم المعنى الإجمالي للكلام أو ما يُعرَف بمحصول التعليق، حيث يرتبط أول النص بآخره، للدلالة على معنى واحد مبني على سلسلة من الترابطات والتعالقات الداخلية، لأن المحدد الأساس لمعاني الكلمات هو تعلّق بعضها مع بعض نحويا ودلاليا في سياق معيّن لتشكيل وحدة هادفة ومتكاملة. يقول عبد القاهر في سياق حديثه عن دقة النظم: " واعلم أن مما هو أصل في أن يَدِقَّ النظر، ويَغمُضَ المسلك في توخي المعاني التي عرفت: أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتدَّ ارتباط ثان منها بأول، وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعا واحدا، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه هنا في حالٍ ما يضع بيساره هناك. نعم، وفي حالِ ما يبصر مكان ثالث ورابع يضعهما بعد الأوَّلَيْن، وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حد يحصره، وقانون يحيط به، فلأنه يجيء على وجوه شتى، وأنحاء مختلفة"[3]. وأي تغيير في الترتيب أو البناء، أو فصل بين أركان الجملة يفضي إلى اختلال المعنى لا محالة، وهذا معنى قوله في (أسرار البلاغة): "والألفاظ لا تفيد حتى تؤلّف ضربا خاصا من التأليف،

---

[1] نفسه، ص 55

[2] مقالات في اللغة والأدب، تمام حسان، عالم الكتب القاهرة، الطبعة الأولى 1427هـ.2006م ج2 ص 336

[3] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 93

ويُعمَد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب"[1]. بل وتكمن خطورة التعليق في كونه أصبح يتجاوز نحو الجملة إلى نحو النص، ودليل ذلك تفسيره لسورة الفاتحة جملة[2]، وغير ذلك من النصوص القرآنية، والحديثية، والشعرية، والنثرية، المبثوثة في ثنايا كتابَيْه الدلائل والأسرار.

المحور الثاني: تجليات المذهب الأشعري وملامحه في نظرية النظم

لم ينطلق عبد القاهر في التأسيس لنظرية النظم من فراغ، وإنما استعان بما خلّفه سابقوه في مجالات ذات أبعاد عقدية كعلم الكلام، وعلم النحو، والبلاغة، وإعجاز القرآن... واستفاد مما نتج عن ذلك من صراعات وخلافات حول إعجاز القرآن وخَلْقه، خصوصا بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة كَثُر فيها الكلام، وهي إثبات الكلام لله عز وجل من عدمه، وهل الكلام الحقيقي نفسي أم مخلوق؟ وهل هو قديم أم محدث؟ وغير ذلك مما يرتبط بعملية إنتاج الكلام لدى المتكلم، سواء في كتب العقيدة، أو الفقه، أو الأصول، أو التفسير، أو الحديث، أو اللغة... وانتهي به الأمر إلى التمسك بتعاليم المذهب الأشعري[3]، على غرار العديد من علماء الأمة كأبي الحسن الأشعري (ت324هـ)، وأبي بكر الباقلاني(ت403هـ)، وأبي محمد الجويني (ت438هـ)، وأبي إسحاق الشيرازي (ت476هـ)، وحجة الإسلام الغزالي (ت505هـ)، وسيف الدين الآمدي (ت631هـ)، والفخر الرازي (ت606هـ)، وابن خلدون (808هـ)... وغيرهؤلاء من الخلق كثير، حيث كان له دور كبير في تأييد هذا المذهب والدفاع عنه من خلال فكرة التعليق، انطلاقا من مجموعة المبادئ التي يتسم بها المذهب، منها التوفيق بين العقل والنقل والتوسّط بينهما في تأويل النصوص الشرعية، إذْ يرَوْن أن العقل السليم لا يتعارض مع النقل الصحيح، وإذا بدا تعارض يجب تأويل النصوص أو تفويض علمها إلى الله عز وجل، ليؤيّد كلٌّ منهما الآخر، ويكون العقل خادما للنقل الشرعي لا حَكَما عليه كما هو عند المعتزلة[4]. بل يراعون في ذلك قواعد العربية وأصول الاستنباط، مع الحفاظ على الثوابت العقدية، كما هو منهج القرآن في الاستدلال والنفي والإثبات بلزوم السنّة النبوية، ويأتون بأدلة عقلية وبراهين منطقية لتبيان صدق ما جاء في الكتاب والسنّة بعد وجوب التصديق بهما نقلا[5]. وقد سعى عبد القاهر الجرجاني في كتابَيْه (دلائل الإعجاز) و(أسرار

---

[1] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد محمود شاكر أبو فهر، دار المدني بجدة، مطبعة المدني بالقاهرة، الطبعة الأولى 1412هـ- 1991م ص 04.

[2] انظر تفصيل ذلك في: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 452. 453

[3] يعود تأسيس هذا المذهب الكلامي السني المتّسم بالوسطية والاعتدال إلى أبي الحسن الأشعري (ت324هـ)، الذي كان على مذهب الاعتزال أولا لمدة أربعين سنة، وعَرَف من خلاله حقيقة مذهبهم، وتمرَّس بفنونهم وأساليبهم في الجدل والنقاش والنظر، مما سهّل عليه عملية الردّ عليهم وإبطال شُبَهِهم. وهو في تأسيس هذا المذهب لن يحيد عن منهج السلف الصالح وعقيدته، وهي عقيدة الأئمة الأربعة ومن والاهم. انظر: أهل السنة الأشاعرة: شهادة علماء الأمة وأدلّتهم، حَمد السّنان وفوزي العنجري، دار الضياء للنشر والتوزيع الكويت، الطبعة الأولى 1431هـ.2010م ص 05. 06

[4] خصوصيات العقيدة الأشعرية وقواعدها، أبو بكر الزبير مبوانا مجلة العلماء الأفارقة، مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، تنسيق عبد الحميد العلمي، السنة الأولى 2020م العدد02 ص 400 وما بعدها

[5] تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي القاهرة، (دت) (دط) ج1 ص 158

البلاغة) إلى الجمع بين الأدلة العقلية والنقلية في إثبات إعجاز القرآن الكريم عن طريق نظمه، لا بالصِّرفة وغيرها، وأثبت أن بلاغة الكلام عموما تكون في النظم، لا في الألفاظ منفردة، لأن هذا الإعجاز عنده لا يمكن حصره في الألفاظ فحسب، وإنما مرجع ذلك إلى نظم الكلام الذي يقوم على عمليات يقتضيها العقل، فنجده يقول مثلا: "... وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك إلا من جهة نقصه في علم اللغة، لا يعلم أن هاهنا دقائقَ وأسراراً طريقُ العلم بها الرَّوِيّة والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معانٍ ينفرد بها قوم قد هُدوا إليها، ودُلّوا عليها، وكُشِف لهم عنها، ورُفِعَت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام، ووجب أن يَفُضل بعضه بعضا، وأن يبعد الشأو في ذلك، ويعلوَ المرتقى، ويعز المطلب، حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يخرج من طوق البشر"[1]، حيث يجعل التأويل سمة بارزة يتم عن طريقها الجمع بين الأدلة العقلية والنقلية، في إثبات الإعجاز القرآني بشكل يتوافق مع العقل، خلافا للمعتزلة الذين يتصوّرون أن إعجاز القرآن يكون بالصِّرفة، وأن اللغة عبارة عن أصوات وحروف وألفاظ منظومة يتألف بعضها مع بعض، وبالتالي فهم ينفون عن الله صفة الكلام، لأن كلام الله في تصوّرهم محدث، وأن الله لا تقوم به صفات ذاتية، والقرآن مخلوق كغيره من المخلوقات. بينما يقول الأشاعرة بقِدم القرآن، ومعناه أن الكلام نفسيّ أزليّ قائم بذات الله، وقديم من حيث معانيه، لكنه محدث من حيث ألفاظه المخلوقة، لأنها متصلة بالبشر المخلوقين[2]. وهذا مفاده أن جميع الألفاظ والحروف والأصوات التي نسمعها في الكلام، هي مجرد تعابير عن المعنى القائم في النفس، ولذلك يقولون بأن الكلام قديم وليس مُحدَثا كما هو عند المعتزلة، فهو جزء من عقيدتهم، ويعتبرونه من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها قطعا. وقد نقل أبو الفتح الشهرستاني (ت548هـ) جوهر هذا الاختلاف في القاعدة الرابعة عشرة من كتابه (نهاية الإقدام في علم الكلام)، فقال بادئا برأي المعتزلة: "وصار أبو هذَيل والشحام وأبو علي الجبّائي: إلى أن الكلام حروف مفيدة مسموعة مع الأصوات، غير مسموعة مع الكتابة، وصار الباقون من المعتزلة إلى أن الكلام حروف منتظمة ضربا من الانتظام، والحروف أصوات مقطعة ضربا من التقطيع، وهل يجوز وجود حروف من غير أصوات كما جاز وجود أصوات من غير حروف فيه خلاف بينهم"[3]. ثم ذكر رأي الأشعريين بادئا إيّاه بقول الإمام أبي الحسن الأشعري (ت324هـ)، وهو: "أن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويُجِيلُه في خَلَده"[4]. ثم شَرَح هذا المعنى الأخير بقوله: "قالت الأشعرية: العاقل إذا راجع نفسه، وطالع ذهنه، وجد من

---

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 07

[2] شرح لمعة الاعتقاد، عبد الرحمن بن صالح المحمود، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، ج06 ص 12، وانظر أيضا: عقائد الأشاعرة، مصطفى باحو، تقديم محمد بوخبزة الحسني، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة الأولى 1433هـ.2012م ص 174 وما بعدها

[3] نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح الشهرستاني، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1425هـ.2004م ص181

[4] نفسه، ص 181

نفسه كلاما وقولا يجول في قلبه، تارة إخبارا عن أمور رآها على هيئة وجودها أو سمعها من مبتدَئها إلى منتهاها على وفق ثبوتها، وتارة حديثا مع نفسه بأمر ونهي ووعد ووعيد لأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم، ثم يُعَبِّر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة، وتارة نطقا عقليا إما بجزم القول إن الحق والصدق كذا، وإما بترديد الفكر أنه هل يجوز أن يكون الشيء كذا أو يستحيل أو يجب، إلى غير ذلك من الأفكار... وأما التقدير والتفكير والتدبير، فكل ذلك عبارات عن حديث النفس، وهو الذي يعني به من النطق النفساني، ومن العجب أن الإنسان يجوز أن يخلو ذهنه عن كل معنى، ولا يجد نفسه قط خاليا عن حديث النفس، حتى في النوم فإنه في الحقيقة يرى في منامه أشياء، وتُحدِّث نفسه بالأشياء، ولربما يطاوعه لسانه وهو في منامه، حتى يتكلم وينطق متابعة لنفسه فيما يحدث وينطق"[1].

وقد نبّه الشيخ محمد الحسن الددو الشنقيطيإلى الفرق الجوهري بين الطائفتين فقال: "المعطلة من الجهمية والمعتزلة اتفقوا على إثبات الكلام لله، وهذا يتفق عليه جميع أهل السنة على مختلف مذاهبهم، فإنهم يتفقون على إثبات صفة الكلام لله، ولكنهم اختلفوا في إثبات الكلام النفسي، والكلام النفسي معناه :الكلام المنسوب إلى النفس، وليس معناه حديث النفس، كما يفهمه بعض الناس، فبعض الناس إذا سمع (الكلام النفسي) ظن أن معناه: حديث النفس الذي هو درجة من درجات اليقين، وهذا غير صحيح، بل الكلام النفسي معناه :الكلام الذي هو غير ملفوظ به، بل القدرة على الكلام، أي :أن يكون أحد قادراً على الكلام، فهذا هو الكلام النفسي. وتسميته بهذا نسبة إلى النفس، بخلاف تكليم المخلوق، فإنه ليس كلاما للنفس"[2]. نلاحظ كيف يفرق بين الشنقيطي هنا حديث النفس الذي هو فطرة إنسانية مخلوقة، وبين الكلام المنسوب إلى النفس، وهو القدرة على الكلام متى شاء وكيف شاء، وعليه يتم إثبات أن القرآن كلام الله حقيقة. وقد استشهدوا على هذا الكلام النفسي بآيات قرآنية عديدة، وأحاديث نبوية شريفة، وذكروا أيضا أن اختلاف القراءات في الآية القرآنية الواحدة دليل على أن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم في النفس، وأن الألفاظ هي مجرد تعابير مترجِمة له. يقول أبو بكر الباقلاني: "ومما يدل على أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس من الكتاب والسنة والأثر وكلام العرب؛ ما نذكر، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول اللّه واللّه يعلم إنك لرسوله واللّه يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾[سورة المنافقون، الآية01]، ونحن نعلم وكل عاقل أنه تعالى ما كذّب المنافقين في ألفاظهم، وإنما كذّبهم فيما تُكنه ضمائرهم وتُكنه سرائرهم. وأيضاً قوله تعالى مخبراً عن الكفار: ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا اللّه بما نقول حسبهم جهنم﴾ [سورة المجادلة، الآية 08]، فأخبر تعالى: أن القول بالنفس قائم وإن لم ينطق به اللسان، والقول هو

---

[1] نفسه، ص 181. 182.

[2] سلسلة الأسماء والصفات، محمد الحسن الددو الشنقيطي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية ج12 ص 09

الكلام، والكلام هو القول... فدل بهذه الآيات وما جرى مجراها أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس. وله الحكم في الصدق والكذب دون الحروف والأصوات التي هي أمارات ودلالات على الكلام الحقيقي. ويدل على ذلك من جهة السنة قوله صلى الله عليه وسلم: (يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان في قلبه)، وهذا في حق المنافقين، فأخبر صلى الله عليه وسلم أن الكلام الحقيقي هو الذي في القلب دون نطق اللسان، وأن الحكم للكلام الذي في القلب على الحقيقة، وأن قول اللسان مجاز قد يوافق قول القلب وقد يخالفه. وأيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: (الندم توبة)، فأخبر صلى الله عليه وسلم أن العاصي إذا نوى بقلبه الندم على المعصية منها أن ذلك حقيقة التوبة، وأن استغفار اللسان تبع لذلك، فَصَحَّ أن الكلام الأصلي الحقيقي المعنى القائم بالنفس. وأيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: يقول الله تبارك وتعالى: (إذا ذكرني عبدي في نفسه)، فأثبت الذكر للنفس، فالذكر والقول، والكلام، واحد، فعلم أن حقيقة الكلام المعنى القائم في النفس. ويدل على ذلك أيضاً قول عمر رضي الله عنه: (زورت في نفسي كلاماً)، فأتى أبو بكر فزاد عليه. فأثبت الكلام في النفس من غير نطق لسان، وعمر كان من أَجَل أهل اللسان والفصاحة، وهو أحد الفصحاء السبعة، والعربي الفصيح يقول: كان في نفسي كلام، وكان في نفسي قول، وكان في نفسي حديث، إلى غير ذلك. وأنشد الأخطل:

لا تعجبنك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا"[1].

ومما يدل أيضا على أن الكلام الحقيقي هو الكلام النفسي أو المعنى القائم في النفس، اختلاف القراءات مع اتحاد الآية أو الكلمة، حيث قد تقرأ آية واحدة أو كلمة واحدة بقراءات متعددة، ومما ذكره ابن مجاهد البغدادي (ت324هـ) في هذا المضمار قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿هيت لك﴾ [سورة يوسف، الآية 23]، فَقد قَرَأَ ابْن كثير ﴿هَيْتُ لَكَ﴾ بِفَتْح الْهَاء وتسكين الْيَاء وَضم التَّاء. وَقَرَأَ نَافِع وَابْن عَامر ﴿هِيْتَ لَكَ﴾ بِكَسْر الْهَاء وتسكين الْيَاء وَنصب التَّاء. وروى هِشَام بن عمار بإسناده عَن ابْن عَامر ﴿هِئْتُ لَكَ﴾ بِكَسْر الْهَاء وهمز الْيَاء وَضم التَّاء، من تَهَيَّأْتُ لَكَ. وقرأ هِشَام ﴿هِئْتَ لَكَ﴾ بهمز وَبفتح التَّاء وَبكسر الْهَاء. وَقَرَأَ عَاصِم وَأَبُو عَمْرو وَحَمْزَة والكسائى ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ بِفَتْح الْهَاء وَسُكُون الْيَاء وَفتح التَّاء[2].

[1] الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبو بكر الباقلاني، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، جامعة الأزهر القاهرة، الطبعة الثانية 1421هـ.2000م ص 103. 104. 105

[2] السبعة في القراءات، أبو بكر بن مجاهد البغدادي، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف بمصر القاهرة، الطبعة الثانية 1400هـ ص 347

أما عبد القاهر الجرجاني فمن حججه في هذا الباب أنه يجعل نظرية النظم ملازمة لمذهبه الأشعري، فيرى أن إعجاز القرآن قائم على طريقة نظمة التي يُجَلّيها التعليق باعتباره تنسيقا لمعاني الكلمات، وإنشاء للعلاقات النحوية فيما بينها، حيث تتم الفائدة في تَعلّق معاني الألفاظ بعضها ببعض عن طريق روابط وعلاقات ينتظم فيها الكلام، ويرجع في أصله إلى ما يدور في خَلَد المتكلم، ونفسه، وعقله، حيث نجده يقول: "ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل"[1]. لاحِظْ كيف يجعل من العقل مركزا مُهِمّا في النظر إلى النظم، باعتباره توخيا لمعاني النحو وبيانا لأحكامه في العلاقات الدلالية بين الكلم ترتيبا ونظما، بينما تبقى الألفاظ تبعا لتلك المعاني وخَدَما لها. يقول عبد القاهر: "... وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتّب لك بحكم أنها خَدَم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق"[2]. هذه عمليات ذهنية تشمل الترتيب والتعليق والبناء الدال عليهما لإنتاج النظم، وتدخل في إطار الكلام النفسي الذي قال به الأشاعرة، وجعلوه خاصية بارزة يتسم بها منهجهم العقدي. وقد ذكر تمّام حسان أن فكرة الكلام النفسي هذه هي أدّت به إلى فكرة النظم، فقال: "قادته فكرة الكلام النفسي ذاتها إلى فكرة النظم، وهو نظم المعاني في النفس. وبالوصول إلى هذا التصوّر للنظم أصبح على عبد القاهر أن يقدم تفسيرا لعملية إنتاج الكلام، وهكذا وصل إلى إطار مكوّن من الأفكار الأربع: النظم، والبناء، والترتيب، والتعليق"[3]. نفهم من هذا الكلام أن النظم ذاته عند عبد القاهر هو عملية نفسية تقوم على تعليق المعاني النحوية وترتيبها وفق ما يناسب المعاني الدلالية التي تجول في خاطر المتكلم، قبل أن يختار لها البناء والترتيب المناسِبَيْن.

ومن تجليات ملامح المذهب الأشعري لدى عبد القاهر في نظرية النظم، إيمانه القوي بالتأثيرات الصوتية وفعاليتها في أسرار نظم الكلام، كما نفهم من إشاراته العابرة في باب البديع (التجنيس والسجع) من مقدمة كتابه (أسرار البلاغة)[4]، لكنه لم يكن أول من تحدث عن هذا الأثر الصوتي وفعاليته، بل سُبِق بآخَرين، ولعل أهمهم الجاحظ (ت255هـ) الذي قال في كتاب (الحيوان): " فمن ذلك أن منه ما يقتل كصوت الصاعقة. ومنها ما يسر النفوس حتى يفرط عليها السرور فتقلق حتى ترقص، وحتى ربما رمى الرجل بنفسه من حالق، وذلك مثل هذه الأغاني المطربة، ومن ذلك ما يكمد، ومن ذلك

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 49. 50
[2] نفسه، ص 54
[3] الأصول: دراسة إبيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، تمام حسان، عالم الكتب مصر القاهرة، (د ط) سنة 1420هـ.2000م ص 276
[4] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص 07 وما بعدها

ما يزيل العقل حتى يغشى على صاحبه، كنحو هذه الأصوات الشجية، والقراءات الملحنة، وليس يعتريهم ذلك من قبل المعاني، لأنهم في كثير من ذلك لا يفهمون معاني كلامهم، وقد بكى ماسرجوية[1] من قراءة أبي الخوخ، فقيل له: كيف بكيت من كتاب االله ولا تصدق به؟ قال: إنما أبكاني الشجا! وبالأصوات ينوِّمون الصبيان والأطفال"[2] . هذا الكلام من الجاحظ يُعبِّر عن مدى تأثير الصوت في النفوس، ومدى قدرة الإنسان على تقليد الأصوات المختلفة، لأن جهاز نطقه قادر على إخراج أصوات كثيرة ومختلفة. لكن عبد القاهر لم يكن ليقبل هذا التأثير الصوتي دائما كمسلّمات جاهزة، وإنما نجده يرفض ذلك الربط بين الفصاحة والبيان الناتج عن القدرة على الأداء الصوتي كما كان شائعا في التراث الذي سبقه، وخاصة عند الجاحظ في (البيان والتبيّن)[3]، كما سيضع هذا الرفض من عبد القاهر قطيعة مع معاصره ابن سنان الخفاجي (ت466هـ) صاحب (سر الفصاحة)، فهو يتحدث في هذا الكتاب ويؤكد أن الصوت مما يُدرَك بالعقل، ولا مجال للحس فيه، فيقول: "والصوت معقول، لأنه يُدرك، و لا خلاف بين العقلاء في وجود ما يدرك، وهو عرض ليس بجسم، ولا صفة لجسم، والدليل على أنه ليس بجسم، أنه مدرك بحاسة السمع، والأجسام متماثلة، والإدراك إنما يتعلق بأخص صفات الذوات"[4]. ويقول في تعريف الكلام: " والكلام عندنا ما انتظم من هذه الحروف التي ذكرناها أو غيرها..."[5]. وهنا مربط الفرس، ونقطة تقاطع ابن سنان مع عبد القاهر الجرجاني، إذ يصطدم بالمقولة الأشعرية حول كلام النفس[6]، لكن هؤلاء الأشاعرة بالنسبة لابن سنان لم: "يتمكنوا من الاعتراف بأنه (أي الكلام) من جنس الأصوات المقطعة، مع القول بأن كلام االله عز اسمه قديم. فادَّعَوا لذلك أن هذا الكلام غير هذا الصوت المسموع، وأنه معنى قائم في النفس ليسوّغ لهم قِدَمه على بعض الوجوه"[7]. من خلال هذه النصوص لابن سنان يبدو أنه اقتنع بموقفه: "وبنى عليه تصوّره البلاغي، وهو أن الكلام أصوات مقطعة. فهذا هو السّر الأول الذي سيحدد السّر الثاني، أي الأساس اللغوي للفصاحة"[8].

هذا التقاطع مع الأشاعرة يعني أن هناك تقاطعا مع عمل الجرجاني في الدلائل، وهو يبدئ ويعيد ملحا على المعاني النفسية أو المرتبة في النفس. ومن ثم نجد أن عبد القاهر ينفي أن تكون الألفاظ المفردة أصواتا تدخل في عناصر

---

[1] ماسرجويه: طبيب بصري يهودي كان يترجم من السريانية إلى العربية

[2] الحيوان، أبو عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، منشورات المجمع العلمي العربي الإسلامي بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 1388هـ 1969م ج 1 ص 03، انظر أيضا: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 97. 98

[3] مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني: قراءة في ضوء الأسلوبية، نصر أبو زيد، مجلة فصول للنقد الأدبي: الأسلوبية، المجلد الخامس، العد الأول أكتوبر، نونبر، ديسمبر 1984م ص 12

[4] سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي الحلبي، تحقيق علي فوده، مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة الثانية 1414هـ.1994م ص 07

[5] نفسه، ص 25

[6] البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها، محمد العمري، إفريقيا الشرق للطباعة والنشر الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2010م ص 303

[7] سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، ص 34

[8] البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها، محمد العمري، ص 310

الإعجاز، لأن المعاني المرتبة في النفس هي التي تعبر عن هذا الإعجاز، والمقصود تلك العلاقات السياقية للنحو التي تحكم توجّه المعنى الإجمالي للنصوص. وفي هذا الصدد يشير محمد العمري إلى أن الكلام عند عبد القاهر عبارة عن: "علاقات نحوية عمدتها القصد والإفادة، والأصوات والألفاظ المفردة غير داخلة فيما يعتبر به الكلام كلاما"[1].

ومن الحجج الدامغة عند عبد القاهر أيضا في دفاعه عن فكرة النظم والمذهب الأشعري، ذلك الربط بين عنصر التعليق ومكوّنات البلاغة بصورها وأساليبها، إذ يرى أن معاني الألفاظ في هذه الصور والأساليب لا تكسب قيمتَها البلاغية وفصاحتَها إلا إذا تعلّقتْ معانيها بعضها ببعض داخل سياق، وهو ما أكده بقوله: "وجملة الأمر أنا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكنا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعَلَّقا معناها بمعنى ما يليها"[2]. فالتعليق بهذا الاعتبار هو المحدد الأساس لبلاغة الألفاظ وفصاحتها. ومن جميل تجليات المذهب الأشعري القائم على التأويل، والإبداع في نظرية النظم، أنها تشمل علم البيان ومقتضياته الفنية التي يسهم التعليق في ترتيب معانيها في النفس، وانتقاء الألفاظ المعبرة عنها، كالاستعارة والكناية والتمثيل، يقول عبد القاهر: "الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها، من مقتضيات النظم، وعنه يحدث، وبه يكون، لأنه لا يُتصوَّر أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يُتوخَّ فيما بينها حكم من أحكام النحو، فلا يُتصَوّر أن يكون ههنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة، من دون أن يكون قد أُلِّف مع غيره"[3]. ثم أَرْدَف ذلك بمثال للاستعارة في كلمة (اشتعل) من قوله تعالى: ﴿ وَاشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْباً﴾، [سورة مريم، الآية03]، ونبّه إلى أنه إن قُدِّر أن لا يكون الرأس فاعلا لـ: (اشتعل)، ويكون (شيبا) منصوبا عنه على التميز، لم يُتصَوّر أن يكون مستعارا، وهكذا السبيل في نظائر الاستعارة[4]. والسّرّ في هذا أن الاستعارة عنده لا تقتصر على اللفظ، وإنما يُشار بها إلى المعنى، لأن المعنى هو الأصل فيها حتى تكون لطيفة، وهو الذي يُمكِّن من وضع اللفظ الملائم له بحسب المقام، وبحسب نظم الكلام أيضا، وعليه تكون الاستعارة ادّعاء، وهو ادعاء معنى الشيء لا لفظه[5]. ولذلك قال: "إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته".[6] وهو يقصد أنه لا يُعقَل الحكم على لفظة بالحقيقة أو المجاز حتى تُعلَّق مع أخواتها في سياق الكلام.

---

[1] البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها، محمد العمري، ص 312

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 402

[3] دلائل الإعجاز، ص 393

[4] نفسه، ص 393

[5] نفسه، ص 437

[6] نفسه، ص 100

ومن تمظهرات التعليق في الكناية المبنية على التأويل أيضا، ما تدل عليه الألفاظ من دلالات ثانية، أو ما يُعرَف عند الجرجاني بمعنى المعنى، وهو يقصد به: "أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"[1]. فهو أيضا كلام نفسي يخضع لتفكير عميق من المتكلم، يسعى من خلاله إلى توخي معاني النحو وأحكامه القائمة على اختيارات المتكلم ذاته، ويوضح مقصوده أكثر بأمثلة فيقول: " الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن (زيد) مثلا بالخروج على الحقيقة، فقلت: (خرج زيد)، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: (عمرو منطلق)، وعلى هذا القياس. وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على (الاستعارة) و(الكناية) و(التمثيل)... أوَلاَ ترى أنك إذا قلت: (هو كثير رماد القدر)، أو قلت: (طويل النجاد)، أو قلت في المرأة: (نؤوم الضحى)، فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك، كمعرفتك من: (كثير رماد القدر) أنه مضياف، ومن: (طويل النجاد) أنه طويل القامة، ومن: (نؤوم الضحى) في المرأة: أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها"[2].

يؤسس هذا النص لنوعين من المعنى، قد يَرِدان في الكلام، حسب غرض المتكلم في علاقته بالمتلقي.

- النوع الأول: هو المعنى الذي يُفهم من لفظه مباشرة وبدون واسطة.

- النوع الثاني: هو معنى المعنى، أي ذلك المعنى الثاني، الذي يختفي وراء المعنى الظاهر، ويقصده المتكلم.

خاتمة:

بناء على ما سبق يتبين لنا أن التعليق مكوّن جوهري في نظرية النظم، لا يمكن فصله عن السياق العقدي أو المذهب الأشعري الذي ابتُكِر من أجله ودافع عنه عبد القاهر الجرجاني، لأنه في الأصل عملية وظيفتها ربط دلالات الألفاظ على نحو هيئة مخصوصة تراعي معاني النحو وأحكامه بين الكلم، ومنشأ ذلك كله الكلام النفسي الذي يجري في عقل المتكلم وخَلَده، يمكنه من إنشاء صياغة وترتيب يضمن للألفاظ استقرارها وتماسكها داخل سياق. وفي تفاعلنا مع هذه المعطيات قد تجلت لنا مجموعة من النتائج والخلاصات التي توصّل إليها البحث، ويمكن إجمالها فيما يلي:

---

[1] نفسه، ص 263

[2] نفسه، ص 262.

.عبد القاهر أحد أبرز العلماء الذين اشتهروا بدفاعهم عن العقيدة الأشعرية، وتأييدهم لها في الفكر الإسلامي وفق منهج استدلالي محكم ونظرية علمية دقيقة، رداً على انتقادات المعتزلة.

. انطلق عبد القاهر الجرجاني من فكرة التعليق باعتبارها مفهوما جوهريا وركيزة بارزة في تكوين نظرية النظم، وكمنهج علمي في التأويل المنطقي والفلسفي، وكآلية للدفاع الكلامي عن مذهبه الأشعري.

.النظم عند الجرجاني هو نِتاج لعملية التعليق، وهو المظهر الخارجي لترتيب الألفاظ في الجملة المنطوقة، وهو أيضا انعكاس للكلام النفسي الذي يمثله التعليق من ترتيب لمعاني الألفاظ في ذهن الإنسان من خلال علاقات وترابطات نحوية ودلالية، إذ إن تَحَقّق النظم وسلامته عنده رهين ومشروط بتَحَقُّق التعليق وصحّته، لكون العلاقة بينهما سببية وتلازمية من جهة، ولكون التعليق كُلَّما كان جيّداً كلما كان أثره بليغا في المتلقي من جهة ثانية.

. التعليق في نظرية النظم ليس مجرد ترتيب للألفاظ في ذاتها، ورصفها وفق نمط معيّن، وبيان وظائفها وعلاقاتها الأساسية، بل هو أساس إقامة علاقات دقيقة وضمنية بين معاني هذه الكلمات، وتفاعلها داخل سياق، بحيث تخدم المعنى المقصود بأكمله، وتحقق الأثر النفسي في المتلقي.

. التعليق ترتيب لدلالات الألفاظ ومعانيها داخل العقل، وجعل بعضها بسبب من بعض، لذلك فهو مرتبط بنفسية المتكلم ودوره في إنتاج الكلام، وفق عمليات ذهنية تدخل في إطار الكلام النفسي وإنتاجه كمنهج عقدي.

.لا يؤدي التعليق وظيفته كاملة في نظم الكلام إلا بمعية عنصرَيْن آخرَيْن لا يَقِلاّن أهمية، وهما: الترتيب والبناء.

. أصبح التعليق يتجاوز مفهوم الجملة إلى مفهوم النص، لأنه يساعد على فهم المعنى الإجمالي للكلام يُعرَفُ بمحصول التعليق، حيث يرتبط أول النص بآخره.

. قادته فكرة النظم إلى ربط التعليق بمكوّنات البلاغة وصورها المختلفة، انصهرت فيها عناصر المعاني والبيان والبديع.

. إنتاج الكلام عملية نفسية وذهنية يجريها المتكلم، وتتضافر في تحقيقها مجموعة من التفاعلات المتتالية في لمحة خاطفة، يمتزج فيها الفكر بمعاني الكلم والعلاقات النحوية، وفقا لقوانين اللغة داخل سياقات مختلفة.

.لا يقتصر التعليق في نظرية النظم على بيان مواطن الإعجاز القرآني والجمال الكلامي فحسب، وإنما هو مجال رحب تجلّت فيه ملامح المذهب الأشعري، وتجسّدتْ فيه مبادئه الوسطية تجسيدا إيمانيا عميقا.

.من تجلّيات المذهب الأشعري في نظريته التركيز على أهمية العقل والنقل معا، واعتمادهما على السواء في إثبات الإعجاز القرآني، ورد شبهات المعتزلة والفلاسفة المتشددين.

.لأهمية مفهوم التعليق اتخذه بعض اللغويين المحدثين مطية لانشغالاتهم، وفي مقدمتهم تمام حسان الذي بنى عليه نظريته في القرائن اللفظية والمعنوية والحالية.

لائحة المصادروالمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

المصادر

- أساس البلاغة، جار الله الزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1419هـ - 1998م
- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد محمود شاكر أبو فهر، دار المدني بجدة، مطبعة المدني بالقاهرة، الطبعة الأولى 1412هـ - 1991م
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبو بكر الباقلاني، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، جامعة الأزهر القاهرة، الطبعة الثانية 1421هـ.2000م
- الحيوان، أبو عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، منشورات المجمع العلمي العربي الإسلامي بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 1388هـ.1969م
- السبعة في القراءات، أبو بكر بن مجاهد البغدادي، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف بمصر القاهرة، الطبعة الثانية 1400هـ
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الخامسة 1424هـ - 2004م

- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي الحلبي، تحقيق علي فوده، مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة الثانية 1414هـ 1994م.
- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1399هـ - 1979م
- نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح الشهرستاني، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1425هـ.2004م

المراجع

- الأصول: دراسة إبيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، تمام حسان، عالم الكتب مصر القاهرة، (د ط) سنة 1420هـ.2000م
- البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها، محمد العمري، إفريقيا الشرق للطباعة والنشر الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2010م
- اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، دار الثقافة شارع فكتور هيكو الدار البيضاء المغرب، طبعة 1994م
- أهل السنة الأشاعرة: شهادة علماء الأمة وأدلّتهم، حَمد السّنان وفوزي العنجري، دار الضياء للنشر والتوزيع الكويت، الطبعة الأولى 1431هـ.2010م
- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي القاهرة، (دت) (دط)
- سلسلة الأسماء والصفات، محمد الحسن الددو الشنقيطي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية
- شرح لمعة الاعتقاد، عبد الرحمن بن صالح المحمود، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية
- عقائد الأشاعرة، مصطفى باحو، تقديم محمد بوخبزة الحسني، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة الأولى 1433هـ.2012م

- فلسفة عبد القاهر النحوية في دلائل الإعجاز، فؤاد علي مخيمر، دار الثقافة للنشر والتوزيع عمان الأردن، (د ط) 1983م
- مقالات في اللغة والأدب، تمام حسان، عالم الكتب القاهرة، الطبعة الأولى 1427هـ.2006م
- مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، مكتبة الأنجلو مصرية القاهرة، الطبعة الأولى 1955م
- نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مصطفى حميدة، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، الطبعة الأولى 1997م

المقالات

- خصوصيات العقيدة الأشعرية وقواعدها، أبو بكر الزبير مبوانا مجلة العلماء الأفارقة، مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، تنسيق عبد الحميد العلمي، السنة الأولى 2020م العدد 02
- مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني: قراءة في ضوء الأسلوبية، نصر أبو زيد، مجلة فصول للنقد الأدبي: الأسلوبية، المجلد الخامس، العد الأول أكتوبر، نونبر، ديسمبر 1984م

التربية الدامجة بالمدرسة المغربية، نحو تجديد التمثلات الاجتماعية للإعاقة

شمسي ربيعة
دكتوراه في الفلسفة
جامعة ابن طفيل – القنيطرة

ملخص:

يسلط هذا المقال الضوء على الأطفال في وضعية إعاقة بهدف إنصاف هذه الفئة تربويا واجتماعيا، وذلك من خلال دراسة التمثلات الاجتماعية في علاقتها بالإعاقة ورهان التربية الدامجة، دراسة تعتمد المقاربة التفاعلية التي تفسر الإعاقة بالتمثلات الاجتماعية المنتجة لوضعية الإعاقة، أي أنها مقاربة تضطلع بفهم الأسباب الحقيقية التي تخلق وضعية الإعاقة بوصفها بناء اجتماعيا وثقافيا، يتم من خلاله تصنيف الأفراد وإصدار أحكام تمييزية ضدهم.

ومنه، بات لزاما التوقف عند إشكالية التمثلات الاجتماعية السائدة حول الإعاقة بعامة، ثم عند امتداداتها داخل الوسط المدرسي، على وجه التحديد، وما ينجم عن ذلك من مواقف ونماذج سلوكية ترسخ الإعاقة كوصم اجتماعي يضع المعاق في خانة العجز والقصور، وبالتالي يحرمه من حقه في المشاركة الاجتماعية الفاعلة.

تبتغي مقاربة هذه التمثلات الاجتماعية فهم وتحليل وتفكيك الواقع الذي ينتجها، وينتج معها أهم العوائق التي تقف وراء اندماج المعاقين. لكن رهان هذه المقاربة لا يمكن أن يتم إلا عبر المدرسة كمؤسسة دامجة ينبغي أن تضطلع بخلخلة هذه التمثلات، وترسخ الوعي، في أوساط الفاعلين التربويين، بأهمية الرؤية الدامجة التي تتخذ من الحق في تعليم منصف وذي جودة نقطة ارتكازها.

الكلمات المفاتيح: التمثلات – الإعاقة – التربية – التعليم – التعلم.

Abstract

This article examines the relationship between social representations of disability and the challenge of inclusive education, with particular attention to the educational and social inclusion of children with disabilities. Drawing on the interactionist perspective, the study conceptualizes disability not merely as an individual impairment but as a socio-cultural construct produced and reproduced through socially shared representations, norms, and practices. Within this framework, disability emerges as the outcome of symbolic processes that classify individuals, legitimize discriminatory judgments, and perpetuate mechanisms of exclusion.

The article investigates how dominant social representations of disability are reproduced within the school environment and how they shape attitudes, expectations, and educational practices that reinforce disability as a social stigma. Such representations contribute to marginalization by associating disability with incapacity and dependence, thereby restricting the effective participation of children with disabilities in educational and social life.

Adopting a socio-educational analytical approach, the study argues that understanding and deconstructing these representations is a prerequisite for overcoming the structural and cultural barriers that hinder inclusive education. It further contends that the school, as a key agent of socialization, must play a transformative role in challenging exclusionary beliefs, fostering inclusive values, and promoting an educational culture grounded in equity, equal opportunities, and the right of every learner to access high-quality education. The article concludes that the success of inclusive education depends not only on institutional reforms but also on a profound transformation of the social representations that continue to shape perceptions of disability and educational inclusion.

Keywords: Social Representations; Disability; Inclusive Education; Children with Disabilities; Educational Equity; Social Inclusion.

تمهيد:

تشكل التربية الدامجة رافعة أساسية لإرساء دعائم مدرسة الإنصاف والجودة وتكافؤ الفرص؛ فهي تستهدف النهوض بوضعية الأطفال في وضعية إعاقة عبر ضمان حقهم في الاستفادة من تعليم منصف وشامل، فضلا عن تعزيز فرص التعلم مدى الحياة لديهم وتيسير دمجهم في المجتمع. على هذا الأساس، يمثل دمج الأطفال في وضعية الإعاقة، داخل الفصول الدراسية "العادية"، مشروعا طموحا يتغيا القطع مع المقاربات والاتجاهات والتمثلات التي تنظر إلى المعاق كمختل اجتماعي يستدعي التعامل معه بمنطق العزل والتمييز.

لقد كانت المقاربة البيوطبية تشكل، إلى زمن قريب، المرجع الأساسي المعتمد في التعاطي مع الأطفال ذوي الإعاقة؛ إذ تصنفهم كفئات ذوي احتياجات خاصة ينبغي عزلها داخل مراكز التربية الخاصة، أو في أقسام الإدماج بهدف مساعدتها على الاندماج الاجتماعي مستقبلا. لقد أفرزت هذه المقاربة تمثلات اجتماعية تنسب الإعاقة إلى الطفل في ذاته من حيث هو حالة غير عادية، أو حالة شاذة ينبغي تغييرها قصد التكيف مع الوسط العادي، مما ضيق الخناق على كل الطموحات الرامية إلى إدماج هذه الفئة من الأطفال ضمن الفصول الدراسية أولا، وفي المجتمع ثانيا. وعليه، يقتضي بناء ممارسات تربوية دامجة إعادة تفكيك التمثلات الاجتماعية عن الإعاقة، وخاصة السائدة في الوسط التربوي، وتحديدا في صفوف المدرسين بوصفهم فاعلين تربويين يحتلون مكانة هامة في مسار تفعيل مبادئ التربية الدامجة، وتنزيل مشاريعها؛ فلا يمكن إنجاح عملية الدمج دون العمل على تعديل التمثلات السلبية حول الأطفال في وضعية إعاقة، وخاصة أولئك الذين يعانون من اضطرابات سلوكية تعيق سيرورة الاكتساب لديهم، وتحد من مشاركتهم الاجتماعية.

1- التمثلات الاجتماعية حول الأشخاص في وضعية إعاقة، الخلفيات والنتائج.

لا يمكن فهم وضعية الإعاقة، والإشكالات المرتبطة بها، إلا بتفكيك التمثلات الاجتماعية التي يحملها أفراد المجتمع تجاه الأشخاص في وضعية إعاقة؛ فهذه التمثلات تشكل معيقات لدمج هذه الفئة وتمكينها من المشاركة الاجتماعية. إن مساءلة تمثلات المجتمع تفرض استحضار العلاقة التفاعلية بين الشخص في وضعية إعاقة، وبين محيطه الاجتماعي، ذلك أن الفوارق الفردية الناجمة عن الإعاقة لا ترتبط بأفراد لهم خصائص فيزيولوجية أو عقلية أو نفسية مختلفة فحسب، بل تكمن فيما يعكسه الوعي الجمعي من تمثلات اجتماعية تحدد نظرة المجتمع للأشخاص الموصومين

بالإعاقة. وفي هذا السياق، يرى **غوفمان Goffman** أن "الموصوم وغير الموصوم أو غير العادي، ليسوا أشخاصا، بل وجهات نظر تنتج اجتماعيا خلال الاتصالات المختلطة، بمقتضى المعايير غير المرضية التي تؤثر على اللقاء".[1]

يتوقف دمج فئة المعاقين على تفكيك التمثلات الاجتماعية، وتعزى البدايات الأولى لتفكيك هذه التمثلات إلى محاولة تحليل أبعاد الإعاقة السيكوسوسيولوجية الذي مكّن من زعزعة الفهم السائد للإعاقة وللشخص في وضعية إعاقة؛ إذ تبين عدم وجود أشخاص معاقين، بل توجد بنيات اجتماعية معيقة بسبب التمثلات السائدة التي صنعت وضعية الإعاقة. وفي هذا الصدد، اعتبر **دولابار Delabarre** أنه "ليس الشخص وحده المعاق، بل البنيات الاجتماعية تبدو، أيضا، معيقة في اللحظة التي تجعل من الاختلاف في السلوك أو أي قصور أو تخلف، أوّل سبب للإقصاء؛ فنحن لدينا دائما ميل للنظر إلى الإعاقة كحقيقة في ذاتها"[2]. يتضح إذن، أن وضعية الإعاقة لا يتحمل مسؤوليتها الفرد وحده، بل هي نتاج لتمثلات اجتماعية تتشكل في سياق العلاقة التفاعلية بين الفرد ومحيطه الاجتماعي.

تبدو الإعاقة بمثابة بناء اجتماعي يولد جملة من الحواجز الثقافية والاجتماعية والمادية التي تحول دون دمج الأشخاص في وضعية إعاقة، وتحول دون تمكينهم من المشاركة الاجتماعية الفاعلة، على غرار باقي أفراد المجتمع الموسومين "بالأسوياء". على هذا الأساس، تصبح العلاقة التفاعلية بين الفرد ومحيطه أساسا لإنتاج تمثلات معيقة في الغالب، الشيء الذي أكده **كلود هامونيC.Hamonet** عندما اعتبر أن "مجال الإعاقة يتحدد على مستوى المجتمع؛ إنه مجال التفاعل بين الفرد وبيئته، مما يحول دون تكامل شخصية الإنسان في محيطه، بحيث، يرتبط في هذا الأخير، وجود الإنسان وأهميته بالعوامل الاجتماعية والثقافية والبيئية مثل العمر والجنس والدور الاجتماعي، والمعتقدات الدينية والبيئية والمناخ"[3].

في ضوء ما سبق، يمكن القول إن عدم تمكُّن الشخص في وضعية إعاقة من تلبية احتياجاته، لا يعزى إلى عجز الفرد في حد ذاته ونقص قدراته، بل يرجع ذلك إلى عدم وجود المرافق والأدوات اللازمة لضمان تكيفه مع محيطه، وتحقيقه لما يصبو إليه؛ فوضعية الإعاقة لا تصف حالة معينة من العجز، بقدر ما تعبر عن علاقة الفرد بالبيئة المحيطة به؛ "فالعجز لا يطلق في الحقيقة على نقص قدرات الشخص في حد ذاته، وإنما يكون العجز عند غياب الوسائل التي يمكن

[1] -Ervin Goffman, **stigmate : les usagers sociaux des handicaps**, traduit de l'anglais par M. Alain kihm, les éditions de minuit, 1989, p46

[2]- رشيد الكنوني، **الإعاقة بالمغرب، عنف التمثلات وممكنات التغيير**، شركة النشر والتوزيع المدارس – الطبعة 1، 2017، ص 266

[3]- رشيد الكنوني، **الإعاقة بالمغرب، عنف التمثلات وممكنات التغيير**، مرجع سابق، ص43

استخدامها للقيام بوظيفة معينة في مجتمعه"[1]، ويعني ذلك أن الأشخاص في وضعية إعاقة يحرمون من المشاركة في الحياة الاجتماعية، ليس لأنهم لا يستطيعون، بل لعدم توفير المجتمع الوسائل والولوجيات اللازمة لذلك. وبالتالي، فإن قدرة هؤلاء الأشخاص على الاندماج الاجتماعي رهينة باعتراف المجتمع بإمكانياتهم ومؤهلاتهم الخاصة، وبتسيير سبل إشراكهم في الحياة بما يضمن إنصاف هذه الفئة من تأثير التمثلات الاجتماعية والحيف السياسي.

إن شيوع التمثلات الاجتماعية السلبية حول الأشخاص في وضعية إعاقة يجعلهم أكثر عرضة للرفض والتهميش والإقصاء من طرف المجتمع، الشيء الذي يحد من مشاركتهم الاجتماعية المتمثلة في "القيام بجميع الأنشطة العادية، والاضطلاع بالأدوار الاجتماعية المنوطة بهم في إطار سياق سوسيوثقافي، ووفقا لمتغيرات مرتبطة بالسن أو النوع الاجتماعي أو المحيط...إلخ، وهذا ما يضمن الاستمرارية في الحياة وعيش المعاق داخل المجتمع بكرامة"[2]، بدل الشعور بالإقصاء والتهميش الذي يؤثر سلبا على شخصيته نتيجة إنكار قدراته وخبراته، بل ويقلل من تقديره لذاته. وفي خضم هذه التفاعلات السلبية بين الأشخاص في وضعية إعاقة، وبين محيطهم الاجتماعي، ينشأ نوع من الصراع أو التوتر بين أحلام وتطلعات هذه الفئة، وبين الواقع المعاش قسريا، أي بين الإمكانات الذاتية، وبين الإقصاء الذي يمارسه المجتمع بأوجه وكيفيات متعددة، حيث يعتبر **جون بيير بولون J.P.POLON** "أن كل مجتمع، ولأسباب متباينة، يعمد إلى إقصاء بعض أفراده، هذه الإقصاءات يمكن أن تكون جزئية كتقليص الولوج لبعض الأماكن ولبعض الوظائف، وإنكار بعض الحقوق، ويمكن أن تذهب إلى أشكال قصوى مثل الكيطو والنفي ومعتقلات للحجز والسجن أو المستشفيات العقلية".[3]

2- الإعاقة وصم اجتماعي يعيق عملية الدمج.

تساهم التمثلات الاجتماعية، حول الأشخاص في وضعية إعاقة، في تكوين مواقف سلبية تجاه هذه الفئة من المجتمع، لأن هذا الأخير يرغب دائما في أن يكون أفراده أسوياء، يتوفرون على قدرات عقلية وجسدية تسمح لهم بالمشاركة الفاعلة والإيجابية في التنمية المجتمعية، لهذا تعيش الأسرة، التي تكتشف أن أحد أفرادها يعاني من إعاقة، صدمة نفسية واجتماعية، ما يضطرها إلى التكتم عن الإعاقة وإخفائها مخافة العار والوصم الاجتماعي. تكرس هذه النظرة الدونية للإعاقة وضعية متأزمة لأسرة المعاق، ويكرس وضعية الإقصاء والتمييز إزاء الفرد المعاق؛ إذ يُنظر إلى الشخص في وضعية

[1]- أحمد أوزي، **الحق في الدمج للأشخاص في وضعية إعاقة والتمثلات المعيقة**، ضمن مؤلف جماعي بعنوان: الأشخاص في وضعية إعاقة وقضايا الدمج، تنسيق وتقديم خلود السباعي، منشورات دار الأمان، الرباط 2020، ص18

[2]- رشيد الكنوني، **الاعاقة بالمغرب، عنف التمثلات وممكنات التغيير**، مرجع سابق، ص210

[3]- رشيد الكنوني، **الاعاقة بالمغرب، عنف التمثلات وممكنات التغيير**، مرجع سابق، ص 142

إعاقة من حيث كونه مختلا ومنحرفا، وعنصرا غير مرغوب فيه - بدل تصنيفه في خانة "الاختلاف الاجتماعي المقبول" - الشيء الذي يحول دون دمجه في المجتمع، وفي هذا الصدد اعتبر **غوفمان Goffman** أن "النظرة الاجتماعية للإعاقة تشكل أحد العوائق الأساسية لاندماج الأشخاص المعاقين".[1]

ترتبط التمثلات الاجتماعية حول الإعاقة بظاهرة الوصم Stigmatisation الاجتماعي؛ إذ تختزل الإعاقة في الاختلاف السلبي الذي يجسد انحرافا عن القواعد والمعايير الاجتماعية؛ فالوصم الاجتماعي يعبر عن موقف المجتمع من الفرد عندما يخرق هذا الأخير ما يعتبره الوعي الجمعي حالة سوية، لأن الناس، على حد تعبير **ريتشارد غرينكر R.GRINCR**، "يميلون إلى إصدار أحكام أخلاقية على الإعاقات والأمراض التي ليس لها علامات جسدية واضحة، فيشعر المعاق، علاوة على كونه سجين إعاقته، بالتهميش عبر تجنبه أو إسكاته أو فضحه"[2].

يرجع مفهوم الوصم stigmatisation إلى **غوفمان Goffman** في ستينيات القرن الماضي، حيث وظفه في دراسة المشكلات الاجتماعية التقليدية مثل الانحراف الاجتماعي والجريمة، وذلك من أجل تطوير منظور تحليلي لوضعية الأشخاص الموصومين، كما شكل الوصم الجانب التطبيقي من سوسيولوجيا نظام التفاعل لدى **غوفمان**؛ إذ اعتبره "شكلا من أشكال الأعطاب الاجتماعية التي تخلق صعوبات لدى فئات اجتماعية مختلفة تجد نفسها عرضة له، الشيء الذي يؤدي إلى عزلها اجتماعيا، أي إلى حرمانها من القبول الاجتماعي"[3].

يُعزى وصم الإعاقة، كاختلاف سلبي، إلى وضعية الانحراف القيمي أو المعياري التي تنسبها الجماعة لأفرادها، حيث اعتبر **هاورد بيكر H.BIKER** أن الجماعات "تخلق الانحراف من خلال وضع القواعد التي يعد خرقها انحرافا، وتطبيقها على أشخاص معينين، ووسمهم بالخارجين على القانون"[4]. وبالتالي، فوصم الشخص بالإعاقة قائم في ثقافة المجتمع التي تربط مفهوم السوي بالامتثال لمعايير محددة؛ فالشخص المعاق أو غير السوي، حسب هذا المنظور، لا يستطيع القيام بالأدوار الاجتماعية المنوطة به، ولا يخضع للضوابط الثقافية المحددة سلفا، مما يجعله عرضة للإقصاء

[1]- Ervin Goffman, **stigmate : les usagers sociaux des handicaps**, Op cit, p 48

[2] - فؤاد أعراب، **التدبير الطبي والأسري لوصم التوحد في مدينة القنيطرة المغربية: من الإنكار إلى الاعتراف**، مجلة عمران، عدد 8/31، شتاء 2020، ص32

[3]- Ervin Goffman, **stigmate : les usagers sociaux des handicaps**, Op cit, p 59

[4]- فؤاد أعراب، **التدبير الطبي والأسري لوصم التوحد في مدينة القنيطرة المغربية: من الإنكار إلى الاعتراف** ، مرجع سابق، ص33

والتهميش. وإذا كانت الثقافات تختلف من حيث قواعدها وقيمها، فإن "كل الثقافات تستجيب للحكم على الأمراض والإعاقات بطرق مختلفة".[1]

يمنح الوصم الاجتماعي للإعاقة هوية معينة للأفراد الموصومين؛ إذ ينظر إليهم كأفراد منحرفين وخارجين عن المألوف، أو شاذين قياسا إلى المفهوم الاجتماعي عن السواء، فيتم التعامل معهم وفق رؤية اجتماعية تعتبر خصائصهم بمثابة أعطاب اجتماعية. على هذا الأساس، "يصير الوصم أساس هوية فرد يُنظر إليه على أنه حامل لصفات تقيم سلبيا في ثقافة مجتمع يثمن الصحة والجمال والاستقلالية".[2]

ولفهم السيرورة المعقدة للوصم أمكن استحضار نموذجي **بروس بينك B.Pink وجو فيلان J. Phelan**، حيث اعتبرا أن المجموعة الموصومة تكون في وضعية دونية مقارنة بالمجموعة الواصمة، اجتماعيا واقتصاديا. وفي هذا السياق، أكد الباحثان "حصول وضعية لا تكافؤ سلطة الواصم والموصوم نتيجة خمسة عوامل هي: أولها وضع فوارق بين الأفراد انطلاقا من الاختلافات المحددة اجتماعيا والمنتجة للوصم. وثانيها إسناد خاصية سلبية إلى هذا الوصم بحسب المعتقدات الثقافية للمجموعة المهيمنة، الشيء الذي ينتج عنه إصدار حكم نمطي مثل القول: إن الطفل التوحدي أقل ذكاء من الآخرين. أما العامل الثالث يتمثل في عزل الأشخاص المعرضين للحكم الجاهز داخل فئات مختلفة عن المجموعة المهيمنة مثل القول: لسنا متخلفين عقليا مثلهم. بينما يتعلق العامل الرابع بفقدان الأشخاص الموصومين للمكانة الاجتماعية، مثل الحكم على الطفل التوحدي بأنه غير قادر على التمدرس لأنه أقل ذكاء من الآخرين. والعامل الخامس، والأخير، يتعلق بالتمييز الناجم عن الوصم الذي يخلق وضعية التفاوت الاجتماعي مثل صعوبة ولوج أطفال التوحد للفضاءات والمؤسسات العمومية"[3]. وفي هذا الصدد يرى **غوفمان** أن الوصم عبارة عن "وضعية فرد يعرضه حدث ما أو حكم ما للتبخيس، ويمنعه من أن يكون مقبولا قبولا تاما في المجتمع"[4]. وبالتالي، فالوصم ينم عن نوع من الإقصاء الاجتماعي الناتج عن سيرورة اجتماعية علائقية تتحدد عبر ثلاثة أنماط من الهويات وضحها **غوفمان** كما يلي:

- "**الهوية الاجتماعية:** وهي مجموع الطرق اليومية التي يتم بها تعريف هوية الأفراد وتصنيفهم.
- **الهوية الشخصية:** وترتبط بالبيلوغرافيا الشخصية للفرد.

[1]- نفسه، ص33

[2]- فؤاد أعراب، **التدبير الطبي والأسري لوصم التوحد في مدينة القنيطرة المغربية: من الإنكار إلى الاعتراف** ، مرجع سابق ، ص34

[3]- نفسه، ص34

[4]- Ervin Goffman, **stigmate : les usagers sociaux des handicaps**, Op cit, p 63

- **الهوية الذاتية:** وهي المعنى الذاتي الذي يضفيه الفرد على ذاته نتيجة تجارب مختلفة"[1].

انطلاقا مما تقدم، يمكن للوصم الاجتماعي أن يلحق الضرر بكل واحدة من هذه الهويات، لأنه ينتج عن وجود تناقضات بين هوية الفرد المفترضة وهويته الحقيقية؛ فكل عنصر من الهوية الشخصية يعمل على خلخلة الهوية الاجتماعية المفترضة، أي خلخلة على مستوى الدور الذي ينتظر الآخرون من الموصوم أن يتقمصه، فيتم تبخيس الشخص الموصوم أو أسرته بعد انكشاف هويته الاجتماعية الحقيقية. هذه السيرورة "تنتج تداعيات مضرة بهويتهم الذاتية، أي ما يشعرون به إزاء ما هم عليه بعد انكشاف هويتهم الحقيقية".[2]

يتضح أن التمثلات الاجتماعية تلعب دورا حاسما في تحديد نوعية الحياة التي يعيشها الأشخاص في وضعية إعاقة، وكذا في تحديد شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتأثر بالنظرة الاجتماعية للإعاقة، بل وبقدرتها على توجيه مختلف مكونات المجتمع، بما في ذلك الأفراد والمؤسسات، نحو تعامل معين إزاء هذه الفئة، أي تعامل يرسخ النظر إلى الإعاقة كعجز يعاني منه حاملها، وما يصاحب ذلك من مظاهر الإقصاء والتهميش والوصم، لكن في المقابل ثمة مقاربات تدعو إلى التعاطي مع وضعية الإعاقة كاختلاف وجب استثماره بما يضمن المساهمة في تنمية مهارات الشخص المعاق، ويمكنه من تحقيق الاندماج الاجتماعي، لكن ذلك يتوقف على تفكيك التمثلات الاجتماعية التي ترفض النظر إلى المعاق كمختلف اجتماعيا.

3- تمثلات المدرسين حول دمج الأطفال في وضعية إعاقة.

تعتبر التمثلات الاجتماعية إحدى أهم العوائق التي تقف في وجه نجاح مشروع التربية الدامجة، بوصفها ورشا اجتماعيا يتغيا توفير الشروط الملائمة لدمج فئة الأطفال في وضعية إعاقة داخل الفصول الدراسية العادية، أي مشروع يتوق إلى بلوغ الإنصاف وتكافؤ الفرص للجميع. لكن لا يمكن تنزيل هذا المشروع إلى أرض الواقع إلا بتفكيك التمثلات السائدة في الوسط التربوي حول هذه الفئة من الأطفال، لأنه لما كانت التمثلات وليدة جملة من الأفكار والمعارف الخاطئة حول الإعاقة، فإنها تؤثر بشكل أو بآخر حول الممارسة الفصلية.

لا تعترف التمثلات السائدة بإمكانيات وقدرات الفئة من الأطفال في وضعية إعاقة، خاصة القدرة على التعلم والتكيف مع المحيط التربوي الذي يضم أطفالا يوصفون "بالعاديين". من هذا المنطلق، "يُنظر إلى الأطفال في وضعية

---

[1]- Ervin Goffman, **stigmate : les usagers sociaux des handicaps**, Op cit, p 59

[2]- Marie – pierre Fortier et autres, **intégration scolaire, éducation inclusive et représentations des enseignants : de la formation initiale à la communauté éducative**, revue des sciences de l'éducation, vol 44, num 1, 2018,P 13

إعاقة على أنهم أقل شأنا، مما يجعلهم أكثر عرضة للعزلة. والواقع، أن التمييز القائم على الإعاقة يعود أولا إلى نقص الموارد المتاحة لهؤلاء الأطفال، ويعود ثانيا إلى استبعادهم من عمليات صنع القرار"[1]. وإذا كانت التمثلات الاجتماعية، السائدة في المجتمع، تكرس وضعية الإعاقة من خلال ترسيخ مواقف وسلوكات معيقة للدمج الاجتماعي لهذه الفئة الموصومة بالعجز وعدم الفاعلية والإنتاجية، فإن التربية والتعليم يظلان من القنوات الأكثر نجاعة لإضفاء الدلالة الملائمة والمعنى الحقيقي على الأشخاص في وضعية إعاقة؛ فالمدرسة هي الكفيلة بتحرير المجتمع من الصور والتمثلات السلبية إزاء هذه الفئة. ومنه، تتبدى مهمة التربية في تمكين الجميع، ودون استثناء، من استثمار جميع المواهب وكل الطاقات الخلاقة إلى أقصى مدى، الشيء الذي يمكن كل فرد من تحقيق نوع من الاستقلالية، وتحقيق مقاصده الشخصية.

تنشد التربية رفع النظرة الدونية عن الأطفال في وضعية إعاقة، لكن المفارقة تكمن في كون الوسط التعليمي هو نفسه ينضح بالتمثلات السلبية، وبالتالي المعيقة للدمج التربوي الشامل للأطفال في وضعية إعاقة، بما في ذلك تمثلات المدرس بوصفه الفاعل التربوي الأكثر تأثيرا، وبشكل مباشر، في الممارسات الفصلية، فكيف السبيل لتعديل هذه التمثلات من أجل تيسير عملية الدمج؟ وما دور التكوين الأساسي للمدرسين في بناء تمثلات إيجابية حول دمج الأطفال في وضعية إعاقة بشكل يضمن لهم تعليما جيدا ومنصفا؟.

عرفت العديد من الدول الأوربية، خلال سبعينات القرن الماضي، حركية ملحوظة تبتغي مأسسة الإدماج لذوي الاحتياجات التربوية الخاصة داخل الوسط المدرسي العادي، أي حركية نحو التربية الدامجة التي تهدف إلى الرفع من مشاركة جميع المتعلمين في الحياة المدرسية والجماعية للمؤسسة التربوية دون إقصاء أو تمييز. وفي هذا السياق، ميز سيرج طومازيت **S.Thomazet** بين النموذج الإدماجي والنموذج الدامج في التربية؛ "فالأول يركز على إدماج التلاميذ الذين يمتلكون قدرات خاصة في النظام المدرسي، في حين يتطلب الثاني إعادة التفكير في التربية وهيكلتها قصد تلبية حاجات جميع التلاميذ دون أن ينتموا بالضرورة إلى فئة مشخصة".[2] ولعل من بين العوامل التي يتوقف عليها الانتقال من المقاربة الإدماجية إلى المقاربة الدامجة، نجد تمثلات المدرسين وما يرتبط بها من مواقف وقيم ينبغي أن تتعدل وتتطور لكي تكون داعمة للتربية الدامجة، لأنها تعد بمثابة شرط أساسي لتعزيز عملية الدمج. وفي هذا الصدد، أكدت العديد من الدراسات

[1]- Marie – pierre Fortier et autres, **intégration scolaire, éducation inclusive et représentations des enseignants : de la formation initiale à la communauté éducative,** Op cit, P 23

[2]- Serge Thomazet, **l'intégration a des limites, pas l'école inclusive,** revue des sciences de l'éducation, volume 34, N1,2008, p 87

أن "المدرسين يلعبون دورا مركزيا في خلق نظام تربوي أكثر دمجا؛ إذ يصيرون الوسطاء الأساسيين للسياسات التربوية الدامجة وللنظريات التي تؤسسها؛ فهم من يكفل تنفيذها على ضوء استيعابهم لها، وللمعنى الذي يقومون بإضفائه عليها" .[1]

يتحمل المدرسون والمدرسات، بالدرجة الأولى، مسؤولية التربية الدامجة التي تفرض عليهم تبني تمثلات ومواقف إيجابية إزاء وضعية الإعاقة، أي تفرض تغيير النظرة البيوطبية السائدة بمقاربة سيكوسوسيولوجية تفاعلية تفسر الصعوبات الدراسية لدى الطفل في وضعية إعاقة بعوامل صادرة عن محيط المتعلم، أو عن العلاقة التفاعلية بين المتعلم ومحيطه الاجتماعي والتربوي. وفق هذه المقاربة، تكون المدرسة ملزمة بأن تستجيب لتنوع التلاميذ على اختلاف تصنيفاتهم وانتمائهم لفئة أو لأخرى؛ "فالمساعدة على الدمج لاتتم عبر إجبار المتعلمين على التغير والتكيف مع الوسط التربوي، بل تتم عبر توفير شروط النجاح لكل المتعلمين مهما كانت اختلافاتهم".[2]

إن إدماج الأطفال في وضعية إعاقة هي مسؤولية تربوية، لكن واقع الممارسة التربوية في العديد من الدول، بما في ذلك الدول الغربية الرائدة في مجال التربية الدامجة، يؤكد تأثير المقاربة البيوطبية للإعاقة على تمثلات العديد من المدرسين، مما يعيق توفير بيئة تربوية دامجة. وفي هذا الإطار، أثبتت دراسة ميدانية، أنجزها الباحثان **جوردان Jordan** و**سطانوفيش Stanovich** حول عينة من المدرسين في إحدى مؤسسات التكوين بكندا، "أن اعتقادات معظم المدرسين حول طبيعة الصعوبات التي تعترض المتعلمين ذوي الاحتياجات التربوية الخاصة، تنشأ جزئيا أو كليا عن نظرة طبية لهذه الحاجات "[3]، نظرة يستوجب تغييرها انخراط الهيئات التربوية في سيرورة التفكير والتغيير من أجل إرساء ممارسات فصلية دامجة؛ إذ رغم المواقف الإيجابية التي يحملها المدرسون تجاه قيم ومبادئ الإنصاف والعدالة الاجتماعية التي تقوم عليها التربية الدامجة، فإن العديد من الدراسات تؤكد أنه "لازالت لدى المدرسين تحفظات كثيرة فيما يتعلق بالتكفل بالتلاميذ، ذوي الصعوبات في التعلم، داخل الفصل العادي، ويتجلى ذلك في غياب الاستعداد والتجربة والدعم من أجل تلبية الحاجات العميقة لبعض المتعلمين"[4]، لهذا يجب أن ينخرط المدرسون في سيرورة التغيير من أجل تطوير المدرسة الدامجة.

---

[1]- Ibid, p 91

[2]- رشيد الكنوني، **الاعاقة بالمغرب، عنف التمثلات وممكنات التغيير**، مرجع سابق، ص: 210.

[3]- نفسه، ص 201

[4]- Serge Thomazet, **l'intégration a des limites, pas l'école inclusive**, Op cit, p 56

إن المدرس هو أساس إنجاح مشروع المدرسة الدامجة؛ إذ يلعب المعنى، الذي يضفيه المدرسون على تجربتهم الفصلية، دورا أساسيا في تطوير الرؤية والممارسة الدامجة؛ فقد أكد الباحثان **كارينغتون Carrington وإلكنس ELKINS** أن المدرسين "يتدخلون في إرساء ثقافة دامجة، وأنهم أساس نجاعة الممارسة التعليمية التي تهدف إلى الاستجابة للخصائص المتنوعة للتلاميذ داخل الفصل الدراسي"[1]. إن هذه الممارسات التربوية، بوصفها تدخلات بيداغوجية داخل الفصل، تكون مطبوعة بتصوراتهم وأحكامهم المسبقة، وبتمثلاتهم التي تشكل جسر عبور من الإدماج إلى الدمج المدرسي. على هذا الأساس، وجب فهم السياقات التي تنتج هذه التمثلات بهدف تفكيكها وتعديلها خلال مختلف مراحل التطور المهني للمدرسين، أي خلال محطات تكوينهم وما يتخللها من لقاءات تربوية وورشات عمل وتكوينات.

يشكل التكوين الأساسي للمدرسين عاملا حاسما في تبنيهم لتمثلات إيجابية إزاء الدمج التربوي لهذه الفئة من الأطفال، لذلك يتطلب النهوض بتدريس الأطفال في وضعية إعاقة، تنمية قدرات المدرسين باعتبارهم الفاعلين المركزيين في هذا المجال، بل وأساس خلق ثقافة إيجابية تجاه جميع المتعلمين كيفما كانت وضعيتهم وانتماؤهم داخل جماعة الفصل، أي أنهم شرط ثقافة قادرة على تجويد التعلمات وتطوير القدرات بشكل يضمن تعليما دامجا ومنصفا. ومنه، يعد تكوين المدرسين شرط تعديل التمثلات المعيقة للدمج ولخلق ممارسات دامجة، ما يجعل التكوين رافعة أساسية لإنجاح مشروع التربية الدامجة. وفي هذا الصدد، أوصى المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي في رأيه رقم 2019/4 بضرورة "أن تكفل الدولة تكوينات لجميع الفاعلين التربويين في القطاع العمومي أو الخاص، بشروط أو تحفيزات، أو في إطار جمعيات وهيئات المجتمع المدني العاملة في مجال تعليم الأشخاص في وضعية إعاقة...، وينبغي أن تشمل هذه التكوينات، في المقام الأول، المربين (ات) بالتعليم الأولي، والمدرسين بالتعليم المدرسي، والمكونين بمؤسسات التكوين المهني، وأساتذة التعليم العالي، على أساس تخصيص دورات كافية لتأهيل المدرسين والمربين الحاليين، وإدماج تكوينات جديدة في مهنة الفاعلين التربويين الجدد".[2]

يشكل تكوين المدرسين رافعة التربية الدامجة، لكن لن تكون هذه التكوينات ذات جدوى إلا إذا ركزت في محتواها على ترسيخ منظور جديد للإعاقة يقطع مع النظرة الطبية والإحسانية للشخص المعاق، فذلك شرط إرساء ممارسات بيداغوجية دامجة وأساليب تربوية تساعد على دمج الأطفال في وضعية إعاقة داخل الفصول الدراسية العادية، لذلك

[1]- رشيد الكنوني، **الاعاقة بالمغرب، عنف التمثلات وممكنات التغيير**، مرجع سابق، ص: 243.

[2]- تعليم الأشخاص في وضعية إعاقة نحو تربية دامجة، منصفة وناجعة، رأي المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي رقم 2019/4، يونيو 2019، ص:27.

"يتعين أن تدمج هذه التكوينات، في برامجها، تعريف الإعاقة من منظور الحقوق الإنسانية وثقافة قبول التنوع والاختلاف، ومبادئ البيداغوجيا الدامجة، وأنواع الإعاقة والقضايا التربوية والاجتماعية المرتبطة بها، وسبل تعليم وتعلم الأشخاص في وضعية إعاقة".[1]

تتضح إذن أهمية التكوين الأساسي للمدرسين في ترسيخ ثقافة دامجة لديهم، بحيث تساعدهم على تغيير التمثلات السلبية السائدة في المجتمع حول الإعاقة ومشكلة الدمج التربوي لفئة الأطفال ذوي الإعاقة. وفي هذا الإطار، ينص القرار الوزاري رقم 047.19 الصادر في 24 يونيو 2019 بشأن التربية الدامجة للتلميذات والتلاميذ في وضعية إعاقة، في المادة 15 منه على أن "يستفيد أطر التدريس بالأكاديميات الجهوية للتربية والتكوين، وكذا الموظفين الناجحين في مباراة ولوج سلك تكوين أطر الإدارة التربوية وأطر هيئة الدعم الإداري والتربوي والاجتماعي، في إطار التكوين الأساسي بالمراكز الجهوية لمهن التربية والتكوين، من مجزوءات في مجال التربية الدامجة للتلميذات والتلاميذ في وضعية إعاقة".[2]

يتحدد التكوين كشرط أساسي لإعداد المدرسين من أجل استقبال وتقبل كل المتعلمين؛ إنه بمثابة اللحظة المفصلية لحث المدرسين على تعديل مواقفهم تجاه التلميذ ذوي الاحتياجات التربوية الخاصة، وتعديل تصوراتهم للتربية الدامجة، الشيء الذي يسمح بضمان ممارسات دامجة مكيفة تستجيب لحاجات وتطلعات الجميع، وتساعد على إلغاء عوائق التعلم، وتمكن جميع المتعلمين من المشاركة في بناء تعلماتهم، وذلك في إطار رؤية سيكوسوسيولوجية قوامها مراجعة مضامين مجزوءات التكوين من أجل خلق مدرسين دامجين.[3] كما يهدف التكوين الأساسي إلى "الرفع من الشعور بالكفاءة والأمان لدى المدرسين بهدف تقبل التلاميذ ذوي الاحتياجات التربوية المختلفة داخل فصولهم الدراسية".[4]

يكتسي التكوين الأساسي للمدرسين أهمية في تملك المستجدات المعرفية حول الإعاقة والأساليب البيداغوجية للتدخل إزاء الأطفال في وضعية إعاقة، لكن تحقيق ممارسات فصلية دامجة يبقى رهينا بتجاوز استمرارية التكوين الهادف، إلى مواكبة عمل المدرسة وتوجيهه. وفي هذا الصدد، تنص المادة 16 من القرار الوزاري رقم 047.19 بشأن التربية الدامجة للتلميذات والتلاميذ في وضعية إعاقة، على ضرورة أن "تسهر الأكاديميات الجهوية للتربية والتكوين، بتنسيق مع

---

[1]- رشيد الكنوني، **الاعاقة بالمغرب، عنف التمثلات وممكنات التغيير**، مرجع سابق، ص: 245

[2]- مذكرة وزارية رقم 19- 0531 الصادرة بتاريخ 03 يوليوز 2019 حول تفعيل مقتضيات القرار الوزاري رقم 047.19 الصادر في 24 يونيو 2019، بشأن التربية الدامجة للتلميذات والتلاميذ في وضعية إعاقة، ص: 7.

[3]- Marie – pierre Fortier et autres, **intégration scolaire, éducation inclusive et représentations des enseignants : de la formation initiale à la communauté éducative**, Op cit, P 46

[4] - Marie – pierre Fortier et autres, **intégration scolaire, éducation inclusive et représentations des enseignants : de la formation initiale à la communauté éducative**, Op cit, P 47

المراكز الجهوية للتربية والتكوين، على إعداد مشروع مخطط التكوين المستمر لفائدة أطر هيئة المراقبة وأطر الإدارة التربوية وأطر التدريس، وذلك لتحديث وتطوير مؤهلاتهم وكفاياتهم وخبراتهم المهنية في المجالات المتعلقة بتحسين تمدرس التلميذات والتلاميذ بمؤسسة التربية والتعليم الدامجة" [1]. إن الرهان على التكوين المستمر، وعلى مواكبة عمل المدرسة لأجل إنجاح مشروع التربية الدامجة، أي الرهان على التحضير الفلسفي والبيداغوجي والديداكتيكي للفاعلين التربويين، لذلك يجب أن يضطلع التكوين بتقديم المعارف والكفايات والوسائل الكفيلة بإلغاء معيقات الرؤية الدامجة.

خاتمة:

تساعد دراسة التمثلات الاجتماعية حول الإعاقة على فهم الأسباب الحقيقية التي تخلق وضعية الإعاقة بوصفها بناء اجتماعيا وثقافيا، يتم من خلاله تصنيف الأفراد وإصدار أحكام تمييزية ضدهم. على هذا الأساس، يمكن القول إن إدراك التمثلات الاجتماعية، إزاء وضعية الإعاقة والأحكام الجاهزة والمواقف الناجمة عنها، يساهم في خلخلة وتفكيك هذه التمثلات، وترسيخ الوعي بضرورة تغييرها من أجل إنجاح الدمج التربوي لهذه الفئة من الأطفال، ما يعني أن التفكيك، الذي يتوقف عليه الدمج التربوي، لا بد أن يمر عبر المدرسة الدامجة في مضامينها ومحتويات مقرراتها، وفي المقومات الديداكتيكية والمشاريع البيداغوجية اللازمة لذلك.

لائحة المصادروالمراجع:

- Ervin Goffman, **stigmate : les usagers sociaux des handicaps**, traduit de l'anglais par M. Alain kihm, les éditions de minuit, 1989
- Marie – pierre Fortier et autres, **intégration scolaire, éducation inclusive et représentations des enseignants : de la formation initiale à la communauté éducative**, revue des sciences de l'éducation, vol 44, num 1
- Serge Thomazet, **l'intégration a des limites, pas l'école inclusive,** revue des sciences de l'éducation, volume 34, N1,2008

[1]- مذكرة وزارية رقم 19- 0531، مرجع سابق، ص:7

- أحمد أوزي، **الحق في الدمج للأشخاص في وضعية إعاقة والتمثلات المعيقة**، ضمن مؤلف جماعي بعنوان: الأشخاص في وضعية إعاقة وقضايا الدمج، تنسيق وتقديم خلود السباعي، منشورات دار الأمان، الرباط 2020
- رشيد الكنوني، **الإعاقة بالمغرب، عنف التمثلات وممكنات التغيير**، شركة النشر والتوزيع المدارس – الطبعة 1، 2017
- فؤاد أعراب، **التدبير الطبي والأسري لوصم التوحد في مدينة القنيطرة المغربية: من الإنكار إلى الاعتراف**، مجلة عمران، عدد 8/31، شتاء 2020
- تعليم الأشخاص في وضعية إعاقة نحو تربية دامجة، منصفة وناجعة، رأي المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي رقم 2019/4، يونيو 2019
- مذكرة وزارية رقم 19- 0531 الصادرة بتاريخ 03 يوليوز 2019 حول تفعيل مقتضيات القرار الوزاري رقم 047.19 الصادر في 24 يونيو 2019، بشأن التربية الدامجة للتلميذات والتلاميذ في وضعية إعاقة

من انسجام المدينة إلى فاعلية المواطن

في تأسيس الدولة عند أفلاطون وأرسطو

محمد لمعمر
دكتوراه الفلسفة من جامعة الحسن الثاني
وأستاذ التعليم الثانوي التأهيلي بسطات

ملخص:

تستعرض هذه المقالة الأصول التأسيسية للفكر السياسي الإغريقي من خلال مقارنة تصور الدولة عند أفلاطون وأرسطو. يؤسس أفلاطون الدولة على التعاون وتقسيم العمل، ويربط عدالتها بانسجام مكوناتها، مع انتقال واضح في **"النواميس"** نحو التشريع وإصلاح المؤسسات. أما أرسطو، فينظر إلى الدولة بوصفها جماعة سياسية طبيعية غايتها تحقيق الاكتفاء الذاتي والحياة الفاضلة، ويجعل سيادة القانون والمواطنة والمشاركة السياسية أسسًا لتنظيمها. وتخلص الدراسة إلى أن المقارنة بينهما تكشف انتقال الفكر السياسي من الأنموذج المعياري للعدالة والانسجام إلى التحليل الواقعي للمواطنة والقانون والمؤسسات، مع احتفاظ الدولة بوظيفتها الأساس في تنظيم الحياة المشتركة على أساس العقل والفضيلة.

الكلمات المفتاحية: الدولة – العدالة – الفضيلة – التشريع - سيادة القانون – المواطنة – المؤسسات - الشأن العام.

Abstract:

This article examines the foundational origins of Greek political thought through a comparative approach to Plato's and Aristotle's conceptions of the state. Plato grounds the state in cooperation and the division of labor, linking justice to the harmony of its constituent parts, while his Laws marks a clear shift toward legislation and institutional reform. Aristotle, by contrast, views the state as a natural political community whose purpose is to achieve self-sufficiency and a virtuous life, making the rule of law,

citizenship, and political participation fundamental to its organization. The comparison between the two philosophers reveals a transition in political thought from a normative model of justice and harmony to a realistic analysis of citizenship, law, and institutions, while the state retains its fundamental function of organizing common life on the basis of reason and virtue.

Keywords: State; Justice; Virtue; Legislation; Rule of Law; Citizenship; Institutions; Public Affairs.

مقدمة:

يمثل الفكر السياسي اليوناني أحد المنابع التأسيسية الكبرى للفلسفة السياسية الغربية؛ إذ تشكّلت في إطاره البدايات الأولى للتفكير المنهجي في الدولة والقانون والعدالة والمواطنة، وتحولت المدينة - الدولة إلى فضاء فلسفي احتضن الأسئلة المتعلقة بأسس الاجتماع الإنساني وغاياته، وبالشروط التي تجعل الحياة المشتركة ممكنة ومنظمة وفق مقتضيات العقل والفضيلة. ومن ثمّ، لم تكن المدينة - الدولة مجرد وحدة جغرافية أو بنية إدارية لتدبير شؤون الجماعة، وإنما غدت مجالا تتقاطع فيه أسئلة السياسة والأخلاق والقانون، ويتحدد داخله معنى العيش المشترك وأسس النظام الذي تنتظم به الجماعة السياسية.

تبعا لذلك، يكتسب فكر أفلاطون وأرسطو مكانة مركزية في تاريخ الفلسفة السياسية، بوصفهما قدّما تصورين متمايزين للدولة، مع اشتراكهما في النظر إليها بكونها إطارا منظما للحياة الإنسانية المشتركة. فقد اتجه أفلاطون إلى بناء تصور معياري للدولة يستند إلى أولوية العقل، وإلى مبدأ العدالة بوصفها انسجاما بين مكوّنات الكل السياسي والنفسي، رابطا انتظام المدينة بانتظام النفس، ومؤسسا السياسة على الصلة الوثيقة بين الفضيلة والنظام السياسي. ومع ذلك، لا يستقر هذا التصور عند حدوده المعيارية الأولى؛ إذ يكشف متن "النواميس" عن انتقال واضح نحو مقاربة أكثر اتصالا بشروط الواقع السياسي، حيث يحتل القانون موقعا محوريا في تنظيم المدينة وتقويم مؤسساتها، وتغدو التشريعات وسيلة لترجمة مقتضيات الفضيلة إلى قواعد ناظمة للحياة المشتركة.

أما أرسطو، فينطلق من أفق مغاير يقوم على فحص الاجتماع السياسي في ضوء طبيعته وغاياته، معتبرا الدولة جماعة سياسية تنشأ في سياق تطور أشكال الاجتماع الإنساني وتتجه، بحكم غايتها، نحو تحقيق الاكتفاء الذاتي والحياة الفاضلة. وبذلك، يغدو الإنسان كائنا مدنيا بطبعه، ولا تكتمل إنسانيته السياسية إلا داخل الجماعة التي تتيح له

ممارسة الفضيلة وتحقيق الخير المشترك. كما يمنح أرسطو القانون مكانة أساسية في تنظيم السلطة وضبط ممارستها، ويعيد تحديد المواطنة من خلال المشاركة الفعلية في تدبير الشأن العام، مميزا بين فضيلة المواطن، التي تتصل بوظيفته داخل النظام السياسي، وفضيلة الإنسان الصالح، التي تتعلق بالكمال الأخلاقي الفردي. وعليه، لا تعود العلاقة بين السياسة والأخلاق عنده قائمة على التطابق، بل تتخذ صورة أكثر تركيبا تتيح التمييز بين مقتضيات الوظيفة السياسية ومقتضيات الفضيلة الأخلاقية.

ضمن هذا الأفق، تتحدد أهمية المقارنة بين التصورين الأفلاطوني والأرسطي في الكشف عن مسارين متداخلين في تشكّل الفكر السياسي اليوناني: مسار ينطلق من بناء أنموذج معياري للمدينة العادلة ويجعل انسجام أجزائها أساسا لانتظامها، ومسار يتجه إلى تحليل الدولة من حيث طبيعتها ووظيفتها ومؤسساتها وقواعد اشتغالها. ويثير هذا التقاطع جملة من الإشكالات الفلسفية المتصلة بأصل الدولة وماهيتها وغاياتها، وبطبيعة العلاقة التي تنتظم بين السياسة والأخلاق، وبالمعنى الذي يتخذه العدل داخل الجماعة السياسية. كما يفتح المجال أمام مساءلة التحول الذي يطرأ على مفهوم القانون والمواطنة والسلطة، من حيث انتقال التفكير السياسي من بناء صورة معيارية للمدينة إلى تحليل أكثر التصاقا بالمؤسسات والممارسات السياسية.

وعليه، تسعى هذه الدراسة إلى مقاربة تصور الدولة عند أفلاطون وأرسطو من خلال مساءلة الأسس التي يقوم عليها كل تصور، والكشف عن نقاط التقاطع والاختلاف بينهما. فكيف تصوّر كل من أفلاطون وأرسطو أصل نشأة الدولة وماهيتها؟ وهل تتأسس الدولة، في المنظور الأفلاطوني، على ضرورة اجتماعية نابعة من عجز الفرد عن تحقيق حاجاته منفردا، أم أنها تتحدد، في التصور الأرسطي، بكونها ظاهرة طبيعية غائية يتقدم فيها الكل السياسي على أجزائه؟ وكيف تتحدد العلاقة بين السياسة والأخلاق عند كل منهما؟ وهل تقوم على وحدة الفضيلة والنظام السياسي، أم تقتضي التمييز بين الكمال الأخلاقي للفرد والوظيفة السياسية للمواطن؟

أولا: الفلسفة السياسية الأفلاطونية: من التأسيس الأخلاقي إلى الواقعية التشريعية

1. نشأة الدولة وإشكالية العدالة بين التأسيس الاجتماعي ونقد الطرح السفسطائي

يسعى أفلاطون (Platon) (427 ق.م.-347 ق.م.) إلى ترسيخ أنموذج مثالي للدولة والمجتمع، يقوم على المُثُل العقلية الثابتة. غير أنه في كتاب "النواميس" ينطلق من الواقع الاجتماعي والسياسي، بحثا عن حلول لمظاهر التقهقر السياسي والاجتماعي والخُلقي التي عرفتها بلاد اليونان عامة، والمدينة - الدولة خاصة. وتتأسس الدولة الأفلاطونية على جملة من المفاهيم السياسية والاجتماعية الرامية إلى تحقيق النظام الاجتماعي، من خلال البحث في جوهر العدالة التي تمثل أفق الدولة الأسمى؛ ذلك أن العدالة لا تستقيم خارج إطار الدولة. فما أسس الدولة عند أفلاطون؟ وما علاقتها بالعدالة؟ وهل تقوم الدولة على الوصل بين الأخلاق والسياسة، أم على التمييز بينهما؟

نشأت الدولة، حسب أفلاطون، نتيجة عجز الفرد عن تحقيق حاجاته الضرورية بالاعتماد على نفسه والاكتفاء بذاته؛ بحكم أن إشباع الحاجات يتطلب التعاون[1]. من هنا، يتحدد أصل الدولة عند أفلاطون. والحاجات الإنسانية كثيرة ومتعددة، الأمر الذي يستدعي وجود أشخاص عديدين، يؤدي كل واحد منهم الدور المنوط به، بما يجعل الاستعانة بالآخر ضرورة لتحقيق المبتغى، وحاجة اجتماعية ووجودية لا محيد عنها. وفي غياب هذا التعاون، يصعب على الإنسان تأمين شروط بقائه وتتعذر استمرارية وجوده. بناء على ذلك، يوضح أفلاطون أن "التجمع يؤدي إلى المشاركة والتعاون داخل إقليم أو مجموعة من السكان ذلك ما يصطلح عليه بالدولة"[2]. ولهذا، تتحدد الدولة بوصفها تجمعا من السكان داخل إقليم معين، غايته تنظيم المشاركة والتعاون بما يتيح تحقيق الحاجات الضرورية التي يتعذر على الفرد الواحد إشباعها بمفرده. وتتمثل غاية الدولة، في بدايتها، في الاستجابة لحاجات الإنسان الأساسية؛ وتأتي في مقدمتها الحاجة إلى المأكل، باعتباره شرطا للحياة والوجود الفردي والجماعي، ثم الحاجة إلى "السكن"[3]. غير أن هذا التحديد الأولي لغاية الدولة يفتح المجال أمام سؤال أكثر عمقا يتعلق بالكيفية التي يمكن بها للمدينة أن تستجيب لمجموع هذه الحاجات:

---

[1] **جمهورية أفلاطون**، ترجمة: فؤاد زكريا، مراجعة عن الأصل اليوناني: سليم سالم، فضاء الفن والثقافة، (د. ط)، (د. ت)، ص: 53. وانفتحنا أيضًا على: **جمهورية أفلاطون**، ترجمة ودراسة، فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (د. ط)، الإسكندرية، 2004.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] نفسه، ص: 53.

أيتحقق ذلك من خلال تقسيم العمل وتحديد الأدوار، أم يقتضي الأمر البحث عن عناصر أخرى لا غنى عنها، في مقدمتها الفضيلة الخُلقية؟

لتحقيق الحاجات الضرورية داخل المدينة، لا بد من أداء وظائف متعددة؛ فهناك المزارع، والنسّاج، والحذّاء، وغيرها من المهن التي تقتضيها الحياة المشتركة. وتحتاج المدينة، في هذا الإطار، إلى مجموعة من السكان المتعاونين فيما بينهم، وهو أمر يرتبط بتباين طبائع الناس واختلاف استعداداتهم؛ إذ "تتباين طبائعهم"[1]، كما تتفاوت قدراتهم وميولهم نحو العمل، فيغدو كل فرد أكثر صلاحية لتأدية مهنة أو حرفة تتناسب مع طبيعته واستعداده. وفي ضوء ذلك، يبرز مبدأ التخصص في العمل، حيث يتفرغ الفرد لأداء وظيفة واحدة، بما يضمن جودة الإنتاج وإنجازه في الوقت المناسب. ويترتب على ذلك أن نمو المدينة وازدهارها يرتبطان بحسن توزيع الوظائف وتكاملها، فضلا عن توافر شروط اقتصادية وجغرافية تساعدها على تأمين حاجاتها والانفتاح على المدن الأخرى.

وتكتسب المدينة، بعدا تجاريا واقتصاديا يتجاوز حدود الإنتاج المحلي، إذ تحتاج إلى مبادلات مع المدن الأخرى لتأمين ما لا يتوافر داخلها من مواد وضرورات. ولهذا، يستدعي انتظام الحياة الاقتصادية وجود "فئة أخرى من المواطنين يجلبون ما يلزمها من المدن الأخرى"[2]. وتكشف هذه الإشارة عن وعي أفلاطون بأهمية التبادل الاقتصادي في استقرار المدينة؛ فهي تحتاج إلى إنتاج ما يكفي حاجاتها، كما تحتاج إلى تصريف فائض إنتاجها في اتجاه المدن الأخرى، بما يسمح بقيام علاقات متبادلة تحقق قدرا من التوازن بين الواردات والصادرات، وفق المفهوم الاقتصادي المعاصر. ويتطلب ذلك الاهتمام بالزراعة، وزيادة عدد المزارعين، وإصلاح الأراضي الزراعية، وتيسير حركة التجار، إلى جانب توفير "الملاّحين المهرة"[3]. ويكتمل التنظيم الاقتصادي للمدينة بإقرار شروط تضبط عمليات البيع والشراء داخلها، وتوفير فضاء مخصص للتبادل التجاري، كالسوق، ومن وسيلة نقدية تتيح التداول وتحديد قيمة "المنتجات"[4]، فضلا عن الوسطاء الذين يتولون تنظيم عمليات المبادلة.

ومع استكمال هذه العناصر، تتضح معالم المدينة بوصفها جماعة منظمة تقوم على توزيع الوظائف، وتكامل الأدوار، وتبادل المنافع، بما يجعل التعاون أساسا لاستمرار الحياة المشتركة. غير أن التنظيم الاقتصادي وحده لا يكفي

---

[1] نفسه، ص: 54.
[2] نفسه، ص: 55.
[3] نفسه، ص: 55.
[4] نفسه، ص: 56.

لإقامة مدينة مستقرة ومنسجمة، على اعتبار أن التعاون بين أفرادها يحتاج إلى مبدأ ينظم وظائفهم ويحدد العلاقة بينهم داخل الجماعة. لذلك، تتخذ العدالة موقعا مركزيا في التصـور الأفلاطوني، لأنه لا يسـتقيم العمل ولا ينتظم الإنتاج في غياب نظام يضـمن قيام كل فرد بالوظيفة الملائمة له. ومن ثمّ، ترتبط العدالة بتوزيع الأدوار وتكاملها داخل المدينة، بحيث يؤدي كل قسـم من أقسـام المجتمع وظيفته في إطار من الانسـجام والتعاون. وفي هذا المعنى، تشـير العدالة السـياسـية إلى "التناسـب الهندسـي بين الطبقات المختلفة عندما يقوم كل قسـم من المجتمع بمهمته، ويتعاون في توطيد النظام العام، وبذلك، أصـبح أفلاطون، اعتمادا على هذه الفكرة المؤسـس والمدافع الأول عن فكرة الدولة القانونية"[1]. وتغدو العدالة، بالنسـبة إليه، المبدأ الذي يمنح التنظيم السـياسـي وحدته، ويحول تعدد الوظائف والمصـالح إلى نظام متكامل تتحدد فيه مكانة الفرد من خلال وظيفته وإسهامه في تحقيق انتظام المدينة.

تكمن قيمة الحضـارة الإغريقية، حسـب إرنسـت كاسـرر، في التسـاوق الذي تحقق بين ثورتين متزامنتين: الثورة الفكرية الفلسفية والثورة السياسية. فإذا كان حكماء اليونان الأوائل، ولا سيَّما حكماء الطبيعة، قد أحدثوا تحولا عميقا في مسـار التفكير الفلسـفي، وأسـهموا في ولادة العقلانية الطبيعية، فإن أفلاطون واصـل هذا المسـار الثوري في مجال الفكر السـياسـي، من خلال بناء رؤية نقدية للنظم السـياسـية السـائدة، والكشـف عن اختلالاته، فضـلا عن رفضـه لسياسـة الطغيان، سـواء اتخذت صـورة حاكم مسـتبد، أم نظام سـياسي، أم دولة، بوصـفها، في نظره، من أعظم مظاهر الفساد السياسي[2].

ولو أن أفلاطون اكتفى بإسقاط أنموذج سياسي محدد على الواقع، لفقد تصوره خصوصيته الفلسفية، وتحول إلى مجرد محاكاة لتجربة سـياسـية قائمة. وتبعا لذلك، لم يكن اهتمامه بالدولة الإسـبرطية قائما على اسـتنسـاخ نظامها السـيـاسـي أو اتخاذه أنموذجا جاهزا للتطبيق. ويبدو أن غايته تجاوزت التأسـيس للدولة انطلاقا من الوقائع البشـرية والتجارب السياسية المتحققة، واتجهت نحو البحث عن أساس يتجاوز التجربة الجزئية، بالانطلاق من النظام الطبيعي وإعادة بناء النظام السـيـاسـي في ضـوئه. فقد سـعى إلى إقامة نوع من التماثل بين الطبيعة، بما تتصـف به من تناغم

[1] ارنسـت كاسـرر، **الدولة والأسـطورة**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة: أحمد خاكي، دون طبعة، المكتبة العربية بالاشـتراك مع الهيئة المصـرية للكتاب، القاهرة، 1975. ص: 100.

[2] المرجع نفسه، ص: 102.

وانسجام وانتظام، وبين الدولة التي ينبغي أن يعكس نظامها هذا التناسق، بحيث يغدو التنظيم السياسي صورة من صور النظام الطبيعي.

على هذا الأساس، تتحدد معالم الفكر السياسي الأفلاطوني من خلال مسار ينتقل من الطبيعة إلى السياسة والدولة، ثم من الدولة إلى الفرد؛ كونُ الدولة تمثل الأصل الذي ينتظم في إطاره وجود الفرد ووظيفته، ويصبح الفرد جزءا من كل سياسي أوسع تتحدد مكانته داخله وفق الوظيفة التي يؤديها. ومن هنا تكتسب السياسة أسبقية نظرية على الأخلاق الفردية، حيث تصبح الدولة المجال الذي تتحدد داخله شروط الفضيلة ومقتضيات السلوك القويم. فالسياسة، ليست مجالا مستقلا عن الأخلاق، وإنما تمثل الإطار الذي تنتظم داخله الحياة الأخلاقية للأفراد والجماعة.

وتتمثل الغاية السياسية عند أفلاطون في البحث عن أنموذج الدولة ومثالها خارج حدود المحسوس والواقعي المباشر؛ لأنه لم يجد في التجارب التاريخية أنموذجا سياسيا ثابتا يمكن اعتماده مرجعا نهائيا لتأسيس الدولة. صحيح أن أفلاطون استفاد من بعض عناصر التجربة الإسبرطية، غير أن دولته لم تكن مجرد انعكاس لذلك النموذج، حيث يؤكد كاسرر أن "دولته التربوية لا تمثل ذروة إعجابه بالمثل الأعلى الإسبرطي"[1]. وهكذا، فإن الاستفادة من التجربة الإسبرطية تظل محدودة ضمن مشروع أفلاطوني أوسع، غايته بناء تصور فلسفي للدولة يستند إلى العقل والنظام والانسجام، ويتجاوز حدود التجربة السياسية المباشرة.

تحقق الدولة حاجاتها الضرورية من خلال مبدأ العدالة، الذي يتجلى في الاعتدال في المأكل والمشرب، وتجنب الإفراط في الاستهلاك، "لتمضي حياتهم في سلام وتصح أبدانهم ويصلون إلى الشيخوخة فيورثون هذه الحياة أبناءهم"[2]. ويعني ذلك الانتفاع بمتع الحياة المألوفة والمعتادة، مع الابتعاد عن الاستغراق في الشهوات المبتذلة. ويرتبط تحقيق هذا النمط من الحياة بتربية جيدة تؤسس للاعتدال وتضبط الرغبات، وهو ما بسطه أفلاطون في كتاب "النواميس".

إن غاية الدولة هي تحقيق العدالة، "ومن العدل إعطاء كل ذي حق حقه"[3]، بحيث يتجه الإنسان إلى فعل الخير لذاته وللآخرين، ويتجلى ذلك في صور متعددة، كالوفاء بالالتزامات ورد الودائع إلى أصحابها. ويحتاج الفرد داخل

---

[1] نفسه، ص: 103.
[2] أفلاطون، **الجمهورية**، مصدر سابق، ص: 57.
[3] نفسه، ص: 8.

الدولة إلى العدالة في مختلف الأوقات والحالات والوضعيات؛ فالصانع يحتاج إليها، والفلاح يحتاج إليها، والسياسي يحتاج إليها، كما تستدعيها المعاملات التجارية وعقود الزواج وسائر العلاقات التي تنتظم بها الحياة المشتركة.

إن العدالة معيار خُلقي تُوزن به الأفعال والأعمال والعلاقات بين أفراد المدينة، وتكتسب داخل الدولة وظيفة أساس في حفظ انتظامها واستقرارها. وعليه، يرتبط تحقق العدالة بوجود أفراد عادلين داخل الدولة، وتغدو الغاية القصوى من وجود الدولة تهيئة الشروط التي تسمح بتحقيق الانسجام والتناغم بين مكوّناتها، بحيث ينصرف كل فرد إلى أداء الدور الذي يتناسب مع طبيعته واستعداده، وتلك هي العدالة في معناها السياسي الأفلاطوني. ومن أسس تحقق العدالة صياغة الشروط الاجتماعية والسياسية والقانونية الكفيلة بتنظيم الحياة المشتركة، إلى جانب إصلاح الأوضاع الداخلية للمدينة.

لذلك، استحقت العدالة أن تكون "فضيلة الإنسان"[1]، فهي لا تنحصر في مستوى واحد من مستويات الوجود، وإنما تمتد إلى المستويات النفسية والسياسية والاجتماعية كافة، وتجد أساسها الأعمق في انتظام الكون وتناسقه. غير أن تحديد معنى العدالة يقتضي البحث عن صورتها داخل الدولة، بوصف هذه الأخيرة "الكل" الذي تنتظم في إطاره الأجزاء. وفي إطار ذلك، يتناول سقراط، على لسان أفلاطون، معنى السياسي في علاقته بثنائية الفرد والدولة، فتتحدد قيمة الفرد من خلال فعاليته وانضباطه لمقتضيات العدالة داخل الدولة، حيث لا يمكن تصور دولة قائمة على نحو سليم في غياب العدالة، أي في غياب الانسجام والتناغم بين أجزائها. والعلاقة بين الدولة والعدالة تظل علاقة متبادلة؛ انطلاقا من أن الدولة الحقيقية هي التي تواصل النمو على مختلف المستويات، وكلما اتسعت قدرتها على التنظيم والنمو، ازدهرت العدالة داخلها[2]. وهكذا، لا تظهر العدالة باعتبارها فضيلة فردية فحسب، بل تتخذ طابعا سياسيا واجتماعيا يجعلها مبدأً ناظما للدولة، ويمنحها وحدتها وتماسكها واستمرارها.

وإذا كانت العدالة عند أفلاطون هي التناغم والانسجام، ومحاكاة الكون في انتظامه، فإن بعض السفسطائيين خاصة تراسيماخوس (Thrasymaque) (459-399 ق م)، يعتبر أن العدالة ليست هي "الواجب، أو الغُنم، أو النفع، أو الكسب، أو الصالح"[3]، وإنما تحقيق مصالح الأقوى[4]. فالعدالة "ليست إلا صالح الأقوى"[5]. ليست العدالة إعطاء كل

---

[1] نفسه، ص: 14.
[2] نفسه، ص: 52.
[3] نفسه، ص: 16.
[4] نفسه، ص: 15.
[5] نفسه، ص: 18.

ذي حق حقه، أو فعل الخير، بل وفق منظور تراسيماخوس "هي صالح شيء ما"[1]، وقد يكون هذا الشيء حكومة أو دولة أو حاكما قويا يفرض سيطرته بالقوة على الناس. وقد تجلى عبر التاريخ في أشكال متعددة، ففي العصور الوسطى اتخذ شكل لاهوت، فصارت العدالة متعالية مرتبطة بالدين، حيث التأثير في المجال السياسي والتحكم فيه بالقوة، أضف إلى ذلك أن "أنواع الحكم تتباين"[2]، فتكون عدالة الأقوى إشارة إلى حكم الطاغية، الذي يضع القوانين لصالحه، لأنه يملك القوة، وهي أداة فعالة في السياسة، خصوصا أنّ القوانين تُصاغ تبعا لنوعية الحكومة، للحفاظ على المصالح والمنافع والمكاسب.

وهكذا، "فالديموقراطية تضع قوانين ديموقراطية، والمَلكية تجعلها ملكية"[3]، فعندما تُشرعُ الحكومة القوانين المناسبة، فإنها تلزم الأفراد تنفيذَها. ذلك هو الفعل العادل حسب تراسيماخوس وهو الفعل المشروع والعادل. أي أن العدل، يتجسد في تشريع الحكومة القوانين بناء على قوتها، ومن يخالف القوانين ليس عادلا وإنما هو ظالم؛ "فللعدالة في الدول معنى واحد، وهو صالح الحكم القائم"[4].

ومن ثم، فإن العدالة هي طاعة الرعية لما يسنه الحاكم لها، علما بأن مفهوم الطاعة والخضوع سيتغير ويتبدل، بتغير الدول والثقافات والأنظمة السياسيّة والتصورات اللاهوتية التي ستختلط بالسياسة. وما دامت العدالة، انسجاما نفسيا أيضا فإن الحديث عنها يتطلب فهم الطبيعة الإنسانية، والكشف عن ماهية النفس في علاقتها بالسياسة عامة، والدولة خاصة. "هذا المبدأ هو نقطة بدء كتاب الجمهورية لأفلاطون"[5]. فيكون أفلاطون قد تجاوز سقراط والسفسطائيين، وأحدث انقلابا جذريا، في الفكر السياسي والخُلُقيّ، بحيث أصبح التفكير في السياسة، أداة لفهم قضايا الذات. وتكون السياسة هي الكل والأصل، وما يتفرع عنها، مجرد أجزاء وفروع، إلى درجة "أنّ الفضيلة التي تقود إلى السعادة الحقيقية، تتحقّق بشكل أساسيّ عن طريق العدالة، التي هي التناغم النفسي الناجم عن خضوع الحساسيّة للقلب الخاضع لحكمة العقل، وبالتالي، فإن هدف الدولة يصبح على الصعيد العام، حكم المدينة المبنية بحيث يتجه جميع مواطنيها نحو الفضيلة"[6].

---

[1] نفسه، ص: 19.

[2] نفسه، ص: 18.

[3] نفسه، ص: 18.

[4] نفسه، ص: 18.

[5] ارنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، مرجع سابق، ص: 91.

[6] جونثان هيل، **تاريخ الفكر المسيحي**، ترجمة: سليم اسكندر، ومايكل رأفت، مراجعة: محمد حسن غنيم، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2012، ص: 13.

يتضح مما سبق أن الدولة عند أفلاطون تقوم على التعاون وتقسيم العمل وتكامل الوظائف، وتجد غايتها في تحقيق العدالة بوصفها مبدأً ناظما للحياة الفردية والجماعية. فالعدالة لا تتحقق إلا داخل دولة تنتظم أجزاؤها وفق الانسجام والتناسب، ويؤدي كل فرد فيها الوظيفة التي تلائم طبيعته واستعداده. ومع ذلك، يكشف هذا التصور عن أفق معياري يجعل الدولة صورة للنظام والانسجام، ويجعل السياسة مرتبطة بالفضيلة ارتباطا وثيقا. غير أن هذا البناء المعياري سيتخذ في **"النواميس"** منحى أكثر اتصالا بشروط الواقع السياسي والاجتماعي، حيث ينتقل أفلاطون من البحث عن الدولة المثالية إلى التفكير في الدولة الممكنة واقعيا، ومن أولوية النموذج إلى مركزية القانون والتشريع في تنظيم الحياة المشتركة. ومن هنا يبرز **التحول الو اقعي في متن النواميس والتأسيس للعقل السياسي والتشريعي** بوصفه امتدادا نقديا للتصور الأفلاطوني للدولة.

2. التحول الو اقعي في متن "النواميس" والتأسيس للعقل السياسي والتشريعي

إذا كانت الدولة عند أفلاطون قد تأسست، في تصورها الأول، على مبدأ العدالة وانسجام أجزائها وتكامل وظائفها، فإن التفكير في شروط قيامها واستمرارها يقود إلى إعادة النظر في الأساس الذي تُبنى عليه القواعد السياسية والأخلاقية. وهنا، يتجه أفلاطون نحو جعل الدولة مجالا لفهم الإنسان وتكوينه، بحيث تصبح السياسة مدخلا إلى بناء العقلانية الأخلاقية والتشريعية. ولهذا، يكتسب كتاب **"النواميس"** أهمية خاصة، بوصفه شاهدا على انتقال التفكير الأفلاطوني من بناء الأنموذج السياسي إلى البحث في شروط إمكانه داخل الواقع.

لم تعد الطبيعة الإنسانية هي المركز وأساس استنباط القواعد الأخلاقيّة والسياسيّة والقانونيّة في أفق التفكير في السياسة وبناء عقلانية سياسية حول الدولة؛ ذلك أن أفلاطون اتخذ مسارا مغايرا يقوم على الانطلاق من السياسة والدولة لصياغة عقلانية أخلاقية تتيح فهم الطبيعة الإنسانية. وبعبارة أخرى، ينطلق أفلاطون من الدولة/الكل للحديث عن الفرد/الجزء، في مقابل المسار الذي اتبعه سقراط والسفسطائيون، والقائم على فهم الطبيعة الإنسانية وصياغة عقلانية أخلاقية وسياسية للحديث عن الدولة. "إن اهتمام أفلاطون بالسياسة والتربية كان منذ البداية دعامة فلسفته"[1].

[1] ارنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، مرجع سابق، ص: 91.

وبذلك، يصعب بلوغ فهم أعمق للطبيعة الإنسانية ما دام الإنسان لا ينفصل عن المجال السياسي الذي تتحدد داخله شروط وجوده وممارسته؛ إذ إن الإنسان كائن اجتماعي، والمجتمع يضع حدودا لفعل الفرد وتصرفاته. ومنه، فإن فهم الطبيعة الإنسانية يمر عبر علاقة الفرد بالدولة، في ظل الترابط الوثيق بين حياة الفرد وحياة الجماعة. ويؤدي فساد الدولة وضعفها إلى فساد الأفراد، في حين يظل الفرد معرضا لمختلف المشكلات التي قد تزداد حدتها في حالة تدهور الدولة وتفكك بنياتها السياسية والاجتماعية والإدارية. وينمو الخير والفضائل ومختلف المبادئ الأخلاقية عن طريق "التعليم الصحيح"[1]. وتغدو الدولة عند أفلاطون الكلّ الذي تنتظم داخله حياة الأفراد، الأمر الذي يجعل إصلاح الإنسان مشروطا بإصلاح النظام السياسي، الذي يؤطر وجوده المشترك. "فإن هذا الطريق هو الأوحد الذي يتحتم علينا اتباعه، لو أردنا تغيير حياة النّاس الخُلُقيّة، إن العثور على النظام السياسي الصحيح هو أول مشكلة ملحة"[2].

وتتمثل أطروحة أفلاطون حول الدولة والمجتمع في ضرورة استحضار النظام الطبيعي المتسم بالتناغم والانسجام، قصد بناء التصورات، والمُثُل، والقواعد السياسية، والأخلاقية. وبالنظر إلى ذلك، يتعين على حاكم الدولة أن يبدأ بالنظر في العالم الكلي/الكون، وتأمل طبيعة الآلهة، قبل أن يتجه هذا النظر إلى "فكرة الخير"[3]. ويعني ذلك أن رجل السياسة لا ينبغي أن يخضع لميولاته النفسية والعاطفية والوجدانية، أو ينجرف وراء الأهواء على حساب العقل والقيم الاجتماعية والتربوية.

ويجد هذا الموقف تفسيرا له في نقد أفلاطون للشعر واستبعاد دراسته من أكاديميته، مع أن معظم محاوراته تنطوي على رؤى أدبية وفنية متعددة، صيغت بأسلوب نثري عذب قادر على التأثير في المتلقي. وهو ما يدعو إلى التمييز بين أفلاطون الشاب وأفلاطون الكهل، بالنظر إلى التحولات التي عرفها موقفه من الشعر والفن والسياسة. وفي هذا الصدد، "يقول سقراط مخاطبا أديمانتوس: أنت وأنا لسنا شعراء الآن، لكننا نتحدث بوصفنا مؤسسي دولة"[4]. ويبيّن هذا القول عن ضرورة إبعاد الرؤية الخيالية التي تنتج الأساطير والتصورات غير المنضبطة عن المجال السياسي؛ باعتبار أن السياسة تحتاج إلى العقل والنظام والتشريع، وإلى قواعد تضبط الحياة المشتركة وتوجهها نحو غاياتها. بهذا المعنى،

[1] المرجع نفسه، ص: 93.
[2] نفسه، ص: 93.
[3] نفسه، ص: 97.
[4] نفسه، ص: 98.

يمهّد **"النواميس"** للانتقال من الدولة بوصفها أنموذجا للعدالة والانسجام إلى الدولة بوصفها بناء سياسيا وتشريعيا يحتاج إلى قوانين ومؤسسات وتربية تضبط حركة الأفراد والجماعة.

إن للأسطورة دورا مهما في التربية والتنشئة الاجتماعية، فهي تغذّي خيال الناشئة، وتفتح أمامهم أفق الإبداع، وتسهم في تشكيل قدراتهم العقلية والنفسية؛ غير أن مجالها يظل مختلفا عن مجال التشريع السياسي، فلا تصلح أساسا لصياغة القواعد المنظمة للدولة. ويحتاج إصلاح الدولة وتدبير الشأن العام إلى عقل هندسي يقوم على البرهنة والاستدلال، أي إلى عقل رياضي يجسده رجل السياسة البارع، القادر على إنتاج تصورات سياسية تتجاوز الحلول الظرفية والاستجابات الآنية، وتتجه نحو بناء نظام قابل للاستمرار. واستنادا إلى ذلك، لا ينحصر اهتمام أفلاطون في معالجة اختلالات المدينة في لحظتها الراهنة، وإنما يتجه إلى تأسيس نظام يضمن الديمومة والاستقرار، وهو ما يقتضي تشريعات قوية لا تخضع للأهواء والنزوات الفردية، وتراعي المصلحة العامة للدولة. ويغدو رجل السياسة الصالح، في هذا السياق، شبيها بالمهندس والفنان الذي يعيد تنظيم المدينة وفق مقتضيات العقل، إذ تحتاج المدينة إلى "أطباء المُدن (...) سواء تعلق الأمر بتأسيس مدينة أو بمجرد إصلاحها"[1].

يمنح أفلاطون التشريع القانوني مكانة أساسية في بناء الدولة، من حيث قدرته على إرساء التماسك الاجتماعي وتعزيزه بواسطة التربية والثقافة المشتركة. ويبدأ ذلك من الممارسات اليومية، كالأكل الجماعي، ويمتد إلى التدريبات العسكرية المشتركة، بما يرسخ مبدأ التعاون في الدفاع عن المدينة، ويهيئ الفرد، ولا سيَّما الجندي، لمواجهة الحرب والدفاع عن المدينة - الدولة. فالمدن لا تعرف سلاما دائما، ومن ثمّة، يقتضي حفظها الاستعداد للحرب[2]. غير أن الاستعداد لمواجهة العدو الخارجي يبدأ، في المنظور الأفلاطوني، من قدرة الإنسان على مواجهة ذاته؛ من جهة أن الشجاعة الحقيقية تقتضي السيطرة على القوة الغضبية، وضبط الشهوات، والإنصات إلى نداء العقل، والتطلع إلى الفضيلة والمُثُل العليا. ومن يستطيع الانتصار على أهوائه يكون أقدر على مواجهة الأعداء في الميدان؛ إذ يتأسس الانتصار الحقيقي أولًا على الانتصار على النفس، من خلال تحقيق الانسجام بين القوى النفسية المتعددة وإخضاعها لسلطة العقل[3].

---

[1] جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، الكتاب الأول، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 1985، ص: 18.

[2] افلاطون، **القوانين**، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية: د. تيلور، نقله إلى العربية: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دون طبعة)، 1985، ص: 85.

[3] أفلاطون، **القوانين**، المصدر نفسه، ص: 86.

وتتجه التشريعات، في غايتها النهائية، نحو تحقيق الفضائل جميعها، كي تغدو وظيفتها سياسية واجتماعية وأخلاقية في آن واحد، بما يكشف عن تداخل وثيق بين السياسة والأخلاق في التصور الأفلاطوني. وتصبح القوانين الفاضلة هي التي تنتظم في نسق متماسك، وتتآلف فيما بينها، وتكون قابلة للتطبيق في الواقع، بما يسمح ببناء مجتمع منسجم ودولة قوية قادرة على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية. وبذلك، يسري مبدأ التناغم في مختلف مستويات الوجود: من الإنسان، إلى القوانين التي ينبغي أن تتلاءم مع الواقع وتنظم حركته، وصولا إلى المجتمع في كليته. وعلى هذا الأساس، تتحدد العدالة عند أفلاطون بكونها تناغما بين الجزء والكل، والفرد والمجتمع، والمجتمع والطبيعة، وهو ما يمثل نقطة التقاء أساسية بين كتابي أفلاطون "الجمهورية" و"النواميس".

ومع ذلك، يتخذ استحضار النظام الطبيعي في "النواميس" طابعا أكثر واقعية؛ باعتبار أن القوانين لا ينبغي أن تكون منغلقة أو جامدة، وإنما قابلة للمراجعة والتطوير بما يستجيب للتحولات التي تعرفها المدينة. ولذلك يمكن إدخال إضافات نوعية عليها من وقت إلى آخر، بما يثري مضمونها ويعزز قدرتها على تنظيم الواقع. ويقدم أفلاطون في هذا السياق أمثلة على قوانين تتعلق بالعقارات وورثتها، وأخرى بالغارات والحشود[1].

إن الدولة الأفلاطونية في متن "النواميس" تكتسب طابعا واقعيا، يقوم على التداخل بين السياسة والأخلاق، وعلى صياغة تشريعات تستجيب لمقتضيات العقل وحاجات الإصلاح الجذري. ومن هذا المنظور، لا ينبغي أن تتجه القوانين التي يطبقها القاضي نحو إنزال العقاب والقسوة بالأفراد، وإنما ينبغي أن تتجه إلى تقويم السلوك، وتربية النفوس، وإعادة تأهيل المخالفين بما يسمح بإدماجهم في الحياة الجماعية. فالقانون، في هذا التصور، لا يستنفد وظيفته في العقوبة، بل يتجه إلى الإصلاح، ويفتح المجال أمام أنماط من الجزاءات التي تستهدف إعادة بناء الفرد وتقويمه.

ويرتبط ذلك أيضا بأولوية الإصلاح الداخلي في تدبير شؤون المدينة؛ إذ لا ينبغي لحاكمها أن يجعل الانشغال بالحروب الخارجية يتقدم على معالجة الاختلالات السياسية والاجتماعية والتنظيمية الداخلية. ذلك أن استنزاف قدرات المدينة في الصراعات الخارجية قد يصرف الانتباه عن مشكلاتها الداخلية، ويفتح المجال أمام اضطراب الجماعة واندلاع الفتن، بما يهدد عمرانها واستقرارها. وعليه، يؤكد أفلاطون أهمية تحقيق السلام الداخلي، والتوفيق بين طبقات المجتمع، وإشاعة الصداقة بدلا من الكراهية، تفاديا للصراعات الداخلية والحروب الأهلية التي تلحق

[1] المصدر نفسه، ص: 92.

الضرر بالكل[1]. ويقتضي ذلك، أيضا، ترسيخ شروط السلام والخير المشترك، مع الاحتفاظ بالاستعداد الدائم لمواجهة الحروب الخارجية. ويُنبئ هذا القول عن سياسة واقعية تراعي ترتيب الأولويات وتستجيب لمقتضيات الواقع السياسي، بما يجعلها أقرب إلى ما يمكن تسميته فقها للواقع السياسي. وهي روح أفلاطونية تفصح عن وعي متقدم بشروط الفعل السياسي والقانوني، وتجعل الحكمة السياسية والتشريعية متصلة بالواقع ومحايثة له.

خلاصة القول، تتجلى الروح الواقعية في الفكر السياسي الأفلاطوني حول الدولة، خصوصا في مجال التشريع. وتبرز قراءة متن "النواميس" عن انتقال واضح نحو ربط القوانين بالأرض والواقع السياسي والاجتماعي، مع تراجع البحث عن مصدر متعالٍ للحكمة القانونية يملي على البشر قواعد جاهزة للحياة المشتركة. ويتجه أفلاطون، في هذا السياق، إلى منح العقل الإنساني، بوصفه قدرة على التشريع والتنظيم، مكانة متميزة في بناء النظام السياسي والقانوني. ويقول أفلاطون على لسان الأثيني: "(...) أرغب منكم أن تُبيّنوا كيف يمكن أن نجد هذه المزايا التي تنسب إلى زيوس وإلى أبولو، والتي شرعها مينوس (...)"[2]. ويزداد هذا المنحى الواقعي وضوحا في حديثه عن فضيلة الشجاعة وسائر الفضائل، إذ لا يكفي تصورها في صورتها المجردة، وإنما ينبغي اختبارها من خلال التشريع والممارسة والتدريب، للتحقق من قدرتها على الظهور في الواقع. ومنه، لا يكتفي أفلاطون بالتنظير للفضائل الخُلقية، ولكنه يربط قيمتها بمدى تحققها في التجربة العملية. وهذه إحدى أهم سمات التحول الذي يكشفه "النواميس"؛ كونه يعيد النظر في الصورة النمطية التي تحصر أفلاطون في المثالية والتعالي، ويكشف عن واقعية سياسية من نوع خاص، غايتها بناء مجتمع منسجم وترسيخ فضائل فعالة. فالفضيلة التي لا تجد طريقها إلى الواقع تظل تصورا نظريا مجردا، فاقدا لفاعليته وتأثيره.

وتتجلى هذه الروح الواقعية في جعل الانسجام والتعاون جزءا من الممارسات اليومية، بدءا من أبسط الأفعال الإنسانية، كالأكل الجماعي، وصولا إلى التدريبات الميدانية المشتركة التي تهدف إلى اختبار فضيلة الشجاعة وترسيخ روح الجماعة، بما يجعل الفرد مستعدا للتضحية من أجل الجماعة والمدينة والدولة. وتتخذ الشجاعة، في هذا المنحى، معنى عمليا يتجسد في القدرة على تحمل الألم ومواجهة المشقة، من خلال التدريبات المكثفة ومباريات الملاكمة والضربات الشديدة بالسياط، وتربية النفوس على التحمل والصبر والقدرة على مواجهة الصعاب [3]. ويتجاوز هذا التدريب الجسد إلى البناء النفسي للفرد؛ حيث تغدو الشجاعة صراعا داخليا مع الرغبات التي تدفع إلى الاستغراق

---

[1] نفسه، ص: 89.

[2] نفسه، ص: 94.

[3] نفسه، ص: 95.

في طلب المزيد من الملذات، بما يضعف قوة الحماسة والجموح النفسي ويهدد الاعتدال. وعندما يفقد الإنسان قدرته على ضبط هذه القوى، يصبح مصدر الظلم واقعًا على نفسه أولًا[1]. وبالتالي، تتأسس الشجاعة على انسجام القوى النفسية وخضوعها للعقل، فتتحول الفضيلة من مفهوم نظري إلى ممارسة واقعية تتجسد في تربية الفرد وتنظيم حياته داخل المدينة.

يتضح من خلال هذا التحليل أن تصور أفلاطون للدولة يتأسس على وحدة مترابطة بين العدالة والفضيلة والقانون والتربية، حيث تغدو الدولة المجال الذي تنتظم داخله حياة الأفراد، ويتحقق من خلاله الانسجام بين الجزء والكل. كما يكشف الانتقال من "الجمهورية" إلى "النواميس" عن تطور في التفكير السياسي الأفلاطوني، انتقل فيه من بناء الأنموذج المعياري إلى البحث في شروط إمكان الدولة داخل الواقع، مع إيلاء التشريع والتربية والمؤسسات مكانة مركزية في حفظ النظام واستمرار الدولة.

ولذلك، يفتح التصور الأفلاطوني المجال أمام سؤال مآل هذا الفكر داخل الفكر الفلسفي - السياسي اليوناني: هل حضر وأثّر في فلسفة أرسطو السياسية، أم أن أرسطو أنشأ قولا سياسيا وقانونيا حول الدولة متجاوزا بذلك أفلاطون؟ وما طبيعة الدولة الأرسطية؟ أهي سياسية أم خُلُقية أم تجمع بين البعدين؟ وما طبيعة النظام السياسي الذي يلائم غاياتها وشروط قيامها؟

ثانيًا. النظرية السياسية الأرسطية: من الطبيعة والسيادة إلى الفاعلية الإجرائية للمواطنة

1. الماهية الغائية للدولة، سيادة القانون، وأنظمة الحكم

إذا كان أفلاطون قد جعل الدولة إطارا لتحقيق العدالة والانسجام بين أجزائها، فإن أرسطو ينقل التفكير السياسي إلى مستوى أكثر اتصالا بالطبيعة والواقع، حيث يبحث في نشأة الدولة وغاياتها وشروط انتظامها. وتغدو الدولة عنده جماعة سياسية غائية، يتحدد كمالها بقدرتها على تحقيق الحياة الفاضلة وتنظيم السلطة وفق القانون. ولذا، ينتقل التحليل الأرسطي من ماهية الدولة وسيادة القانون إلى دراسة أنظمة الحكم والمواطنة بوصفها ممارسة سياسية وفاعلية إجرائية داخل المدينة.

[1] نفسه، ص: 96.

يعتبر أرسطو (Aristote) (348 ق. م-322 ق. م) الدولة ظاهرة طبيعية، تتكون تدريجيا من عناصر اجتماعية متعاقبة؛ فاجتماع الأسر أدى إلى تشكل القرى، واجتماع القرى واتساعها أفضيا إلى نشأة المدينة - الدولة، غايتها تحقيق العيش المشترك والاكتفاء الذاتي. ويقول أرسطو: "الدولة شيء طبيعي، الطبيعي غاية، فكل شيء وجد لمصير وغايات طبيعية ندعوه طبيعة الشيء، طبيعة الرجل مثلا، وطبيعة الفرس وطبيعة البيت، هذا إذا لم تجعل الغاية نفسها لأجله هي خير الأمور، ومن ثمّة، الاكتفاء الذاتيّ هو غاية، وهو أسمى الخيرات"[1]. وتتأسس طبيعية الدولة، في الفكر السياسي الأرسطي، على طبيعة الإنسان ذاته؛ نظرا لكون الإنسان حيوان مدنيّ بطبعه، والاجتماع السياسي يمثل امتدادا لوجوده الطبيعي وحاجته إلى العيش مع الآخرين؛ بحكم أن الحياة المشتركة ليست أمرا عارضا بالنسبة إلى الإنسان، وإنما هي مكوّن أصيل في كينونته، إذ "اجتماعية الإنسان جزء لا يتجزأ من كينونته، إذ لا يمكن تصوره بدونها"[2]. وتأسيسا على ذلك، تغدو الدولة جزءا من طبيعة الإنسان وملازمة لوجوده السياسي، وهي كلّ يتألف من أجزاء متعددة، تشمل الأسر والأفراد والقرى. وإذا كان الكل متقدما على الجزء من حيث الغاية والوظيفة، فإن هذا الكل لا يتحقق في الواقع إلا من خلال أجزائه ومكوناته الضرورية؛ فالعناصر الجزئية التي تشكل الدولة لا تكتسب معناها السياسي الكامل إلا ضمن علاقتها بالكل الذي تنتظم داخله.

انطلاقا من هذه العناصر الطبيعية، تتحدد ماهية الدولة وغاياتها في تحقيق حياة مشتركة تتجاوز مجرد الاجتماع المكاني أو تبادل المنافع. لذلك، تستحق الدولة وصفها بغاية الغايات والخير الأسمى، حيث تتجه في اكتمالها نحو تحقيق الحياة الفاضلة والاكتفاء الذاتي. ومادام أرسطو يؤكد ضرورة التعريف بالأشياء استنادا إلى ماهيتها وغاياتها، فإن الدولة تُفهم من خلال الغاية التي تتجه إليها، والغاية عنده صورة من صور الخير. وبالنظر إلى ذلك، يقول: "الدولة ليست اشتراكا في الموقع، وأنها لا تتألف لدفع أذى بعض القوم عن بعض ولا بقصد التبادل التجاري، على أن تلك الأمور لا بد من أن تتحقق إذا نشأت الدولة، ولكن، إن تحقّقت كلها بلا استثناء فلا تقوم لها دولة، بل إن الدولة شركة حياة فاضلة يقصد منها الاكتفاء الذاتي، والمعيشة الكاملة للبيوت والأسر"[3]. وهكذا، يتجاوز أرسطو التصور الذي يردّ نشأة الدولة إلى مجرد الحاجة أو المنفعة، ليجعلها كيانا طبيعيا غائيا تتحدد قيمته بقدرته على تحقيق الاكتفاء الذاتي والحياة الفاضلة. إن الدولة لا تكتسب ماهيتها من مجرد اجتماع الأفراد داخل مجال مشترك، وإنما من

[1] أرسطو، **السياسات**، الأبن أوغسطين بربارة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1975، ص: 89.
[2] إدريس العلوي العبدلاوي، **المدخل لدراسة القانون، الجزء الأول، نظرية القانون**، مطبعة فضالات المحمدية، الطبعة الثانية، 1975، ص: 5.
[3] أرسطو، **السياسات**، مصدر سابق، ص. ص: 233-234.

الغاية التي تمنح هذا الاجتماع معناه السياسي وتدفعه نحو الكمال. ويصبح السؤال عن الدولة سؤالا في طبيعتها وغايتها وشروط اكتمالها، وهو ما يقود إلى بحث علاقتها بالقانون والسلطة والمواطنة وأنظمة الحكم.

انطلاقا من تعريف الدولة عند أرسطو، يمكن استخلاص جملة من العوامل المؤسسة لها، تتمثل في العامل الجغرافي، والعامل الدفاعي، والعامل الاقتصادي والتجاري، ثم عامل الاستقلال والسيادة. وتتضافر هذه العوامل في خدمة غاية أسمى، تتمثل في تحقيق حياة اجتماعية مشتركة تنعكس اثارها على البيوت والأسر والعائلات. إن غاية الدولة لا تنحصر في الاستقرار داخل مجال جغرافي محدد، من خلال رسم الحدود وتسييج الأرض، ولا في حماية الجماعة بواسطة إنشاء الجيوش والألوية وإظهار رموز السيادة؛ لأن هذه مقتضيات أساسية لاستمرار الدولة، غير أن اكتمال وجودها يتطلب غاية أوسع، تتمثل في تحقيق الاكتفاء الذاتي الاقتصادي والتجاري.

ويتحقق ذلك عبر تنشيط التجارة وتنمية موارد العيش، والانفتاح على الدول الأخرى، وهو ما نجد له صدى أيضا في التصور الأفلاطوني. وتكتمل حقيقة الاشتراك في الوطن بوجود مواطنين يتقاسمون مسؤولية تدبير شؤونه، وقادرين على تحقيق الاكتفاء الذاتي، بحيث تستند الدولة إلى قدراتها وإمكاناتها الداخلية، وتؤمّن حاجاتها اعتمادا على إنتاج أهلها. وتظل هذه المسألة حاضرة في تاريخ الدول إلى يومنا هذا، لا سيَّما ما يتعلق بالدولة المستقلة والقادرة على حماية قرارها السياسي هي التي تمتلك قدرا معتبرا من الاكتفاء الاقتصادي، سواء في مجال الغذاء، أم الدواء، أم الصناعة، أم الدفاع.

ولا يمكن فهم الدولة الأرسطية بعيدا عن نظام الحكم والمواطنة والسلطة والسياسة؛ ذلك أن صلاح الدولة يرتبط بصلاح النظام السياسي وقدرته على تحقيق المصلحة العامة. ويؤدي غياب هذه الغاية إلى انحراف الحكم نحو خدمة المصالح الخاصة، دون أن يعني ذلك انتصار أرسطو لنظام سياسي محدد على نحو مطلق. لقد انتقد أفلاطون الديمقراطية، بينما تعامل أرسطو معها ضمن تصنيف أوسع لأنظمة الحكم، مع وعيه بإمكان تحول حكم العامة إلى صورة من صور الانحراف السياسي؛ بحكم أن كل نظام سياسي يظل معرضا للفساد متى انفصل عن المصلحة العامة؛ إذ ينحرف الحكم الملكي إلى الطغيان عندما يختزل السلطة في مصلحة الحاكم، وتنحرف الأرستقراطية إلى الأوليغارشية عندما تستأثر فئة محدودة بالسلطة وتوجهها لخدمة مصالحها، كما ينحرف الحكم الجمهوري أو الديمقراطي حين تتحول السلطة إلى أداة لخدمة مصالح العامة على حساب الصالح المشترك.

ومن ثم، لا يرتبط فساد نظام الحكم عند أرسطو باسمه أو بنيته في حد ذاتها، وإنما بالغاية التي توجه ممارسة السلطة داخله؛ على اعتبار أن المعيار الحاسم يتمثل في مدى توجيه الحكم نحو المصلحة العامة أو انحرافه نحو المنفعة الخاصة. ولهذا، يراعي أرسطو اختلاف الظروف التاريخية والبنى الاجتماعية والجغرافية عند النظر في صلاحية أنظمة الحكم، حيث يحتاج كل مجتمع إلى نظام سياسي يتلاءم مع شروطه الخاصة. ومنه، يعرّف النظام السياسي بأنه "النظام الذي يتناول كيفية توزيع السلطات ويحدد السلطة السياسية العليا وغاية كل مجتمع"[1]. ويتبدى أن هناك صلة وثيقة بين الدولة ونظام الحكم وطبيعة السلطة، وهي إشكالية ستظل حاضرة في تطور الفكر السياسي الحديث والمعاصر، حيث سيعاد النظر في مصادر السلطة وحدودها ووظائفها وعلاقتها ببنية الدولة والمصلحة العامة. وبناء على ذلك، يفتح التحليل الأرسطي أفقا جديدا للبحث في ماهية السلطة السياسية وشروط مشروعيتها، ويقود إلى التساؤل: **ما معنى السلطة في الفكر السياسي الأرسطي، وما علاقتها بالدولة و أنظمة الحكم؟**

إذا كانت الديمقراطية تمثل مرجعا أساسا لدى الإغريق في تدبير الشأن العام، فإنها تظل مرتبطة بالقانون ارتباطا وثيقا؛ فقد جعل القانون اليونان من أوائل المجتمعات التي أقامت الحياة السياسية والاجتماعية على قاعدة خضوع الجميع له، وغدا أساسا للنظام السياسي والسلطة التي لا تعلو عليها سلطة أخرى. وفي هذا الإطار، يقول أرسطو: "ينبغي أن تكون السلطة العليا للشرع القويم الوضع [يعني القانون]، ويتوجب على صاحب السلطة فردا كان أو جماعة ألا يتصرف سلطة عليا إلا في الأمور التي لا يستطيع أن تضبطها ضبط دقيق، إذ يتعذر عليها أن تبني بوجه عام كل شيء"[2]. ويقتضي ذلك الاحتكام إلى القواعد القانونية في مختلف القضايا، مع ترك مجال محدود للحالات الاستثنائية التي لا يتناولها القانون بصورة دقيقة، بحيث تغدو المعقولية مبدأً ناظما لحياة الفرد والجماعة. فحين يؤسس القانون حياة اجتماعية منظمة، وتنتظم الجماعة حول قواعد مشتركة، ويجري التداول الحر في القضايا التي تهم المصير الجماعي، يصبح الاحتكام إلى العقل شرطا للفعل السياسي الرشيد، بما يحد من الأهواء والنزعات التي تدفع إلى تغليب المصلحة الخاصة على المصلحة العامة. وفي هذا المعنى، "لا بد من أن يثبت ذلك المبدأ العام الذي ينطبق على أهل السلطة، هو أن الذي لا تداخله الأهواء قطعا أفضل من الذي تعتريه الأهواء طبعا، والحال أن الشرع لا تعتريه الأهواء، في حين أنها تعتريه ضرورة كل نفس بشرية"[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص: 224.

[2] نفسه، ص: 148.

[3] نفسه، ص: 148.

وتتحدد الدولة، في هذا الإطار، من حيث كونها صورة للوجود الاجتماعي المنظم؛ من جهة أنه يصعب تصور جماعة بشرية مستقرة خارج شكل من أشكال التنظيم السياسي. وتكتسب الطبيعة عند أرسطو معنى الماهية ومبدأ الفعل والحركة، فهي "أو الشيء الذي يكون فيه مبدأ الحركة من الخارج لا من الذات. وعلى ذلك فالإنسان طبيعة لأنّ مبدأ الحركة في الإنسان شيء طبيعي هو الروح"[1]. وإذا كانت الروح صورة البدن، فإن الدولة تمثل صورة المجتمع، وبواسطتها ينتقل الوجود الاجتماعي من حالة التفرق والاضطراب إلى حالة التنظيم والانسجام، في أفق تحقيق حياة مشتركة. وهكذا، تتحول الجماعة من مجرد اجتماع بشري إلى واقع سياسي منظم، يقوم على التعاون والإرادة المشتركة، وتصبح الدولة التعبير الفعلي عن إرادة الإنسان في بناء فضاء اجتماعي يستجيب لحاجاته وغاياته.

ويقتضي الحديث عن الدولة، وفق هذا الموقف، استحضار شبكة من المفاهيم المترابطة، من قبيل الرغبة والاجتماع والإرادة والعناصر الطبيعية والقانون والنظام السياسي الملائم. فالرغبة في الاجتماع تمثل جانبًا من طبيعة الإنسان، في حين تمنح الإرادة هذا الميل صورةً سياسية منظمة، وتوجهه نحو الغاية التي تقوم الدولة لتحقيقها، وفي مقدمتها الاكتفاء الذاتي والاستقلال. وبذلك، يمكن فهم السيادة، بالمفهوم السياسي المعاصر، بما يجعلها قدرة الجماعة على تدبير شؤونها اعتمادا على إمكاناتها ومؤسساتها، مع شعور الفرد بفاعليته داخل الدولة وقدرته على أداء الوظيفة المنوطة به. وتتكامل الطبيعة والقانون والإرادة والسلطة في بناء الدولة الأرسطية، لتشكيل صورة مكتملة للحياة الاجتماعية والسياسية.

تتحدد الدولة عند أرسطو في صورة مكتملة للاجتماع الإنساني، انطلاقا من تصوره للطبيعة حيث تمثل ماهية ومبدأً للحركة والفعل. وإذا كانت الروح صورة البدن، فإن الدولة تؤدي، على مستوى الاجتماع السياسي، وظيفة الصورة التي تمنح الجماعة شكلها المنظم، وتنقلها من مجرد الاجتماع إلى حياة مشتركة قوامها النظام والتعاون. وبهذا المعنى، تمثل الدولة الصورة السياسية التي ينتقل بواسطتها الوجود الاجتماعي من إمكان الاجتماع إلى فعليته، ومن التفرق والاضطراب إلى انتظام العلاقات داخل المدينة. ويتأسس هذا التنظيم على نزوع الإنسان إلى الاجتماع، وعلى إرادته في تدبير حياته المشتركة وتوجيهها نحو غايات محددة؛ كون الرغبة في العيش المشترك تكتسب صورتها المؤسسية عبر القانون والنظام السياسي، وتتجه في غايتها النهائية نحو تحقيق الاكتفاء الذاتي والاستقلال، بما يتيح للجماعة تدبير

[1] عبد الرحمان بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، الطبعة الخامسة، بيروت، 1979ص: 164.

شؤونها والمحافظة على وجودها. **وبذلك، يغدو النظام السياسي الوسيط الذي يحول الميل الطبيعي إلى الاجتماع إلى ممارسة جماعية منظمة، ويمنح الفرد مجالا لأداء وظيفته والمساهمة في تحقيق الخير المشترك.**

غير أن انتظام الحياة المشتركة لا يكتمل بمجرد قيام الدولة ومؤسساتها، إذ يثير سؤالا آخر يتصل بموقع الفرد داخل هذا البناء وشروط تحوله من عضو في الجماعة إلى مواطن فاعل. ولا تتحدد المواطنة عند أرسطو بمجرد الإقامة داخل المدينة، وإنما تتأسس على المشاركة في ممارسة السلطة وتدبير الشأن العام. وما يقتضي التمييز بين المجال العام، مجال الفعل السياسي والمشاركة في إدارة المدينة، والمجال الخاص الذي تنتظم داخله شؤون الأسرة والحياة الفردية. **وعليه، تصبح إشكالية المواطنة مدخلا أساسا لفهم طبيعة الدولة الأرسطي.**

2. إشكالية المواطنة والتفرقة المعرفية بين المجال العام والمجال الخاص

إذا كانت المواطنة تكشف عن موقع الفرد داخل البناء السياسي، فإنها عند أرسطو ترتبط ارتباطًا وثيقا بطبيعة الدولة وغايتها؛ لأن الدولة لا تكتسب حقيقتها من مجرد اجتماع الأفراد في مجال جغرافي مشترك، وإنما من انتظامهم في جماعة سياسية تتجه نحو تحقيق الحياة الفاضلة. لذلك، يصبح تحديد معنى المواطن وشروط المواطنة مدخلا لفهم الدولة ذاتها، بكونها جماعة سياسية تتأسس على المشاركة في السلطة وتدبير الشأن العام. ولذلك، تنتقل المسألة من البحث في ماهية الدولة إلى تحديد العنصر الذي يمنحها وجودها السياسي الفعلي، أي المواطن، بما يستدعي مساءلة حدود الانتماء إلى المدينة ومعايير التمييز بين المواطن وغيره.

دولة أرسطو سياسية بامتياز، "يتوجب على الدولة التي تدّعي أنها دولة عن جدارة، وليست دولة بالاسم أن تعنى بالفضيلة"[1]. تتمثل الدولة في اشتراك المواطنين وتلاحمهم ضمن وحدة تضم الكل، وتجعل منهم مدينة فعالة ومتناغمة، على أن تتصف عناصر هذه الوحدة بالفضيلة السياسية المتمثلة في الأمر والطاعة والخضوع؛ أي أن يكون المواطن داخل المدينة حاكما ومحكوما، يؤدي الوظيفة التي تلائم موقعه السياسي. ولا تشير الأخلاق في الفلسفة السياسية الأرسطية إلى القيم الكبرى في صورتها المجردة، بل تتصل بأسس وجود الإنسان مواطنا، والارتقاء به من مجرد فرد إلى عضو فاعل في الجماعة السياسية. وكل حديث عن الدولة يستدعي حضور مفهوم المواطن؛ إذ ليست الدولة وعاءً فارغا، ولكنها جماعة سياسية تتكون من أفراد وعناصر طبيعية ومؤسسات تمنحها هويتها. ومادامت الدولة قد

[1] أرسطو، **السياسات**، مصدر سابق، ص: 139.

وجدت لتحقيق حياة إنسانية مكتملة، فإن البحث في خصائص أهم عناصرها، أي الإنسان / المواطن، يغدو أمرا ضروريا؛ على اعتبار **أن الدولة جماعة من المواطنين، غير أن السؤال يظل قائما: من هو المواطن؟ ومن هم الأفراد الذين تنطبق عليهم صفة المواطنة؟ وهل المواطنة عامة أم تتحدد بشروط مخصوصة؟**

يعد حديث أرسطو عن المواطن، بما يكشفه من خصائص سياسية واجتماعية، تحولا مهما في الفكر السياسي اليوناني، ومدخلا إلى بناء تصور جديد للدولة قوامه المواطنة. فقد غدت المواطنة شرطا للانتماء السياسي إلى الدولة، وفق معايير محددة تتصل بالمشاركة والحقوق والواجبات. وتنبع أهمية هذا الموقف من انتقال الانتماء من دوائر القبيلة والعشيرة والعائلة والأسرة إلى إطار أوسع هو المدينة/الدولة والوطن، بما أضفى على الانتماء السياسي دلالة جديدة تتجاوز الروابط التقليدية السابقة.

وتتجلى قيمة الفكر السياسي الأرسطي في إبراز العلاقة العضوية بين طبيعية الدولة ووجود المواطنين؛ من جهة أن الدولة، رغم كونها ظاهرة طبيعية، لا تكتسب وجودها السياسي الفعلي إلا من خلال جماعة المواطنين التي تتولى تدبير شؤونها والمشاركة في مؤسساتها. هنا، تظهر مفاهيم الوطن والمواطنة والمواطن والتوطن بوصفها مفاهيم مترابطة تحيل إلى بنية الدولة وطرق الانتماء إليها. كما يؤشر هذا التصور عن واقعية الدولة الأرسطية وارتباطها بالعناصر الاجتماعية والطبيعية الملموسة، بعيدا عن التفسيرات الأسطورية.

ويبرز ذلك بوضوح في التمييز بين المواطن وغير المواطن، حيث لا تكفي الإقامة في مكان معين وحدها لاكتساب صفة المواطنة؛ بحكم أن هذه الصفة ظلت محكومة بشروط سياسية وقانونية تستبعد فئات كالعبيد والغرباء وأسرى الحروب، كما أن تحرر العبد من سيده لا يمنحه تلقائيا حيازة المواطنة. وقد حدد أرسطو المواطن تحديدا دقيقا بقوله: "نحن الآن ندعو مواطن الدولة، من له في تلك الدولة حق الاشتراك في السلطة الاستشارية وفي السلطة القضائية، والدولة جماعة تتألف من أمثال هذا الشخص القادر على الاكتفاء الذاتي في مرافق الحياة"[1]. وبذلك، لا تختزل المواطنة عند أرسطو في مجرد الانتماء إلى مجال جغرافي أو الاستقرار داخل حدود الدولة، وإنما تتأسس على **المشاركة الفعلية في السلطة وممارسة الوظيفة السياسية**. وهذا التحديد يجعل المواطن عنصرا

[1] نفسه، ص: 118.

مؤسسا للدولة، ويمنح المجال العام مكانة مركزية في تعريف المواطنة، حيث تتحدد قيمة الفرد بقدر حضوره في الحياة السياسية وقدرته على المشاركة في تدبير شؤون المدينة.

يشارك المواطن في دولة أرسطو في الحياة السياسية، ويسهم بصورة فعالة في تدبير شؤون المدينة -الدولة على المستويات السياسية، والاجتماعية، والقانونية، والقضائية. وقد ترتب على هذا التصور أن ظلت نسبة المواطنين محدودة قياسا إلى مجموع السكان والفئات التي لا تتمتع بحق المواطنة. وبهذا الاعتبار، يصبح المواطن هو الذي يمتلك حق التشريع والمشاركة في القضاء، إلى جانب ما يتطلبه موقعه من خصال وقدرات سياسية تؤهله للقيام بوظيفته داخل المدينة. وبذلك، يميز أرسطو بين المواطن الصالح والرجل الصالح، مؤكدا أن "لا سبيل إلى أن تكون فضيلة المواطن الصالح والرجل الصالح، فضيلة واحدة، ففضيلة المواطن الصالح يجب أن تتحقق في المجتمع"[1]. وهكذا، لا تتحدد المواطنة الصالحة بمجرد التحلي بالفضائل الأخلاقية العامة، كالخير والإحسان والأمانة، بل ترتبط بفاعلية الأداء وحسن القيام بالوظيفة السياسية الموكولة إلى المواطن[2].

تتصل فضائل الرجل الصالح بحياته الشخصية وعلاقته بذاته والآخرين، حيث يظهر أثر تهذيب النفس في أدب القول والفعل وحسن التصرف. غير أن هذه الفضائل، على أهميتها الأخلاقية، لا تكفي لتكوين المواطن الصالح؛ لأن المواطن يحتاج إلى فضائل سياسية تتيح له ممارسة الحكم وتدبير الشأن العام. فإذا اختير لمجلس من مجالس الدولة، وجب أن يمتلك القدرة على ممارسة الرئاسة وحسن تدبيرها، وإذا كان في موقع الخضوع والطاعة، وجب عليه أداء دوره بكفاية وانضباط ومسؤولية. وعليه، لا يعني صلاح الإنسان الأخلاقي بالضرورة أهليته لتدبير الشأن العام، الأمر الذي يقتضي التمييز بين حياة الإنسان الخاصة وحياته من حيث كونه مواطنا. فالتقوى والزهد والانصراف إلى تهذيب الذات لا تمثل، في ذاتها، دليلا على الاستعداد لممارسة الفعل السياسي، الذي يقوم على المشاركة والتنافس وتدبير المصالح المشتركة.

يؤسس هذا التمييز لدى أرسطو لفصل معرفي ووظيفي بين الفضيلة الشخصية والفضيلة السياسية؛ ذلك أن السياسة تتعلق بالمجال العام وما يقتضيه من كفايات وقدرات في ممارسة السلطة والقيام بالوظائف، بينما ترتبط الأخلاق الشخصية بعلاقة الإنسان بذاته وبحياته الخاصة. ويقرب أرسطو وظيفة المواطن من وظيفة ربّان السفينة،

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] ما أشد حاجتنا في العالم العربي إلى التمييز بين الرجل الفاضل والمواطن الصالح، وبين الفضيلة الأخلاقية المستندة إلى الدين والمبادئ المتعالية والفضيلة السياسية القائمة على القانون والدستور، بما يخدم المصلحة العامة.

الذي تتحدد مهمته في ضمان سلامة السفينة وحسن توجيهها؛ كذلك المواطن الذي تتجه مسؤوليته إلى صيانة الدولة وحسن تدبير شؤونها. ومن ثم، لا تكون الفضيلة الأخلاقية الشخصية معيارا حاسما للممارسة السياسية، إذ يتحدد معيار المواطنة بمدى القدرة على أداء الوظيفة وتحقيق المصلحة العامة. وبالتالي، يبرز هذا التصور عن أحد التحولات المهمة في تاريخ الفكر السياسي، حيث بدأ يتبلور التمييز بين **الشأن العام والشأن الخاص**، وبين صلاح الإنسان من الناحية الأخلاقية وكفاءته في ممارسة الوظيفة السياسية.

ومع ذلك، لا يعني هذا الفصل إقامة قطيعة تامة بين العقل والأخلاق والسياسة؛ إذ يلتقي التصور الأرسطي مع التصور الأفلاطوني في جعل العقل أساسا للفهم والتمييز وتوجيه السلوك. فالإنسان، بفضل القوة الناطقة، قادر على ضبط الأهواء والانفعالات والتحرر من هيمنتها، شريطة التربية والتعليم وحسن الممارسة وديمومة التفكير. ويظل التصرف وفق مقتضيات العقل شرطا أساسا في بناء الفرد القادر على ممارسة دوره داخل المدينة، غير أن وظيفة العقل عند أرسطو تتخذ طابعا عمليا يربط الفضيلة بقدرة الإنسان على أداء وظيفته السياسية والاجتماعية، لا بمجرد بلوغ الكمال الأخلاقي في حياته الخاصة[1].

خاتمة:

زبدة القول، تكشف المقارنة بين أفلاطون وأرسطو عن لحظة تأسيسية في تاريخ الفكر السياسي اليوناني، انتقل فيها التفكير في الدولة من البحث عن **أنموذج معياري للعدالة والانسجام** إلى تحليل **شروط الدولة الطبيعية والمؤسساتية والواقعية**. ينطلق أفلاطون من الدولة لكونها كلًّا ينتظم أجزاؤه وفق مبدأ التناسب والانسجام، ويربط العدالة بأداء كل فرد وظيفته، مع إقامة صلة وثيقة بين السياسة والأخلاق والتربية؛ غير أن هذا التصور يكتسب في **"النواميس"** بعدا واقعيا، يظهر في مركزية القانون والتشريع وإصلاح المؤسسات وملاءمة القواعد لشروط الحياة السياسية.

أما أرسطو، فيعيد بناء التفكير في الدولة انطلاقا من الطبيعة والغاية، معتبرا المدينة جماعة سياسية طبيعية غايتها تحقيق الاكتفاء الذاتي والحياة الفاضلة. وينتقل اهتمامه من بناء صورة الدولة العادلة إلى تحليل **المواطن**

[1] Aristote, *Les Politiques*, traduction du grec ancien par Pierre Pellegrin, Flammarion, 2015, p. 255.
على الرغم من اختلاف التصور الأرسطي عن التصور الأفلاطوني بخصوص السياسة والدولة، إلاّ أن هناك نقطة التقاء مهمة تتمثل في كون العقل أو القوة الناطقة هي أساس الفهم والإدراك وتمييز الأشياء. يقدر الإنسان بالعقل السيطرة على الأهواء والانفعالات والتحرر منها، شريطة توفر التربية والتعليم الحسن وديمومة التفكير التي تحقق للفرد تجربة في الحياة، ويجب على الفرد أن يتصرف وفق مقتضى العقل، متجنبا الأهواء.

والقانون والسلطة و أنظمة الحكم والمشاركة السياسية، مع تمييز جوهري بين فضيلة الرجل الصالح وفضيلة المواطن الصالح، وبين الحياة الخاصة وممارسة الوظيفة السياسية في المجال العام.

وعلى الرغم من اختلاف مساريهما، يلتقي الفيلسوفان في جعل الدولة إطارا لتحقيق حياة مشتركة منظمة، وفي إسناد مكانة مركزية للعقل، والتربية، والقانون، والفضيلة. غير أن أفلاطون يجعل **إصلاح الفرد مشروطًا بإصلاح الدولة** وبناء نظام سياسي منسجم، بينما يجعل أرسطو **المواطنة والمشاركة في السلطة** أساسا لفهم الحياة السياسية. لذلك، يمكن القول إن أفلاطون يمثل لحظة **التأسيس المعياري للدولة**، بينما يمثل أرسطو لحظة **التحليل الو اقعي والمؤسساتي للدولة والمواطنة**.

وتتجاوز أهمية هذا التراث حدود سياقه التاريخي؛ إذ يظل قادرا على إضاءة أسئلة الدولة الحديثة والمعاصرة، خصوصا ما يتصل **بسيادة القانون، والمواطنة، وإخضاع السلطة للمؤسسات، والتمييز بين المجال العام والمجال الخاص، ودور التربية في تكوين الفرد السياسي.** ومن هذه الزاوية، لا تستمد الدولة قوتها من السلطة وحدها، ولا من القانون في صورته الإجرائية فقط، وإنما من قدرتها على بناء حياة مشتركة قوامها العدالة، والمواطنة، والمؤسسات، والمسؤولية. **وهنا تكمن راهنية المقارنة بين أفلاطون وأرسطو: في إبقاء سؤال الدولة مفتوحا على التوتر الدائم بين المثال والو اقع، وبين غايات العدالة ومقتضيات الفاعلية السياسية.**

المصادر والمراجع:

- أرسطو، **السياسات**، الأبن أوغسطين بربارة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1975.
- افلاطون، **القو انين**، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية: د. تيلور، نقله إلى العربية: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دون طبعة)، 1985.
- بدوي، (عبد الرحمان)، **خريف الفكر اليوناني**، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، الطبعة الخامسة، بيروت، 1979.
- **جمهورية أفلاطون**، ترجمة ودراسة، فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (دون طبعة)، الإسكندرية، 2004.

- **جمهورية أفلاطون**، ترجمة: فؤاد زكريا، مراجعة عن الأصل اليوناني: سليم سالم، فضاء الفن والثقافة، (دون طبعة)، (دون تاريخ).
- كاسرر، (ارنست)، **الدولة والأسطورة**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة: أحمد خاكي، دون طبعة، المكتبة العربية بالاشتراك مع الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975.
- هيل، (جونثان)، **تاريخ الفكر المسيحي**، ترجمة: سليم اسكندر، ومايكل رأفت، مراجعة: محمد حسن غنيم، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2012.
- Aristote, *Les Politiques*, traduction du grec ancien par Pierre Pellegrin, Flammarion, 2015.

منصات التواصل الاجتماعي والعنف اللغوي:

تحولات الاستعمال اللغوي وخصوصيات الممارسة وتعدد مجالات التداول

د. نورالدين مكوار

باحث في اللسانيات الاجتماعية والتداوليات

جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان

ملخص:

يتناول هذا المقال ظاهرة العنف اللغوي في منصات التواصل الاجتماعي من خلال التحولات التي عرفها الاستعمال اللغوي في الفضاء الافتراضي. ويهدف إلى التعريف بأبرز منصات التواصل الاجتماعي وخصائصها، ورصد بعض التحولات التي مست أنماط التواصل والاستعمال اللغوي فيها، ثم الكشف عن أبرز أشكال العنف اللغوي ومجالات تداوله. ويتوقف المقال عند مجالات متعددة، تشمل الدين والجنس واللون والانتماء الجغرافي والسياسة والرياضة والفن، بما يبرز اتساع حضور العنف في التفاعل الرقمي وتنوع أشكاله ومجالاته. ويخلص إلى أن منصات التواصل الاجتماعي أسهمت في توسيع فضاءات ممارسة العنف اللغوي وانتشاره، وأصبحت بعض أشكاله جزءًا من أنماط التواصل اليومي في البيئة الرقمية لينتقل بعد ذلك الى الحياة الواقعية ويمتزج بها.

الكلمات المفتاحية :العنف اللغوي؛ منصات التواصل الاجتماعي؛ الاستعمال اللغوي؛ التفاعل؛ مجالات التداول.

Abstract:

This article deals with the phenomenon of **linguistic violence on social media platforms** through the transformations that have occurred in language use in the virtual space. It aims to introduce the main social media platforms and their characteristics, to identify some of the changes that have affected communication patterns and language use, and to highlight the main forms of linguistic violence and the different areas in which it occurs. The article examines several areas, including religion, gender, skin color, geographical

belonging, politics, sports, and art, highlighting the extensive presence of violence in digital interaction and the diversity of its forms and domains. The article concludes that social media platforms have contributed to expanding the spaces in which linguistic violence is practiced and to increasing its spread. Some forms of this violence have become part of everyday communication in the digital environment, and have subsequently extended into real life, merging with it.

Keywords: Linguistic violence; social media platforms; language use; interaction; domains of circulation.

مقدمة:

أصبحت منصات التواصل الاجتماعي فضاء يحتضن مختلف أشكال التفاعل والتواصل بين الأفراد في العصر الحالي. ولم يعد تأثير هذه المنصات مقتصرًا على تداول المعلومات والأخبار بل امتد ليشمل أنماط الاستعمال اللغوي وإنتاج الخطاب وتداوله، وهو ما أفرز تحولات واضحة في طبيعة الممارسات التواصلية داخل هذا الفضاء.

لقد رافق هذه التحولات بروز أنماط من الاستعمال اللغوي تتسم بالعنف، تتراوح بين الأشكال المباشرة، كالشتم والإهانة والتهديد، والأشكال غير المباشرة، كالسخرية والتحقير والوصم والتشهير والتحريض. عنف غير مرتبط بمجال محدد، وإنما يتخذ صورا متعددة تبعا للموضوعات والقضايا التي تشكل محور التفاعل بين مستخدمي هذه المنصات، إذ يظهر في التفاعلات حول المنشورات الدينية والاجتماعية والسياسية والرياضية والفنية، وكذا القضايا المرتبطة بالجنس واللون والانتماء الجغرافي وغيرها.

وانطلاقا من ذلك، يندرج هذا المقال ضمن الاهتمام بالتحولات التي عرفها الاستعمال اللغوي في منصات التواصل الاجتماعي، مع التركيز على العنف اللغوي باعتباره السمة البارزة التفاعل عبر منصات التواصل الاجتماعي. ويسعى هذا العمل كذلك إلى التعريف بأبرز هذه المنصات وخصائصها، ورصد بعض التحولات التي مست أنماط التواصل والاستعمال اللغوي فيها، ثم الكشف عن أشكال العنف اللغوي ومجالات تداوله.

يجيب هذا المقال عن إشكالية مركزية يختصرها السؤال الآتي:

كيف تعيد منصات التواصل الاجتماعي تشكل العنف اللغوي عن طريق التحولات التي عرفها الاستعمال اللغوي من خلال تفاعلات المستخدمين حول مجموعة من القضايا الاجتماعية والفنية والرياضية وغيرها؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية، اعتمدنا المنهج الوصفي، لما يتيحه من إمكانات لرصد الظاهرة ووصف مظاهرها وأشكالها ومجالات تداولها في الخطاب الرقمي من خلال تتبع مجموعة من التفاعلات على منصة فيسبوك المغربي.

1. من الفضاء الافتراضي إلى منصات التواصل الاجتماعي

1.1. مفهوم الفضاء الافتراضي

يرجع مفهوم الفضاء الافتراضي إلى هاوارد رينجولد Howard Rheingold الذي استخدمه كعنوان لكتابه The Virtual Community سنة 1993، وكان يقصد به جماعات بشرية تتغير أعدادها حسب شعبية الموقع وسهولة استخدامه، تربطهم اهتمامات مشتركة في الأدب والعلوم والفنون والصناعات أو الهوايات، وقد تكون هذه الاهتمامات جادة أو تافهة، مقبولة أو مرفوضة من قبل من لا ينتمون إلى الجماعة أو المجموعة.[1] أما مفهوم الشبكة الاجتماعية، فقد عرف سنة 1954 في بريطانيا على يد جون أ .برناس John A. Barnes ، وهو أنثروبولوجي بريطاني، في مقال بعنوان "العلاقات الإنسانية".[2]

ظهر مفهوم الفضاء الافتراضي سنة 1993، ولم يكن له الانتشار الكبير الذي يتمتع به اليوم لأسباب متعددة، منها محدودية انتشار الإنترنت، وقيود آليات شبكة الاتصال، وغياب الهواتف الذكية (smartphones) التي غيّرت كل معطيات العملية التواصلية. أخذ الفضاء الافتراضي اسمه مقارنة بالعالم الحقيقي، إذ يُعد واقعًا ثانويًا يمكّن الإنسان من قضاء جزء من حياته وتحقيق أغراض قد لا تتحقق في الواقع. ومن أبرز الإضافات النوعية التي أتاحها الفضاء الافتراضي:

- وفرة المعلومات في جميع المجالات
- التعارف ونشر الثقافات والتعريفات بها
- جعل العالم قرية صغيرة وتجسير التواصل بين جميع البشر

[1] نعيمة رحماني زينب ودهيمي، "الانترنيت العالم الافتراضي والعنف الرمزي"، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، عدد 11، شتنبر 2014، ص 366.

[2] إلزا غودار، أنا أوسيلفي إذن أنا موجود، تحولات الأنا في العصر الافتراضي، ترجمة سعيد بنكراد، الدار البيضاء، المركز الثقافي للكتاب، الطبعة الأولى2019، ص 43.

- مجانية الاستفادة من الخدمات والمحتوى

2. منصات التواصل الاجتماعي

شاعت في الولايات المتحدة نهاية القرن العشرين بوادر ميلاد شبكات التواصل الاجتماعي مع موقع Geocities (1994)، ثم theGlobe.com و(1995) Classmate.com، بالإضافة إلى مواقع أخرى لم تحقق أرباحًا، فاضطر أصحابها لإغلاقها أو بيعها.

أما مع مطلع القرن الواحد والعشرين بدأت ثورة شبكات التواصل الاجتماعي عبر مواقع مثل Myspace وFriendster، حيث ارتبط مفهوم الشبكة الاجتماعية بتطور الشبكة العنكبوتية التي سهلت تدفق المواقع وتمكين المستخدمين من التواصل فيما بينهم.

على رأس هذه المواقع، برز فيسبوك Facebook الذي شاع العمل به سنة 2008 بعد أن كان محصورًا على مجموعة من الأصدقاء بجامعة أكسفورد. لقد أتاح فيسبوك لمستخدميه إنشاء صفحات شخصية، إضافة الأصدقاء، مشاركة القصص والصور، والتفاعل معهم، والتعارف على مستخدمين آخرين. وقد انطلقFacebook نتيجة مشروع سابق يسمى Face Match ابتكره مارك زوكربيرغ Zuckerberg Mark سنة 2003.[1]

كان استخدام فيسبوك مقتصرا على الجامعات والمدارس الثانوية الأمريكية لمدة سنتين، قبل أن يُتاح للعامة سنة 2005. بعد النجاح الكبير، تحوّل الموقع سنة 2021 إلى إمبراطورية التواصل الاجتماعي بعد شراء WhatsApp وInstagram ليصبحا جزءا من شركة Meta.

وفق إحصائيات 2023، لدى فيسبوك أكثر من 2.96 مليار مستخدم نشط شهريا عالميا، منها 24مليون في المغرب، أي 66% من عدد السكان البلد، بينما تصل نسبة مستخدمي الإنترنت إلى 84.12%[2] . وتتركز فئة مستخدمي فيسبوك بين 18و 34عاما، وأغلبهم من الذكور، وإن كان الفارق ضئيلًا بين الجنسين.

يرى مستخدمو الأنترنيت الذين تتراوح أعمارهم بين 16و 56 سنة أن فيسبوك هو موقع التواصل الاجتماعي المفضل لديهم، أي ما نسبته (31%)من المستخدمين، [3] أما بالنسبة إلى سنة ، 2025 فقد وصل عدد مستخدمي منصة التواصل الاجتماعي فيسبوك إلى أكثر من 3.12 مليار مستخدم على مستوى العالم، بزيادة قدرها 1.7٪ عن العام السابق.

[1] ميمي محمد عبد المنعم، شبكات التواصل الاجتماعي ..(النشاة والتأثير)، مجلة كلية التربية- جامعة عين شمس 193، العدد الرابع والعشرون (الجزء الثاني) 2018.

[2] Facebook User by country, https://2cm.es/1l0f8

[3] عماد حسن، 20 عاما فيسبوك.. أي تأثير في العالم العربي سياسيا واجتماعيا، 4 فبراير 2024. https://2u.pw/Gju6fQ

هذا يعني أن 60٪ من مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعي و 56.1٪ من مستخدمي الإنترنت حول العالم يستخدمون منصة فيسبوك.[1]

3. أبرزمنصات التواصل الاجتماعي الأخرى

1.3. إنستغرام (Instagram)

منصة لمشاركة الصور والفيديوهات القصيرة، ظهرت في 10يوليوز 2010، وفتحها المؤسسان كيفن سيستروم Kevin Systrom ومايك كرايجر Mike Krieger للعامة يوم 6أكتوبر 2010، وكانت البداية مقتصرة على هواتف IPhone فقط، بعد ذلك تمت إتاحته للمستخدمين من خلال 25 لغة حول العالم.[2]

تتوزع الفئات العمرية لمستخدمي الانستغرام إلي خمس فئات تمثل الفئة الأولى الشباب من (18-24) وتأتي على رأس القائمة بمعدل 31.7 %، ثم الفئة العمرية المتراوحة أعمارهم بين (25-34) التي تشكل 30.6% لينخفض منسوب الاستخدام كلما تقدم العمر حيث نلاحظ أن عدد المستخدمين في الفئات العمرية بعد سن الخامسة والثلاثين منخفض جدا مقارنة مع الفئتين السابقتين إذ يقارب 16% عند الفئة العمرية من (25-44)، و8.7% عند الفئة العمرية من (45-54) و4.5% عند من تتراوح أعمارهم بين (55-64). أما الفئة الأخيرة المتمثلة في من تتراوح أعمارهم فوق الخامسة والستون فتمثل (2.9% [3]. اعتبارا من أبريل 2025 ، أصبح لدى الانستغرام أكثر من مليارى مستخدم نشط، وهو ما يمثل زيادة قدرها مليار مستخدم في السنوات الأربع الماضية فقط. بعدما كان في فبراير 2013 مئة مليون مستخدم نشط شهريا. أما بحلول يونيو 2016 قفز هذا الرقم إلى 500 مليون بعد عامين فقط ، في يونيو 2018 وصلت منصة التواصل الاجتماعي هاته إلى مليار مستخدم. أعلن الانستغرام حعن وجود أكثر من 500 مليون مستخدم نشط يوميا في عام 2017. فمن بين 5.78 مليار شخص يستخدمون الهواتف المحمولة في جميع أنحاء العالم، يقوم 34.6٪ بالتمرير عبر الانستغرام هذا يعني أن واحد من كل ثلاث مستخدمي الهواتف الذكية يتفاعلون مع البكرات (Reels) والقصص (Storries) والمنشورات بانتظام.[4]

---

[1] Rohit Shewale, Facebook statistics 2025; key User Usage, demo data and more. https://2u.pw/5HBohw

[2] ميمي محمد عبد المنعم، شبكة التواصل الاجتماعي.

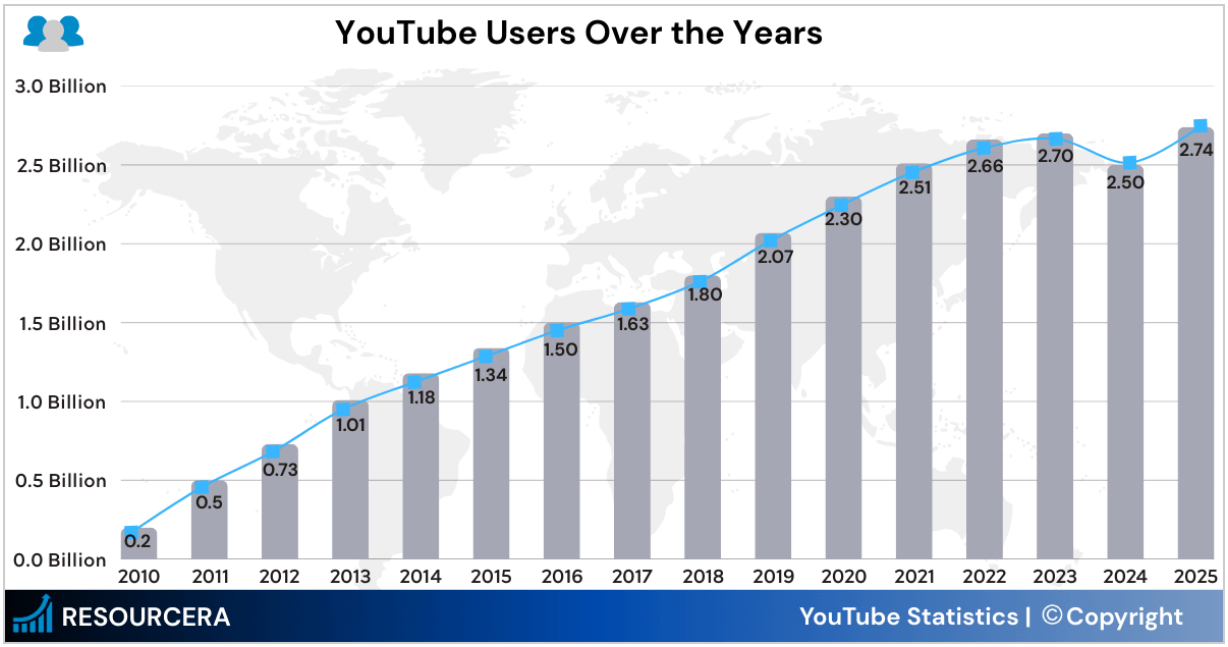
[3] Stacy jo dixon. distbution of instagram users worldwide as of april 2024, by age group. May2, 2024. https://2u.pw/zjvoBC.

[4] Rohit Shewale, Instagram Statistics 2025: Everything You need to know, https://2u.pw/jNDzx.

تنافس قصص إنستغرام مباشرة مع سناب شات، وهو تطبيق آخر لمشاركة الصور أصبح سابقاً مشهورًا بميزة الصور الزائلة التي تختفي.[1] حتى الربع الثاني من عام 2021، كان لدى سناب شات 293 مليون مستخدم يومي نشط.

2.3 يوتيوب (Youtube)

أُطلق يوتيب في عام 2005 بوصفها منصة بسيطة لمشاركة الفيديو، ومنذ ذلك الحين شهد نموا هائلا في المستخدمين بمعدل 34.6٪ كل عام، مع أكثر من 2.74 مليار مستخدم نشط، أصبح يوتيب الآن ثاني أكبر منصة إعلامية، بعد فيسبوك، يوجد أكثر من 2.74 مليار مستخدم نشط شهريا على YouTube (اعتبارا من أبريل 2025). من بينها 125 مليون مشترك مدفوع الأجر.[2]



رسم مبياني يوضح نمو مستخدمي يوتيب (YouTube) من سنة 2010 الى سنة 2025.

يعد يوتيوب أشهر منصة الفيديوهات والموسيقى والأفلام المجانية في العالم، نسبة مستخدميه في المغرب وصلت إلى 22.31% غشت 2024.[3] ويحتل بهذه النسبة المركز الثاني بعد فيسبوك بنسبة 49 %.

[1] Stacy jo Dixon, Distribution of Instagram users worldwide as of April 2024, by age group. May2, 2024. https://2u.pw/zjvoBC.

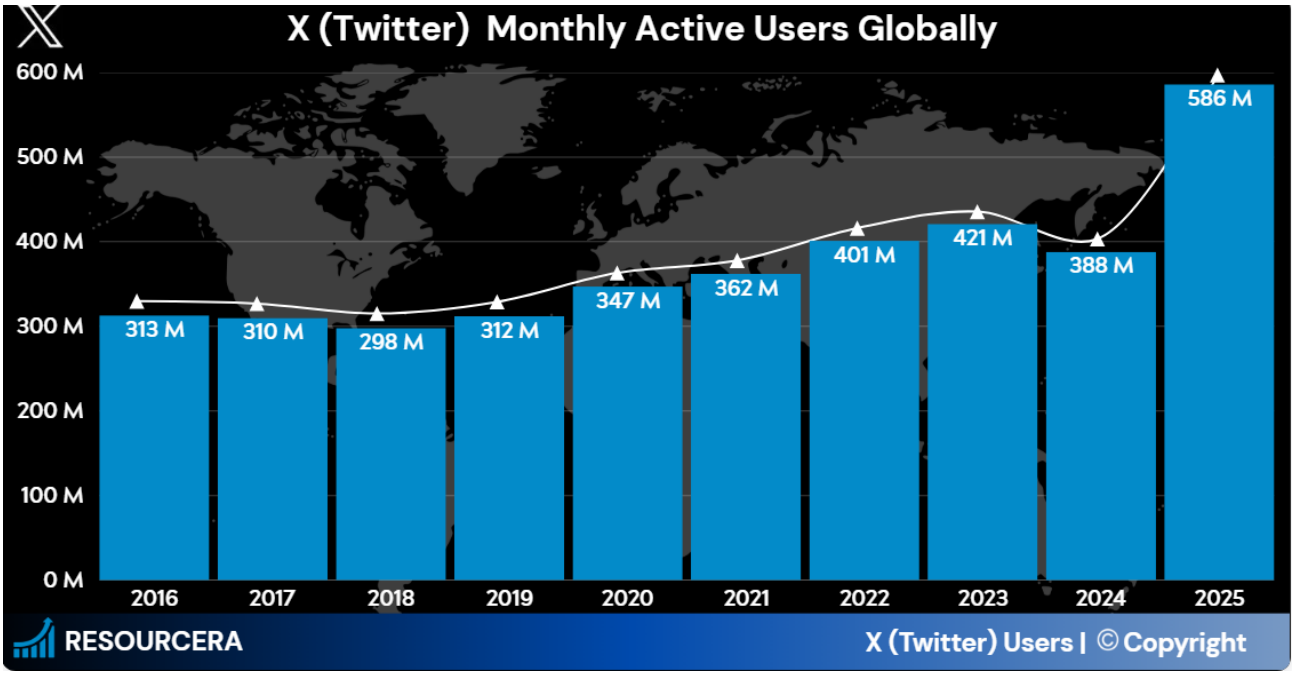
[2] Rohit Shewale, YouTube Statistics 2025: Demographics, Users And More, https://2u.pw/5llF7I.

[3] Social Media Stats Morocco; Nov 2024 - Nov 2025, https://2u.pw/7PHdLd .

3.3. تويتر (Twitter) أو منصة X

انتقل معدل مستخدمي تويتر أو منصة إكس حاليا من 312.7 مليون مستخدم سنة 2019 إلي 335.7 سنة 2024، وسجلت سنة 2022 أعلى معدل بنسبة 368.4 مليون مستخدم،[1] ويمثل نسبة 3.89 % من مجموع مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي في المغربي إلى حدود غشت 2024.[2]

تحتل X (Twitter) المرتبة 14 في قائمة منصات التواصل الاجتماعي الأكثر شعبية في جميع أنحاء العالم اعتبارا من عام 2025، مع أكثر من 586 مليون مستخدم نشط شهريا[3] (MAU) و 245 مليون مستخدم نشط يوميا يتم تحقيق الدخل منه .(MDAU) يوجد في الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من 103.9 مليون مستخدم X ، مما يجعلها أكبر سوق ل X (Twitter).[4]



رسم مبياني لعدد المستخدمين النشطين شهريا عبر العالم لمنصة x بين سنة 2016 وسنة 2025.

[1] Number of X (formerly Twitter) users worldwide from 2019 to 2024. https://2u.pw/9TcrXbdn .

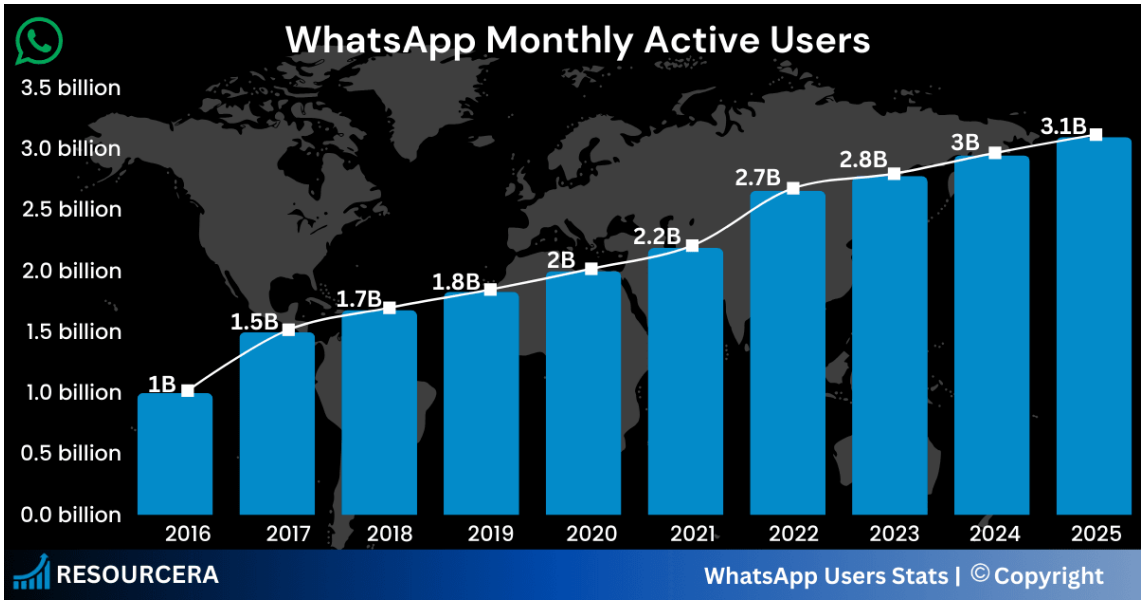
[2] Social Media Stats Morocco, Nov 2024 - Nov 2025. https://2u.pw/7PHdLd .

[3] MAU: Monthly Active Users

[4] المرجع السابق. https://2u.pw/5kePN تم الاطلاع يوم2025/07/17.

4.3. وتساب WHATSAPP

ظهر تطبيق المراسلة الفوري سنة 2009 على يد كل من جان كوم Jan Koum وبريان أكتون Brian Acton لتستحوذ عليه منصة فيسبوك سنة 2014، لدى WhatsApp حاليا أكثر من 3.1 مليار مستخدم نشط شهريا، ومن المتوقع أن يتجاوز هذا الرقم 3.2 مليار بحلول نهاية عام 2025. ستكون هذه زيادة بنسبة 5.09٪ على أساس سنوي. كان لدى المنصة 2.78 مليار و 2.66 مليار MAU في عامي 2023 و 2022 على التوالي. نما عدد المستخدمين النشطين الشهريين بمعدل 8.77٪ من عام 2020 إلى عام 2025.[1]



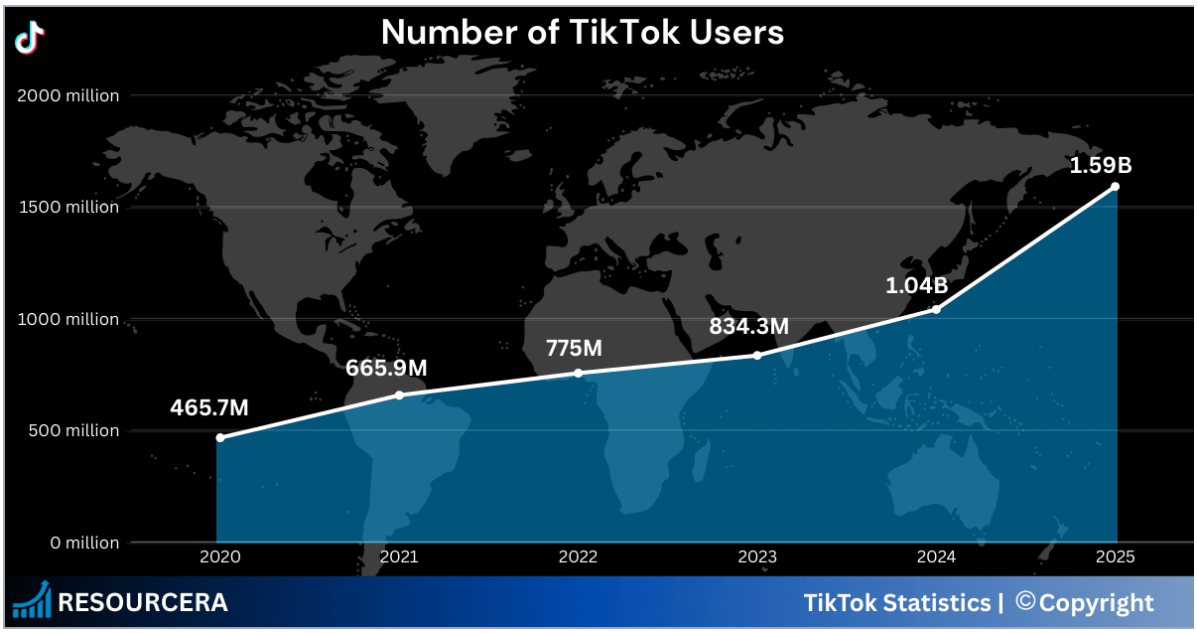
مبيان يوضح عدد المستخدمين النشطين شهريا في WhatsApp من 2016 إلى 2025.

5.3. تيك توك TIK TOK

ظهرت منصة تيك توك سنة 2016 في دولة الصين وكانت ملكا لشركة بايت دانس (ByteDance) لنشر مقاطع الرقص المصورة من طرف المستخدمين، ليصبح في سنة 2018 تطبيقا عالميا، حيث وصل عدد مستخدميه النشطين

[1] روهيت شيوالي، إحصائيات مستخدمي WhatsApp 2025: المستخدمون النشطون شهريا والتركيبة السكانية وتنزيلات التطبيقات، 11 مايو 2025. تم الاطلاع على المقال يوم 2025/07/17. https://2u.pw/ijNSL

إلى حدود يناير من سنة 2025 مليار وخمس مئة وتسعين مستخدما نشطا عبر العالم، مع العلم أنه محظور في الهند، إذ يستحوذ على نسبة عشرين في المئة من ساكنة العالم.[1]



رسم مبياني يوضح نمو في عدد مستخدمي TikTok بين سنة 2020 وسنة 2025.

خلقت منصات التواصل الاجتماعي نموذجا جديدا لمفهوم الفضاء وحدوده، إذ تحولت هذه المنصات إلى عوالم يقضي فيها الإنسان معظم أوقاته، وتلبي بالمقابل جل احتياجاته ورغباته كما تخفيه عن الرقابة التي تمارسها سلطة المجتمع وتشريعاته على بعض الأنشطة، وتوفر له حيزا كبيرا من الحرية والتحرر في التفاعل والنقاش وإبداء الرأي. لذلك نلاحظ تطورا ملحوظا في ارتفاع نسبة المستخدمين في جل المنصات رغم اختلاف كل ما تقدمه هده المنصات من خدمات.

4. بنية الاتصال والتواصل: اللغة كمحرك لمنصات التواصل الاجتماعي

1.4. العنف بوصفه نمطا للتواصل

أدّى التفاعل داخل مواقع التواصل الاجتماعي إلى تداخل واسع بين فئات اجتماعية متباينة، تنتمي إلى طبقات وخلفيات ثقافية متعددة، وهو ما أسهم في نشوء أنماط جديدة من التواصل والتفاعل. غير أن هذه الدينامية أفضت، في المقابل، إلى تنامي العنف اللغوي داخل هذا الفضاء، الذي لم يسلم منه معظم المستخدمين؛ إذ بيّنت نتائج الاستبيان

[1] روهيت شيوالي، إحصائيات TikTok 2025 : المستخدمون العالميون والإيرادات والاتجاهات .... 8 أبريل، 2025. تم الاطلاع على المقال بتاريخ 2025/07/17. https://2u.pw/HoXon

أن نسبة 97.2% من المستجوبين تعرّضوا لشكل من أشكال العنف في الفضاء الافتراضي[1]. ويعكس ذلك تحوّلًا عميقًا في بنية التواصل داخل المجتمع، الذي كانت تؤطّره منظومة قيمية قائمة على الدين الإسلامي والعادات والتقاليد التي تدعو إلى احترام الآخر.

ويلاحظ مستخدمو هذه المنصّات شيوع التراشق اللفظي بين المتفاعلين حول مختلف القضايا، إلى حدّ أصبح معه التعبير عن الرأي محفوفًا بمخاطر التعرّض للسبّ والشتم والإهانة من طرف المخالفين. وهنا يبرز إشكال التوازن بين حرية التعبير والرقابة، إذ يرتبط انتشار العنف اللغوي في الفضاء الافتراضي بجملة من الميكانيزمات الاجتماعية، من قبيل ارتفاع منسوب القمع، وتردّي الأوضاع الاجتماعية، وانتشار الأمية، وضعف التنشئة الاجتماعية.

ومع الانتشار الواسع للإنترنت وهيمنة هذه المنصّات على جزء مهم من الحياة اليومية للأفراد، تشكّلت لغة خاصة بالعالم الافتراضي، يُتداول جانب كبير منها في إطار عنف لغوي صريح أو ضمني. كما أتاحت هذه الوسائط لمستخدميها التعبير عن مواقفهم عبر رموز وإشارات تختزل مشاعر الإعجاب أو الرفض أو الإقصاء. وفي هذا السياق، برزت مجموعة من المصطلحات التي توظَّف بكثافة في خطابات الكراهية والتحقير.

2.4. العنف اللغوي مظهرًا للتميز

تشهد بعض الصفحات، خاصة في مجالي الرياضة والفن، ارتفاعًا ملحوظا في منسوب العنف اللغوي، خصوصا لدى فئة الشباب والمراهقين. وقد أظهرت بعض الدراسات أن هذه الفئة قد تتعامل مع العنف اللفظي بوصفه وسيلة للاندماج داخل الجماعة، بل شرطا للانتماء إليها؛ إذ يصبح تبادل الألفاظ العنيفة بمثابة «كلمة مرور» تتيح للفرد إمكانية الانخراط في هذه المجموعات.

"وجدير بالذكر أن الشباب اليوم أصبح فئة تتفاخر بتقاذف الألفاظ العنيفة مع أقرانه أو حتى مع من هم أكبر منه دون شعور بخجل أو مسؤولية عن الخطأ، إذ أصبح العنف اللفظي إحدى شروط الانتماء إليهم ومصاحبتهم، حيث إن

[1] وزع الباحث ألف استبيان على فئات وشرائح مختلفة من المجتمع المغربي لدراسة تعرضهم للعنف اللغوي بمنصات التواصل الاجتماع، وذلك من خلال مشروع أطروحة الدكتوراه الموسومةب: العنف اللغوي في المجتمع المغربي من خلال منصات التواصل الاجتماعي: دراسة تداولية سوسيولساني.

الشباب أصبح يعتبر التلفظ بتلك الألفاظ مثل كلمة مرور يستطيع من خلالها اختراق ودخول المجموعات الشبابية التي تستهويه ويرغب في أن يكون جزءا منها، ومن لا يمتلك تلك الصفة يكون من الطراز القديم الذي أوشك على الانقراض."[1]

وفي هذا السياق، يتحول العنف اللغوي إلى رأسمال رمزي يمنح صاحبه نوعا من الحضور والهيمنة داخل الفضاء الرقمي، مما يكس هذه الممارسة ويعيد إنتاجها بوصفها قيمة اجتماعية لدى بعض الفئات، ولا سيما فئة الشباب.

5. مجالات العنف اللغوي في مو اقع التواصل الافتراضي

1.5. الدين بوصفه آلية للصراع الرمزي

تعد المسألة الدينية من أبرز مجالات العنف اللغوي في الفضاء الرقمي المغربي، حيث تشهد منصات التواصل الاجتماعي انتشارا واسعا لخطابات دعوية، تقابلها في الآن نفسه خطابات نقدية أو معارضة، مما يفضي إلى توترات حادة. ففي الوقت الذي تسعى فيه بعض الفئات إلى مهاجمة العلمانية والعلمانيين بدعوى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في تجاهل لقيم التعايش والاختلاف، كما نجد فئات أخرى —من داخل الحقل الديني نفسه— تدعو إلى الاعتدال ونبذ خطاب السبّ والشتم والتحريض، والالتزام بالحوار القائم على«التي هي أحسن» بوصفه تمثيلا حقيقيا لقيم الدين.

ويرتبط تصاعد هذا العنف اللفظي بدرجة الانفتاح التي بات يعيشها الشباب، وقدرتهم على التعبير عن آرائهم في مختلف القضايا، بما فيها القضايا الدينية، خارج الإطار التقليدي الذي كان يضفي عليها طابعا من القداسة.

وقد فرضت التحولات التكنولوجية على المؤسسات الدينية إعادة تموقعها في سياق كوني مفتوح، حيث "يسمح المجتمع الشبكي المتعدد الثقافات بإمكانية وجود تعدد ديني من خلال ملاحظة أشكال الإعلان عن الهوية ونماذج بناء الهوية الرقمية، وأشكال تمثل الذات عند الفاعلين في النص الديني الرقمي، والحال أن الهوية الدينية عند الشباب تتميز بالدينامية والتغيير المستمر المرتبط أساسا بالمتغيرات الثقافية الرقمية والتدفق المعلوماتي اللامحدود."[2]

وقد أثر تدفق النماذج الثقافية والهويات المنمطة في آليات بناء الذات، حيث أصبح الشباب يعيش صراعا هوياتيا مركبا؛ فمن جهة، تتيح له وسائط الاتصال الحديثة هامشا أوسع لبناء هويته الدينية في سياق تعددي، ومن جهة أخرى، تفرض عليه هذه الوسائط أنماطا جاهزة من التمثلات والسلوكات، بما يشكّل نوعا من«الإكراه الثقافي الخفي».[3]

---

[1] إيناس حسن علي إسماعيل، بعض المحددات الاجتماعية لانتشار العنف اللفظي وآثاره الثقافية لدى الشباب المعاصر، دراسة ميدانية على عينة من الشباب المصري مجلة الدراسات العربية ص 2557. رابط المقال https://2cm.es/1l43e.

[2] هدى كريملي، الثقافة الرقمية ورهان الهوية الدينية عند الشباب المغربي، تم الاطلاع على المقال يوم 2024/05/18. رابط المقال: https://2cm.es/1gaUY

[3] المرجع نفسه.

وقد أفضى ذلك إلى احتدام الصراع داخل المجال الديني، حيث برزت اتجاهات متباينة، من بينها تصاعد النزعات اللادينية أو ما يسمى بـ «دين الإنسانية»، في مقابل تيارات محافظة تتمسّك بالمرجعيات التقليدية.

وبذلك تظل تيمة الدين في الفضاء الرقمي المغربي محركا أساسيا للصراع، بين فئات تتبنى خطابا دعويا ذا نزعة إلزامية، وأخرى تنشد فضاء إنسانيا قائمًا على الحرية والتعدد.

2.5. الجنس: صراع غير محسوم

يمثل الاختلاف بين الجنسين مجالا خصبا لتجلّي العنف اللغوي، وهو اختلاف متجذّر في الثقافة الإنسانية، حيث يمتلك كل من الذكر والأنثى أنماطا مخصوصة في إنتاج الخطاب، تحددها في الغالب عمليات التنشئة الاجتماعية، وغالبا ما يتعرض من يخرج عن هذه الأنماط لأوصاف قدحية، خاصة المرأة، التي تُفرض عليها قيود لغوية وسلوكية محددة.

وفي هذا السياق، تشير إحدى الدراسات إلى أنه لو تحدثت فتاة صغيرة بخشونة مثل الصبي، فإنها تُوبَّخ أو تُنبذ أو يُسخر منها ...إن تعليم استخدامات لغوية خاصة للفتيات الصغيرات يؤدي حتماً إلى مشاكل اجتماعية بشكل غير مباشر، ذلك أن حصر الأنثى في أسلوب خاص يشكل ذريعة لاستغلالها في مواقف لا تجد فيها الآلية المناسبة للدفاع عن نفسها، أو لعدم أخذ أقوالها على محمل الجد.[1]

كما لا يمكن فهم الفروق اللغوية بين الجنسين بمعزل عن البنية الاجتماعية، إذ "إن الاختلافات في الكلام بين الرجل والمرأة لا يمكن دراستها بنجاح بمعزل عن بعضها، وبالتالي فإن المواقع الاجتماعية المختلفة وغير المتساوية في القوة يجب بحثها من منظور اجتماعي."[2]

وقد أسهم تقسيم الأدوار الاجتماعية في تكريس تراتبية بين الجنسين، حيث منح الذكر سلطة لغوية أوسع، في مقابل ربط الخطاب النسائي بسمات مثل اللطف والتردد. وتُبرز هذه الفوارق أثر العوامل الاجتماعية في تشكيل السلوك اللغوي.

وتتجلى هذه الإشكالية في سؤال شائع: «هل تتكلم النساء بلغة خاصة؟» وقد بيّنت دراسات سوسيولسانية — مثل دراسة لايكوف— أن هذه الظاهرة لا تقتصر على المجتمعات التقليدية، بل تمتد إلى المجتمعات الحديثة، ومن أمثلتها التمايز في تسمية الألوان، حيث تميل النساء إلى استعمال تسميات دقيقة مثل: (بنفسجي، خزامي...)، في حين يُنظر إلى

[1] Robin Lakoff, language and woman's place, Cambridge University press,1973, p 47.

[2] عيسى برهومة اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة، عمان، دار الشروق، الطبعة الأولى 2002، ص30.

هذه الدقة، في الثقافة الذكورية، بوصفها أمرا ثانويا أو غير ذي أهمية.[1] وفي الفضاء الرقمي، يتخذ هذا الاختلاف بعدا صراعيا واضحا، حيث برزت تيارات متقابلة، مثل الخطابات النسوية من جهة، وخطابات «الريدبيل» من جهة أخرى، وقد استقطب هذان التياران جمهورا واسعا، وأسهما في تأجيج خطاب الكراهية بين الجنسين. ويرتبط هذا الوضع بضعف التأطير التربوي للعلاقات بين الجنسين، وبالتأثير الكبير للمؤثرين الرقميين، الذين يُعيدون إنتاج هذه الصراعات في شكل خطابات تبسيطية أو متطرفة.

3.5. اللون آلية للعنف

يظهر العنف المرتبط باللون في الفضاء الرقمي المغربي بوصفه آلية رمزية للإقصاء، وغالبًا ما يتقاطع مع الصراع بين الجنسين، إذ تُستعمل بعض الأوصاف—مثل«قهوي» أو«قهوية» — في سياقات قدحية، تحيل إلى دلالات اجتماعية أو اقتصادية أو أخلاقية سلبية، خاصة عند مقارنتها بصورة الآخر «الأشقر» .

غير أن هذه الاستعمالات تعد حديثة نسبيا، إذ لم تكن راسخة في التداول الاجتماعي التقليدي، حيث كانت بعض التسميات المرتبطة بلون البشرة تُستعمل دون حمولة قدحية صريحة، بل أصبحت جزءا من التداول اليومي. ويبدو أن الفضاء الرقمي أسهم في إعادة إنتاج هذه الدلالات وتكثيفها ضمن سياقات صراعية جديدة.

4.5. العنف اللغوي والانتماء الجغرافي

برز في السنوات الأخيرة نمط من العنف اللغوي المرتبط بالانتماء الجغرافي، خاصة في التفاعلات الرقمية بين المغرب والجزائر، حيث انتشرت صفحات ومجموعات تُعنى بإنتاج خطاب قائم على السخرية والتحقير المتبادل.

ويعكس هذا النمط من الخطاب توترات سياسية واجتماعية أعمق، تعاد صياغتها في الفضاء الرقمي في شكل صراع رمزي، رغم ما يجمع البلدين من روابط تاريخية وجغرافية وثقافية. كما يمكن تفسير هذه الظاهرة بآليات نفسية واجتماعية، من بينها البحث عن«عدو خارجي» لتبرير الإخفاقات الداخلية أو التنفيس عن الإحباط الجماعي المرتبط بسؤال التنمية ووعود التقدم والازدهار.

[1] Lakoff, language and woman's place, p 49.

5.5. العنف اللغوي المرتبط بالسياسة

يشكل العنف اللغوي عنصرا حاضرا في الخطاب السياسي، خاصة في سياق التنافس الانتخابي، حيث يستعمل كأداة للتأثير في الرأي العام وتقويض الخصوم. وفي السياق المغربي، تحكم العلاقات السياسية قاعدة «لا عداوة دائمة ولا صداقة دائمة»، وهو ما يجعل الخطاب السياسي متقلبًا بحسب التحالفات.

وقد برز تحوّل ملحوظ في هذا الخطاب مع وصول حزب العدالة والتنمية إلى رئاسة الحكومة سنة 2011، في سياق إقليمي اتّسم بما عُرف بـ«الربيع العربي» . حيث اتسمت هذه المرحلة بارتفاع منسوب الخطاب الشعبوي، خاصة في أداء رئيس الحكومة آنذاك عبد الإله بنكيران، الذي أثار أسلوبه تفاعلًا واسعًا في الفضاء الرقمي.

وخلاصة القول، فإن الخطاب السياسي المغربي في هذه المرحلة اتسم بنزعة شعبوية واضحة، أسهمت في تكريس أنماط من العنف اللغوي، وأثرت في تمثلات المواطنين للعملية السياسية، بما قد يمس بهيبة المؤسسات ومكانتها في المخيال الجمعي.

6.5. العنف اللغوي المرتبط بالرياضة

يعد المجال الرياضي، من حيث المبدأ، فضاءً للتفاعل الإيجابي وتجسيد القيم الإنسانية النبيلة، لما يرتبط به من روح رياضية قائمة على التنافس الشريف والاحترام المتبادل. غير أن هذا التصور المثالي كثيرا ما يصطدم بواقع الممارسة، حيث تعد الجماهير الرياضية من أكثر الفئات ممارسة للعنف، سواء في بعده اللغوي والرمزي أو في بعده المادي، ومع انتشار منصات التواصل الاجتماعي، انتقل هذا العنف إلى الفضاء الرقمي، حيث أصبحت الجماهير تعبر عن غضبها بشكل رمزي، عبر ممارسات لغوية تتسم بالإقصاء وخطاب الكراهية، تهدف إلى الحطّ من الخصم وتهميشه. ويظهر ذلك بوضوح من خلال تتبّع تفاعلات جماهير بعض الأندية المغربية، ولا سيما الغريمين التقليديين: نادي الرجاء الرياضي ونادي الوداد البيضاوي لكرة القدم.

وفي سياق مواجهة هذه الظاهرة، أصدر المشرّع المغربي القانون رقم 09-09المتعلق بمكافحة العنف خلال التظاهرات الرياضية سنة 2011، حيث نصّ على تجريم مختلف أشكال العنف، بما فيها العنف الرمزي، واعتبر جانحا كل من يقوم بـ":التحريض على التمييز أو على الكراهية أثناء مباريات أو تظاهرات رياضية أو بمناسبتها أو أثناء بث تلك المباريات أو التظاهرات أو بمناسبة هذا البث في أماكن عمومية أو بواسطة خطب أو صراخ أو نداءات أو شعارات أو لافتات أو صور أو تماثيل أو منحوتات أو بأية وسيلة أخرى، ضد شخص أو عدة أشخاص بسبب الأصل الوطني أو الأصل

الاجتماعي أو اللون أو الجنس أو الوضعية العائلية أو الحالة الصحية أو الإعاقة أو الرأي السياسي أو الانتماء النقابي أو بسبب الانتماء أو عدم الانتماء الحقيقي أو المفترض لعرق أو لأمة أو لسلالة أو لدين معين".[1]

وبفعل تنامي ظاهرة العنف وشغب الملاعب، أصدرت وزارة الداخلية المغربية، عقب أحداث الشغب التي شهدتها مدينة الدار البيضاء بمناسبة مباراة نادي شباب الريف الحسيمي ونادي الوداد البيضاوي، مذكرة تقضي بحظ أنشطة «الإلتراس»، وذلك على خلفية أحداث «السبت الأسود» 19 مارس 2016، التي خلفت قتيلين وأكثر من خمسين جريحا.

ويطرح هذا القرار تساؤلا جوهريا حول دور هذه المجموعات: هل تسهم في تأطير الجماهير والحد من العنف، أم في تأجيجه؟

1.6.5. الالتراس: قادة الجماهير الرياضية

ينتظم المشجعون ضمن مجموعات منظمة تعرف بـ«الإلتراس»، هدفها تشجيع الفريق وفق أهازيج واحتفالات منسجمة، يقودها شخص يعرف بـ«الكابو»، الذي يتولى توجيه الجماهير داخل المدرجات. وقد ظهرت هذه الظاهرة في المغرب سنة 2005، مع تأسيس مجموعات داعمة لعدد من الأندية، من أبرزها نادي الرجاء البيضاوي، ونادي الوداد البيضاوي، والجيش الملكي، وغيرها من فرق القسم الأول، وذلك استلهامًا للنموذج الغربي في التشجيع.

وتتميز هذه المجموعات باستعمالها لوسائل تعبير متعددة، من قبيل الأقمشة الكبيرة "التيفو" والشعارات والآلات الموسيقية، بما يضفي طابعًا احتفاليا على المباريات .غير أن المقارنة مع التجارب الأوروبية تظهر أن هذا التنظيم يمكن أن يسهم في ضبط سلوك الجماهير والحدّ من العنف، بل وتحويل المدرجات إلى فضاء للتعبير عن وعي جمعي يتجاوز الانتماء الرياضي الضيق.

أما في السياق المغربي، فقد تحوّلت بعض هذه التكتلات، في حالات عديدة، إلى بؤر لإنتاج العنف الممنهج، خاصة في سياق المواجهة مع الجماهير المنافسة، مما يجعلها فاعلًا أساسيًا في إعادة إنتاج العنف، بدل الحدّ منه.

[1] القانون 09-09. المتعلق بالعنف الرياضي في المغرب الفصل الخامس، المادة 308، صدر 02 يونيو 2011 بموجب الظهير الشريف 1.11.38.

7.5. العنف اللغوي المرتبط بالفن والفنانين

تشهد الساحة الفنية تطورا ملحوظا، شأنها شأن باقي الميادين التي مسها التقدم التقني، وما أتاحه من سهولة الوصول إلى الجماهير دون وسيط يحدد إكراهات الزمان والمكان ويفرض شروطه. فقد أصبح الفنان في مواجهة مباشرة مع المتلقي، الأمر الذي أفرز أنماطا متباينة من التواصل؛ إذ نجد من الفنانين من واصلت نجوميتهم التحليق بفضل مواقع التواصل الاجتماعي، في حين تعرّض آخرون لموجات مفرطة من السخرية والتنمر.

6. سيطرة العنف على لغة التواصل اليومي

انتقل العنف اللغوي من الفضاء الافتراضي إلى الواقع في مجالات متعددة، وغالبًا ما كانت نتائجه خطيرة، خاصة حين يتخذ طابعا جماعيا مؤطرا بأتباع ومساندين، كما هو الحال في المجال الرياضي.

غير أن الإشكال لا يكمن فقط في انتقال العنف، بل في وجود جمهور واسع يتلقى ما ينشر عبر هذه المنصات بشكل غير نقدي، ويتفاعل معه بعفوية، مما يفرز ضحايا على المستويين المادي والرمزي، سواء من يمارس العنف أو من يمارَس عليه، إذ إن الممارس نفسه قد يكون ضحية دعاية مضللة تسعى إلى حشد الجماهير والأنصار. وقد تجلت مظاهر هذا العنف في الشعارات التي ترفعها مجموعات "الإلتراس" ضد خصومها، وفي "التيفوات" والكتابات الجدارية، إضافة إلى أعمال العنف التي تعقب المباريات، خاصة في كرة القدم ضمن البطولة المحلية.

أما على مستوى قضايا النوع الاجتماعي، فقد أفرزت مواقع التواصل الاجتماعي صراعات ومفاهيم جديدة بين الجنسين، انتقلت من الفضاء الرقمي إلى الواقع، وأنتجت معجمًا غير مسبوق في توصيف العلاقة بينهما. سياسيًا، لم يكن الوضع مختلفًا؛ إذ تحولت مواقع التواصل الاجتماعي إلى فضاء للصراع والدعاية السياسية، سواء داخل الأحزاب أو بينها، مع تصاعد ملحوظ في منسوب العنف اللغوي، خاصة بعد موجة الربيع العربي، التي وسّعت هامش حرية التعبير، لكنها أفسحت المجال أيضا لخطابات أكثر حدة.

انتقل العنف اللغوي في عديد المجالات من الواقع الافتراضي إلى الواقع الحقيقي، وغالبا ما كانت نتائجه كارثية وخصوصا عندما يتأطر داخل هذه الحملات أتباع ومساندون مثل ما يقع مع الجمهور الرياضي الذي يحسم معاركه على الساحة الافتراضية قبل النزول إلى الملاعب والشوارع.

خاتمة:

أضحى العنف اللغوي في منصات التواصل الاجتماعي مأزقا إنسانيًا وأخلاقيا، في ظل اتساع رقعته وتأثيره العميق على الأفراد والمجتمع. وقد أدى هذا الانتشار إلى بروز اختلالات متعددة، من أبرزها تآكل منظومة القيم المحلية والدخول في عولمة قيمية غير متحكم فيها.

ورغم استحالة إيقاف هذا التقدم التقني أو إنكار فوائده، فإن التحدي الحقيقي يكمن في كيفية توظيفه بشكل إيجابي، بما يضمن بناء مجتمع متوازن يحترم إنسانية الإنسان ويحفظ كرامته.

إن المشكل الحقيقي ليس هو العنف في حد ذاته الذي ينتقل من مواقع التواصل الاجتماعي إلى الواقع بل في وجود جمهور عريض يصدق بشكل أعمى كل ما ينشر عبر هذه المنصات ويتفاعل معه بواقعية وعفوية كبيرتين، لذا نجد ضحايا لهذا العنف في بعده المادي أو الرمزي من الطرفين سواء من يمارسه أو من يمارس عليه، فحتى من يمارسه هو ضحية دعاية كاذبة يسوقها أفراد لحشد الجماهير والأنصار.

لائحة المراجع:

- إلزا غودار، أنا أوسيلفي إذن أنا موجود، تحولات الأنا في العصر الافتراضي، ترجمة سعيد بنكراد، الدار البيضاء، المركز الثقافي للكتاب، الطبعة الأولى: 2019
- إيناس حسن علي إسماعيل، بعض المحددات الاجتماعية لانتشار العنف اللفظي وآثاره الثقافية لدى الشباب المعاصر، دراسة ميدانية على عينة من الشباب المصري مجلة الدراسات العربية . رابط المقال https://2cm.es/1l43e.
- روهيت شيوالي، إحصائيات2025 TikTok : المستخدمون العالميون والإيرادات والاتجاهات .... 8 أبريل، 2025. تم الاطلاع على المقال بتاريخ 2025/07/17. https://2u.pw/HoXon
- روهيت شيوالي، إحصائيات مستخدمي WhatsApp 2025: المستخدمون النشطون شهريا والتركيبة السكانية وتنزيلات التطبيقات،
- عماد حسن، 20 عاما فيسبوك.. أي تأثير في العالم العربي سياسيا واجتماعيا، 4 فبراير 2024. https://2u.pw/Gju6fQ
- عيسى برهومة اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة، عمان، دار الشروق، الطبعة الأولى 2002.

- القانون 09-09. المتعلق بالعنف الرياضي في المغرب الفصل الخامس، المادة 308، صدر 02 يونيو 2011 بموجب الظهير الشريف 1.11.38.
- ميمي محمد عبد المنعم، شبكات التواصل الاجتماعي ..(النشاة والتأثير)، مجلة كلية التربية- جامعة عين شمس 193، العدد الرابع والعشرون (الجزء الثاني) 2018.
- نعيمة رحماني زينب ودهيمي، "الانترنيت العالم الافتراضي والعنف الرمزي"، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، عدد 11، شتنبر 2014.
- هدى كريملي، "الثقافة الرقمية ورهان الهوية الدينية عند الشباب المغربي"، تم الاطلاع على المقال يوم 2024/05/18. رابط المقال: https://2cm.es/1gaUY
- Number of X (formerly Twitter) users worldwide from 2019 to 2024. https://2u.pw/9TcrXbdn
- Robin Lakoff, language and woman's place, Cambridge University press,1973.
- Rohit Shewale, Facebook statistics 2025; key User Usage, demo data and more. https://2u.pw/5HBohw
- Rohit Shewale, Instagram Statistics 2025: Everything You need to know, https://2u.pw/jNDzx
- Rohit Shewale, YouTube Statistics 2025: Demographics, Users And More, https://2u.pw/5llF7I
- Social Media Stats Morocco, Nov 2024 - Nov 2025. https://2u.pw/7PHdLd .
- Stacy jo Dixon, Distribution of Instagram users worldwide as of April 2024, by age group. May2, 2024. https://2u.pw/zjvoBC.

تقنية تيار الوعي في رواية قدر الحساء، للكاتب محمد سالم الشرقاوي

(الجزء ترانيم في الصحراء)

النعمة الشريف

أستاذة مكونة بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين

بجهة الداخلة وادي الذهب المغرب

الملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية التي أعددتها في نقد رواية قدر الحساء (ترانيم في الصحراء) لمحمد سالم الشرقاوي، إشكالية النقد الأدبي الحديث بوصفه محطة فكرية تطورت مع تطور المعارف والعلوم، فهو تعبير عن موقف كلي متكامل في النظرة الى الفنون عامة وإلى فن الرواية خاصة، أعني به أن النقد قدرة على التعليل والتفسير والتمييز في العمل الأدبي الروائي. وهذا هو بالضبط ما تضمنه مقالنا في مراحل.

إذ تم التركيز في المقام الأول على الجزء النظري محاولين الوقوف على أهم النقط والمفاهيم المتعلقة بنقد الرواية الحديثة، والرواية النفسية على الخصوص، التي تعود جذورها إلى ما قدمه علم النفس ومدرسة التحليل النفسي في تحليل الأعمال الأدبية، معتمدين على كشف الحياة النفسية اللاشعورية للفنان الأدبي، ونفض الغبار عن عوالم كانت محجوبة بواسطة تقنية ومنهج تيار الوعي وأساليبه الخلاقة من مناجاة النفس، التداعي الحر، المونولوج الداخلي، كذلك تقنية الراوي وتقنية الوصف.

في الجانب الثاني من المقال تم تناول الجزء التطبيقي، إذ تم إسقاط تكنيك تيار الوعي على رواية قدر الحساء في جزء ترانيم في الصحراء، بغية تبيان القيمة الجمالية فيها من خلال معرفة مدى التزام الكاتب بتوظيف الأساليب التيارية. فالتجربة النقدية لترانيم في الصحراء أبانت عن الطابع الواقعي للرواية، يتحدث الكاتب عن سيرته الذاتية مستعرضا أهم الملامح التي ميزت الحياة البدوية في الصحراء، مقدما ذلك في قالب شعري بليغ وبديع، يصف حياة المجتمع البدوي

الحساني في فترة زمنية وأمكنة محددة، وفي ظروف معينة، يحاكي الواقع الذي عاشه، منطلقا من تصوير الشخصيات ورسم الأحداث، معبرا عن مكنوناته من مشاعر وذكريات مضت، ومن مدركات دفينة .

لاحظنا أن الكاتب محمد سالم الشرقاوي قد استعمل جل الأساليب التيارية، لكن ليس بنفس الدرجة، نجد أسلوب التداعي الحر وتقنية الوصف وأسلوب الراوي من التقنيات التي حضرت بقوة ووضوح في ترانيم في الصحراء، بينما تقنيتي مناجاة النفس والمونولوج الداخلي، وجدنا صعوبة في رصدها في هذا الشق من الرواية، مما جعلنا ننفتح على الأجزاء الأخرى في البحث عن هذه الأساليب .

كلمات مفاتيح: النقد – تيار الوعي – الرواية – القيم الجمالية – العمل الفني الادبي – الظواهر الاسلوبية.

Abstract:

This research paper, which I have devoted to a critical examination of Mohamed Salem Al-Sharqawi's novel *Qadr al-Hasa' (Hymns in the Desert)*, addresses the problematic nature of modern literary criticism as an intellectual field that has evolved alongside the development of knowledge and the sciences. Literary criticism represents a comprehensive and integrated perspective on the arts in general and on the art of the novel in particular. In this sense, criticism entails the ability to provide reasoned interpretation, explanation, and evaluation of the literary work, particularly the novel. This is precisely the approach adopted throughout the various stages of our study.

The first part of the paper focuses on the theoretical dimension, seeking to examine the major issues and concepts associated with modern novel criticism, with particular emphasis on the psychological novel. The latter has its roots in the contributions of psychology and psychoanalytic theory to the analysis of literary works. Our approach is based on uncovering the unconscious psychological life of the literary artist and bringing to light inner worlds that have remained concealed through the use of the stream-of-consciousness technique and its creative devices, including interior monologue, free association, and soliloquy, as well as narrative and descriptive techniques.

The second part of the paper is devoted to the practical dimension, in which the stream-of-consciousness technique is applied to *Qadr al-Hasa'*, particularly the section entitled *Hymns in the Desert*, with the aim of demonstrating its aesthetic value by examining the extent to which the author employs stream-of-consciousness techniques. Our critical reading of *Hymns in the Desert* reveals the novel's pronounced realist character. The author draws extensively on his autobiographical experience, presenting the most significant features that characterized Bedouin life in the desert. He renders this experience in an eloquent and aesthetically rich poetic form, portraying Hassani Bedouin society within specific historical and geographical settings and under particular circumstances. In doing so, he recreates the reality he experienced through the depiction of characters and the construction of events, while expressing his inner feelings, memories of the past, and deeply embedded perceptions.

We observed that Mohamed Salem Al-Sharqawi employed most of the techniques associated with the stream of consciousness, albeit to varying degrees. Free association, descriptive technique, and the narrator's technique are among the devices that appear most prominently and clearly in *Hymns in the Desert*. By contrast, we encountered difficulty in identifying the techniques of soliloquy and interior monologue within this section of the novel. This prompted us to extend our examination to other sections of the work in search of these techniques.

Keywords: Criticism – Stream of Consciousness – Novel – Aesthetic Values – Literary Artwork – Stylistic Phenomena.

مقدمة:

إذا انطلقنا من فكرة أن النقد حسب هارفي سيغل "بأنه التفكير القائم على العقل " مجموعة من العمليات العقلية والتأمل العميق الموجه نحو الأعمال الفنية والأدبية، بغية تمحيصها وفحصها والتدقيق فيها لمعرفة قيمتها الجمالية، مما يعني أن الفلسفة هي المحرك الأول لعمليات الاكتشاف التي يقوم بها العقل النقدي. إن الموقف النقدي موقف فلسفي منطقي في جوهره، مادام النقد مرتبطا بفجر الفلسفة.

لقد ولد النقد في كنف التفكير الفلسفي مع حقبة الفلسفة اليونانية على يد أفلاطون كأول فيلسوف ناقد وأرسطو، وغيرهما من الفلاسفة الذين جعلوا النقد فرعا من فروع الفلسفة، يرجع إلى الموقف الفلسفي الشامل الذي يرى به الإنسان الوجود والعلاقات بين الموجودات، باعتباره جزء من منظومة فلسفية شاملة وممنهجة وجانب من رؤيا عامة الى الكون والحياة، فلم يخرج النقد عن السياق الفلسفي العام، إلا في حدود القرن 18 مع الفيلسوف الألماني بومجارتن مؤسس علم الجمال.

شهدت الممارسة النقدية تطورات هامة داخل الفكر الفلسفي، إذ تناولتها عدة اتجاهات فكرية مثل التيار الجدلي والتيار الوجودي، والتيار الفينومينولوجي...، وخارجه تتجسد في التوجه نحو المنهجية العلمية للنقد الأدبي. إن هذا التطور كان بفعل التحولات والمنعطفات الفكرية الجديدة، ابان الثورة العلمية في القرن 16، التي أسهمت في استقلال النقد، ليصبح علما قائما بذاته، سمح بتأسيس مجال معرفي نقدي أدبي موضوعه إنتاج معرفة علمية حول الظاهرة الفنية والأدبية بتجلياتها النصية[1]

اعتمد العديد من نقاد الأدب على مناهج البحث العلمي في تحليل وتعليل الأفكار المقدمة في العمل الأدبي وتقييم صحتها وحقيقتها وتماسكها، وفي ضبط قواعد النقد. فمنهم من استند إلى المنهج التاريخي والبعض الى المنهج السوسيولوجي والبعض الاخر الى المنهج النفسي... محاولين تبيان جدارة كل منهج في قدرته النقدية لتحليل النص الأدبي.

إن أكثر العلوم الإنسانية قربا من الأعمال الفنية والأدبية هو علم النفس، ذلك راجع إلى وجود قاسم مشترك، يتجلى في طبيعة الموضوع المدروس ألا وهو الشعور والتعبير عن هذا الشعور. فمادة علم النفس هي المشاعر والأحاسيس

[1] الخلفيات الفلسفية للنقد الادبي، حوليات جامعة قالمة للغات والآداب، جامعة الشيخ العربي تبسي، قسم اللغة و الادب العربي العدد 17 ديسمبر 2016 الصفحة87

والمدركات والمكبوتات والذكريات، باعتبارها مادة ومنطلقا سيعمل الناقد الأدبي على تفكيكه واكتشافه من أجل تحليل وتقويم العمل الأدبي.

يعتبر تكنيك تيار الوعي من أبرز التقنيات الحديثة المعتمدة في نقد الادب الحديث في مجال علم النفس، فهو يعمل على تشريح نفسي للأعمال الأدبية في مختلف أجناسها، نأخذ على سبيل المثال الرواية التيارية التي تقوم على قدرة الكاتب على تصوير الحالات الداخلية والشعورية لشخصيات الرواية، ودورها في تحريك أحداثها بشكل أكثر دقة وأكثر واقعية. فماذا نعني بالنقد؟ وماذا يقصد بالرواية؟ وماهو تكنيك تيار الوعي؟ وماهي أهم الأساليب التيارية المعتمدة في تقييم العمل الادبي الروائي؟ الى أي حد يمكن تحديد القيمة الجمالية لرواية قدر الحساء (ترانيم في الصحراء) انطلاقا من تكنيك تيار الوعي؟

المفاهيم:

1- مفهوم النقد:

ليس لأي عمل أدبي معنى بدون ممارسة نقدية، فالنقد يبين قيمته الموضوعية، ويمنحه مكانته في العالم الأدبي، كما يحدد قيمته التعبيرية والشعورية، ويقيس مدة تأثره وتأثيره على المحيط الداخلي والخارجي، فماهو النقد عامة؟ كما جاء على لسان ماك بيك هو "القدرة والنزوع الى الانخراط في نشاط بشك عميق في إطار سياق معين، وهو تفكير لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان المفكر يتقن معارف المجال في قاعدة التفكير ."[1]

ما يمكن فهمه من خلال تعريف ماك بيك أن النقد تجربة فكرية عميقة وسيلتها الشك، الذي يضع المعارف والأفكار في موضع نكران وجحود حتى يتم التحقق من تمامها، أي الخروج عن السائد والمستقر من المسلمات والبديهيات، معنى ذلك أن الفكر النقدي فكر إشكالي شكاك بالدرجة الأولى، إن هذه العملية النقدية ليست بالأمر الهين، إنما تستدعي توفر قدرات فكرية عالية وخبرة في المجال النقدي. بالتالي فالنقد وسيلة تمكن الناقد من معرفة ما يجب تصديقه او تكذيبه من المعارف والأفكار في أي مجال وفي أي سياق، بما في ذلك الأعمال الأدبية .

[1] مجلة خيمة الفكر والإبداع للتربية والتكوين، مجلة المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة الداخلة وادي الذهب العدد الثالث أكتوبر 2022 الصفحة 21

فما هو النقد الأدبي اذن؟ هو "فن دراسة الأساليب وتمييزها، وهو منحى من مناحي التفكير النقدي متجه نحو الأدب ابتغاء معرفته والكشف عن خصائصه"[1]. أو"الدراسة الذوقية للصورة الفنية التي خرج فيها الأديب"[2]. يعتبر النقد الأدبي صنفا من أصناف التفكير النقدي موضوعه الظاهرة الفنية الأدبية، يعالج جودة العمل الأدبي وقيمته الفنية، كذلك يقيس المستوى الذوقي والجمالي فيه. إنه إبداع خلاق ينشئ أفكارا جديدة.

يمكن أن نضيف تعريفا أخر للنقد الأدبي في أن "النقد فن من فنون الأدب يتناول الأثار بالدراسة والتحليل بغية تقويمها بيان ما تنطوي عليه من سمات النجاح والتفوق وملامح الإبداع أو مظاهر التقصير وعوامل التردي والإخفاق"[3] يتخذ النقد منحى خاصا في دائرة الادب، فهو فن يتحرى ويدقق في الأعمال الفنية للأديب، بالاستناد الى دراسة تقوم على مناهج وأليات نقدية تكشف عن مكامن.

تقودنا هذه التوضيحات الى الوقوف عند مفهوم يفرض نفسه على مجال مقالتنا كمفهوم أساسي، ألا وهو مفهوم العمل الأدبي، فحسب سيد قطب هو "التعبير عن تجربة شعورية في صورة موحية"[4] فالأدب واحد من الفنون الجميلة بوصفه تصويرا للانفعالات المضمرة في نفس الأديب، من أحاسيس وتجارب ومشاعر يفصح عنها في صورة لفظية ذات دلالة، ومثيرة للانفعال الوجداني في نفوس الأخرين. فليس العمل الأدبي سوى تعبير عن التجارب الشعورية الداخلية وتأثير على أحاسيس المتلقي.

2- مفهوم الرواية

تتعدد تعاريف الرواية نظرا لكونها جنسا أدبيا عرف تغيرات في مقوماته وخصائصه، ولتداخله مع أجناس أدبية أخرى، كل هذه الحيثيات تصعب وضع تعريف دقيق للرواية، لكن ذلك لا يمنعنا من البحث في مفهومها.

الرواية "قصة طويلة تتعدد فيها الأحداث والأشخاص في تنازع وتعقيد وتسير في اتجاه معين تحبك فيه الوقائع حبكا فنيا وتطور تطويرا يتجلى في النهاية حل تطمأن فيه النفوس"[5] يقدم هذا التعريف عناصر الرواية من أحداث تسير في

[1] الاتجاهات الفلسفية والنقد الادبي عند العرب في العصر العباسي، تأليف سعيد عدنان، دار الرئد العربي بيروت – لبنان الطبعة الأولى 1987 الصفحة 15.
[2] الخلفيات الفلسفية للنقد الادبي، حوليات جامعة قالمة للغات والآداب، جامعة الشيخ العربي نبسي، قسم اللغة والادب العربي العدد 17 ديسمبر 2016 الصفحة 87
[3] مجلة المقاصد في اللغة العربية والآداب، العدد الاول، 2022 الصفحة 34
[4] سيد قطب: النقد الابي أصوله ومناهجه، الطبعة الشرعية الخامسة، 1403هـ-1983م، دار الشرق، الصفحة 9
[5] أمينة يوسف: تقنيات السرد، في النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات، الجزائر، الصفحة 21

منحى متطور في مشهد تصويري نحو نهاية تحقق تطلعات القارئ، تبعث في نفسه ارتياحا فكريا وجدانيا، وشخصيات يجسدها الروائي تجسيدا بديعا في إطار زمكاني محدد، كما تتميز الرواية بواسعتها مقارنة مع القصة.

هناك تعريف اخر يرى بأن الرواية إعادة إنتاج حياة، يظهر فيها ما يميز الحياة نفسها: شخوص، أحداث، زمان ومكان، يصطرع فيها ما تضطرم به الحياة أيضا من تعدد لغوي وفكري وصراع إيديولوجيات ورغبات مختلفة"[1]. ما يمكن فهمه من خلال هذا التعريف هو أن الرواية تعبير عن الحياة بكل تفاصيلها وجزئياتها، وتصوير للأحداث بكل ملابساتها من البداية الى النهاية، ورسم لشخصيات بوصف ملامحها الخارجية والداخلية في التعبير عن مشاعرها وانفعالاتها الداخلية المختلفة وأفكارها المتباينة وانقسام ألسنتها.

يعرض الكاتب هذه المشاهد الروائية في نوع من التنسيق والترتيب والبراعة اللغوية البلاغية، ودقة في الوصف لغمر القارئ في جو الرواية. وهذا هو العمل الفني الأدبي، الذي في جوهره إنتاج نفسي يعبر عن نوازع ورغبات ووعي واللاوعي الحياة النفسية للمؤلف، هذه الحياة ستكون موضوع عمل الناقد من خلال تبيان القيم الجمالية والفنية للنصوص الأدبية الروائية، التي أنتجها باتباع قواعد منهج علمي .

3- مفهوم تيار الوعي:

تعود جذور تيار الوعي إلى مجال علم النفس، وهو مصطلح أطلقه عالم النفس الأمريكي وليم جيمس، في كتابه مبادئ علم النفس سنة 1890م، وعرفه بأنه "جريان الذهن الذي يفترض عدم الانتهاء والاستواء"[2]، يعني به الطريقة التي يقدم بها الوعي نفسه، ويفصح بها عن مكنوناته، في كون هذا الوعي عبارة عن الحالات الشعورية الداخلية للفرد، التي تشمل الأحاسيس والذكريات والتخيلات والمشاعر والأوهام.

فقال عنه روبرت همفري وهو صاحب كتاب تيار الوعي في الرواية الحديثة "فالوعي يدل على منطقة الانتباه الذهني التي تبتدئ من منطقة ما قبل الوعي وتمر بمستويات الذهن والاتصال بالأخرين"[3] لا شك أن الوعي كيان نفسي يعمل في مناطق عميقة من الحياة النفسية للإنسان، يتداخل في تشكيلته الوعي واللاوعي.

---

[1] نفس المرجع، الصفحة 22

[2] محمد غنايم، تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة، دار الجيل بيروت الطبعة الثانية، 1993 الصفحة 09

[3] روبرت همفري، تيار الوعي في الرواية الحديثة. ترجمة محمود الربيعي دار غريب للطباعة والنشر 2000، الصفحة 23

يشكل تيار الوعي الذي أسسه روبرت همفري ثورة حقيقية في تاريخ التطور الروائي في القرن العشرين، فأصبح من أبرز المناهج النفسية العلمية في تقييم الأعمال الروائية، انطلاقا من استثمار نتائج أبحاث علم النفس في حقل النقد الأدبي، خصوصا مدرسة التحليل النفسي التي أسسها عالم النفس النمساوي سيغموند فرويد في القرن التاسع عشر، الذي أخضع الأدب للتفسير النفسي، حينما اكتشف اللاشعور وهو المادة الفعلية التي ينبغي أن تقوم عليها التجارب الفنية، يكون بذلك قد رفع الحجاب عن أماكن مظلمة في النفس البشرية، وبعث النور فيها، من خلال تحليل الأعمال الفنية، التي هي في جوهرها تعبير عن المكبوتات والرغبات الجنسية المدفونة[1].

هكذا كان لعلم النفس مساهمة كبيرة في بلورت تكنيك تيار الوعي، الذي عمل على ربط المتلقي ببواطن الشخصيات كلها ونقل الرواية ذاتها إلى قوالب من التكنيك الفني الحديث. فماهي الأساليب التكنيكية ليتار الوعي؟

4- الأساليب التيارية

قبل الخوض في توضيح أساليب تكنيك تيار الوعي تجذر الإشارة أولا إلى الحديث عن الرواية التيارية، بوصفها صنفا من أصنف الرواية النفسية الحديثة التي شكلت منعطفا جديدا في عالم الرواية، من خلال هدم الأنماط الروائية التقليدية، في المقابل تقديم الإنتاج الأدبي الروائي في صورة مغايرة، جمعت بين أساليب علم النفس الحديث على المستوى العلمي وأسلوب تيار الوعي والحوار الداخلي على المستوى الأدبي، باستخدام تيار الوعي لشخوصها، حيث يقف المتلقي على المخزون النفسي لتلك الشخصيات عبر توحد ماضيها بحاضرها في لحظة شعورية واعية واحدة، ويكون ذلك بالتركيز على "ارتياد مستويات ما قبل الكلام من الوعي بهدف الكشف عن الكيان النفسي للشخصيات[2]".

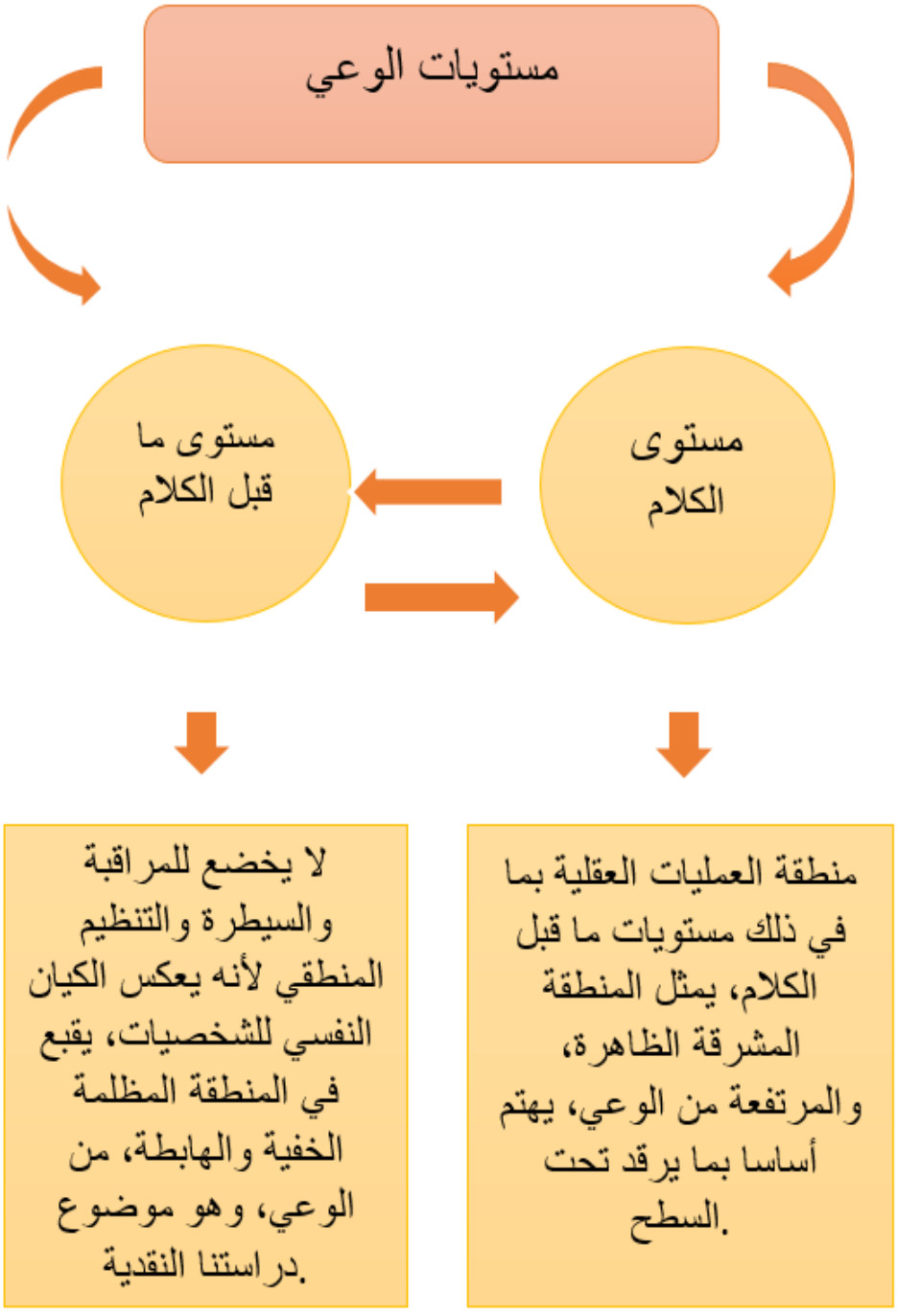
"إنها انكفاء على الذات الداخلية المتكئة على مخزونها الثقافي والفكري وحالتها النفسية "[3]. هكذا يتم في المقام الأول الاهتمام بدراسة التجارب الفعلية من أحاسيس وذكريات وأحلام، إضافة الى عوامل الرمز ومن ثمة المشاعر، كذلك توصيف نشاط عمليات التداعي التي تربط اللحظة الحاضرة بالماضي .

إن الروائي الحاذق هو من أبرع في التعبير الفني بواقعية ودقة متناهية، لما يختلج داخل نفوس الشخوص من دوافع ومشاعر. "فالكاتب الذي يقتصر على تصوير شخصياته من الخارج دون تعمق أو استبطان ودون إتاحة الفرصة

[1] صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، الطبعة الازلى 2002، ميريت للنشر و المعلومات، الصفحة 68
[2] نفس المرجع، الصفحة 10
[3] حسن عليان، الرواية والتجريب، مجلة جامعة دمشق المجلد 23، العدد الثاني، 2007، الصفحة89

للشخصية لكي تعلن عن نفسها، إنما يرتكب خطأ فادحا"[1]. إنها عملية تدفق للأفكار وجريان متواصل للمشاعر في الذاكرة المتيقظة.

ينبغي للناقد الأدبي في تيار الوعي أن يميز بين مستويين من الوعي هما:



[1] محمد أيوب، الشخصية في الرواية الفلسفية، ندوة دار النشر، 1996، الصفحة 25

بعد التطرق الى مستويات الوعي يمكننا أن الانتقال الى توضيح تقنياته التيارية وذلك في الجدول التالي:

ألوان التكنيك الأساسية في تيار الوعي	خصائصها
- تقنية التداعي الحر: هي تقنية ابتدعها فرويد بدل التنويم المغناطيسي، اذ كان يترك مرضاه يطلقون العنان لأفكارهم تسترسل من تلقاء نفسها دون قيد أو شرط، وفي حالة من الانسياب والتدفق للتعبير عن ما بداخلهم من أفكار وذكريات ومشاعر، إنها عملية استنطاق للتجارب الشخصية في الماضي[2]	- التداعي الحر عنصر أساسي في تنظيم حركة تيار الوعي في الرواية وله عدة مقومات أهمها : - طريقة يتم التعبير بواسطتها عن الانسياب المتواصل للأفكار داخل ذهن شخصيات الرواية . - تنظمه ثلاث عوامل وهي: "أولا الذاكرة التي هي أساسه وثانيا الحواس التي تقوده وثالثا الخيال الذي يحدد طواعيته[1]" - عملية السيلان للماضي تتم بوساطة كمؤشر للتداعي .
- تقنية المونولوج الداخلي: من أقدم التقنيات المستخدمة في الرواية، كان يستعمل للكشف عن نفسية الشخصيات وتفكيرها، يدور موضوعه حول الصراع بين قوى النفس داخل اللاشعور، أي بين مطالب الانا الأعلى ورقابته وغرائز الهو، وهذا الصراع عبارة عن حوار داخلي وجدال بين متكلم خفي ومخاطب خفي.	- يقال أن تقنية المونولوج الداخلي من أهم وأدق التكنيك التياري الموظف في الرواية، يمكن إبراز خصائصه كالتالي: - حديث نفسي داخلي يقدم على نحو عشوائي في غياب المستمع. - كلام تعبر فيه الشخصية عن أفكارها الباطنية الأقرب إلى اللاوعي، بدون ضوابط. - ينقسم المونولوج الداخلي الى مونولوج اخر غير مباشر وهو طريقة حديثة مبتكرة، فهو حديث يمتزج فيه كلام السارد وكلام الشخصية المتحدثة، بحيث تبين مظاهر صوتين متداخلين، في العبارة السردية الواحدة، صوت السارد وصوت الشخصية صاحب الكلام .

[1] روبرت همفري، تيار الوعي في الرواية الحديثة. ترجمة محمود الربيعي دار غريب للطباعة والنشر 2000، الصفحة 84

[2] سيغموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي، عبد السلام القفاش، مهرجان القراءة للجميع، 2000، مصر، الصفحة 14

- تقنية مناجاة النفس: هي تقنية كلاسيكية استخدمت في المسرح الاغريقي، تقوم فيها الشخصية بمناجاة نفسها في حديث انفرادي مسموع من قبل الجمهور تعمل من خلالها على توصيل المشاعر والأفكار .	- تعد تقنية ذكية في استمالة القارئ نحو شخصيات الرواية، ولها خصائص من بينها: - مناجاة النفس في جوهرها تدفق في سيلان مباشر فوري وصامت. - يقدم المحتوى الذهني للشخصية في مرحلة اكتماله. - كلام الذات مع نفسها، لكنه موجه الى شخص أو أشخاص. - شكل من أشكال الترابط والتنظيم المنطقي الحواري في الرواية .
- تقنية الراوي: يعتبر من أهم مكونات الخطاب السردي فهو عنصر ملازم لجميع القص وأشكاله في القديم والجديد، فليس هناك قص شفهي أو كتابي دون راو .	-إن الراوي بنية من بنيات القص مثله مثل باقي الشخصيات الأخرى، لكنه يتميز بخصائص تفرده، فماهي هذه المميزات؟ -حسب تودوروف "الراوي هو الذي يجسد المبادئ التي ينطلق منها إطلاق الاحكام التقويمية، والذي يخفي الشخصيات أو يجلوها، ويجعلنا بذلك نقاسمه تصوره للنفسية، وهو الذي يختار الخطاب المباشر أو الخطاب المحكي ويختار التتالي الزمني أو الانقلابات الزمنية [1]". - يتبين من خلال ما قدمه تودوروف أنه يمكن التمييز بين نوعين من الرواة حسب شكل وكيفية حضورهم، الأول هو السارد العالم بكل شيء، يتدخل باستمرار مفسرا ومقوما ومتأملا. أما الثاني يتخذ التخفي والتنكر أسلوبا في تقديم أحداث وشخصيات الرواية، مكتفيا في الظاهر منها .

[1] محمد نجيب العمامي، الراوي في السرد العربي المعاصر، دار محمد عليتونس، الطبعة الأولى،2001، الصفحة13

- تقنية الوصف: عرفه قدامة بن جعفر "هو ذكر الشيء كما فيه من الأحوال وهيئات"[1]. فهو تعبير وصفي دقيق لموضوع ما في كل أحواله وخصائصه .	- إن الإنتاج الروائي في هويته الفنية لا يخلو من عملية الوصف، بكونه عاملا لإثارة الذاكرة أو التداعي الذكريات، له وظيفتان بارزتان هما: الوظيفة الجمالية: يشكل استراحة في وسط الاحداث السردية، يكون وصفة خالصا به خلق وإبداع - الوظيفة التوضيحية: وهي وظيفة رمزية تهدف الى تقديم الشخصيات ونفسياتها

تكنيك تيار الوعي في رواية قدر الحساء (ترانيم في الصحراء)

صاحب الرواية :

قبل أن نتناول الجزء العملي من المقال، نقدم فكرة عامة عن رواية قدر الحساء في جزء ترانيم في الصحراء، وعن الكاتب محمد سالم الشرقاوي، وهو صحفي، أكاديمي وكاتب مغربي، يتحدر من الأقاليم الجنوبية بالضبط مدينة أسا ولد سنة 1970، يشغل حاليا منصب مدير وكالة بيت القدس الشريف، حاصل على دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، له عدة إصدارات ومنشورات أهمها كتاب في منهاج التفاضل في سوسيولوجا التواصل، وعملان أدبيان من ثنائية السيرة والإخلاص راوية إمارة البئر وقدر الحساء، إضافة الى أعمال أخرى .

لم يسعنا الوقت أن نخضع كل أجزاء رواية قدر الحساء الى الدراسة النقدية لتيار الوعي، فاقتصرنا على الجزء الأول بعنوان ترانيم في الصحراء، ونحن نؤمن بأن التحليل النقدي للرواية كان لابد أن يتم على مستوى الرواية كاملة، حتى تتجلى التقنيات الخلاقة لتيار الوعي فيها، علما أن نقاد الأدب الحديث أكدوا على أن هذه التقنيات قد تحضر كلها في رواية ما، وقد يغيب بعضها.

[1] سيزا، بناء الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984 الصفحة 79

فكرة عامة عن ترانيم في الصحراء:

باختصار يمكن القول عن جزء ترانيم في الصحراء، هو أن الروائي محمد سالم الشرقاوي، حاول إنتاج واقع معيش في لوحة فنية إبداعية، تكشف الستار عن تجربته العقلية والروحية، بتوسيع دائرة التصوير والرؤية والمعالجة، حينما وصف معالم الحياة الصحراوية البدوية، من طقوس وعادات وقيم وأفكار المجتمع الحساني، اختار لهذا الوصف شخصيات جسدها تجسيدا بديعا، معبرا في ذلك عن سيرته الذاتية وإخلاصه لثقافته، بوصفه تعبيرا عن تجاربه وبواطنه الداخلية، وما يكنه لمنطقته مسقط رأسه ولمجتمعه من مشاعر الحب والعشق والحنين للعالم الصحراوي، في لهجته الحسانية التي وظفها في روايته من أجل تقريب الصورة الواقعية للقارئ، وتقاليده في إعداد الشاي الصحراوي، وفي آداب الحوار والحديث وإقامة المجالس، ومن مهارات حياتية في تدبير شؤون الحياة في الشدة والرخاء .

يعد تكنيك تيار الوعي من أبرز التقنيات المستخدمة في نقد الإنتاج الفني الروائي في العصور الحديثة، يسمح بتقديم تشريح نفسي للشخصيات الروائية، بواسطة الوقوف على المقاييس الجمالية عند توظيف الظواهر الأسلوبية التيارية، التي تمنح الرواية قيمتها الفنية. هذه الأساليب ترتكز بوجه خاص على التجارب الفعلية من أحاسيس وذكريات ومشاعر وألوان الحدس وألوان الرمز بما في ذلك عمليات التداعي.

1 -التداعي الحر في رواية قدر الحساء (ترانيم في الصحراء): لا يخفى على أي قارئ الحضور القوي للتداعي الحر في جزء ترانيم في الصحراء، بوصفه العنصر الأساس الذي تنطوي عليه الرواية، فقد أطلق محمد سالم الشرقاوي للراوي العنان لأفكاره لتسترسل من تلقاء نفسها دون حدود أو شروط، ودون إخفاء لما تشعر به الذات من مشاعر وأحاسيس. تتدفق الأفكار بشكل مستمر في وصف جمال الحياة الصحراوية، وسحرها الذي فتن به الشاب غيفارا القادم من المناطق الشمالية للمملكة. فجاء في بداية الرواية "خبر الطبيب عثمان غيفارا الصحراء من سير أهلها وفتن بجمالها الضحى والنهار والليل فيها"[1] ثم قال أيضا "هكذا يقف غيفارا مندهشا أمام سحر الصحراء التي اكتشف بعض أسرارها مما نقلته القصائد والاشعار."[2]

[1] محمد سالم الشرقاوي، قدر الحساء، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى: 2022، الصفحة 15
[2] نفس المرجع، نفس الصفحة

يظهر أسلوب التداعي الحر جليا في تقديم المحتوى الذهني والعمليات الذهنية للراوي وباقي الشخصيات في ترانيم في الصحراء، مبرزا ما يميز التجربة الصحراوية في كل مناحي الحياة من قيم إنسانية ومن سحر الطبيعة البدوية ونمط العيش الطبيعي الصحراوي ومن طقوس اجتماعية ثقافية، ميزت الإنسان الصحراوي الأصيل في مرحلة البدو.

حاول الكاتب تصوير تجربته الذاتية المتولدة عن ركام من الانطباعات السابقة والذكريات والنزوات والقوى الغامضة، بنفض الغبار عنها وإخراجها من الجهل والبكم الى أن ينطق بالصوت الحقيقي بداخله، في صيغة بلاغية وجمالية جمعت بين التأمل والمشاعر والذكريات والحياة الخفية الباطنية، تاركا التداعي الحر يعمل عمله في خلق فيضان نابع عن استنطاق الماضي، ومشاعر فياضة مليئة بالشوق والحنين الى من أحبها وفتن بجمالها، إنها الصحراء، فتغنى بها كما تغنى بها الشعراء والأدباء.

2- مناجاة النفس في رواية قدر الحساء (ترانيم في الصحراء): يعمل فيها الكاتب محمد سالم الشرقاوي على تقديم محتوى العمليات الذهنية على نحو مباشر وتام، فالعملية السردية أثناء استنطاق الشخصيات يحاول الكاتب تبيان للقارئ عدم سطوة الراوي على العملية السردية، وأن ذهن الشخصية يتدفق في سيلان مباشر فوري وصامت، وهي طريقة يفصح فيها الروائي عما يرقد تحت السطح.

رغم استعانة الروائي بتقنية مناجاة النفس في روايته، لكنها لا تحضر بتاتا في جزء ترانيم في الصحراء، وإنما في الأجزاء الأخرى وإن حضرت ليست بدرجة عالية من التدفق والسيلان، لما يقبع في عمق الحياة النفسية لشخوص الرواية، يمكن رصد هذه التقنية في جزء قدر الحساء، حينما تناجي امبيريكة نفسها قائلة "كأني بأحدهم هناك في الرحاب ينفخ في كير العداء ليزرع بذور الشقاق بين الرجال"[1] ثم قالت "يارب هدن الأوطان.. وانصر السلطان. قالت ذلك في سريرتها ثم أطلقت في صمت مستسلمة لتأملاتها، قبل أن يبادرها مسعود"[2]. هكذا تحدث امبيريكة نفسها في صمت وانفراد وهي تعد الشاي في لحظة من التأمل، لكنها في الحقيقة تحاول توصيل أحاسيسها وأفكارها وتأملاتها للجماعة التي تعد لها الشاي، وهو جلسة لها طقوسها الخاصة من إعداد وبسط وتبادل للأفكار والآراء.

3- المونولوج الداخلي في رواية قدر الحساء (ترانيم في الصحراء): يستعين الكاتب بهذا التكنيك من أجل بلورة العالم الخفي في الحياة النفسية لشخصيات الرواية، التي تنفرد بنفسها وتخاطب بواطنها، إن هذا الأسلوب لا نجده بكثرة

[1] نفس المرجع، الصفحة 45
[2] نفس المرجع، الصفحة 45

في رواية قدر الحساء، لكن يمكن ملاحظته في جزء عود أحمد في محاولة السيد روبيرت رئيس لجنة الخبراء المكلفة بإصلاح بئر السبع التوحد بنفسه، و قراءة ظرف من السلطة المركزية، الذي يتضمن قرار مغادرة منطقة بئر السبع، ليبدأ روبيرت في حوار داخلي مع نفسه متسائلا "أبهذه البساطة يتوجب علينا مغادرة هذا المكان؟ يسأل السيد روبيرت بصوت أجش" ثم قال بعد ذلك "لابد أن يكون في الأمر سوء فهم"[1]. هكذا تدخل شخصية روبيرت في حوار مع نفسها باستخدام ضمير المتكلم، معبرا عما يختلج نفسه من أفكار ومشاعر بطريقة عشوائية، تدور حول قدرته على تدبير شؤون البئر وإعادة لحمة أهل البلدة.

4- الراوي في راوية قدر الحساء (ترانيم في الصحراء): مما لا شك فيه وضوح سطوة الرواي على العملية السردية في القطعة المختارة ترانيم في الصحراء. الراوي يتدخل في كل شيء، فليس هو الجزء منها وإنما الكل، حينما نجده حاضرا من البداية الى النهاية، إنه العارف والعالم لكل الأحداث والشخصيات، بل يصور المحتوى النفسي والعمليات الذهنية لشخوص الرواية تصويرا دقيقا بديعا وبحنكة فنية.

إن هذا التدخل الدائم للراوي في كل ما يدور في الرواية بتفاصيلها وأجزائها، يجعله هو الذي يظهر في الصورة ولهجته هي اللهجة المسموعة في الكلام، وصوته هو الصوت المسموع ولا يتيح هذا السارد لأي مظهر كلامي أخر أن ينافس كلامه أو يدخل فيه. قد يتمظهر الحضور المستمر للرواي في ترانيم في الصحراء في العبارات التالية: "هكذا علق الطبيب غيفارا على كلمة السيد روبيرت التي استأثرت باهتمام الحاضرين"[2] و"تحتمي هذه الصحراء بأسرارها، وتختفي قسوتها بين شعابها."[3]

ويتجلى هذا الحضور المتواصل للراوي كذلك من خلال اضطلاعه بمجموعة من الوظائف السردية المتنوعة، مثل السرد والتوجيه وتوظيف التعليقات ذات الصيغة المرجعية على الأحداث، حينما دمج اللهجة الحسانية والأمثال الشعبية الحسانية في الرواية مثل" لفيسد حاذيه.. والعاقل ديرو كدامك"[4] ينص هذا المثل على قاعدة أسلوبية في كيفية التعامل مع بعض أصناف الناس بأخذ الحيطة والحذر في التعامل مع مختلف الأشخاص الحاذق منها والأحمق.

---

[1] نفس المرجع، الصفحة 88 و 89
[2] نفس المرجع، الصفحة 33
[3] نفس المرجع، الصفحة 31
[4] نفس المرجع، الصفحة 36

5- الوصف في رواية قدر الحساء (ترانيم في الصحراء): إن الطابع الوصفي في ترانيم في الصحراء، مسألة قد لا يمكن تكذيبها لم يستثن الكاتب أي عنصر من مكونات راويته، إلا وقد ووصفه، بدأ بالطبيعة الصحراوية التي عشقها غيفارا كعشق قيس لليلى، انطلاقا من وصف جمالها الساحر ولعل خير مثال حينما "قال الكاتب قيد للفتى العيش في هذه الصحراء، فأغوته كما أغوت الأدباء والشعراء وجعلتهم يحتفون بها وبما اكتشفوه فيها من أسرار الفتنة والجلال والجمال[1]"

وغيرها من المقاطع التي تظهر مدى القوة البلاغية والجمالية للوصف الإبداعي، كأنه يقدم الكيان النفسي المتمثل في المشاعر والذكريات والأفكار والتخيلات على رنات موسيقية شعرية تطرب أذان المستمع. وهذه هي الوظيفة الجمالية للوصف الروائي.

أما الوظيفة التوضيحية للوصف الذات الطابع الرمزي، يكون فيها الكاتب منغمسا في وصف أغوار الحياة النفسية لشخوص الرواية، نلاحظ ذلك في المقاطع التالية: "نجح الشاب غيفارا في تعويض حاجته إلى كماليات المدينة بشحنة السلام الداخلي التي زرعتها في نفسه طيبة الناس وبساطتهم"[2] كذلك عبارة "أعاد غيفارا نظاراته الطبية إلى مكانها، ونظر إلى محدثه بهدوء ممزوج بالشفقة يتأمل ملامح رجل يتصنع الزعامة"[3] يظهر في هذ المقاطع الوصفية، أن الوصف تصوير للانفعالات الوجدانية من خلال رسم صورة لفظية موحية مؤثرة.

بالتالي نكون قد قدمنا محاولة جد متواضعة في نقد عمل أدبي من جنس الرواية، بواسطة تطبيق تكنيك تيار الوعي على رواية قدر الحساء في جزء ترانيم في الصحراء لمحمد سالم الشرقاوي، مبينين قدرة الكاتب الابداعية في العملية السردية.

خاتمة:

ختام القول، عرف النقد الأدبي الحديث تطورا مهما، بفضل تطور العقل البشري، الذي لا ينفك عن وضع المسائل والقضايا برمتها وبتعددها موضع تساؤل، هنا يكمن النقد بوصفه مغامرة استكشافية، تستكشف المناطق الخفية وتفك ألغاز الأفكار المقدمة في مختلف المجالات.

---

[1] نفس المرجع، الصفحة 16
[2] نفس المرجع، الصفحة 22
[3] نفس المرجع، الصفحة 30

إن المجال الذي يكون موضوع دراسة مقالنا هذا هو العمل الأدبي، فسلط الفكر النقدي الضوء على الأعمال الأدبية الفنية، لإبراز قيمتها الجمالية، فتعددت واختلفت الدراسات النقدية منها ما هو فلسفي ومنها ما هو جمالي وما هو علمي، لهذا فالنقد الأدبي الحديث انعكاس لهذه الدراسات المختلفة .

فتيار الوعي منهج علمي نقدي، اعتمده عدة نقاد الأدب الحديث، وهو مزيج بين التيار السيكولوجي عند سيغموند فرويد، والتيار التاريخي عند كارل ماركس، والتيار الظاهراتي الفلسفي عند ادموند هوسرل. تيار الوعي قائم على تقنيات تنمح العمل الأدبي قيمة جمالية، في قدرة الفنان وبالأخص الروائي على خلق التماسك المنطقي والتناسق في البنية النصية للرواية، عن طريق رسم الشخصيات وتقديم الأحداث والزمان والمكان في حبكة فنية عالية.

ولا يمكن القول أن تكنيك تيار الوعي قد أثبت جدارته بشكل تام في انجاز مهمته النقدية الفنية والجمالية في جزء ترانيم في الصحراء، لكن لابد من النظر الى النص الروائي من وجهات ومناهج أخرى للكشف عن قيمته الجمالية و الإبداعية، ولعل هذا ما أكد عليه سيد قطب في ما أسماه المنهج المتكامل.

المراجع:

- النقد الادبي أصوله ومناهجه لسيد قطب، الطبعة الشرعية الخامسة 1403هـ – 1983م
- الخلفيات الفلسفية للنقد الادبي، حوليات جامعة قالمة للغات والآداب، جامعة الشيخ العربي نبسي، قسم اللغة والأدب العربي العدد 17 ديسمبر 2016
- الاتجاهات الفلسفية والنقد الادبي عند العرب في العصر العباسي، تأليف سعيد عدنان، دار الرئد العربي بيروت – لبنان الطبعة الأولى 1987
- الرواية والتجريب لحسن عليان، مجلة جامعة دمشق المجلد 23، العدد الثاني، 2007
- الراوي في السرد العربي المعاصر لمحمد نجيب العمامي ، دار محمد عليتونس، الطبعة الأولى،2001
- محمد أيوب، الشخصية في الرواية الفلسفية، ندوة دار النشر، 1996
- الموجز في التحليل النفسي، لسيغموند فرويد، ترجمة سامي محمود علي، عبد السلام القفاش، مهرجان القراءة للجميع، 2000، مصر

- بناء الرواية، سيزا الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984
- تيار الوعي في الرواية الحديثة. لروبرت همفري، ترجمة محمود الربيعي دار غريب للطباعة والنشر 2000
- تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، لأمينة يوسف ديوان المطبوعات، الجزائر.
- تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة، لمحمد غنايم دار الجيل بيروت الطبعة الثانية، 1993
- مجلة خيمة الفكر والإبداع للتربية والتكوين، مجلة المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة الداخلة وادي الذهب العدد الثالث أكتوبر 2022
- مجلة المقاصد في اللغة العربية والآداب، العدد الاول، 2022
- مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، لصلاح فضل الطبعة الأولى 2002، ميريت للنشر والمعلومات

من النص إلى الواقع:

فقه السنن الإلهية وتطبيقاتها في الأحاديث النبوية

رضوان الفحال
أستاذ التربية الإسلامية بالسلك الثانوي التأهيلي
وباحث بسلك الدكتوراه جامعة ابن طفيل -القنيطرة

ملخص:

لم يترك الله عز وجل هذا الكون الفسيح ليعيش في فوضى، بل هناك قوانين ونواميس ثابتة تعرف ب " السنن الإلهية" تحكم حركة الانسان والمجتمعات، وإذا كان القرآن الكريم قد وضع الأطر الكلية والمشاهد الكبرى لهذه السنن، فإن السنة النبوية المطهرة جاءت لتكون شارحة ومفسرة لهذه القوانين من الناحية التطبيقية.

إن الأحاديث النبوية الشريفة لم تكن مجرد توجيهات تعبدية معزولة عن الواقع، بل كانت بمثابة مجهر نبوي يكشف للمسلمين كيف تعمل هذه السنن في تفاصيل حياتهم اليومية، وكيف يتفاعل النص الشرعي مع حركة الكون. من هنا يكتسي البحث في الأحاديث النبوية أهمية بالغة، لامتلاك وعي سنني، يمكِّن الإنسان من قراءة واقعه، وتوقع مآلات أفعاله، وبناء حضارته وفق قوانين لا تبيد ولا تتحول.

الكلمات المفاتيح: السنن الإلهية، الظلم، الفساد، الاختلاف المذموم.

Abstract :

God Almighty did not leave this vast universe to exist in chaos ; rather, there are governing laws and principles—known as "Divine Laws" (Sunan)—that regulate human affairs. While the Holy Quran established the broad frameworks and overarching scope of these laws, the Prophetic Sunnah stepped forward to explain and interpret them in practical terms. The noble Prophetic Hadiths were not merely directives for worship isolated from reality; instead, they served as a "Prophetic lens," revealing to Muslims how these Divine Laws operate within the details of their daily lives and how religious texts interact with the dynamics of the universe. Thus, studying Prophetic Hadiths takes on great importance, fostering a "Sunnah-based consciousness" that enables individuals to understand reality, anticipate the consequences of their actions, and build their civilization in accordance with immutable, unwavering laws.

Keywords : Divine laws, injustice, corruption, reprehensible discord.

ينضوي البحث ضمن حقل الدراسات الفكرية والحديثية، وتعد السنن الإلهية من أهم العلوم الفكرية والتشريعية، وخاصة في باب فقه السنة النبوية، وهذه السُّنن عبارة عن قوانين مطردة، والتي نقلت هذه القوانين من إطارها النظري إلى ممارسة واقعية واعية، في بناء الأمة وإدارة أزماتها،

إن البحث في السنن الإلهية أغلب الدراسات انصب اهتمامها في القرآن الكريم، حيث أغلب آيات كتاب الله تحدثت عن سنن التاريخ والمجتمعات، وما أصابها من عقوبة لما خرجت عن منهج الله. فكانت العقوبة من جنس العمل.

ولم يُعْن بالسنة النبوية في هذا المجال المتعلق بالسنن الإلهية إلا لماما، لذلك اخترت هذا البحث ليسلط الضوء على بعض الأحاديث التي نتلمَّس فيها السنن الإلهية، وهو مجال واسع لاستنباط السنن من خلال السنة النبوية.

فإلى أي حد يمكن أن تكون السنة النبوية مجالا خصبا لاستنباط السنن الإلهية الناظمة للمجتمعات؟ وكيف يمكن توظيف هذه السنن لتقديم توجيهات عملية وفعالة تلبي احتياجات الإنسان المعاصر وتواكب تحديات العصر؟

وقد اعتمدت في هذا البحث على أربع مباحث، **فالمبحث الأول**: بينت معنى السنة لغة، **والمبحث الثاني**: معنى السنة اصطلاحا، وفصلت معناها عند المفسرين، والمحدثين والأصوليين، ومفهومها باعتبار التركيب عند المتأخرين من العلماء، **والمبحث الثالث**: رام حول أهمية وفائدة السنن الإلهية، **والمبحث الرابع**: الحاجة إلى العناية بفقه الحديث في باب السنن الإلهية ، وذكر نماذج من بعض الأحاديث.

المبحث الأول: تعريف السنة لغة

إن السنة النبوية إذا أطلقت يراد بها عدة معان في اللغة والاصطلاح، ولكن نأخذ من هذه المعاني تلك التي تخص بحثنا، ومن معانيها لغة، الطريقة والسيرة، وتأتي بمعنى الأُمَّة، وتأتي بمعنى المثال المتبع.

- ومن معانيها الطريقة والسيرة.

ما ورد في مختار الصحاح (السنن: الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد ويقال امض على (سننك) (وسنتك) أي على وجهك، وتنح عن سَنن الطريق وسُننه وسننه ثلاث لغات ، والسنة السيرة).1

" وإنما سميت بذلك لأنها تجري جريا، ومن ذلك قولهم امض على سَننك وسُننك أي: وجهك، وجاءت الريح سناسن إذا جاءت على وجه واحد وعلى طريقة واحدة.

قال الهذلي:

فلا تعجزن عن سنة أنت سرتها فأول راض سنة من يسيرها"2

يقال أيضا (من سن الماء يسنه إذا والى صبه، والسن الصب للماء، والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فإنه لتوالي أجزاء الماء فيه، على نهج واحد يكون كالشيء الواحد)[3]

قال الزبيدي : (السنة السيرة حسنة كانت أو قبيحة، قيل : فلان من أهل السنة معناه: من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة)4، والسنة من الله إذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها (حكمه ونهيه وأمره) مما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم ونهى عنه وندب إليه قولا وفعلا مما لم ينطق به الكتاب العزيز، ولهذا يقال في أدلة الشرع الكتاب والسنة: أي القرآن والسنة والحديث)5 (وكل من ابتدأ أمرا عمل به قوم من بعده، فهو الذي سنه)[6] ، وقد فرق الراغب الأصفهاني[7] بين سنة النبي، وسنة الله بقوله : (سنة النبي صلى الله عليه وسلم طريقته التي كان يتحراها، وسنة الله عز وجل قد تقال لطريقة حكمته وطريقة طاعته نحو قوله تعالى ﴿ سُنَّةُ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلًا ﴾[8]

---

[1] مختار الصحاح ، المؤلف، زين الدين أبو عبد الله محمد بن ابي بكر عبد القادر الحنفي الرازي، تحقيق يوسف الشيخ محمد، الناشر، المكتبة العصرية –الدار النموذجية بيروت – صيدا، الطبعة الخامسة (1420 هـ/1999م). ص: 155

[2] معجم مقاييس اللغة (ص61/ج3) تحقيق عبد السلام هارون ط دار الفكر، ط، (1399هـ/1979م)

3 مفاتيح الغيب الرازي، التفسير الكبير، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الرازي خطيب الري،، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثالثة 1420 هـ (ج9/ 369)ط دار الفكر

[4] تاج العروس الزبيدي (ص: 231/ج35)، تحقيق: جماعة من المختصين، من إصدارات، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت ، أعوام النشر، (1385-1422 هـ) (1965-2001م) .

5المصدر نفسه.

6 المعجم الوسيط ج1/456، ط الشروق الدولية، الطبعة الرابعة 1425هـ/2004

[7] مفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، ص: 429 تحقيق، صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية – دمشق الطبعة الأولى 1412 هـ

[8] سورة الفتح آية 23

- ومن معاني السنة الأمَّةُ، قال الشاعر:

ما عين الناس من فَضْلٍ كفضلِكم وما رأوا مثلكم في سالفِ السُّنَنِ[1]

- وتأتي بمعنى المثال المتبع والإمام المؤتم به، (يقال منه : سن فينا فلان سنة حسنة، وسن سنة سيئة إذا عمل عملا اتُّبع عليه من خير أو شر)[2]

كل هذه المعاني في المعاجم اللغوية لا يحيد معنى السنة عن أربعة معاني الطريقة والسيرة، والمثال، والقدوة، والأمة.

المبحث الثاني: تعريف السنة في اصطلاح المفسرين والمحدثين والمعاصرين.

أ- تعريف السنة عند المفسرين والمحدثين والمعاصرين

السنة عموما هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب، " فالسنة ما واظب النبي - صلى الله عليه وسلم _ عليها مع الترك أحيانا فإن كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى وإن كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد"3

ب- *دلالة السنة في الخطاب القرآني*

القرآن الكريم ذكر لفظ السنة في مواطن عديدة من آياته، وفي سور مختلفة ومواطن كثيرة، ومجموع ما ذكر (في ستة عشر موضعا، بالإفراد والجمع، والإضافة والتجريد عنها، فجاء الإفراد في ثلاثة عشرة موضعا، وجمعا في موضعين، وجاء مضافا إلى الله في تعسة مواضع، ومضافا إلى الرسل عليهم السلام في موضعين، ومضافا إلى الأولين في أربعة مواضع، وجاء في النكرة المجردة في موضع واحد)[4].

وهذا يدل على أن " آيات القرآن الكريم تفيض بالسنن التي أمر الله عباده أن يأخذوا بها في الحياة الدنيا، وهي في أكثر من موضع تحض المسلمين وتحثهم على الأخذ بسنن الله تعالى، فبينت لهم سنن الهلاك والاندثار بعد القوة

1 الكليات للكفوي (ص 495)، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهاريسه، د.عدنان درويش/ محمَّد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، (1419هـ/1998م) .

2 جامع الأحكام القرطبي، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم أفطيش، ج 216/4، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية: 1384 هـ/1964م،

3 التوقيف على مهمات التعاريف- محمد عبد الرؤوف المناوي: فصل النون، (ص 415، دار الفكر المعاصر, دمشق، الطبعة الأولى، 1410هـ

4 فقه سنن النفس والمجتمع د ادريس العلمي (ص 14) (رسالة دكتوراة)، مرقون بمكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول بوجدة.

والازدهار، وذكرتهم بنماذج من مصير الأمم الغابرة التي تنكبت تلك السنن فتم إهلاكها واستئصالها، كما بين لهم مصير الأمم التي ستأتي من بعد وهي خاضعة كذلك لتلك السنن المطردة"[1]

ذكر مظانّ ورود لفظ السنة في القرآن الكريم وتفسيرها

قال تعالى في سورة آل عمران: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[2] قال الإمام الطبري : " (قد خلت من قبلكم سنن) مضت وسلفت مني فيمن كان قبلكم يا معشر أصحاب محمد وأهل الإيمان به من نحو قوم وعاد وثمود وقوم هود وقوم لوط وغيرهم من سلاَّف الأمم قبلكم (سنن) يعني مثُلاً، وسِيَراً سِرتُها وفيمن كذبوا به من أنبيائهم الذين أرسلوا إليهم .بإمْهالي أهل التكذيب بهم واستدراجي إياهم حتى بلغ الكتاب فيهم أجلي الذي أجلته لإدالة أنبيائهم وأهل الإيمان بهم عليهم، ثم أحللت بهم عقوبتي ونزلت بساحتهم نقمتي فتركتهم لمن بعدهم أمثالا وعبرا، فسيروا أيها الظانون أن إدالتي من أدلت أهل الشرك يوم أحد على محمد وأصحابه لغير استدراج مني لمن أشرك بي وكفر برسلي وخالف أمري في ديار الأمم الذين كانوا قبلكم ممن كان الذي مثل عليه هؤلاء المكذبون برسولي والجاحدون بوحدانيتي، فانظروا كيف كان أنبيائي وما الذي آل إليه عن خلافهم أمري، وإنكارهم وحدانيتي، فتعلموا عند ذلك أن إدالتي من أدلت من المشركين على نبيي محمد وأصحابه بأحد أنما هي استدراج وإمهال ليبلغ الكتاب أجله الذي أجلت لهم، ثم إما أن يؤول حالهم إلى مثل ما آل إليه حال الأمم الذين سلفوا قبلهم من تعجيل العقوبة عليهم، أو يُنيبوا إلى طاعتي ورسلي).[3]

ومن الآيات الكريمة التي وردت فيها لفظ سنة قوله تعالى : ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُونَ كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾[4].

[1] (نشأة علم السنن الإلهية ومنهاج تدريسه)، الدكتور رشيد كهوس، بحث منشور، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (مجلة نصف سنوية محكمة) تصدر عن كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قطر المجلد الحادي والثلاثين العدد الثاني (ط 1435/2013 ص 146)

[2] آل عمران آية (137)

3 جامع البيان عن تأويل آي القرآن الإمام الطبري (ج6 /70_71) تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى القاهرة (1422 هـ/ 2001م).

[4] سورة الحجر آية (13 – 15)

والآية وردت في سياق الحديث عن الصراع بين الحق والباطل وموقف الجاحدين من الدعوة والرسل والرسالة، وكان مراد هؤلاء المعاندين إخراج رسول الله من الأرض الذي كان يبسط فيها الدعوة، قال الإمام الزمخشري: "(سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ) طريقتهم التي سنها الله في هلاكهم حين كذبوا برسلهم، وبالذكر المنزل عليهم، وهو وعيد لأهل مكة على تكذيبهم"[1]

ومن الآيات أيضا قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللهُ لَهُ سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً﴾[2]

والسنة في هذه الآية تعني الحكم النافذ والقدر المحتوم، والآية في معرض زواج الرسول من زينب بنت جحش رضي الله عنها، " وأن محمدا صلى الله ليه وسلم متبع سنة الأنبياء الذين سبقوه اتباعا لما فرض الله له كما فرض لهم أي: أباح"[3] " والنكاح سنة في النبيين على العموم...والعموم في النصرة أبلغ منه في النكاح والقتل"[4].

وقال سبحانه في سورة الإسراء : ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذاً لَا يَلْبَثُونَ خَلْفَكَ إِلاّ قَلِيلًا سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا﴾[5]وفي هذه الآية الكريمة : إخبار أن سنة الله في الأمم الخالية وعادته أنها إذا أخرجت نبيها من بين أظهرها نالها العذاب واستأصلها الهلاك فلم تلبث بعده إلا قليلا.

قال تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذَا جَاءَتْهُمُ الْهُدَى وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابَ قُبُلًا﴾[6]وسنة الأولين في هذه الآية " عادة الأولين في الاستئصال"[7]

يقول الدكتور القرضاوي : " والملاحظ أن هذه الآيات كلها مكية ومدنية أكدت ثبات السنة واطرادها ودوامها، كما أنها جميعا تتحدث عن السنن الاجتماعية، أعني: سنن الله في الاجتماع البشري: في النصر والهزيمة، والنجاة والهلاك ، والبقاء والزوال"[8].

واكتفيت بهذه الآيات الكريمات لأن معنى السنة في الآيات الأخرى لا تخرج عن هذا المعنى.

---

1 الكشاف الزمخشري (ج 401/3) تحقيق الشيخ احمد عادل عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض مكتبة العبيكة . ط (1418ه/1998م)

[2] سورة الأحزاب آية (38).

3 التحرير والتنوير الطاهر ابن عاشور ج 21/ ص 41ط دار التونسية للنشر ط 1984

4 في رحاب التفسير عبد الحميد كشك (ج21/ 277) المكتبة المصرية الحديثة، تاريخ النشر: (1984).

[5] سورة الاسراء آية 76-77

[6] سورة الكهف آية 55

[7] جامع البيان عن تأويل آي القرآن الطبري (ج19/15) تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى القاهرة (1422 ه/ 2001م).

8 العلم والعقل في القرآن الكريم 282 مكتبة وهبة، ط، الأولى (1916 ه/1996م).

❖ الحاصل من معاني السنة في القرآن

اتضح من خلال شرح الآيات التي أتت فيها لفض السنة ثلاث معان:

1) الطريقة الحميدة.

2) سنة الله فيما أباح للرسل، وهذا ما أشارت إليه الآية في سورة الأحزاب.

3) العادة المألوفة والمثال المتبع في معاملة الأمم في حالة الطاعة وحالة المعصية، وهو المقصود في آية آل عمران وسائر الآيات الأخرى، وهذا المعنى هو ما يقصده العلماء من سنة الله في الأمم وما يقع لها من دمار وهلاك حالة عصيانهم وتمردهم، وحالة الطاعة حيث يتنعم الله سبحانه وتعالى على صلاح سريرتهم. وقد سرى هذا البحث على هذا المعنى الأخير للسنن.

أ. *ذكر مظانّ ورود لفظ السنة عند المحدثين:*

قال النبي صلى الله عليه وسلم في شأن النكاح من حديث أنس رضي الله عنه:(... فمن رغب عن سنتي فليس مني)[1]

وجاء في موطأ مالك " أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال ما أدري كيف أصنع في أمرهم فقال عبد الرحمن بن عوف قال: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب"[2]

حديث ابن عمرو بن العاص رضي الله عنه: (فإذا دفنتموني فسُنوا علي التراب سنا)[3]

إن معنى السنة في هذه الأحاديث هي: الطريقة والمنهج الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم. يقول ابن الأثير: " قد تكرر في الحديث لفض (السنة) وما تصرف منها، والأصل فيها الطريقة والسيرة، وإذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم، ونهى عنه وندب إليه قولا وفعلا مما لم ينطق به الكتاب العزيز"[4].

---

[1] المنهاج في شرح مسلم بن الحجاج (ص869) (باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه)، تحقيق، الشيخ أبو صهيب الكرمي، ط، دار الأفكار الدولية ط (1421هـ/2000م).

2 موطأ الإمام مالك (ج278/1) باب جزية أهل الكتاب والمجوس (كتاب الزكاة) تحقيق فؤاد عبد الباقي، ط دار إحياء التراث العربي، (1402هـ/1985م).

3 المنهاج بشرح مسلم بن الحجاج النووي (كتاب الإيمان) (باب كون الإسلام يهدم ما قبله) ص 105

4 النهاية في غريب الحديث والأثر ص 449 ط دار ابن الجوزي، أشرف عليه وقدمه علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، ط دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى / جمادى الأولى (1421 هـ)

والسنة في اصطلاح المحدثين: اتباع ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وواظب عليه سواء في العبادات أو العادات أو صفة خِلقِية أو خُلقية، بالإضافة إلى السنن التقريرية والفعلية والعملية التي كان يشير إليها الرسول صلى الله عليه وسلم، " والفعل الذي داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة بمعنى: أنه عليه الصلاة والسلام أحسن رعايته وإدامته"[1]. قال المفسر أبو بكر الجزائري: السيرة والطريقة هي التي يكون عليها الفرد أو الجماعة، وسنن الله تعالى في خلقه قانون الماضي في الخلق[2].

وإلى جانب المحدثين نجد حتى الأصوليين والفقهاء يستعملون معنى السنة بمعان تختلف عن المحدثين، فالأصوليون يعرفونها بما يتماشى مع التشريع الإسلامي ويقتصرون في تعريفها كل ما جاء من أقواله وأفعاله وتقريراته دون الصفة الخِلقية والخُلقية إذ إن هذا فيه أمر الاتباع بينما في باب التشريع يتعلق بالأوامر والنواهي والكراهة والتحريم، أي كل ما يصدر من تقريراته وأفعاله وأقواله يحمل على معنى التعلق بالفعل من حيث تعلق السنة بالأحكام الشرعية.

يقول الدكتور مصطفى السباعي: " ومرد هذا الاختلاف في الاصطلاح إلى اختلافهم في الأغراض التي يعني بها كل فئة من أهل العلم، فعلماء الحديث إنما بحثوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الإمام الهادي الذي أخبر الله عنه أنه أسوة وقدوة، فنقلوا كل ما يتصل به من سيرة وخلق وشمائل وأخبار وأقوال وأفعال، سواء تثبت حكما شرعيا أم لا، وعلماء الأصول ...عنوا بأقواله وأفعاله وتقريراته التي تثبت الأحكام وتقررها، وعلماء الفقه ...يبحثون عن حكم الشرع على أفعال العباد وجوبا أو حرمة أو إباحة أو غير ذلك "[3].

ج- *تعريف السنن الإلهية باعتبار التركيب عند المعاصرين.*

تحدثنا فيما سبق عن تعريف السنة باعتبار الإفراد من الناحية اللغوية والاصطلاحية، والمراد بها عند المفسرين والمحدثين، وقد سبقت الإشارة أن الحديث عن السنن الإلهية مُراده ما جاء في تعريفه عند المفسرين الذي يفيد " العادة المألوفة والمثال المتبع في معاملة الأمم في حالة الطاعة وحالة المعصية" وهذا هو المعنى الذي تبنيته في هذا البحث.

وهذا المصطلح باعتبار التركيب لم يظهر إلا عند المتأخرين من العلماء، ونقدم بعض التعاريف التي سلكها المتأخرون.

---

[1] مفاتيح الغيب (ج 9/ 412)

[2] أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، لأبي بكر جابر الجزائري ط، ج381/1 ط مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة (1418هـ/1997م).

[3] السنة ومكانته في التشريع الإسلامي د محمد السباعي ط دار السلام ص 57، الطبعة الرابعة (1492 هـ/2008م).

عرفها الدكتور عبد الكريم زيدان :" هي الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر بناء على سلوكهم وأفعالهم وموقفهم من شرع الله وأنبيائه، وما يترتب عن ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة"[1].

وعرفها الدكتور رشيد كهوس: " هي أقدار الله وعهوده الثابتة وعهوده الحقة، وكلماته التامات، التي لا تبديل لها ولا تحويل يعتريها ولا تغيير يشملها، ولا تحابي أحدا مؤمنا كان أم كافرا، والتي على مقتضاها يدبر الله هذا الكون"[2].

ومعناها عند الدكتور القرضاوي: " السنن والقوانين التي أقام الله عليها نظام الكون، ونظام المجتمع، وهي سنن وقوانين لها صفة الشمول والعموم"[3].

وعرفها الدكتور رمضان خميس: " هي القانون الضابط المهيمن، والفعل النافذ الحاكم الذي يجري باطراد وثبات وعموم وشمول مرتبا على سلوك البشر"[4]

وعرفها الدكتور حازم زكريا محيي الدين: " هي قوانين الله عز وجل التي أقام عليها بمشـــيئته النافذة، وحكمته البالغة، نظام الكون والإنسان والمجتمع والحضارة، وهذه القوانين تتصف بالعموم والثبات والاطراد"[5]

من خلال هذه التعاريف السابقة نلاحظ أن هناك حضورا أوسع وأشمل لمفهوم السنن الإلهية عند المتأخرين، كما تبرز هذه التعاريف ذلك الارتباط الواضـح لهذا المفهوم القرآني بالكون والتاريخ والمجتمع، وذلك تبعا لكل باحث والرؤية التي يهتدي إليها، فقد ظهر أن هناك من حدد علاقة السنن الإلهية ومجال عملها بالكون المادي والإنسان، وهناك ما انصب اهتمامه على التاريخ أو المجتمع أو الحضارة، أو جمع بين أمرين أو أكثر من هذه المجالات.

1 السنن الإلهية في الأفراد والجماعات والأمم د عبد الكريم زيدان مؤسسة الرسالة ص: 13، الطبعة الأولى (1413هـ/1993م).

2 (نشأة علم السنن الإلهية ومنهاج تدريسه)، د رشيد كهوس، ص136

3 العلم والعقل في القرآن الكريم ص 281

4 مفهوم السنن الربانية دراسة في ضوء القرآن الكريم ، د رمضان خميس زكي، بدون طبعة، ص 14.

5 مفهوم السنن الإلهية في الفكر الإسلامي السيد محمد رشيد رضا نموذجا ، الدكتور حازم زكرياء محيي الدين، ط، دار النوادر، ص: 31، الطبعة الأولى (1428هـ/2007م)

وبعد تقديم هذه التعاريف، فإن البحث يشملها بهذه المعاني الحضارية والتاريخية وما يتعلق بالمجتمع حالة الطاعة وحالة العصيان، كما أنها تمتاز بالشمول والعموم والاطراد والثبات، مما يتضح أن ما وقع في المجتمعات، هو لا شك واقع في وقتنا ما دامت السنن شاملة بهذا المعنى، وأنها لا تحابي أحدا، فهي تسري على الجميع، وسنن النهوض والركود لا يمكن دراستها إلا من هذه الزاوية، ذلك بأن سنة الله في الأمم عموما، والأمة الإسلامية على وجه الخصوص، كفيلة بدراسة ما كانت عليه الأمم، وكيف عاقبها الله، وسلط عليها جميع الفتن والابتلاءات، كما نصر أخرى لما أطاعت أمر ربها وفق سنن ثابتة لا تتغير ولا تتبدل.

المبحث الثالث: فائدة فقه السنن الإلهية

إن الحديث عن السنن الإلهية في العصر الراهن أصبح من الضرورات الشرعية الملحة، فإن أعظم فائدة تحصل للناظر في سنة الله تعالى والدارس لها، وهي الاعتبار بعد النظر والاعتبار، وذلك أن الله أمر بالسير في الأرض، والنظر في القرون الخالية، وسنن الأمم الماضية، والتدبر في سيرهم واستجلاء أخبارهم وأحوالهم والسؤال عن أسباب صلاح الأمم وفسادها، وتحقق عادة الله عز وجل بالنظر في ترتب العقوبة بعد الواقعة، واستنباط ما حل فيهم من العذاب، وما حل فيهم من النقم ، والاتعاظ بكل ذلك فقال تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[1] وتشير الآية الكريمة السير في الأرض على بصيرة وهدى لكي يحصل للناظر سنة الله في الذين خلوا من قبلنا وما حل فيهم من عقاب بسبب حيفهم وجَورهم، قال ابن عطية في معرض تفسيره لهذه الآية (وهذا الأمر قد يدرك بالإخبار دون السير لأن الإخبار إنما يكون من سار وعاين، إذ هو مما يدرك البصر وعن ذلك ينتقل خبره، فأحالهم الله تعالى إلى الوجه الأكمل)[2] (والسير في الأرض بعين مفتوحة وقلب يقظ، والوقوف على مصارع الغابرين وآثار الذاهبين، وإيقاظ القلوب من الغفلة التي تسدر فيها فلا تقف، وإذا وقفت لا تحس، وإذا أحست لا تعتبر، وينشأ عن هذه الغفلة غفلة أخرى عن سنن الله الثابتة وقصور عن إدراك الأحداث وربطها بقوانينها الكلية، وهي الميزة التي تميز بها الإنسان المدرك من الحيوان البهيم الذي يعيش حياته منفصلة اللحظات والحالات لا رابطة لها ولا قاعدة تحكمها، والجنس البشري كله وحدة أمام وحدة السنن والنواميس)[3].

[1] آل عمران آية (137)

[2] المحرر الوجيز ابن عطية، تحقيق عبد السلام عبد الشافعي ط دار الكتب العلمية، (ج 1 ص 512).

3 مفهوم السنن الربانية دراسة في ضوء القرآن الكريم ص 18.

" فإذا حصل السير في الأرض حسا ومعنى، فقد حصل الاعتبار بالوقائع والأخبار، وعلم الغائب منها الشاهد، وإذا تحقق ذلك تحصلت العبرة، وأشار الشيخ رشيد رضا في تفسيره المنار أن الحديث عن السنن أولى من الفقه وعلم الكلام لأن فائدته مرجوة وثمرته أكثر إفادة حيث قال: (...ولم يقصر المصنفون من المتقدمين والمتأخرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصروا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم، والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها، ولو عنوا بذلك بعض عنايتهم بفروع الأحكام وقواعد الأحكام لأفادوا الأمة ما يحفظ به دينها ودنياها وهو ما لا يغني التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة، والسلم والإجارة)[1] والقرآن الكريم دعا إلى التدبر في آياته وما أتى به من سنن ربانية لتحصل الفائدة والعبرة لأنه (ما ترتب من الجزاء على واقعات الغابرين، من عادة الله في أن يترتب على أمثالها في الحاضرين، فيحذِرُ الناظر المعتبر أن يتلبس بأحوال الهالكين فيصيبه من النقم والإهانة ما أصابهم، ويحرص على اتباع سنن الصالحين لينالَه من النعم والكرامة ما نالهم)[2]. قال تعالى آمرا بالاعتبار :﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الالباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يومنون﴾(سورة يوسف آية 111)، قال الإمام القرطبي : (لقد كان لكم أيها القوم قصصهم عبرة لو اعتبرتم به أي يوسف عليه السلام ... لا يتعذر عليه أن يفعل بمحمد صلى الله عليه وسلم فيخرجه من بين أظهركم، ثم يظهره عليكم، ويمكن له في البلاد، ويُؤَيِّدُه بالجند والرجال، من الاتباع والأصحاب، وإن مرت به الشدائد، وأتت دونه الأيام والليالي، والدهور والأزمان)[3] . وقوله تعالى : (وتفصيل كل شيء) قال الطاهر ابن عاشور: (يفيد العموم إلا انه عموم عرفي في دائرة لما في مثله تجيء الأديان والشرائع من إصلاح النفوس، وإكمال الأخلاق، وتقويم المجتمع المدني، وتبيين الحقوق، وما تتوقف عليه الدعوة من استدلال على الوحدانية، وصدق الرسول عليه السلام، وما تأتي في خلال ذلك، في الحقائق العلمية، والدقائق الكونية، ووصف أحوال الأمم، وأسباب خسارتها وفلاحها، والموعظة بآثارها بشواهد التاريخ، وما يتخلل من ذلك من قوانينهم وحضارتهم وصنائعهم، وفي خلال ذلك كله أسرار ونكتٌ من أصول والمعارف)[4].

وكل هذا من أجل أن تسترجع الأمة قوتها وعزتها، وتتعظ بغيرها من الأمم وما حل بها من عذاب، كما أن القرآن الكريم (يرد المسلمين هنا إلى سنن الله في الأرض، يردهم إلى الأصول التي تجري وفقها الأمور، فهم ليسوا بدعا من الحياة، فالنواميس التي تحكم الحياة جارية لا تتخلف، والأمور لا تجري جزافا إنما هي تتبع هذه النواميس، فإذا هم درسوها وأدركوا

---

[1] تفسير المنار (7/ 499) ط دار المنار(الطبعة سنة 1366 هـ/ 1947 م)

[2] فقه سنن النفس والمجتمع الدكتور ادريس العلمي (ص 2) .

3جامع البيان عن تأويل آي القرآن الطبري (13/ 402)

4 التحرير والتنوير (14/ 253)

مغازيها، تكشف لهم الحكمة من وراء الأحداث، وتبينت لهم الأهداف من وراء الوقائع، واطمأنوا إلى ثبات النظام الذي تتبعه الأحداث)[1] (والأمة أي امة لا تستقيم حالها إلا إذا فهمت هذا النظام الإلهي وهذه السنن، وانسجمت حياتها وتكيفت مع هذا النظام وهذه السنن، ومتى أعرضت عنها وخالفتها جهلا أو تهاونا أو عنادا واستكبارا فإنها حتما ستواجه مصير أمثالها، وتلاقي جزاءها في الدنيا دون تخلف أو محاباة)[2].

المطلب الرابع: الحاجة إلى العناية بفقه الحديث في باب السنن الإلهية

إن السنة النبوية تعد المصدر الثاني بعد القرآن الكريم، والسنة تدور مع القرآن على ثلاث مراتب، إما أن تدعم ما جاء في القرآن الكريم وتأكيده، وإما أن تخصص وتقيد حكما عاما، أو تضيف ما سكت عنه القرآن الكريم، يقول الدكتور مصطفى السباعي" كان الصحابة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفيدون أحكام الشرع من القرآن الكريم الذي يتلقونه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكثيرا ما كانت تنزل آيات القرآن مجملة غير مفصلة، أو مطلقة غير مقيدة ، كالأمر بالصلاة، جاء مجملا لم يبين في القرآن عدد ركعاتها ولا هيئتها ولا أوقاتها، وكالأمر بالزكاة، جاء مطلقا لم يقيد بالحد الأدنى الذي تجب فيه الزكاة، ولم يبين مقاديرها ولا شروطها، وكذلك كثير من الأحكام التي لا يمكن تنفيذها دون الوقوف على شرح ما يتصل من شروط وأركان ومفسدات، فكان لابد لهم من الرجوع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعرفة الأحكام معرفة تفصيلية واضحة"[3] والسنة النبوية بما هي ترجمة علمية شاملة للقرآن في واقع الحياة تضع أمامنا تجربة نموذجية فذة في استيعاب سنة التدافع والتجديد في حركة القدوة والدعوة والبناء والمواجهة، التي غير من خلالها المجتمع الجاهلي التقليدي، وبنى مكانه مجتمعا إسلاميا عالميا كونيا إسلاميا عابدا لله "[4].

وإذا كان الأمر كذلك ينبغي الاعتناء بها ودراستها دراسة تتماشى مع ما أتى به القرآن من سنن إلهية ثابتة، فينبغي التنبه إلى أن العناية في باب السنة النبوية واستخراج ما حوت عليه من أحاديث تشير إلى فقه السنن الإلهية في مجالات متعددة أصبح ضرورة ملحة، لأن غالب البحوث انصبت على القرآن الكريم ووقع قصور في هذا الجانب، مع العلم أن السنة النبوية تزخر بالأحاديث التي أرشدت البشرية إلى سنن الله تعالى في المجتمعات، وفي الحكم، والإمامة، والخلافة، إلى غير ذلك، وتعتبر أحاديث الفتن والملاحم في باب السنة النبوية أحاديث سننية ينبغي دراستها وفق سنن الله الثابتة لأن دراستها

1 السنن الإلهية وأثرها في فهم الواقع، أبو مريم محمد الجريتلي، بتاريخ 24/12/2011، شبكة الألوكة ص، 4

2 سنن الله في الأمم من خلال آيات القرآن الكريم د حسن بن صالح الحميد ط دار الهدي النبوي والفضيلة ص 6،الطبعة الثانية، (1432هـ/2011م).

3 السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي د مصطفى السباعي (ص 59)ط دار السلام،

4 إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية د الطيب برغوث (ص 26) ط روافد 2013

وفهمها تتضح معاني السنة على أساس أن تكون هذه الدراسة توازي القرآن الكريم، من حيث التماشي مع المعطيات، وإذا كانت السنة وحيا فلا شك أن ما أتى في القرآن من سنن ثابتة وحقائق علمية رصينة، فإن السنة النبوية لا تعزب عن ما جاء في كتاب الله. وهكذا فإن سنة النبي صلى الله عليه وسلم " قد وقعت العناية بها من العلماء حفظا بتدوينها وكتابتها وصيانة لها من الدس والتحريف بوضع قواعد الرواية وأصول قبول الحديث ورده بمنهج الجرح والتعديل، وفقها من الناحية التشريعية، وبيان أحاديث الأحكام، إلا أن الجانب الفقه الاجتماعي والتاريخي والكشف عن سنن الله في خلقه ظل شبه غائب في مؤلفات شراح السنة النبوية سوى إشارات وعبارات قليلة فلا تكاد تظفر منها بشيء ذي بال في هذا الميدان، وقد يعتذر لهم بأن بحث السنن لم فكرة تشغلهم في تلك الأزمان بمثل ما هي ملحة في هذا الزمان"[1].

ولكي تتحقق دراسة السنة من منظور سنني ينبغي أن نكون واعين بطبيعة المنهج النبوي: " وخصائصه وثوابته وتطبيقاته في الفهم والقدوة والدعوة والبناء، والمواجهة، وهذا شرط أساسي، لنقل العلاقة بين القرآن والسنة والسيرة النبوية من مستواها التاريخي النقلي الوصفي التجريدي المثالي التنافري أحيانا، إلى مستواها التحليلي التركيبي السنني المقاصدي الحيوي التكاملي الذي يجعل المسلم ينفتح على شروط ومستلزمات نظرية التدافع والتجديد"[2].

ودراسة السنة النبوية بهذا الشكل تقتضي على الباحث اليقظ أن يكون على وعي بفهمه للأحاديث وقدرته على الاستنباط من أجل أن يستقي السنن الإلهية من الأحاديث النبوية يقول الدكتور القرضاوي: " وهذا يحتاج إلى فقه عميق، ونظر دقيق، ودراسة مستوعبة للنصوص، وإدراك بصير لمقاصد الشريعة وحقيقة الدين، مع شجاعة أدبية، وقوة نفسية للصدع بالحق، وإن خالف ما ألفوه الناس وتوارثوه، وليس هذا بالشيء الهين، فقد كلف هذا شيخ الإسلام ابن تيمية معاداة الكثيرين من علماء عصره"[3].

إن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيرته ونمط حياته وحياة الصدر الأول من أصحابه " لتمثل التجسيد العلمي الواقعي لذلك المنهج الفكري، وحينما يتعامل العقل المسلم المعاصر مع الكتاب المجيد... وحين يضيف إلى ذلك فهما للسنة بتأمل وإدراك وتدبر معاصر سليم، فإن الأزمة العقيلة الكبرى تصبح في متناوله، لمعرفة حركة الحياة والإنسان الذي ينسجم مع دورة الكون والوجود[4].

---

[1] فقه سنن النفس والمجتمع د إدريس العلمي (ص7).
[2] إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية د الطيب برغوث (ص23)
3 كيف نتعامل مع السنة النبوية د يوسف القرضاوي (ص 145) ط دار الشروق الأولى (1421هـ/2000).
4 نفس المصدر (ص 19) (بتصرف)

المبحث الرابع: تطبيقات ونماذج من فقه السنة النبوية في بيان السنن الإلهية.

تعد الأحاديث النبوية من المجالات التي تستخلص منها السنن الإلهية، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أشار إلى بعض الأحاديث التي فيها معنى السنن الإلهية في جميع مناحي الحياة، بل نجد في بعض الأحاديث دلالة واضحة على هذا المعنى، فيها من الإشارات واللطائف النفيسة التي تربط الأسباب بمسبباتها " والرسول صلى الله عليه وسلم أكّد وجوب رعاية السنن بقوله وعمله وتقريره، كما هو واضح في سنته وسيرته"[1].

يقول الدكتور رشيد كهوس في هذا المقام: " لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة وقدوة في فهمه للسنن الإلهية وتطبيقها وكانت كل تصرفاته تطبيقا وامتثالا للسنن الإلهية، كما كان صلى الله عليه وسلم يرشد أصحابه إلى سنن الله في من سبقهم بالإيمان من اتباع الأنبياء والمرسلين، ليحذوا حذوهم ويقتفوا آثارهم، ويحذرهم من السير على سنن المكذبين والظالمين والمنكرين، ويبين أسباب مرض الأمم السابقة وهلاكها وحلول عقاب الله فيها، ويرشدهم إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم في الدنيا والآخرة إذا ساروا على سكة السنن الإلهية"[2].

بل في عصر الرسالة كان الناس يعايشون السُّنَّة بكل أبعادها الخُلقية والتربوية والاجتماعية، واستمر الصحابة من بعده على هذه المحجة البيضاء في سياستهم وشؤونهم السياسية، وتدبير أمورهم وفق السنن الإلهية التي لا تتبدل ولا تتحول، ويظهر ذلك جليا في فترات حكمهم التي كان مثالا يحتذى به الأمم في سياسة رعيتها، وتدبير شؤونها في أمر الدين والدنيا. وهكذا نجد أن المسلمين " في العصور الأولى رعوا هذه السنن، واحترموا شبكة الأسباب والمسببات، فأقاموا حضارة مُثلى، نشأت في رحابها علوم كونية ورياضية، امتدت جذوعها، وبسقت فروعها وأتت أكلها بإذن ربها"[3].

وكان من الطبيعي أن نجد في أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم طائفة كبيرة من الأقوال التي أشار فيها إلى سنن الله العاملة في المجتمعات البشرية وما حل فيها من نكوص وركود أو إشارات مستقبلة وذلك عبر صياغات أقرب ما تكون إلى صياغة المعادلات الرياضية، أو القوانين الاجتماعية الحديثة، ومن بين تلك الأحاديث التي يمكن أن نسميها أحاديث سننية، كأحاديث الفتن، والظلم، والفساد، والنهي عن الاختلاف المذموم، وتغيير الأنفس، وغيرها كثير، وسأقتصر على بعض منها لبيان وكشف حقيقة السنن الإلهية من خلال هذه الأحاديث.

---

1 العقل والعلم وفي القرآن الكريم د القرضاوي ص 283

2نشأة علم السنن الإلهية ومنهاج تدريسه د رشيد كهوس مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (ص 157)

3 العقل والعلم في القرآن الكريم ص184

نماذج من السنة النبوية في بيان السنن الإلهية

- سنة الظلم وعاقبته؛

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه"[1]

" اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة، واتقوا الشح فان الشح أهلك من كان قبلكم، حملهم على أن سفكوا دماءهم، واستحلوا محارمهم"[2]

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" أيها الناس إنما اهلك من كان قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد"[3]

" ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه ألا أوتوا الجدل"[4]

تشير هذه الأحاديث في مجملها على عاقبة الظلم وما يحل بالبشرية من عقاب بسبب اقتراف هذه المظلمة الوخيمة التي تخالف سنن الله في الحياة، والأمة التي لا تهتدي إلى الحق وتسير وفق سنن ثابتة من تحقيق الحق ودحض الباطل، أوشك الله أن ينزل بها إلى الذل والهوان، بل لا تسري الحياة على النهج المستقيم وعلى سنن إلهية ثابتة، إلا إذا ارتفع الظلم سواء تعلق هذا المعنى للظلم بالنفس أو بالأشخاص أو بالله تبارك وتعالى، وعلى الأمة الإسلامية الآن أن تقرأ هذه الأحاديث التي تشير إلى حقيقة السنن والأخذ بها لتكون أمة حقا، " ومن صور الظلم الشائعة الذائعة بسبب الشح والبخل، وإيثار الدنيا على الآخرة: " أكل أموال الناس بالباطل، وذلك عن طريق الجحود والمماطلة، أو الغش والمخادعة، أو عن طريق الرشوة، أو الربا، أو أكل مال اليتيم، أو عن طريق التدليس، كمن يأخذ أرض غيره أو بعضها بأدنى الحيل .....وفي غمرة هذا الظلم والجشع، واللهاث وراء حطام الدنيا الفانية ينسى هؤلاء عذاب الآخرة، فضلا عن العقوبة المعجلة في هذه الدنيا"[5].

1 سنن الترمذي كتاب الفتن (ص 634)، تحقيق، د.صدقي جميل العطار ط دار الفكر (2005 م)

[2] المنهاج في شرح مسلم بن الحجاج كتاب البر والصلة والأدب (باب تحريم الظلم المسلم وخذله واحتقاره) (ص 1537)

3 فتح الباري بشرح صحيح البخاري الحافظ بن حجر كتاب الحدود (باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع) (رقم الحديث 6887) (ج 88/12) (ط دار البيان للتراث)

4 سنن الترمذي (كتاب تفسير القرآن سورة الزخرف) (ص 841)

[5] مجلة البيان (العدد 197/ هـ2004/1425 م) عنوان المقال حقيقة الظلم د عبد العزيز بن فوزان بن صالح الفوزان

إذا كان هذا يتعلق بالأفراد، فإن هناك تجبر الحكام وظلمها على الرعية، وهذا عده ابن خلدون سبب في إفساد الدولة والعمران ونوه ابن خلدون إلى هذا المعنى بقوله: " إن من أشد الظلمات، وأعظمها في إفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في البيع والشراء"[1].

ويتبين مما سبق أن الظلم " ليس سببا من أسباب الهزيمة والسقوط فحسب، بل هو سبب من أسباب هلاك الأمم وسقوطها، وانهيار الحضارات وتغير الأحوال"[2]

- سنة الفساد

قال النبي صلى الله عليه وسلم أيضا " ما ظهر الغلو في قوم قط إلا ألقي في قلوبهم الرعب، ولا فشا الزنا في قوم قط إلا كثر فيهم الموت، ولا نقص قوم المكيال والميزان إلا قطع عنه م الرزق، ولا حكم قوم بغير الحق إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلا سلط الله عليهم العدو"[3]

وسألت السيدة زينب بنت جحش رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم " أنهلك وفينا الصالحون؟ قال (نعم إذا كثر الخبث)[4].

فحين يكثر الفسوق والفجور، ويغلب المنكر على المعروف، يهلك الله البر والفاجر بما اكتسبوا من الذنوب والمعاصي، على ما قضى الله من سنته من ترتيب الجزاء على فعل السيئات حين قال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ مِنْ دُونِ اللهِ وَلِيّاً وَلَا نَصِيراً﴾[5] وهذه الآية عامة في البر والفاجر والمؤمن والكفار كل يجازى بعمله السيئ.

وأرشد الدكتور الصلابي إلى دراسة السنة واستخراج سنن الله الثابتة منها ، كما أعطى مثالا لذلك حيث قال: " وسنن الله تتضح بالدراسة فيما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمطالعة في سننه، فقد كان يقتنص الفرص والأحداث ليدل أصحابه على شيء من السنن، ومن ذلك أن ناقته صلى الله عليه وسلم (العضباء) كانت لا تُسبق، فحدث

[1] مقدمة ابن خلدون تحقيق حامد احمد الطاهر، الطبعة الأولى (1425 هـ/ 2004 م) ط، دار الفجر للتراث، ص65

2 ، سقوط الأندلس من منظور السنن الإلهية، الدكتور رشيد كهوس، مجلة الإبصار العدد الثاني، ص148.

3 رواه مالك الموطأ (كتاب الجهاد)(باب ما جاء في الغلول) (ج 2/ ص457)

[4] فتح الباري (كتاب الأنبياء)(باب قصة يأجوج ومأجوج) (ج 381/6). المؤلف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وتصحيح تجاربه، محب الدين الخطيب، الناشر: المكتبة السلفية – مصر، الطبعة السلفية الأولى 1390/1380 هـ

[5] سورة النساء آية 122

مرة أنسبقها أعرابي على قعود له، فشق ذلك على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لهم: كاشفا عن سنة من سنن الله (حق على الله أن لا يرتفع شيء من الدنيا إلا وضعه)[1] "[2] والنبي صلى الله عليه وسلم أشار أيضا إلى السنن الاجتماعية والطبيعية يقول الدكتور يوسف القرضاوي" وقد أنكر النبي صلى الله عليه وسلم كل ما لا يقوم على السنن الطبيعية والاجتماعية، في أمور الحياة والرزق والطب والتداوي والعلاقات المختلفة، ومن هنا أكد تحريم السحر وجعله من الكبائر، وأنكر كذلك (التنجيم) الذي يقوم على التنبؤ بالغيبيات والمستقبليات، وشدد النكير على اتخاذ التمائم الرّقى الجاهلية، وأمر بمراعاة الأسباب في التداوي والعلاج"[3]

سنة الاختلاف المذموم وعاقبته.

والأحاديث في السنة النبوية متواردة في هذا المعنى، وحذر النبي صلى الله عليه وسلم من وطأة الاختلاف، وبيان سنة سوء عاقبته، وأنه سبب في هلاك الأمم الماضية قال صلى الله عليه وسلم " فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا " وفي رواية " فأهلكوا"[4] وعن سعد بن بردة عن أبيه عن جده " أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً وأبى الأشعري إلى اليمن فقال: يسرا ولا تعسرا، بشرا ولا تنفرا ، وتطاوعا ولا تختلفا"[5]

إن هذا الاختلاف هو الاختلاف المذموم الذي يؤدي بهلاك الأمة والتنازع والشقاق يقول الدكتور رشيد كهوس: " إن الخلاف والتنازع لا يعطي ثمارا ولا يحقق نصرا ولا يرهب عدوا ، فهو مرض خطير عاقبته سيئة، ونتائجه وخيمة، ولهذا حذرنا الله تعالى تبارك وتعالى من هذا الجرثوم الخبيث، وقدم الأمر بطاعة الله ورسوله على النهي عنه، مما يجعلنا نلمح أن العاصم من هذا المرض الخطير هو الطاعة لله عز وجل ولرسوله صلى الله عليه وسلم "[6]ومن أمثلته في السنة النبوية وما وقع في غزوة أحد كما في حديث البراء قال: " جعل النبي صلى الله عليه وسلم الرَّجَالَةَ يوم أحد، وكانوا خمسين رجلا عبد الله بن جبير فقال: إن رأيتمونا تخْطُفُنا الطير فلا تبرحوا مكانكم هذا حتى أرسل إليكم، وان رأيتمونا هزمنا القوم وأوطأناهم فلا تبرحوا حتى أرسل إليكم فهزموهم قال: فأنا والله رأيت النساء يشتددن قد بدت خلاخِلُهُنّ وَأَسْوُقُهُنَّ رافعات ثيابهن فقال أصحاب عبد الله بن جبير الغنيمة أيْ قومِ الغنيمة، ظهر أصحابكم فما تنظرون فقال عبد الله بن جبير:

1 فتح الباري (كتاب الجهاد والسير) (باب ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم) (ج 86/6)
2 صفحات مشرقة من التاريخ الإسلامي د الصلابي ط دار الإيمان ودار القيمة (ج300/2) الطبعة الأولى، (1426هـ/2005م).
3 العقل والعلم في القرآن الكريم ص 284
4 فتح الباري باب الجهاد (باب الحراسة في الغزو)(ج 6ص97) (رقم الحديث 2890)
5 فتح الباري باب الجهاد (باب الحراسة في الغزو)(ج 6ص97) (رقم الحديث 2887)
6 سقوط الأندلس من منظور السنن الإلهية ص5.

أنسيتم ما قال لكم رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قالو: والله لنأْتينَّ الناس فلنُصيبَنَّ من الغنيمة فلما أتوهم صُرِفَتْ وجوههم فأقبلوا منهزمين فذاك إذ يدعوهم الرسول في أخراهم"[1] وكان يوم أحد من أصعب اللحظات مرت على رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب عدم امتثال الصحابة لرسول الله ووقعت الهزيمة النفسية التي أصابت بعض الصحابة " وكادت تؤدي إلى زلزلة يقين بعضهم، حيث تساءل بعض الناس كيف تحدث لهم الهزيمة الكبرى وهم يدافعون عن الإيمان والحق؟ وعدوهم يدافع عن الشرك وينتصر له؟ لم يتمكنوا من استيعاب الموقف ودخلوا في بلبلة خطيرة، فجاء القرآن يراجع الموقف من أساسه، ويصحح الفهم، ويعمق الوعي السنني المتكامل في المجتمع، ويحرره من الوهم واللامنهج ، بوضع الحدث في إطاره السنني الصحيح الواضح البسيط، فبين لهم أن ما حدث نتيجة منطقية لمخالفتهم لبعض سنن المواجهة، فكان من الطبيعي جدا أن تنطبق عليهم سنن الله في الخلق، وتلحق بهم الهزيمة"[2]

وهذا نموذج من نماذج السنة في حقيقة التنازع والاختلاف، وثبت أن الفشل والتنازع سنة من سنن الهزيمة وحلول العقاب

ويدخل في هذا الباب أيضا كثرة السؤال: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل: أفي كل عام يا رسول الله ؟ فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال: ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه"[3]

قال الحافظ بن حجر في معنى لهذا الحديث: " والمراد بهذا ترك السؤال عن شيء لم يقع خشية أن ينزل به وجوبه أو تحريمه، وعن كثرة السؤال لما فيه غالبا من العنت، وخشية أن تقع الإجابة بأمر يستثقل، فقد يؤدي لترك الامتثال فتقع المخالفة"[4]

وقد بينت هذه الأحاديث وما يدخل في معناها أن الظلم والفساد والاختلاف، سبب في هلاك الافراد والأمم والجماعات، فسنن الله جارية ومطردة لا تحابي أحدا، ولهذا حذر النبي صلى الله عليه وسلم في احاديث كثيرة عن عاقبة الظلم والفساد، وبين أن ما يصيب الأفراد والجماعات، سببها هو اقتراف هذه الموبقات.

---

[1] فتح الباري (باب ما يكره في التنازع والاختلاف) (كتاب المغازي والسير)(ج144/6)

2 إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية ص 123 د الطيب برغوث

[3] فتح الباري كتاب (الاعتصام بالكتاب والسنة)(باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (بعثت بجوامع الكلِم))(ج275/13)

[4] المصدر نفسه ص 260

وبهذا يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قام بواجبه في توضيح السنن الإلهية " وقدم لعلماء المسلمين من بعده النموذج المحتذى في الجد والاجتهاد بحثا عن سنن الله تعالى في المجتمع والتاريخ التي لا غنى عن فهمها واستيعابها، لتمكين الأمة الإسلامية من البقاء على مسرح التاريخ فاعلة قائمة بواجبها الحضاري في الشهادة على العالم"[1].

خاتمة:

إن العناية بدراسة السنن الإلهية في السنة النبوية تمثل وسيلة مهمة لفهم الهدي النبوي فهما أعمق، وربط المعرفة الشرعية بالواقع العملي، بما يسهم في بناء وعي إيماني واجتماعي يجعل المسلم أكثر إدراكا لأسباب النهوض وأسباب الانحطاط، وأكثر قدرة على الاستفادة من توجيهات السنة في إصلاح الفرد والمجتمع.

ومن خلال النماذج التي تناولها البحث في السنة النبوية، ظهر بالملوس أن السنة لم تقتصر على بيان الأحكام التعبدية، بل أرشدت كذلك الى سنن اجتماعية وأخلاقية وحضارية، ومن ذلك ما يتعلق بالفساد والظلم، وما يترتب عليها من عواقب وخيمة، وما يتعلق بكثرة السؤال والتكلف في أمور الدين، وما قد ينشأ عن الاختلاف المذموم من فرقة ونزاع وذهاب القوة والوحدة، وتعد هذه النماذج كاشفة عن منهج نبوي متكامل في معالجة أسباب الانحراف والخلل، والتنبيه إلى عواقبها قبل انتشارها.

[1] السنن الإلهية في الفكر الإسلامي السيد محمد رشيد رضا نموذجا (ص 53)

قائمة المصادروالمراجع:

- مختار الصحاح، المؤلف، زين الدين أبو عبد الله محمد بن ابي بكر عبد القادر الحنفي الرازي، تحقيق يوسف الشيخ محمد، الناشر، المكتبة العصرية –الدار النموذجية بيروت – صيدا، الطبعة الخامسة (1420 ه/1999م).
- معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون ط دار الفكر. (1399ه/1979م).
- مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين خطيب الري، الناشر دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثالثة 1420 هـ.
- تاج العروس الزبيدي، تحقيق: جماعة من المختصين، من إصدارات، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، أعوام النشر، (1385-1422 ه) (1965-2001م).
- المعجم الوسيط، ط الشروق الدولية، الطبعة الرابعة 1425ه/2004.
- مفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق، صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية – دمشق الطبعة الأولى 1412 هـ.
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحُسَيْني للكفوي، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهاريسه، د.عدنان درويش/ محمَّد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، (1419ه/1998م).
- جامع الأحكام القرطبي ، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم أفطيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية: 1384 ه/1964م.
- التوقيف على مهمات التعاريف- محمد عبد الرؤوف المناوي: دار الفكر المعاصر, دمشق، الطبعة الأولى، 1410هـ.
- فقه سنن النفس والمجتمع د ادريس العلمي، (رسالة دكتوراة)، مرقون بمكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول بوجدة.

- (نشأة علم السنن الإلهية ومنهاج تدريسه)، الدكتور رشيد كهوس، بحث منشور، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (مجلة نصف سنوية محكمة) تصدر عن كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قطر المجلد الحادي والثلاثين العدد الثاني (ط 1435/2013).
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن الإمام الطبري، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى القاهرة (1422 هـ/ 2001م).
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للعلامة جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق الشيخ احمد عادل عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض، مكتبة العبيكة، ط (1418هـ/1998م).
- التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، ط، دار التونسية للنشر والتوزيع، تاريخ النشر (1984).
- في رحاب التفسير عبد الحميد كشك، المكتبة المصرية الحديثة، تاريخ النشر(1987م).
- العلم والعقل في القرآن الكريم، مكتبة وهبة الطبعة الأولى، (1416 هـ/1996 م).
- موطأ الإمام مالك، تحقيق فؤاد عبد الباقي، طبعة: دار إحياء التراث العربي، (1402 هـ/1985).
- النهاية في غريب الحديث والأثر، أشرف عليه وقدمه علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، ط دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى / جمادى الأولى 1421 هـ
- أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير وبهامشه نهر الخير على ايسر التفاسير، لأبي بكر جابر الجزائري، ط مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة (1418 هـ/1997م).
- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي د محمد السباعي ط دار السلام، الطبعة الرابعة (1492 هـ/2008م).
- السنن الإلهية في الأفراد والجماعات والأمم، د عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (1413هـ/1993م).
- مفهوم السنن الربانية دراسة في ضوء القرآن الكريم، د رمضان خميس زكي (بدون تاريخ النشر).
- مفهوم السنن الإلهية في الفكر الإسلامي السيد محمد رشيد رضا نموذجا، تأليف الدكتور حازم زكرياء محيي الدين، ط، دار النوادر، الطبعة الأولى (1428 هـ/ 2007م)

- المحرر الوجيز ابن عطية، تحقيق عبد السلام عبد الشافعي ط دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (1422هـ)
- تفسير المنار، ط دار المنار (الطبعة الثانية: سنة 1366 هـ/ 1947 م).
- السنن الإلهية وأثرها في فهم الواقع، الكاتب، أبو مريم محمد الجريتلي، بتاريخ 24/12/2011 شبكة الألوكة.
- سنن الله في الأمم من خلال آيات القرآن الكريم، د حسن بن صالح الحميد ط دار الهدي النبوي والفضيلة. (الطبعة الثانية (2011/1432)
- سنن الترمذي، تحقيق د. صدقي جميل العطار، ط دار الفكر (2005 م).
- المنهاج في شرح مسلم بن الحجاج، ط بيت الأفكار الدولية. تحقيق الشيخ أبو صهيب الكرمي (ط 1421 هـ/2000م).
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المؤلف أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وتصحيح تجاربه: محب الدين الخطيب، الناشر: مكتبة السلفية مصر، الطبعة السلفية الأولى (1380 – 1390).
- مجلة البيان (العدد 197/ هـ1425/2004 م) عنوان المقال حقيقة الظلم د عبد العزيز بن فوزان بن صالح الفوزان.
- مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر، ط الأولى (1425 هـ/ 2004 م)، ط، دار الفجر للتراث.
- سقوط الأندلس، من منظور السنن الإلهية، الدكتور رشيد كهوس، مجلة الإبصار العدد الثاني. دجنبر، سنة 1436 هـ/2015م
- صفحات مشرقة من التاريخ الإسلامي، د الصلابي، ط دار الإيمان ودار القيمة. الطبعة الأولى 1426هـ/2005م.
- إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية د الطيب برغوث، ط روافد، الطبعة الأولى – (دولة الكويت يوليوز 2007م/ جمادى الثانية 1428 هـ).
- كيف نتعامل مع السنة النبوية، د يوسف القرضاوي، ط دار الشروق الأولى (1421هـ/2000).

التصوف في مملكة غرناطة في عصر بني الأحمر

(635 – 897هـ / 1237–1492م)

المهدي بهدي
باحث بسلك الدكتوراه
كلية الآداب والعلوم الإنسانية -الرباط

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى دراسة **التصوف في مملكة غرناطة خلال عصر بني الأحمر (635-897هـ/1237-1492م)**، متجاوزا الرؤية التقليدية للتصوف بوصفه ممارسات فردية زاهدة إلى تحليل وظائفه الاجتماعية والسياسية والإصلاحية في مجتمع يئن تحت وطأة الحروب والضياع السياسي. اعتمد البحث على المنهج التاريخي التحليلي والوصفي والاستقرائي، متتبعا نشأة التصوف وتطوره، وأبرز أعلامه من الرجال والنساء، وعلاقتهم بالسلطة الحاكمة، ودورهم في التعليم والإصلاح الاجتماعي والمقاومة الروحية. وقد توصل البحث إلى نتائج مهمة، أبرزها: أن التصوف الغرناطي نشأ من بذور زهدية محلية تغذت بالتيارات المغاربية والمشرقية، وأن التحولات السياسية كانت عاملا رئيسيا في انتشاره، كما أسهم الصوفية في الحركة العلمية والأدبية، وكانوا قوة إصلاحية فعالة، واتسمت علاقتهم بالبلاط بالتوازن والاستقلالية، وشكّل التصوف وعاء للمقاومة المعنوية في مواجهة السقوط.

الكلمات المفتاحية: التصوف، مملكة غرناطة، بنو الأحمر، الزهد، الإصلاح الاجتماعي، المقاومة الروحية، الأندلس.

Abstract :

This research examines **Sufism in the Kingdom of Granada during the Nasrid Era**,(635-897 **AH/1237-1492 CE**) moving beyond the traditional view of Sufism as merely individual ascetic practice to analyse its social, political, and reformative functions within a society weighed down by war and political disintegration. The research adopts the historical-analytical, descriptive, and inductive approaches, tracing

the origins and development of Sufism, its most prominent male and female figures, their relationship with the ruling authority, and their role in education, social reform, and spiritual resistance. The research reaches several important conclusions, most notably: that Granadan Sufism emerged from local ascetic roots nourished by Maghrebi and Eastern currents, that political transformations were a major factor in its spread, that Sufis contributed significantly to the scholarly and literary movements, that they constituted an effective reformative force, that their relationship with the court was characterized by balance and independence, and that Sufism served as a vehicle for moral resistance in the face of the eventual fall of the kingdom.

Keywords: Sufism, Kingdom of Granada, Banu al-Ahmar (Nasrids), Asceticism (Zuhd), Social Reform, Spiritual Resistance, Andalusia.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين الذي لا يبلغ مدحه القائلون، ولا يحصي نعماه العادّون، والصلاة والسلام على أفضل خلقه وخاتم أنبيائه أبي القاسم محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين، صلوات ربي عليهم أجمعين وعلى أصحابه المجتبيين، وبعد،

أثر الاتجاه الزهدي الإسلامي علي الحياة الدينية في الأندلس بشكل عام وعلي غرناطة بشكل خاص لما مثله تاريخها من اهمية كبري في الوجود الإسلامي في تلك الأصقاع، فهي آخر معاقل المقاومة الإسلامية للممالك الإسلامية فكان تأثيرها في الحياة الفكرية هناك مستمرا حتي نهاية ذلك الوجود، وقد ظهر التصوف بشكل واضح ومؤثر خلال هذا العصر وباتجاهاته التي طفحت علي السطح منذ نشأته من حيث الطرق التي ظهرت والأفكار التي اكتسبتها، وكان لحركة الفتوحات أثرها في انتقال الأفكار الدينية في بادئ الأمر والتي صارت اتجاها عاما شمل كثير من الفئات الاجتماعية .

وقد شهدت مملكة غرناطة في ظل بني الأحمر(635 – 897هـ / 1237- 1492م) نشاطا دينيا تلون بصبغة صوفية شديدة الوضوح، فكان التصوف أحد ثماره، حيث ترتب على تدهور الأوضاع في مختلف النواحي خلال تلك الفترة، بالإضافة إلى الحروب المستمرة إلى اعتناق الكثيرين من الناس للفكر الصوفي، واشتد تيار التصوف في مملكة غرناطة وازداد نفوذا ورسوخا بتحقيق الانسجام والتوافق بين التصوف ومبادئ الكتاب والسنة ،كما شكل المتصوفة في عصر بني الأحمر طبقة اجتماعية كان لها وزنها داخل المجتمع، وكانوا عنصرا فعالاً في جميع أوجه الحياة الاجتماعية ، وترك المتصوفة بصماتهم الواضحة في الحياة الفكرية في مملكة غرناطة فشاركوا في تعليم أبناء المملكة سواء في المدارس أو الربط أو في المساجد، كما تركوا مصنفات لا حصر لها في التصوف.

أولا: أهمية الدراسة:

1. تُعنى الدراسة بفترة بالغة الأهمية من تاريخ الأندلس، وهي مرحلة الانهيار والسقوط، التي لم تحظ الحركة الصوفية فيها بالدراسة الكافية مقارنة بالعصور الذهبية للأندلس.

2. تتجاوز الدراسة الرؤية التقليدية للتصوف بوصفه ممارسات فردية زاهدة، لتبرز وظائفه الاجتماعية والإصلاحية في مجتمع يئن تحت وطأة الحروب والضياع السياسي.

3. تُبرز الدراسة التفاعل المعقّد بين المؤسسة الصوفية والسلطة السياسية في لحظة تاريخية دقيقة، حيث كانت غرناطة آخر معقل للإسلام في الغرب الأوروبي.

ثانيا: أهداف الدراسة:

1. رصد نشأة التصوف وتطوره في مملكة غرناطة، وتحديد أبرز أعلامه في ظل حكم بني الأحمر.

2. تحليل الوظائف الاجتماعية للتصوف، لا سيما دوره في التعليم الديني الشعبي، وتعزيز التماسك الاجتماعي.

3. استكشاف طبيعة العلاقة بين الصوفية والسلطة السياسية في غرناطة، ومدى تأثير هذه العلاقة في استمرار الحركة الصوفية ونفوذها.

4. الكشف عن دور التصوف في تشكيل الوعي المقاوم روحيا ومعنويا، وفي تعزيز التسامح الديني داخل مجتمع تعددي.

ثالثا: تساؤلات الدراسة:

السؤال الرئيس: كيف أسهم التصوف في تشكيل المشهد الديني والاجتماعي والسياسي في مملكة غرناطة في ظل حكم بني الأحمر؟

الأسئلة الفرعية:

1. ما الظروف التاريخية والفكرية التي هيأت لنشأة وازدهار التصوف في غرناطة النصرية؟

2. من أبرز أعلام التصوف في غرناطة، وما المناهج التعليمية والروحية التي اتبعوها في نشر أفكارهم وتكوين مريديهم؟

3. ما الدور الاجتماعي الذي اضطلع به الصوفية في مجالات الإصلاح بين الناس، والتعليم الديني، وتعزيز التماسك الاجتماعي في ظل الضغوط السياسية المتصاعدة؟

رابعا: الدراسات الحديثة:

هناك بعض الدراسات التي أشارت إلى هذا الموضوع، ومنها نذكر:

1. دراسة بعنوان "مظاهر الحضارة في الأندلس في عصر بني الأحمر", للدكتور " أحمد محمد الطوخي"، تناول فيها أبرز ما يميز حضارة العرب والمسلمين في الأندلس منها ذلك الولع الشديد بالعلوم، والنواحي الثقافية، حيث استطاع العرب هناك إنشاء العديد من المدارس، والأماكن الثقافية المختلفة وعلى رأسها المكتبات، إلى جانب ذلك فقد اهتم العرب والمسلمون بإثراء حركة الترجمة، وقد أفادت الدراسة في تأثير المتصوفة على الحياة الثقافية والأدبية.
2. دراسة بعنوان" المظاهر الحضارية في مملكة غرناطة في عصر بني الأحمر " للدكتور محمد عبد الحميد الطوخي، تناولت بعمق الجانب الحضاري للمملكة، مع تسليط الضوء على التصوف فيها .على الرغم من تخصيص عدد قليل من الصفحات لموضوع التصوف، إلا أن الدراسة قدمت معلومات قيمة ومفيدة حول هذا الجانب.
3. دراسة بعنوان: "التيار الصوفي والمجتمع في المغرب والأندلس خلال القرن الثامن الهجري"، تأليف الدكتور محمد مفتاح، تتناول سبب ظهور الظاهرة الصوفية، وممارسات رجالها وطرقها. تغلب على هذه الدراسة الصبغة الأدبية والفلسفية، بينما يقدم البحث تسليط الضوء على الجانب التاريخي والحضاري، وما ترتب عليه من تأثير ثقافي وديني واجتماعي.

وبالنظر في هذه الدراسات، يتضح أنها أسهمت بصورة متفاوتة في إثراء مختلف فصول الدراسات الحالية، وقد شكلت رافدا علميا مهما لما قدمته من معطيات وإضاءات ونتائج ساعدت في بناء موضوع هذا البحث وتأطيره.

خامسا: منهج الدراسة:

تعتمد الدراسة على المنهج التاريخي التحليلي بوصفه المنهج الأمثل لقراءة النصوص والوقائع التاريخية وتحليلها في سياقها الزماني والمكاني، مع الاستعانة بـ المنهج الوصفي في عرض ملامح الحركة الصوفية وأعلامها ومؤسساتها، بالإضافة إلى المنهج الاستقرائي في تتبع أخبار الصوفية وآثارهم في المصادر التاريخية والأدبية والتراجم، والربط بينها للوصول إلى استنتاجات تتجاوز السرد التقليدي للأحداث.

سادسا: تقسيم خطة البحث:

وتتكون من مقدمة، وتمهيد وفصلين وخاتمة، كما يلي:

التمهيد: بيان مفهوم التصوف.

الفصل الأول: السياق التاريخي والفكري للتصوف الغرناطي

المبحث الأول: النشأة والتطور التاريخي للتصوف في مملكة غرناطة.

المطلب الأول: انتقال التصوف من المغرب إلى الأندلس.

المطلب الثاني: التحولات السياسية وأثرها في انتشار التصوف.

المبحث الثاني: من أشهر أعلام التصوف الغرناطي.

المطلب الأول: من أشهر المتصوفة في عصر بني الأحمر.

المطلب الثاني: من أشهر المتصوفات في عصر بني الأحمر.

الفصل الثاني: الوظائف الاجتماعية والسياسية للتصوف في غرناطة.

المبحث الأول: التصوف والإصلاح الاجتماعي.

المطلب الأول: أثر المتصوفة في الحياة الاجتماعية في عصر دولة بني الأحمر.

المطلب الثاني: أثر التصوف في الحياة الاقتصادية في عهد بني الأحمر.

المبحث الثاني: التصوف والسلطة السياسية.

المطلب الأول: علاقة الصوفية ببلاط بني الأحمر.

المطلب الثاني: التصوف والمقاومة الروحية في مواجهة السقوط.

الخاتمة.

التمهيد: بيان مفهوم التصوف.

التصوف في اللغة:

مصدر مشتق من الفعل المصوغ من "صف" ،و هو يدل على لبس الصوف(1)، وصاف الكبش صوفا، برز وكثر عليه الصوف(2)، وكثر صوفه فهو أصوف وهي صوفاء(3)، وصوفاني بالضم، إذا كثر صوفه(4)، ولذا فمن المرجح أن لفظ (تصوف) يعود في أصل اللغة إلى الصوف، ثم صار يطلق على الزهاد حتى ولو لم يلبسوه؛ لأن زهدهم في الأساس قائم على عزوفهم عن كل الأهواء والرغبات في حياتهم ، فالصوفي من يتبع أسلوب ونمط التصوف(5)، وتصوف فلان: صار من الصوفية(6)؛ لأنه يقوم بلبس الصوف تقشفا(7)، فالتصوف هو لبس الصوف الخشن والعبادة لله سبحانه وتعالى في ظل حياة بسيطة جدا(8)والتصوف يُعتبر نمط وأسلوب حياة يقوم على التقشف والالتزام بالفضائل؛ لكي تزكى الروح، ولتترقى النفس (9).

أما التصوف في الاصطلاح:

قد كثرت تعريفات الصوفية للتصوف بما لا طائل تحته، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه لا يمكن تعريف التصوف لتباينه بتباين الحقب الزمنية، أو لسوى ذلك من الاعتبارات (10)، من الصعب تحديد تعريف شامل للتصوف، إذ تباينت دلالات الكلمة ومعانيها بين الناس بشكل كبير. رغم اختلاف وتنوع

---

(1) مصطفي عبد الرازق : "مادة التصوف"، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ط 1، الإمارات العربية المتحدة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998م ، ج 7، ص 2214.

(2) نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة. المعجم الوسيط. الناشر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة. الطبعة: الثانية [كُتبت مقدمتها 1392 هـ - 1972م] ، ص 529.

(3) مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز، دار التحرير، القاهرة ، 1989م ، ص 374.

(4) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد : القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط 8، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 2005 م ، ص 829.

(5) أنيس وآخرون : المعجم الوسيط ، ص 529.

(6) مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز ، ص 374.

(7) أنيس وآخرون : المعجم الوسيط ، ص 529.

(8) جاسم لطيف جاسم : التصوف في الأندلس منهج ابن سبعين، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، العدد (2) ، جامعة تكريت، 2009م ، ص 2.

(9) مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز ، ص 374 ؛ أنيس وآخرون: المعجم الوسيط ، ص 529.

(10) عبد الله دجين السهلي: الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، دار كنوز أشبيليا ، الرياض، 1426 هـ ، ص 9 .

التعريفات (1)، فإن معظمها يجمع على أن التصوف يتمثل في العزوف عن الحياة الدنيا دون تكلف، وتطهير القلب من آثارها."(2)، فالمتصوف لا ينغمس في ملذات وشهوات الحياة، بل ينصرف عنها ولا يوليها اهتماما أو قيمة تذكر. ولذلك سُمّي المتجرد للحياة الصوفية في الإسلام صوفيا (3)، وتعود هذه التسمية إلى ارتداء الصوف كرمز للتقشف (4)، يُعتبر علم التصوف مجموعة من الآراء والمعتقدات التي يعتنقها الصوفيون، بالإضافة إلى العادات التي يتبعونها في مجتمعاتهم وزواياهم. (5).

الفصل الأول: السياق التاريخي والفكري للتصوف الغرناطي

المبحث الأول: النشأة والتطور التاريخي للتصوف في مملكة غرناطة:

المطلب الأول: انتقال التصوف من المغرب إلى الأندلس:

في نهاية القرن الأول الهجري، حوالي عام 90هـ/708م، أوكل القائد العربي موسى بن نصير مهمة قيادة البربر المسلمين لطارق بن زياد. هؤلاء البربر كانوا قد انضموا إلى صفوف الجنود العرب في بلاد الشام، وركزوا جهودهم في منطقة الأقصى بالمغرب العربي، حيث اتخذ طارق طنجة كقاعدة له. أبدى البربر حماسة شديدة للجهاد ونشر تعاليم الإسلام التي جلبها العرب. تزامنت الفتوحات الإسلامية في الأندلس مع ظهور النزعة الصوفية في الإسلام في المشرق على يد شخصيات بارزة مثل الحسن البصري وزين العابدين علي بن الحسين وآخرين. (6).

ورغم أن معظم الجنود الإسلاميين الذين فتحوا مناطق الأندلس كانوا من المسلمين الأفارقة، إلا أن بعض الجيوش الأخرى جاءت من المشرق لأداء مهمة الجهاد (7)، فمنذ بداية الفتح العربي الإسلامي

(1) فاطمة الزهرة جدو : السلطة والمتصوفة في الأندلس عهد المرابطين والموحدين (479- 635هـ/ 1086- 1283م)، رسالة ماجستير غير منشورة، الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، 2008م ، ص 5.

(2) جودت محمد أبو اليزيد المهدي: موسوعة التصوف روح الإسلام ، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2008م، ص18 .

(3) مصطفي عبد الرزاق : "مادة التصوف"، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج .7، ص 2214.

(4) أنيس وآخرون: المعجم الوسيط ، ص 529.

(5) مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز، ص 374.

(6) عبد السلام غرميني: المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، ط 1، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء ، 2000م ، ص 24.

(7) المرجع السابق نفسه ، ص 24.

للأندلس سنة 92- 93 هـ/ 711- 712م دخل التصوف تلك البلاد مع بعض التابعين الذين جاءوا للأندلس للجهاد والمراقبة وكان هؤلاء معروفين بالورع والتقوى والزهد في الدنيا (1)، وأبو علي الملقب بحنش الصنعاني كان من أبرز هؤلاء الزهاد (2)، الذي دخل الأندلس مع حملة موسى بن نصير ويعتبر من أوائل الذين زرعوا بذور الزهد والورع في تلك البلاد (3)، ومن أشهر الزهاد الذين اتبعوا طرقا بسيطة بعيدة عن التعقيد الفلسفي، وقد اشتهر بتفانيه في العبادة وقراءة القرآن (4)، وأعطى للأندلسيين مثالا في الصلاح والورع، واستقر في سرقسطة، وهو من أمر ببناء المسجد الجامع هناك(5)، بكل ما يملك حتى لم يبق له ولا لأسرته شيء .ولم يكن يرتدي سوى الملابس البسيطة، واستشهد دفاعا عن حدود الأندلس (6)، وكذلك بالنسبة لداوود بن ميمون بن سعيد الذي اشتهر أيضا بالزهد والصلاح والتقوى (7)، وكان ارتباط الأندلسيين بالشرق عاملا مهما ساعد في بلورة حركة الزهد الناشئة. أما الأندلسيون الذين ذهبوا إلى الشرق فقد كانت دوافعهم مختلفة. ومنهم من قصد بنية الحج وطلب العلم من مصادره، ومنهم من قصده التجارة وكسب المال (8)، مما سهل مهمة طلاب العلم من أهل الأندلس إلى المشرق لأداء فريضة الحج والحصول على كل جديد من المعارف في مختلف المجالات (9).

كانت الرحلات التي قام بها سكان الأندلس مريحة وسلسة إلى حد كبير، حسب طريقة السفر في ذلك الوقت .لأن حكام الدول الإسلامية، بغض النظر عن سياساتهم أو بلادهم، كانوا يهتمون بشكل كبير بتسهيل الطرق التي تربط مكة

(1) جاسم لطيف جاسم : التصوف في الأندلس ، ص 1.

(2) هو حسين بن عبد الله كنيته أبو علي، لقب بـ(حنش) وكان مع الخليفة علي بن أبي طالب (عليه السلام)، غزى المغرب والأندلس وسكن سرقسطة ومات سنة 100 هـ/ 718م. انظر : الحميدي، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ط 1، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1997م ، ص 178.

(3) فاطمة الزهرة جدو : السلطة والمتصوفة في الأندلس ، ص 13.

(4) جمال علال البختي : الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري، ط 1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، 2005م ، ص 10.

(5) فاطمة الزهرة جدو : السلطة والمتصوفة في الأندلس ، ص 13.

(6) البختي: الحضور الصوفي، ص 10.

(7) محمد بركات البيلي: الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، القاهرة ، 1993م ، صـ118، 143 ؛ فاطمة الزهرة جدو : السلطة والمتصوفة في الأندلس ، ص 13؛ سلمان، مصدر سابق، ص 30.

(8) فاطمة الزهرة جدو : السلطة والمتصوفة في الأندلس ، ص 13؛ البيلي : الزهاد والمتصوفة، صـ 119- 120.

(9)عبد الشافي محمد عبد اللطيف ،السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي ،الناشر: دار السلام – القاهرة ،الطبعة: الأولى - 1428 هـ: ص 357.

والمدينة بأطراف العالم الإسلامي، بدءا من الأندلس في الغرب وصولا إلى حدود الصين في الشرق، ومن آسيا الوسطى في الشمال إلى المحيط الهندي في الجنوب. (1).

فعاد هؤلاء إلى بلادهم حاملا معهم أفكارا وتعليمات بذلوا جهدهم لنشرها في مجتمع الأندلس الذي انتشر فيه الفساد وامتلأ الناس بالمتعة والترف وابتعدوا عن الدين. وبالمقابل، ظهرت فئة من الأخيار والعباد الذين اتخذوا التصوف في حياتهم خيارا، وكانت التقوى والزهد أسلوب حياتهم، وعاشوا للصلاة. وكانوا يتطلعون إلى الله راغبين فيما وعد به الأخيار، فازدادت أعداد المتصوفين الذين استلهموا من الأعمال والكتابات الشرقية. (2)، والتي كانت متعلقة بالوعظ والزهد والتصوف والتي دخلت الأندلس من خلال الوافدين إليها كالحجاج وطلبة العلم والتجار وغيرهم ومنها مثلا: "الرسالة الصوفية بأفق الإسلام"، و"التحبير في علم التذكير" للقشيري، وكتاب" أدب الدنيا والدين" للماوردي، و"قوت القلوب" لأبي طالب المكي والحفاظ على حدود الله تعالى للحارث بن أسد المحاسبي (3)، وهو الذي قال الخطيب البغدادي: "الحارث بْن أسد أبو عبد اللَّه المحاسبي، أحد من اجتمع له الزهد والمعرفة بعلم الظاهر وَالباطن. وحدث عن يزيد بن هارون، وطبقته. روى عنه أبو العباس بن مسروق الطوسي، وَغيره، وللحارث كتب كثيرة فِي الزهد، وفي أصول الديانات، والرد على المخالفين من المعتزلة، والرافضة، وغيرهما، وكتبه كثيرة الفوائد، جمة المنافع. وذكر أبو علي بن شاذان يوما كتاب الحارث في الدماء، فقال: على ذلك الكتاب عول أصحابنا في أمر الدماء التي جرت بين الصحابة"(4)، فيمكن القول بأنه قد كان لنزعة الزهد في المشرق الإسلامي صداها في الأندلس (5)، وعاملا مهما ساعد على نشوء التصوف الذي اتخذ شكل الزهد في بدايته الأولى في بلاد الأندلس.

(1)عبد الشافي محمد عبد اللطيف ،السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي ، : ص 357.

(2) فاطمة الزهرة جدو : السلطة والمتصوفة في الأندلس ، ص 14.

(3) فاطمة الزهرة جدو : المصدر السابق ، ص 14.

(4)أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (392- 463 هـ)،تاريخ بغداد (تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها) حققه وضبط نصه وعلق عليه: د بشار عواد معروف ،الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت ،الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م:105/9.

(5) جاسم لطيف جاسم : التصوف في الأندلس ، ص 2 .

المطلب الثاني: التحولات السياسية و أثرها في انتشار التصوف:

قد مرت سلطنة غرناطة(1) منذ تأسيسها سنة 635هـ/1237م بتاريخ حافل من الأحداث السياسية الجسيمة. ويفسر ابن خلدون(2) نشوء دولة ابن الأحمر(3) بتوافق مع نظريته العصبية والدولة، فقد اعتمد ابن الأحمر على مجموعة صغيرة من أقاربه الذين عرفوا بـ الرؤساء، دون الحاجة لأكثر من ذلك بسبب قلة العصبيات في الأندلس، ويشرح ابن خلدون (4) ذلك قائلا: " لا تظن أنه (ابن الأحمر) تعبير عن عصابة فليس الامر كذلك، لقد بدأ بعصابة إلا أنها كانت صغيرة وعلى قدر الحاجة نظرا لأن الأندلس تفتقر الى العصائب والقبائل مما يغني عن كثرة في التغلب عليهم".

وعلى الرغم من صغر حجم السلطنة التي أسسها السلطان محمد بن يوسف، إلا أنها نجحت في البقاء لمدة طويلة مقاومة ضغط الممالك الاسبانية الشمالية، ومحافظة على الوجود العربي الاسلامي في الأندلس لما يقارب 250 عاما علما بأن تأسيسها تزامن مع ازدياد اصرار وتصميم الإسبان على القضاء نهائيا على المسلمين نهائيا وإسقاط دولتهم.

وقد أسّس الأحمر دولته وسعى لاستمرار وجودها من خلال الابتعاد عن الصراع مع الإسبان، حين تعرضت غرناطة للحصار تحت قيادة ملك قشتالة (5) فرناندو الثالث (611-650هـ/1214-1252م)، الذي سعى جاهدا للاستحواذ عليها في عام 643هـ (6)، قرر أن يوقع اتفاقية بين الطرفين. (7) يبدو أن ابن الأحمر واجه صعوبات في الالتزام بتلك

---

(1) غرناطة، Granada: بفتح أوله وسكون ثانيه، ثم نون، وبعد الألف طاء مهملة، والبعض يسميها غرناطة، وتعني الرمانة بلسان عجم الأندلس، وسميت بذلك لحسنها وجمالها، وتقع سلطنة غرناطة في المنطقة الجنوبية الشرقية من الأندلس، وتشتمل على ثلاث ولايات هي، ولاية غرناطة في الوسط، وولاية مالقة في الجنوب، وولاية المرية في الشرق، وللتعرف على تفاصيل أكثر حول المدلول اللغوي لغرناطة، وموقعها وحدودها وعدد الولايات التابعة لها. انظر: ابن القوطية، أبو بكر محمد: تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار النشر للجامعيين، بيروت، 1378هـ/1958م، ص 53- 55؛ ابن حزم، ابو محمد علي بن أحمد: فضائل الأندلس وأهلها، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1968، ص 56؛ حسين مؤنس: رحلة الأندلس، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 1385هـ/1963م ، ص 167.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: المقدمة، وضع الحواشي والفهارس خليل شحاتة وسهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 2001م ، ج 1 ، صـ 298-299.

(3) ابن الأحمر: يسمى بهذا الاسم نسبة الى جده الذي يسمى ابن نصر ولقب بالأحمر لشقرة فيه، إلا أنه في المصادر الاسبانية يسمى: (بالبرميخو) ومعناه اللون البرتقالي الضارب الى الحمرة، وهو لون شعره. انظر: علي محمد حمودة: تاريخ الأندلس السياسي والعمراني والاجتماعي، دار الكتاب العربي القاهرة ،1957م، ص 295؛ أحمد مختار العبادي: الحياة الدينية والدنيوية في مملكة غرناطة، مجلة المؤرخ العربي، العدد (6) ، بغداد ،1978، ص 13 عبد القادر زمامه : بنو الأحمر في غرناطة ، مجلة البحث العلمي، العدد (26) ، الرباط، 1976، ص 101 .

(4) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ج .1، صـ 298-299.

(5) قشتالة Costile: هي من الأقاليم العظيمة في شمال الأندلس، عرفت بهذا الاسم لأن قاعدتها تسمى قشتالة، للمزيد من التفاصيل حول تكوين هذه المملكة وتطور نشأتها وموقعها الجغرافي والمناطق التابعة لها، يُنظر: ابن بسام ، أبو الحسن على بن الحسن الشنترينى : الذخيرة في محاسن الجزيرة ، المجلد الأول ، تحقيق : إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، 1979م ، ج .4 ، صـ 30 – 31 ؛ ياقوت الحموي ، أبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي : معجم البلدان ، دار صادر ، بيروت ، 1997م ، ج 4 ، ص 35 ؛ رجب محمد عبد الحليم : العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا في عصر بني أمية وملوك الطوائف، دار الكتب الاسلامية، القاهرة ، 1985 ، صـ 203 – 204 .

(6) ابن الخطيب، لسان الدين: اللمحة البدرية في الدولة النصرية، صححه ووضع فهارسه محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة ، 1347هـ ، ص 48.

(7) المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، ط1، بيروت، 1998، جـ2، صـ509- 510؛ محمد عبد الله عنان: نهاية الأندلس، 35-36.

الاتفاقية، فحاول الخروج منها بالتفاوض على دفع جزية سنوية لملك قشتالة أو مساعدته ضد أعدائه. لكن ملك قشتالة رفض هذا العرض، مما دفع سلطان غرناطة إلى التعاون مع دولة بني مرين في المغرب. بلغت هذه الدولة ذروتها في زمن السلطان يعقوب بن عبد الحق المريني (1)الذي اعتبر أن من مسؤوليته التدخل في الأندلس لأنها جزء من دولة الإسلام. وقد طلب من ألفونسو العاشر ملك قشتالة تسليم الجزيرة الخضراء وجزيرة طريف (2)، وسرعان ما انطلق ابن الأحمر لاستغلال الموقف المتوتر بين الإسبان وبني مرين، وامتنع عن دفع ما اتفق عليه مع الإسبان، مشيرا إلى رأي العلماء والفقهاء في السلطنة، الذين أبدوا رغبتهم بعدم الاستسلام لإسبانيا. فألغى الاتفاق السابق مع الإسبان (3)، وطلب الدعم من المرينيين ضدهم، ونجحت القوة المشتركة بين الغرناطيين والمرينيين في تحقيق الانتصار. (4)، تكررت المعارك والانتصارات، ما أدى إلى وصول القوات الإسلامية إلى مشارف قرطبة (5)، حيث سقط عدد كبير من الأعداء، وتم الحصول على الكثير من الأسلحة والأموال. ([6])، لكن سرعان ما تطور الوضع إلى صراع بين الغرناطيين وبني مرين على الجزيرة الخضراء الحيوية. ([7])، بالإضافة إلى ذلك، نشأت منافسات بين الطامعين في عرش غرناطة مع حدوث عدد من التمردات على السلطة ([8])، تلك الأحداث لها تأثير كبير على انتشار التصوف، نظرًا للدور البارز للمتصوفة في الجهاد وتعزيز روح التضحية والفداء.

(1) الناصري السلاوي، أبو العباس أحمد بن خالد: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق : د. جعفر الناصري، د. محمد الناصري، الدار البيضاء، 1972م ، ج 3. ، صـ 66- 67

(2) جزيرة طريف Tarifa: جزيرة على البحر المتوسط وهي مدينه صغيرة عليها سور تراب، يشقها نهر صغير، بينها وبين الجزيرة الخضراء عشرة أميال. الحميري: صفة جزيرة الأندلس، تحقيق: ليفي بروفنسال، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1357هـ/1937م، ص 127.

(3) رزق الله منقريوس الصدفي: تاريخ دول الاسلام، مطبعة الهلال، القاهرة، 1980م، ج 3، ص 3 .

(4) المقري: نفح الطيب، 448/1.

(5) قرطبة Cordova: وهي مدينة عظيمة وسط بلاد الاندلس، كانت سريراً لملكها وقصبتها، بينها وبين البحر خمسة ايام، وهي حصينة بسور من حجارة ولها بابان في نفس السور. الحموي: معجم البلدان، ج 4 ، ص 324.

(6) الملزوزي ، أبو فارس عبد العزيز بن عبد الواحد: نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك، الرباط، 1963 ، صـ 97- 98 .

(7) ابن أبي زرع، أبو الحسن بن عبد الله الفاسي: الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور ، ط2، 1999م، ج 2 ، ص 221.

(8) ابن الخطيب: أعمال الإعلام فيمن بويع قبل الإحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق ليفي بروفنسال، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، 2006، ج 2، ص 287- 288 .

المبحث الثاني: من أشهر أعلام التصوف الغرناطي:

المطلب الأول: من أشهر المتصوفة في عصر بني الأحمر:

ومن بين أشهر المتصوف محمد بن عبد الرحمن التميمي الحلفاوي (ت 715 هـ/ 1315 م) من أهل تونس، وإبراهيم الساحلي (ت 754 هـ/ 1353 م) الذي بنى مدرسة غربي المسجد الأعظم، وأوقف عليها الرباع وابتنى غيرها من المساجد، وولي الخطابة، وقضاء الجماعة في المسجد.

ومنهم المتصوف أبو البركات البلفيقي الذي ابتنى ثمانية عشر جبا في مواضع متفرقة، وعشرين مسجدا، وكل ذلك من ماله. وبنى أبو جعفر بن علي الخزاعي المسجد العتيق بالبيازين، أحد أحياء مملكة غرناطة. وبنى محمد بن حسنون الحميري المسجد المنسوب إليه وأمّ الناس به (1)، وقد كان السلطان محمد الأول كان يتوجه إلى المتصوف مروان اليحانسي (ق هـ/ 13 م) في وادي آش ليطلب منه أن يعينه بدعواته المجابة في صراعه مع الإسبان (2). المثال أبو إسحاق التنوخي (3)، الذي تولى الخطابة في المسجد الجامع (716 هـ/ 1336 م)، والخطيب أبو عبد الله البلشي(4)، ومحمد بن المواق (ت 750 هـ / 1349 م)(5) كان خطيبا بمسجد ربض الفخارين، ومحمد المعافري (ت 699 هـ/ 1299 م) (6) الذي تولى الخطابة بالمسجد الأعظم. وغيرهم الكثير، ومنهم الصوفي محمد حسنون الحميري بأنه " كان فاضلاً وصالحا مشهور الولاية والكرامة، يقصده الناس في الشدائد فيسألون بركة دعائه " (7)، ومنهم أيضاً المتصوف محمد الهاشمي الطنجالي، كان رفيقا بالخلق، عطوفا على الضعفاء. وهناك المتصوف الحلفاوي: كان بارا رحيما بالمساكين، وكان له مال كثير أنفقه في سبيل الله. والمتصوف التنوخي: علامة الأولياء، المجمع على فضله وزهده، كان رحيما هو الآخر بالفقراء والمساكين، جوادا حتى بقوته، كما كان ساعيا في حوائج الناس. والمتصوف إبراهيم الساحلي: كان مشتهرا بالصدقة. والمتصوف محمد البكري: كان شيخا صالحا جهوريا بعيدا عن المصانعة، يلبس خرقة الصوفية، مشاركا للناس ساعيا في حوائجهم.

---

(1) ابن الخطيب: الإحاطة، ج 3، صـ 191- 192؛ المقري: نفح الطيب، ج 7، ص 21.

(2)انظر: الأزدي: تحفة المغترب في بلاد المغرب، ص 70؛ المقري: نفح الطيب، ج .5 ، ص 434.

(3) ابن الخطيب: الإحاطة، ج .1، ص 374؛ الكتيبة الكامنة، ص 32- 33.

(4) ابن الخطيب: الكتيبة الكامنة، ص 50.

(5) ابن المواق: هو محمد بن أحمد الأنصاري، من أهل غرناطة، كان معلماً لكتاب الله، كان عالم غرناطة وصالحها. انظر : ابن الخطيب: الإحاطة، ج .3، ص 230- 231؛ الزركلي: الأعلام، ج 8 ، ص 30.

(6) الوادي آشي: برنامج الوادي آشي ، تحقيق: عبد الله العمراني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983م ، ص 130 ؛ ابن الخطيب: الإحاطة، ج .4، ص 256- 257.

(7) من كراماته التي آمن بها " أنه سمع يوما بعض الصبيان يقول لصبي آخر مر للحبس، فقال أنا المخاطب بهذا، فانصرف إلى السجن فدخله وقعد مع أهله، وبلغ ذلك السلطان، فوجه وزيره، فأخرجه وأخرج معه أهل السجن كلهم، فكانت من كراماته ". انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة، ج .5، ص 171.

والمتصوف إبراهيم محمد النفري. ويذكر الكتاني أن أحد تلاميذه تصدق بعشرة آلاف دينار من الذهب حين تاب على يديه، فقد كان الضعفاء والمساكين يأتون إليه من كل حدب وصوب فلا يرد أحدا منهم خائبا. (1)

المطلب الثاني: من أشهر المتصوفات في عصر بني الأحمر:

وممن عرف عنهن التصوف في هذا العصر: سيدة بنت عبد الغني بن علي العبدرية (ت 647 هـ/ 1249 م): أصلها من لوشة، كانت تجيد قراءة القرآن، لها مشاركة في الطب، تنظم الأشعار. وعائشة بنت عبد الواحد اللخمي، وكانت "امرأة فاضلة منقطعة القرين شهيرة الفضل"، والمتصوفة عائشة بنت عبد الله الأندلسي، التي أمضت حياتها داخل حجرة صغيرة مواجهة لمئذنة المسجد الجامع، فكانت تسجد في أوقات الأذان، وتردد اسمه تعالى في سائر الأوقات، حتى اتهمها بعضهم بالاختلال، وطبيعة المرأة الأندلسية بوجه عام تتصف بالحياء وهو شعبة من شعب الإيمان، فكانت تسدل الستار على وجهها، ولا تخرجن سافرات في الطريق العامة (2).

كما أن هناك عائلات سلك أفرادها طريق التصوف من بينها عائلة الغساني التي برز منها أبو القاسم بن أحمد الغساني المعروف بابن الحفيد الأمين وابنه محمد، وعائلة ابن سيد بونة الخزاعي برز منها أبو جعفر بن أحمد بن سيد بونة، وأبو تمام غالب بن سيد بونة، وأبو يحيى بن أحمد بن سيد بونة، وأسرة ابن المحروق من بينهم أبو عبد الله محمد بن المحروق وابنه أبو علي بن المحروق. وقد نزل على هذه الأسرة ابن بطوطة الذي زار مملكة غرناطة في القرن الثامن الهجري/ الثالث عشر الميلادي (3).

نستخلص مما سبق أن أصحاب النحل الصوفية في عصر بني الأحمر شكلوا طبقة اجتماعية ذات وزن وثقل في المجتمع الغرناطي، كما كانوا عنصرا فعالا في كل أوجه الحياة الاجتماعية.

(1) التنبكتي : نيل الابتهاج ، ص 39- 40 ؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1964م، ج.1، ص 424 ؛ الكتاني: سلوة الأنفس، ص 150 ؛ ابن الخطيب: الإحاطة ، ج.1، ص 368، ج.3، ص 240، 246، 271، 272.

(2) توريس بلباس: الأبنية الإسلامية، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد (1)، السنة الأولى، مدريد، 1953م، ص 125- 126.

(3) النباهي: المرقبة العليا، ص 137؛ ابن حجر: الدرر الكامنة، ج.1، ص 247؛ ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، ص 391.

الفصل الثاني: الوظائف الاجتماعية والسياسية للتصوف في غرناطة

المبحث الأول: التصوف والإصلاح الاجتماعي:

المطلب الأول: أثر المتصوفة في الحياة الاجتماعية في عصر دولة بني الأحمر:

شاع التصوف في مملكة غرناطة بين جميع طبقات المجتمع، فلم يقتصر على طبقة أو فئة معينة من فئاته، بل كان بابه مفتوحاً أمام الغرناطيين على اختلاف منزلتهم الاجتماعية، سواء كانوا من الخاصة أو العامة، ويؤكد ذلك أحد الباحثين بقوله: " شهد المجتمع حركة زهد قوية قويت في أوساط العامة والخاصة، فكثر الزهاد والنساك والمتصوفة"(1) . كما طرق أبواب الملوك - كما ذكرنا سابقا-، فعاش كثير من الصالحين الذين اتخذوا التصوف منهجاً لحياتهم، وربما يعود ذلك إلى الهجمات الإسبانية المتكررة على غرناطة، والتي أدت إلى انتشار ظاهرة التصوف بين مختلف الفئات الاجتماعية، حيث دفعتهم إلى أن يتوجهوا نحو حياة التصوف للاستعداد المادي والروحي للعدو الخارجي (2).

ولم يكن الزهد في غرناطة نزعة سلبية تقوم على الانعزال عن الناس واجتنابهم وعدم الاكتراث بأمورهم، لكنه كان نزعة إيجابية وفعالة في المجتمع الغرناطي، شاركوا أفراده همومهم وآلامهم، وسعوا جاهدين لكشف الضوائق عنهم، فقد تمسكوا بتعاليم الكتاب والسنة التي تحث على التكافل والتعاون عن طريق البذل والإنفاق (3).

ومن الجهود الاجتماعية التي بذلها متصوفة غرناطة من أجل إعانة الفقراء دورهم في المجاعات والحث على الصدقات والإحسان إلى الفقراء، فقد كان المتصوف محمد بن قاسم الأمي (ت 750 هـ/ 1350 م) له مجالس ذكر يتزاحم عليها الأغنياء قبل الفقراء، وكان يحث المترفين من الأغنياء على الصدقات، فعندما داهم الوباء مملكة غرناطة، بذلوا الأموال في أبواب البر والصدقة.

---

(1) محمد مفتاح: التيار الصوفي والمجتمع في المغرب والأندلس، ص 258.

(2) محمد مفتاح: التيار الصوفي والمجتمع في المغرب والأندلس، ص 258.

(3) حسين سيد عبد الله مراد: التصوف في عصر المرابطين والموحدين، ص 83.

المطلب الثاني: أثر التصوف في الحياة الاقتصادية في عهد بني الأحمر:

وفي ما يخص دورهم في الأزمات الاقتصادية فقد لجأ العامة إلي المتصوفة إذا أساء العمال إليهم بالظلم والطغيان فيشتكون لهم، وبخاصة فيما يخص الضرائب، ويؤكد ذلك ذهاب أحدهم إلي المتصوف ابن الحاج البلفيقي يشتكون له من ضغط الضرائب فيذكر أنه عاتب مسئول الجباية بالمرية علي ما يلقاه السكان من ضغط ضريبي، وطلب منه الرأفة بهم [1]، كما لجأوا إليهم حينما تعرضت مواشيهم لوباء وبخاصة في الريف، فكانوا يقومون بالذهاب إلي قبر أحد الأولياء ويأخذون من ترابه ويخلطونه بالماء، ويسقوا منهم مواشيهم اعتقاداً منهم أنها تدفع عنهم الوباء[2]، كذلك لجأ الناس إليهم حين امتنع نزول المطر سائلين إياهم الدعاء، ومن الصوفية الذين لجأ الناس إليهم المتصوف محمد بن أحمد الطنجالي ، حيث أكد ابن الخطيب أن أحد أشياخه حدثه قائلا : " حضرت مقامه مستسقيا وقد امتنع الغيث، وقحط الناس، فما زاد عند قيامنا أن قال أستغفر الله، فضج الخلق بالبكاء والعجيج، ولم يبرحوا حتي سقوا [3] .

وعندما جدبت الأرض في سنة (747هـ / 1346م) ولم يستطع الناس البذر، التجأوا إلي المتصوف ابن الحاج البلفيقي الذي صعد المنبر طالبا السقاية فأُجيبت دعوته ونزل المطر(4) ، وعندما استجاب الله دعائه ونزل المطر، وظهرت بركة السقاية أنشد ابن الخطيب (5) قائلا:

ظمئت إلى السقيا الأباطح والربا حتى دعونا العام عاما مجدبا

والغيث مسدول الحجاب و إنما علم الغمام قدومكم فتأدبا

كما واجه البعض منهم المجاعات والأوبئة وحث الأغنياء على العطاء والبذل، ومساعدة الضعفاء والفقراء، وأبرزهم المتصوف محمد الهاشمي الطنجالي، الذي واجه وقت توليه منصب القضاء وباء عام (750هـ/ 1350م)، وطلب من الفقهاء والفضلاء والزعماء مساعدة من بقي حيا من الفقراء، فسار الناس إليه

---

(1) المقري : نفح الطيب ، ج 7 ، ص 16 .

(2) الأزدي : تحفة المغترب ، ص 68- 69 .

(3) ابن الخطيب ، الإحاطة ، ج 2 ، ص 146 .

(4) المقري: نفح الطيب، ج .7، ص 16.

(5) الإحاطة، ج 2، ص 146.

مسرعين بأموالهم، وقلدوه توزيع صدقاتهم (1)، وقد سعي بعض المتصوفة في حوائج الناس من بينهم المتصوف التنوخي، الذي عُرف عنه رحمته بالضعفاء والمساكين (2)، وافتدي البعض الآخر طائفة من الأسري بماله (3). حتى إن أبا علي الناصر المشدالي بعث إلى المتصوف إبراهيم الساحلي (ت 754هـ/1353م) وكان مشتهرا بالصدقة بكتاب من بجاية يقول فيه: " يا أيها العزيز مسنا وأهلنا الضر، وجئنا ببضاعة مزجاة فأوف لنا الكيل وتصدق علينا، إن الله يجزي المتصدقين". وكان الضعفاء والمساكين يأتون إلى الكثير منهم، فلا يردونهم ويبذلون لهم المال الوفير (4).

المبحث الثاني: التصوف والسلطة السياسية

المطلب الأول: علاقة الصوفية ببلاط بني الأحمر:

قد حرص سلاطين بني الأحمر على اختيار سفراء من بين العلماء الصالحين، ويرجع ذلك إلى أن السفارة هي المسار المهم في علاقات غرناطة مع دول الجوار الأخرى. وكان أبو البركات البلفقي من الصوفية الذين انتدبوا لذلك المنصب، وكان يتمتع بمكانة مرموقة بين معاصريه مع براعته في الأساليب. وآداب صحبة الملوك، فجعله كل ذلك مرغوبا مستعانا به في السفارة بين الملوك، "(5). ويشير ابن خلدون الى أنه: " سيطر على رغبات السلطان، وعهد إليه ادارة مملكته وخلط بندمائه وأهل خلوته"(6)، كما تفرد ابن الخطيب في مهارة إدارة الأمور واتخاذ القرارات وقضى أعواما في الوزارة مستأثرا بكل سلطة ويتصرف كحاكم مطلق (7). وكان ابن زمرك(8) صوفيا مصاحبا للصوفية، ترقى في مناصب الدولة، خصه السلطان أبو الحجاج بكتابة سره، ثم تولى منصب الوزارة، ثم الكتابة بعد ابن الخطيب واستعمله في السفارة بينه وبين

---

(1) النباهي : المراقبة العليا، ص 157

(2) السيوطي: بغية الوعاة، ج.1، ص 424.

(3) ابن الخطيب : الإحاطة، ج.3، ص 273.

(4) ابن الخطيب: الإحاطة، ج.3، ص 240.

(5) يحيى بن خلدون: بغية الرواد في أخبار بني عبد الواد، الجزائر، 1904م، ج 2، ص 114- الزركلي: الأعلام، ج 7، ص 269.

(6) العبر، ج 7، ص 335.

(7) محمد عبد الله بن عنان: نهاية الأندلس، ص 476.

(8) ابن زمرك: محمد بن يوسف بن محمد بن أحمد بن يوسف الصريحي، يكنى أبا عبد الله، ويعرف بابن زمرك، أصله من شرق الأندلس، ولد سنة (733 هـ/ 1333م) جنح إلى حب الصالحين بالانضواء إلى شيخ الفرق الصوفية الولي أبي جعفر بن الزيات وأخيه، كان حياً (792 هـ/ 1392م) . انظر : الزركلي: الأعلام، ج 8، ص 29.

ملوك عصره، وسير شؤون الدولة بأسلوب جديد قائم على التفاوض مع العدو وإبرام العقود التي تضمن السلم وحسن الجوار لا على الحروب التي لا تجلب إلا الخسائر في المال والأرواح، ونجحت تلك السياسة التي اتبعها، فقد عقد صلحا معهم تسع مرات، كما فوض إليه السلطان الغني بالله عقد الصلح بين المسلمين بالعدوتين، فكان رسوله إلى سلاطين بني مرين(1). وإلى جانب ذلك تولي المتصوف الهاشمي الطنجالي (ت 724 هـ/ 1325 م)(2) منصب الوزارة استعمل أيضا في السفارة بين مملكتي الأندلس والعدوة، كما استخدم في التفاوض مع النصارى الإسبان(3) واعتمد السلطان الغني بالله في إدارة السلطنة على عدد من الشخصيات البارزة في الادارة، من بينهم وزيره لسان الدين ابن الخطيب(4)، بالإضافة الى حاجبه أبو النعيم رضوان، الذي شارك في تحمل أعباء الدولة مع السلطان الغرناطي(5)، كما كان هناك شخصية محورية أخرى هو شيخ الغزاة المريني أبو زكريا يحيى بن عمرو بن رحو(6)، وكان منصب القضاء من المناصب التي تولاها متصوفة غرناطة، فكان ملوك غرناطة يختارون لهذا المنصب أهل الفضائل والمجد والأدب، ، ونجد أن المدونات والوثائق المعاصرة امتدحت كفاءة القاضي الغرناطي، وميله إلى الزهد، وإخلاصه في أداء عمله(7)، ومن المتصوفة الذين تولوا منصب القضاء وأحسنوا السيرة ابن الحاج النميري (ت 768 هـ/ 1367 م) الذي ولي القضاء بناحية غرناطة(8)، كما تولى المتصوف ابن سلمون الكناني قضاء الجماعة بحضرة غرناطة، وكان في قضائه "موصوفا بالفضل والعدل، مترفقا بالضعفاء، متغاضيا عن زلات الفقهاء، تقدم قاضيا

(1) ابن زمرك، محمد بن يوسف الصريحي: ديوان ابن زمرك، تحقيق: محمد توفيق النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م، ص 13 ؛ حمدان حجاجي: حياة وآثار ابن زمرك، شاعر الحمراء، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 2008م ، ص 51.

(2) الهاشمي الطنجالي : هو محمد بن يوسف بن أحمد بن عمر بن يوسف بن علي بن خالد بن عبد الرحمن الهاشمي الطنجالي لوشي الأصل، ما لقي المنشأ، ولد سنة 640 هـ/ 1242م، الولي الفاضل، لسانه صامت إلا من ذكر الله، ثوبه خشن. ابن الخطيب: الإحاطة، ج .3، ص 245- 246.

(3) ابن الخطيب: الإحاطة، ج 3 ، ص 246.

(4) للتعرف على ترجمة لسان الدين أبن الخطيب راجع: ابن الخطيب: الإحاطة، ج .4 ، صـ 43- 439؛ المقري : أزهار الرياض في أخبار عياض ، ضبطه وحققه مصطفي السقا وآخرون ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، 1939م ، ج .1 ، صـ 62- 63 ؛ نفح الطيب، ج 4 ، ص 404.

(5) ابن الخطيب: الإحاطة ، ج .2 ، ص 15-16؛ اللمحة البدرية، صـ 115.

(6) ابن الخطيب : الإحاطة ، ج .2 ، ص 16.

(7) أحمد محمد الطوخي: المظاهر الحضارية، ص 197.

(8) ابن القاضي: جذوة الاقتباس، ج .1، ص 91.

بجهات شتى من الأندلس، ثم ولي القضاء بغرناطة، فحمدت سيرته، وشكرت مداراته، وكان في نفسه هينا لينا " (1).

كذلك محمد بن علي بن عبد الله اللخمي كنيته أبا عبد الله، ويعرف بالشقوري نسبة إلى مدينة شقورة (2)، وقد كان طبيب دار الإمارة، وقد كان رجل خير وأمانة وحسن المشاركة، وله مؤلفات عدة، لم تذكر سنة وفاته، لكن ولادته كانت سنة 727 هـ/ 1326 م (3).

المطلب الثاني: التصوف والمقاومة الروحية في مواجهة السقوط

قد بذل الصوفيون في غرناطة جهودًا كبيرة في سياسة تلك المملكة وحثوا على الجهاد والوحدة لمواجهة المسيحيين الذين يريدون القضاء على الإسلام نهائيًا في الأندلس. ويؤكد ذلك القول المقري بقوله : عندما تقلصت مساحة الإسلام في الجزيرة ، واستعاد الكفار العديد من مدنها وقراها سواء بالقوة او بالصلح والاستسلام، استمر العلماء والكتاب والوزراء في تحفيز حماس ذوي الأبصار والبصائر، وتشجيعهم في مختلف المناطق" (4)، تميزت السلطنة في تلك المدة بالاستقرار والهدوء نتيجة لسوء الأوضاع الداخلية في مملكة قشتالة من جانب(5)، ودعم السلطان المريني أبي عنان بن أبي الحسن بن أبي سعيد بن أبي يوسف من جانب اخر(6)،كان السلطان الغني بالله يرسل ابن الخطيب ليلقي بقصائد حماسية تثير عنده روح الجهاد، تحث من خلالها نصرته لمسلمي غرناطة(7)، مما يؤدي الى استجابة السلطان لدعوات الغرناطي دائما(8)

(1) النباهي: المرقبة العليا، ص 167 .

(2) شقورة: مدينة أندلسية من أعمال جيان . الحميري: الروض المعطار، ص 349.

(3) ابن الخطيب: الإحاطة، ج 3 ، صـ136- 137 .

(4) نفح الطيب ، ج 4 ، ص 455 .

(5) بهاء موسي حبيب : دور غرناطة في مواجهة تحديات الممالك الأسبانية ، ص 120.

(6) للتعرف على تفاصيل حياته انظر : ابن الخطيب، الإحاطة، ج 2 ، صـ 18 -22 . 18/2-22؛ اللمحة البدرية ، صـ 117-119 .

(7) السلاوي : الاستقصا، ج 3 ، ص 194.

(8) بهاء موسي حبيب : دور غرناطة في مواجهة تحديات الممالك الأسبانية، ص 129.

وبذلك يتبين أن التصوف في الأندلس لم يكن نزعة سلبية يقوم على اعتزال الناس واجتنابهم وعدم اكتراثهم بأمورهم ولكنه كان نزعة إيجابية نشطة وفعالة في المجتمع الأندلسي يهتم بالناس ويشؤون حياتهم الدينية والدنيوية (1).

خاتمة:

يمكن إجمال أهم النتائج في الآتي:

1. أثبتت الدراسة أن التصوف في غرناطة لم يكن ظاهرة مستوردة بالكامل، بل نشأ من بذور زهدية محلية تغذت بالتيارات الصوفية المغاربية والمشرقية، فتشكلت له هوية خاصة جمعت بين الورع والعمل الاجتماعي.
2. اتضح أن التحولات السياسية المتسارعة وغارات الإسبان المتكررة كانت عاملا رئيسيا في انتشار التصوف، حيث وجد الناس في الزوايا والرباطات ملاذا روحيا يعوضهم عن فقدان الأمن والاستقرار.
3. برز في غرناطة أعلام صوفية جمعوا بين التصوف والفقه المالكي، وأحدثوا توازنا بين الشريعة والحقيقة، مما جنبهم الانزلاق إلى الغلو الفلسفي الذي ميّز بعض المدارس الصوفية الأخرى.
4. أسهم الصوفية في الحركة العلمية عبر بناء المدارس والرباطات، وتدريس العلوم الشرعية مجانا، ووقف الأموال على طلاب العلم، مما جعل التعليم الديني في متناول العامة.
5. كان للصوفية دور ريادي في النهضة الأدبية، حيث نظموا أشعار الزهد والمدائح النبوية التي عبّرت عن وجدان الأمة في محنتها، وكان الشعر عندهم وسيلة للدعوة والإصلاح لا مجرد فن للترفيه.
6. مثّل الصوفية قوة إصلاحية فعالة في المجتمع، إذ قاموا بحل النزاعات بين الفرقاء، والتوسط بين الحكام والرعية، وإعانة الفقراء والضعفاء في الأزمات والمجاعات، فكانوا حلقة وصل بين السلطة والشعب.
7. اتسمت علاقة الصوفية ببلاط بني الأحمر بالتوازن؛ إذ استعان السلاطين بهم في السفارات والقضاء والوزارة، بينما حافظ الصوفية على استقلالهم الروحي، ولم ينقلبوا إلى أداة دعائية للسلطة.

(1) الكلاباذي ، أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري : التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1993م ، ص 65.

8. شكّل التصوف وعاء للمقاومة الروحية والمعنوية في مواجهة سقوط المملكة، فعزز روح الصبر والثبات، وحثّ على الجهاد والوحدة، مما أطال عمر الوجود الإسلامي في الأندلس.

9. امتد إرث التصوف الغرناطي إلى ما بعد السقوط، حيث أثّر في الثقافة الإسبانية والصوفية المغاربية، وظل حاضرا في الذاكرة الثقافية من خلال أعمال ابن عربي ومدرسة غرناطة الصوفية.

أهم التوصيات:

1. أوصي الباحثين بإجراء دراسات معمّقة حول أرشيف الزوايا والرباطات الغرناطية، لما تحويه من وثائق تعكس الحياة اليومية للصوفية وتفاعلهم مع المجتمع.
2. أقترح تخصيص بحوث مستقبلية لمقارنة التصوف الغرناطي بالتيارات الصوفية المعاصرة له في المغرب والمشرق، للكشف عن خصوصية المدرسة الغرناطية.
3. أدعو إلى ترجمة ونشر المخطوطات الصوفية الغرناطية غير المنشورة، وإدراجها في المناهج الأكاديمية، لإحياء هذا الإرث الفكري وإتاحته للباحثين والدارسين في العالم العربي والإسلامي.

قائمة المصادروالمراجع

- ابن أبي زرع، أبو الحسن بن عبد الله الفاسي: الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، ط2، 1999م.
- ابن الأحمر، إسماعيل بن يوسف بن محمد: نثير فوائد الجمان في نظم فحول الزمان، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الثقافة، بيروت، 1967م.
- ابن الخطيب، أعمال الإعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق ليفي بروفنسال، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006.
- ابن الخطيب، لسان الدين: اللمحة البدرية في الدولة النصرية، صححه ووضع فهارسه محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، 1347هـ.
- ابن القوطية، أبو بكر محمد: تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار النشر للجامعيين، بيروت، 1378هـ/1958م.
- ابن بسام، أبو الحسن على بن الحسن الشنترينى: الذخيرة فى محاسن الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1979م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: فضائل الأندلس وأهلها، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1968.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: المقدمة، وضع الحواشي والفهارس خليل شحاتة وسهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 2001م.
- ابن زمرك، محمد بن يوسف الصريحي: ديوان ابن زمرك، تحقيق: محمد توفيق النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م.
- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (392 - 463 هـ)، تاريخ بغداد (تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د بشار عواد معروف ،الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت ،الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م.

- أحمد مختار العبادي: الحياة الدينية والدنيوية في مملكة غرناطة، مجلة المؤرخ العربي، العدد (6)، بغداد، 1978.
- توريس بلباس: الأبنية الإسلامية، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد (1)، السنة الأولى، مدريد، 1953م.
- جاسم لطيف جاسم: التصوف في الأندلس منهج ابن سبعين، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، العدد (2)، جامعة تكريت، 2009م.
- الحميري : صفة جزيرة الأندلس، تحقيق: ليفي بروفنسال، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، 1357هـ/1937م.
- جمال علال البختي: الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري، ط 1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005م.
- جودت محمد أبو اليزيد المهدي: موسوعة التصوف روح الإسلام، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2008م.
- حسناء بوزويتة: حياة الشعر في نهاية الأندلس، مركز النشر الجامعي، طرابلس، 2001م.
- حسين مؤنس : رحلة الأندلس، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط1، القاهرة ، 1385هـ /1963م.
- حمدان حجاجي: حياة وآثار ابن زمرك، شاعر الحمراء، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 2008م.
- الحميدي، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- رجب محمد عبد الحليم: العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا في عصر بني أمية وملوك الطوائف، دار الكتب الاسلامية، القاهرة، 1985م.
- رزق الله منقريوس الصدفي: تاريخ دول الاسلام، مطبعة الهلال، القاهرة، 1980م.
- سالم عبد الرزاق سليمان المصري: شعر التصوف في الأندلس، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2007 م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1964م.

- عبد السلام غرميني: المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، ط 1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2000م.
- عبد الشافي محمد عبد اللطيف، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، الناشر: دار السلام – القاهرة، الطبعة: الأولى - 1428 هـ
- عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، 1976م.
- عبد القادر زمامة: بنو الأحمر في غرناطة، مجلة البحث العلمي، العدد (26)، الرباط، 1976م
- عبد الله دجين السهلي: الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، دار كنوز أشبيليا، الرياض، 1426 هـ .
- علي محمد حمودة: تاريخ الأندلس السياسي والعمراني والاجتماعي، دار الكتاب العربي، القاهرة ،1957م.
- فاطمة الزهرة جدو: السلطة والمتصوفة في الأندلس عهد المرابطين والموحدين (479- 635هـ/ 1086-1283م)، رسالة ماجستير غير منشورة، الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، 2008م.
- فوزي عيسى: الموشحات والأزجال في عصر الموحدين، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990 م.
- الفيروز أبادي، مجد الدين محمد: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط 8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005 م.
- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري: التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تحقيق: بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، ط 2، بيروت، 1994م.
- محمد بركات البيلي: الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993م.
- مصطفي عبد الرازق: "مادة التصوف"، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ط 1، الإمارات العربية المتحدة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998م.
- المقري: أزهار الرياض في أخبار عياض، ضبطه وحققه مصطفي السقا وآخرون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1939م.

- المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، ط1، بيروت، 1998.
- الملزوزي، أبو فارس عبد العزيز بن عبد الواحد: نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك، الرباط، 1963.
- الناصري السلاوي، أبو العباس أحمد بن خالد: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: د. جعفر الناصري، د. محمد الناصري، الدار البيضاء، 1972م.
- نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة. المعجم الوسيط. الناشر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة. الطبعة: الثانية، 1392 هـ - 1972 م.
- ياقوت الحموي، أبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1997م.
- يحيى بن خلدون: بغية الرواد في أخبار بني عبد الواد، الجزائر، 1904م.

The Deterritorialization and Algorithmic Financialization of International Contracts: A Comparative Study of Private International Law

EL KHAIATI Ilham

Professor of Law at ENCGJ; LERSEM

Chouaïb Doukkali University

Abstract :

This research analyzes the transformation of the contemporary international legal order under the influence of Financial Technologies (FinTech) and Artificial Intelligence (AI). It focuses on the deterritorialization of international contracts, where agreements are no longer linked to a specific geographical territory but operate within decentralized digital spaces. The study examines how autonomous algorithms increasingly influence contractual relations, challenging the traditional foundations of Private International Law (PIL).

The subject is important both theoretically and practically. Theoretically, it questions the validity of party autonomy and human consent in contracts shaped by algorithms and data-driven systems. Practically, it highlights the legal uncertainty surrounding applicable law and jurisdiction in digital transactions, particularly for emerging digital economies such as Morocco.

The research addresses the following problem: to what extent do deterritorialization and algorithmic financialization weaken classical connecting factors in PIL, and what new regulatory model can balance state sovereignty with technological autonomy? Using analytical and comparative methodologies, the study compares the American, European/French, and Moroccan legal approaches.

The findings demonstrate the decline of traditional territorial criteria and the rise of "algorithmic adherence," where contractual conditions are predetermined by technological systems. The study recommends adopting a functional connecting approach based on the national effects of digital activities and concludes that PIL must evolve toward systemic digital supervision.

Keywords:Deterritorialization, FinTech/AI, Lex Algorithmica, Autonomy of the Will, Private International Law.

Résumé :

Cette recherche analyse la transformation de l'ordre juridique international contemporain sous l'influence des technologies financières (FinTech) et de l'intelligence artificielle (IA). Elle s'intéresse à la déterritorialisation des contrats internationaux, phénomène par lequel les relations contractuelles ne sont plus rattachées à un territoire précis, mais évoluent dans des espaces numériques décentralisés. L'étude met en évidence la manière dont les algorithmes autonomes influencent désormais les relations contractuelles, remettant en cause les fondements traditionnels du droit international privé (DIP).

Le sujet présente un intérêt à la fois théorique et pratique. Sur le plan théorique, il interroge la validité de l'autonomie de la volonté et du consentement humain dans des contrats façonnés par des systèmes algorithmiques et des flux de données. Sur le plan pratique, il souligne l'insécurité juridique liée à la détermination de la loi applicable et de la juridiction compétente dans les transactions numériques, notamment pour les économies émergentes comme le Maroc.

La recherche s'articule autour de la problématique suivante : dans quelle mesure la déterritorialisation et la financiarisation algorithmique affaiblissent-elles les critères classiques de rattachement en DIP, et quel nouveau modèle de régulation permettrait de concilier souveraineté étatique et autonomie technologique ? L'étude recommande finalement une évolution du DIP vers une supervision systémique des activités numériques.

Mots-clés : Déterritorialisation, FinTech/IA, Lex Algorithmica, autonomie de la volonté, droit international privé.

Introduction

The international legal order is currently undergoing an unprecedented paradigmatic shift, driven by the convergence of financial technologies (FinTech) and Artificial Intelligence (AI). Long confined to physical localization mechanisms specifically the locus regit actum principle the international contract is now detaching itself from its classical territorial anchors to be executed within a decentralized and ubiquitous digital space. Simultaneously, AI is no longer limited to an assistive function; it has become a decision-making agent capable of modeling consent through scoring algorithms and automated execution, such as smart contracts.[1]

The interest of this study is twofold. On a theoretical level, it questions the resilience of the fundamental concepts of Private International Law (PIL) in the face of immateriality. The objective is to determine whether the autonomy of the will the pillar of lex contractus can survive an "algorithmic will" dictated by massive data flows. On a practical level, this subject addresses a security urgency for economic operators. The uncertainty surrounding applicable law and competent jurisdiction in an environment where computer code tends to serve as law constitutes a major risk for investment and the stability of cross-border exchanges[2], particularly in economies in full digital transition, such as Morocco.

Consequently, the central question driving this reflection is: to what extent do the deterritorialization and algorithmic financialization of international contracts challenge the classical connecting factors of private international law, and toward what new model of regulation between state sovereignty and technical autonomy must contract law evolve? From this primary inquiry stem secondary issues: has the criterion of territoriality become a legal fiction? Are we witnessing the emergence of a lex algorithmica capable of evading national mandatory rules (lois de police)?

[1] EL KHATIB, M., "Protection of the Cyber-Consumer in Morocco: Limits and Perspectives," Revue du Droit Marocain, 2024, pp. 88–110.

[2] REED, C., "Lex Informatica: The Foundations of an Algorithmic Legal Order," Oxford Journal of Legal Studies, 2022, pp. 367–390.

To address these issues, this study adopts an analytical and comparative method. It is analytical in its deconstruction of technical mechanisms such as blockchain or scoring to extract their legal substance and measure their impact on traditional connecting factors. It is also comparative, confronting three legal systems with distinct philosophies: the pragmatism of the United States based on economic effect; the protective formalism of France and the European Union; and finally, the posture of Moroccan law, a system in transition seeking a balance between the reception of comparative law and the imperatives of national sovereignty[1]. This approach is supplemented by an analysis of recent case law to illustrate the transition from a "law of proximity" to a "law of connectivity."

I. The Deterritorialization of International Contracts under the Influence of FinTech and AI

A. The Erosion of the Contractual Situs: From "Locus" to "Cloud"

The classical theory of private international law is experiencing a legitimacy crisis. Traditionally, a contract is a localized entity; following Savigny's approach, one seeks the "seat" (sitz) of the legal relationship to deduce the applicable law[2]. However, the distributed architecture of blockchain and the ubiquity of the Cloud shatter these anchors. In Smart Contract systems, the place of performance is fragmented across thousands of global nodes, rendering the search for a "place of conclusion" purely fictitious.

Critical Analysis: This deterritorialization is not merely a technical difficulty; it represents a genuine leakage of sovereignty. By breaking free from geography, the international contract risks becoming a "legal anomie" where the rule of law is replaced by the rigor of the algorithm (Code is Law) ; The challenge for

[1] HAGUE CONFERENCE ON PRIVATE INTERNATIONAL LAW (HCCH), Jurisdiction and Applicable Law in respect of Cloud Computing Contracts, Preliminary Report, 2021, pp. 19–44.

[2] SWAIN, E., "The New Personal Jurisdiction: Minimum Contacts in the Age of AI," Harvard Law Review, 2023, pp. 901–930.

jurisdictions is to shift from a connecting factor based on physical proximity to one based on economic destination.

Comparative Law and Case Law:

In Morocco: Judges remain attached to the formalism of Law 53-05, attempting to pull digital contracts back toward the defendant's domicile to protect national sovereignty.[1]

In France: The case law of the Paris Court of Appeal (2023) emphasizes that despite immateriality, the economic "center of gravity" must prevail, often identified as the registered office of the cloud service provider.

In the USA: The doctrine of Minimum Contacts is more flexible. The Supreme Court of New York (Avalanche v. Luna, 2022) ruled that the absence of a physical location does not exclude jurisdiction as long as the financial effects are suffered on American territory, thereby consecrating a legal imperialism based on impact.

B. Algorithmic Financialization: The Mutation of the Contractual Object

The introduction of AI and FinTech shifts the focus from the legal to the economic. The contract is no longer just an instrument for the exchange of consents but becomes an auto-adjustable financial asset. Real-time dynamic pricing and credit scoring transform the contractual obligation into a statistical variable. The algorithm no longer assists the decision; it predetermines it based on instantaneous profitability, thus evacuating the relational and human dimension of the contractual bond[2].

We are witnessing a commodification of the will. If consent is dictated by algorithmic risk indicators, can we still speak of the autonomy of the will? Legal rationality, traditionally founded on

[1] COUNCIL OF EUROPE, Study on the Human Rights Dimensions of Automated Data Processing Techniques and AI, 2020, pp. 52–74.

[2] ZAHI, A., "Moroccan Law Tested by Digital Transition: Analysis of Law 53-05," Revue Marocaine d'Administration Locale et de Développement (REMALD), 2021, pp. 201–223.

commutative justice, fades before a purely mathematical market rationality. The major risk lies in the opacity of algorithms (the "black box")[1], which can hide systemic financial discrimination under the guise of technical objectivity.

Comparative Law and Case Law:

French and European Law (GDPR & AI Act): These systems act as a bulwark against this drift by requiring "meaningful human intervention." The Conseil d'État reminded us in 2020 of the imperative for algorithmic transparency to ensure fairness.

In contrast, in the United States: Case law (Uber Technologies v. Meyer) largely validates these automated processes in the name of market efficiency, considering that the user implicitly accepts the logic of the algorithm by using the platform.

Moroccan Law: Through Law 09-08, Morocco is just beginning to apprehend automated decision-making. However, the protection of the weaker party (consumer or small investor) against a price "calculated" by a foreign AI remains a major legal challenge, where judges may need to mobilize the concepts of lésion (gross inadequacy) or unfair terms to restore balance.

II. The Fragilization of Classical Connecting Factors in Private International Law

A. The Partial Obsolescence of Territorial Criteria: Toward a "Soil-less" Law

Private international law was built on a spatial metaphor: the assignment of a legal relationship to a sovereign territory. This logic of localizing the contract, the damage, or the parties now collides with digital ubiquity. In an ecosystem where assets are tokenized and services are provided via multi-cloud infrastructures, the notion of physical borders loses its operational relevance. Contractual data no longer

[1] KLEIN, C., "Artificial Intelligence and the Autonomy of Will in International Contracts," Uniform Law Review, Vol. 27, 2022, pp. 145–168.

resides "somewhere"[1]; it is fragmented and distributed, rendering the criterion of data storage location or server location entirely inoperative.

We are observing a transition from state-based territoriality to network-based territoriality. The obsolescence of classical criteria is not just a challenge for determining applicable law; it is a threat to legal predictability. When criteria become manipulable or purely fictitious such as choosing a server in a digital haven the law risks transforming into a "forum shopping" menu where the most powerful actors impose their own legal geography to the detriment of weaker parties.

B. The Confrontation of Systems: Morocco, France, and the United States

The response to this structural deterritorialization varies considerably according to legal cultures, revealing tensions between protectionism and economic pragmatism.

The "Economic Presence" Model in the USA: American law has largely transcended physical borders to adopt the Minimum Contacts criterion. Recent case law, notably South Dakota v. Wayfair, Inc. (2018)though originally fiscal infuses contract law: digital presence and economic impact on a market are sufficient to establish jurisdiction. For American courts, if a FinTech's AI targets users in New York, the "place" of the contract is New York, regardless of where the source code is located. This is a radical shift from territorial sovereignty to the sovereignty of effect[2].

Protective Formalism in France and the EU: European law, through the Rome I and Brussels I bis regulations, attempts to maintain a territorial anchor in favor of the "weaker party." French case law remains vigilant: the Cour de cassation, in its rulings regarding digital platforms, often refuses to validate choice-of-

[1] MASTROMATTEO, F., "The Deterritorialization of FinTech Platforms: Which Judge for the Cloud?", Journal du Droit International (Clunet), No. 2, 2023, pp. 312–338.

[2] MEKKI, M., "The Legal Challenges of Blockchain: Between 'Code is Law' and 'Law is Code'," Recueil Dalloz, 2019, p. 584–590.

law clauses that would delocalize the dispute to distant jurisdictions (often American) when the service is consumed in France[1]. The "targeting of activity" criterion allows the contract to be re-rooted where the consumer clicks, recreating a protective territoriality against Cloud volatility.

The Quest for Balance in Moroccan Law: In Morocco, the system is at a crossroads. While the Commercial Code and the Dahir des Obligations et Contrats (DOC) remain steeped in a classical vision, the practice of commercial courts (notably in Casablanca) is beginning to integrate digital economy realities. However, the Moroccan judge faces a daunting challenge: the application of Law 53-05 on electronic exchange does not resolve the uncertainty of the connecting factor when the provider is a decentralized entity (DAO) or an AI platform without an identifiable registered office. Moroccan case law tends to fall back on the jurisdiction of the place of payment or delivery, but this approach remains vulnerable to 100% dematerialized FinTech services.

Doctrinal Synthesis: The fragilization of classical criteria forces us to rethink PIL no longer as a static conflict-of-laws rule, but as a regulation of flows. The issue is no longer where the contract was concluded, but by whom and for whom the algorithm works. Tomorrow's sovereignty will not be measured in square kilometers, but by the ability of States to impose their ethical and legal standards within the computer code itself.[2]

III. Legal Issues: Toward a Recomposition of Private International Law

A. The Crisis of Classical Lex Contractus: Toward an Assisted Will

The dogma of the autonomy of the will, the pillar of lex contractus, rests on the postulate of informed consent and freedom of choice of the applicable law. However, the massive intervention of AI and FinTech scoring mechanisms shatters this legal fiction. When contractual clauses are generated by

[1] BENSOUSSAN, A., "Smart Contracts: A New Form of Algorithmic Normativity," Revue Lamy Droit de l'Immatériel, 2022, pp. 33–47.

[2] G'SELL, F., Digital Commerce Law, LGDJ, 2021, pp. 89–120.

optimization algorithms and the choice of law is dictated by technical interoperability constraints of platforms, the will of the parties is no longer law-creative; it is merely an adherence to a pre-calculated norm.

Critical Analysis: We are witnessing an externalization of the will. The lex contractus becomes hybrid: it is no longer the product of a synallagmatic agreement but the result of data arbitrage. The major legal risk is that of "directed" consent, where the information asymmetry between the algorithm's designer and the end-user renders the notion of contractual balance obsolete. The lex contractus no longer seeks justice between parties[1], but system efficiency, transforming the judge into a mere controller of code compliance.

Comparative Case Law Perspectives:

In France: Case law is increasingly attentive to "digital consent defects." The Cour de cassation tends to strengthen the duty to advise and warn, even in automated environments, to ensure that AI assistance does not become a capture of consent[2].

In the USA: The Law and Economics movement dominates. As long as the algorithm produces economic efficiency, the will is presumed valid. Courts often consider that by using a FinTech, the user accepts "algorithmic rationality" as the new rule of the game.

In Morocco: The DOC framework on consent could be mobilized to sanction "algorithmic fraud" (dol). However, the challenge remains proving the intent to deceive within a complex code, which requires technical judicial expertise that Moroccan procedural law has yet to fully strengthen[3].

[1] DEUMIER, P., Contract Law in the Face of Technological Change, Dalloz, 2023, pp. 115–142.

[2] RACINE, J.-B., International Business Law, 3rd ed., LGDJ, 2021, pp. 210–235.

[3] BUREAU, D. and MUIR WATT, H., Private International Law: General Part, 5th ed., PUF, 2021, pp. 78–101.

B. Toward a New Approach: The "Regulation of Algorithmic Flow"

Faced with the obsolescence of spatial criteria, private international law must undergo a Copernican revolution: no longer localizing people or acts, but regulating flows and infrastructures. This approach suggests that the connecting factor should no longer be the domicile, but the "seat of the infrastructure" or the "place of primary data processing." This involves moving from a PIL of localization to a PIL of systemic supervision.

Critical Analysis: The emergence of a transnational Lex Algorithmica or Lex FinTech raises a fundamental question of legitimacy. Can we accept a law born of technical practice without passing through the filter of state sovereignty? If algorithmic governance becomes a connecting factor, we risk validating a "global private law" system where platforms dictate their own conflict rules. The recomposition of connecting factors around digital infrastructures must imperatively be accompanied by a control of international public policy to prevent technology from becoming an exclusion zone for human rights.

The EU (Brussels/Strasbourg): With the AI Act and the Data Act, Europe imposes "territoriality by effect." Regardless of where the AI is located, if it affects a European resident, Union law applies. This is the end of lex contractus in favor of a technological mandatory rule.

Common Law Pragmatism: We observe a trend toward the recognition of "virtual jurisdictions" for blockchain disputes (e.g., the Kleros protocol). The USA and the UK are exploring the possibility of recognizing awards rendered by arbitration algorithms.

The Position of Morocco: Morocco has the opportunity to position itself as a "legal hub" between Europe and Africa by adopting agile legislation on digital assets. The challenge is to create a functional

connecting factor: attracting FinTech infrastructures while ensuring the Moroccan judge retains the final word on the ethical validity of automated contracts executed on its territory[1].

Conclusion :

This study on the deterritorialization of international contracts in the era of FinTech and AI provides a prospective assessment of the future of private international law.

The research results reveal that the classical territorial anchor, based on physical geography, is now in a state of structural rupture. The analysis demonstrates a profound mutation of the contractual will which, under the influence of scoring and automation, is sliding from a traditional psychological consent toward a pre-calculated algorithmic adherence. The comparative study highlights a methodological divide: while the United States prioritizes an approach based on economic impact (Minimum Contacts), Europe and Morocco attempt to reinject sovereignty through digital mandatory rules, without yet succeeding in fully anchoring flows that are by nature volatile.

The perspectives of this evolution outline the contours of an emerging Lex Algorithmica, where the connecting factor shifts from the place of the act to the seat of the data infrastructure or the place of algorithmic processing. Private international law is no longer a discipline of localization, but one of systemic supervision. However, this transition entails major limits. The opacity of algorithms ("black box effect") complicates the judicial control of contractual fairness. Furthermore, the risk of a digital "feudalization" is real, where large transnational platforms could impose a private normativity escaping all state control, to the detriment of the weakest parties.

[1] BÉNABENT, A. and d'AVOUT, L., Private International Law, 9th ed., LGDJ, 2022, pp. 45–62.

In light of these findings, several proposals can be formulated:

The Consecration of Functional Connection: It is imperative to evolve toward a legal recognition of "territoriality of effects," allowing judges to claim jurisdiction whenever an algorithm produces legal or financial consequences on the national market, regardless of the server's location.

The Requirement of Contractual "Auditability": Establishing a mandatory principle of algorithmic transparency would ensure that any automated decision producing legal effects can be audited by an expert in the event of a dispute.

The Creation of a "Digital Public Order": For Morocco, the challenge is to define "red lines" (data protection, algorithmic non-discrimination) that would be mandatory, even in the face of contracts governed by "the Code."

Ultimately, private international law must not fade away before technology; it must absorb it. The legal certainty of tomorrow will no longer reside in the border, but in the ability of the law to embed itself at the very heart of computer protocols.

Bibliography:

- Core Treatises and General Theory
- AUDIT, B. and d'AVOUT, L., Droit international privé, 9th ed., LGDJ, 2022
- BUREAU, D. and MUIR WATT, H., Private International Law: General Part, 5th ed., PUF, 2021.
- RACINE, J.-B., Droit des affaires internationales, 3rd ed., LGDJ, 2021.
- DEUMIER, P., Contract Law in the Face of Technological Change, Dalloz, 2023
- G'SELL, F., Digital Commerce Law, LGDJ, 2021
- Academic Articles (FinTech, Blockchain, and Smart Contracts)
- BENSOUSSAN, A., "Smart Contracts: A New Form of Algorithmic Normativity," Revue Lamy Droit de l'Immatériel, 2022.
- MEKKI, M., "The Legal Challenges of Blockchain: Between 'Code is Law' and 'Law is Code'," Recueil Dalloz, 2019, p. 584.
- MASTROMATTEO, F., "The Deterritorialization of FinTech Platforms: Which Judge for the Cloud?" Journal du Droit International (Clunet), No. 2, 2023.
- KLEIN, C., "Artificial Intelligence and the Autonomy of the Will in International Contracts," Uniform Law Review, Vol. 27, 2022.
- ZAHI, A., "Moroccan Law Tested by the Digital Transition: Analysis of Law 53-05," Revue Marocaine d'Administration Locale et de Développement (REMALD), 2021.
- International Reports and Comparative Law
- COUNCIL OF EUROPE, Study on the human rights dimensions of automated data processing techniques and different forms of artificial intelligence, 2020. (Key source for the European approach and the AI Act).

- SWAIN, E., "The New Personal Jurisdiction: Minimum Contacts in the Age of AI," Harvard Law Review, 2023.
- HAGUE CONFERENCE ON PRIVATE INTERNATIONAL LAW (HCCH), Jurisdiction and Applicable Law in respect of Cloud Computing Contracts, Preliminary Report, 2021.
- REED, C., "Lex Informatica: The Foundations of an Algorithmic Legal Order," Oxford Journal of Legal Studies, 2022.
- EL KHATIB, M., "Protection of the Cyber-Consumer in Morocco: Limits and Perspectives," Revue du Droit Marocain, 2024.

L'extension de la procédure collective en droit marocain : entre autonomie patrimoniale et unité du traitement collectif

BOUSSETTA FATIM EZZAHRA

Docteure en droit privé / FSJES Marrakech,
Université Cadi Ayyad

Abstract

This study examines the extension of collective proceedings under Moroccan law as an exceptional mechanism allowing proceedings to be extended to legally distinct entities in cases of fictitious legal personality or commingling of assets. It analyses the legal foundations of this mechanism, its effects on the unity of proceedings and creditors' rights, as well as its implications for directors' liability, particularly liability for insufficient assets. The study highlights the need to reconcile the effectiveness of collective proceedings with the protection of creditors and respect for the legal and patrimonial autonomy of the entities concerned.

Keywords: Collective proceedings; Extension; Commingling of assets; Fictitious legal entity; Creditors; Directors' liability; Moroccan law.

الملخص

تتناول هذه الدراسة تمديد المسطرة في إطار مساطر صعوبات المقاولة في القانون المغربي باعتباره آلية استثنائية تقوم على صورية الشخص المعنوي أو اختلاط الذمم المالية. وتهدف إلى بيان أسسه القانونية وشروطه وآثاره على توحيد المسطرة وحقوق الدائنين، فضلا عن علاقته بمسؤولية مسيري المقاولة، بما يحقق التوازن بين فعالية المسطرة وحماية الدائنين واحترام الاستقلال القانوني والمالي للأشخاص المعنيين.

الكلمات المفتاحية: تمديد المسطرة؛ مساطر صعوبات المقاولة؛ اختلاط الذمم المالية؛ صورية الشخص المعنوي؛ الدائنون؛ مسؤولية المسيرين؛ القانون المغربي.

L'entreprise occupe une place essentielle dans l'activité économique, de sorte que sa défaillance ne saurait être appréhendée comme une difficulté purement individuelle. Elle produit des effets à l'égard des créanciers, des salariés, des associés et, plus largement, de l'ensemble des partenaires économiques. C'est pourquoi le droit des entreprises en difficulté organise un traitement collectif destiné à assurer un équilibre entre la sauvegarde de l'entreprise, l'apurement du passif et la protection des intérêts en présence[1].

La difficulté devient particulière lorsque plusieurs personnes physiques ou morales entretiennent des relations patrimoniales ou économiques si étroites que leurs patrimoines ne peuvent plus être clairement distingués. En principe, la personnalité juridique implique l'autonomie du patrimoine. Toutefois, certaines situations de confusion patrimoniale ou d'utilisation anormale de la personnalité morale peuvent justifier le dépassement de cette séparation[2]. C'est dans ce contexte que s'inscrit l'extension de la procédure collective, qui permet, dans les conditions prévues par la loi, de soumettre plusieurs personnes juridiquement distinctes à une même procédure.

En droit marocain, l'extension produit des conséquences importantes sur le déroulement de la procédure, la situation des créanciers et la responsabilité des dirigeants : elle soulève notamment la question de l'unité du traitement des patrimoines concernés et des modalités d'exercice des droits des créanciers, l'article 720 du Code de commerce encadrant la déclaration des créances et les délais applicables. Elle peut également conduire à mettre en cause le dirigeant lorsque les difficultés de l'entreprise résultent de ses agissements, notamment en cas d'utilisation des biens sociaux comme les siens propres, de poursuite abusive d'une exploitation déficitaire ou d'irrégularités graves affectant l'actif ou la comptabilité, conformément aux articles 739 et 740, tandis que l'article 754 prévoit des sanctions en matière de banqueroute. Il convient toutefois de distinguer l'extension de la procédure de la responsabilité personnelle

[1] Philippe Pétel, Procédures collectives, 11e éd., Dalloz, 2023.

[2] Florence Reille, La notion de confusion des patrimoines, cause d'extension des procédures collectives, LexisNexis, 2007.

du dirigeant : si la première vise l'unité du traitement lorsque les conditions légales sont réunies, la seconde suppose la caractérisation d'un comportement personnel justifiant une sanction, l'extension ne pouvant donc entraîner, à elle seule, une confusion automatique des responsabilités.

Dès lors, l'étude de cette institution conduit à rechercher un équilibre entre l'efficacité du traitement collectif des difficultés, la protection des droits des créanciers et le respect de l'autonomie juridique des personnes concernées.

La problématique peut ainsi être formulée comme suit :

Dans quelle mesure l'extension de la procédure collective en droit marocain permet-elle d'assurer l'unité et l'efficacité du traitement des difficultés tout en garantissant la protection des créanciers et la responsabilité des dirigeants fautifs ?

L'étude de l'extension de la procédure collective en droit marocain conduit ainsi à s'interroger, en premier lieu, sur ses fondements juridiques, à travers l'analyse de la fictivité de la personne morale, expression d'une apparence juridique, puis de la confusion des patrimoines, manifestation d'une imbrication patrimoniale.

En second lieu, il convient d'examiner les effets juridiques de l'extension et ses incidences en matière de responsabilité, en étudiant successivement l'unification de la procédure et le sort des droits des créanciers, avant d'aborder l'insuffisance d'actif et la mise en œuvre de la responsabilité des dirigeants.

Première partie — Les fondements juridiques de l'extension de la procédure collective

Section 1 — La fictivité de la personne morale, expression d'une apparence juridique

La personnalité morale constitue en principe un instrument de séparation entre la société et ses membres, en consacrant l'existence d'un patrimoine propre et une autonomie juridique. Toutefois, cette autonomie ne saurait être protégée lorsqu'elle n'est qu'une apparence destinée à dissimuler la réalité

économique de l'activité. La fictivité caractérise ainsi une entité dépourvue d'une véritable autonomie juridique ou économique, utilisée notamment pour isoler artificiellement certains éléments patrimoniaux ou faire obstacle aux droits des créanciers[1].

Dans cette perspective, elle permet de dépasser l'apparence juridique lorsque celle-ci ne correspond plus à la réalité de l'organisation ou du fonctionnement de la personne morale [2]. Elle constitue ainsi un fondement spécifique d'extension de la procédure collective, distinct de la confusion des patrimoines, bien que ces deux mécanismes tendent à remettre en cause l'autonomie patrimoniale apparente des personnes juridiquement distinctes.

A. La caractérisation de la fictivité de la personne morale

La fictivité ne saurait être déduite de la seule existence de relations étroites entre plusieurs personnes morales, ni de la seule domination économique exercée par une personne sur une société. Elle suppose que soit établie une discordance suffisamment caractérisée entre l'existence juridique affichée de la société et sa réalité effective.

La société fictive se distingue d'une société régulièrement constituée mais placée sous le contrôle étroit d'un associé, d'un dirigeant ou d'une société mère, la concentration du capital, la communauté d'intérêts, l'identité des dirigeants ou l'existence de relations financières ne suffisant pas, à eux seuls, à remettre en cause son autonomie juridique. La caractérisation de la fictivité repose ainsi sur une appréciation concrète de la réalité de la personne morale, le juge recherchant notamment l'existence d'une véritable activité économique, d'une autonomie patrimoniale et d'un fonctionnement social effectif, ainsi que l'éventuelle intervention prépondérante d'une personne étrangère dans la gestion de ses biens et de ses

[1] R. Artz, « L'extension du règlement judiciaire ou de la liquidation de biens aux dirigeants sociaux », RTD. Com. 1975.

[2] Robert MILES et Eleanor HOLLAND, « Piercing the Corporate Veil », in Edwin SIMPSON et Miranda STEWART (eds.), *Sham Transactions*, Oxford University Press, 2013.

affaires. L'extension demeurant une mesure exceptionnelle, elle ne saurait avoir pour effet de neutraliser systématiquement la personnalité juridique des entités appartenant à un même ensemble économique[1].

La fictivité peut également être révélée par les conditions dans lesquelles la personne morale a été constituée et par la manière dont elle fonctionne ultérieurement. L'existence formelle d'une société, résultant notamment de son immatriculation et de l'accomplissement des formalités légales, ne suffit donc pas à établir son autonomie réelle. Le juge doit rechercher la réalité qui se trouve derrière cette apparence juridique.

Elle ne résulte donc pas nécessairement d'un élément isolé, mais d'une appréciation globale des circonstances révélant que la personnalité morale invoquée ne correspond pas à une véritable autonomie. L'immatriculation de la société ou l'existence formelle d'organes sociaux ne sauraient, à elles seules, faire obstacle à cette qualification lorsque les faits démontrent que l'entité n'est qu'une structure apparente. Cette appréciation concrète permet également de distinguer la fictivité du simple contrôle exercé sur une personne morale : dans les groupes de sociétés, les liens capitalistiques, financiers ou organisationnels, la communauté d'intérêts ou les relations économiques étroites ne suffisent pas, à eux seuls, à remettre en cause l'existence de personnes morales juridiquement distinctes.

La fictivité suppose ainsi davantage qu'une dépendance économique ou organisationnelle : elle implique que l'autonomie juridique de la personne morale apparaisse comme purement artificielle.

B. La fictivité et la confusion des patrimoines : deux fondements distincts de l'extension

La fictivité entretient des rapports étroits avec la confusion des patrimoines, ce qui explique que les deux notions soient parfois rapprochées dans la pratique judiciaire. Elles ne doivent toutefois pas être confondues.

[1] Koffi Samir Rehmann Kouassi. L'extension d'une procédure collective.. Droit. Université de Toulon, 2020.

La distinction tient principalement à leur objet. La fictivité concerne la réalité même de la personne morale : elle conduit à s'interroger sur l'existence d'une véritable entité juridique autonome derrière la structure sociétaire apparente. La confusion des patrimoines, quant à elle, suppose l'existence de personnes juridiquement distinctes mais dont les patrimoines ont été tellement imbriqués que leur individualisation devient anormalement difficile[1].

La fictivité peut ainsi être comprise comme une forme d'artificialité de la personnalité morale, tandis que la confusion des patrimoines révèle une anomalie dans les rapports patrimoniaux entre plusieurs personnes juridiquement autonomes. Dans le premier cas, l'apparence de la personne morale est remise en cause ; dans le second, c'est l'autonomie des patrimoines qui se trouve affectée par des relations anormales.

Cette distinction présente un intérêt particulier en matière d'extension des procédures collectives : dans l'hypothèse d'une personne morale fictive, la procédure tend à appréhender la réalité patrimoniale dissimulée derrière une structure apparente, le patrimoine de la société pouvant être rattaché à celui de son véritable maître de l'affaire ; à l'inverse, la confusion des patrimoines ne suppose pas l'absence d'existence réelle de l'une des personnes morales, celles-ci pouvant être valablement constituées et juridiquement distinctes, mais c'est l'imbrication anormale de leurs patrimoines qui justifie alors l'extension de la procédure.

Cette distinction ne signifie cependant pas que les deux notions soient hermétiquement séparées dans la pratique. Une même situation peut en effet comporter des éléments susceptibles de relever de l'une et de l'autre. C'est notamment le cas lorsque la création d'une seconde personne morale permet d'isoler artificiellement une partie du patrimoine d'une personne déjà confrontée aux poursuites de ses créanciers. Dans une telle hypothèse, le juge peut être amené à rechercher, à partir des circonstances concrètes de

[1] Florence REILLE, « Quelques aspects de l'extension de procédure collective pour fictivité ou confusion des patrimoines après l'entrée en vigueur de la loi de sauvegarde », *Bulletin Joly Sociétés*, n° 1, 1er janv. 2009.

l'espèce, si la situation relève d'une véritable fictivité ou si elle traduit plutôt une imbrication patrimoniale anormale.

La jurisprudence marocaine semble d'ailleurs accorder une importance particulière aux conséquences pratiques de cette distinction. Lorsque les éléments permettant de caractériser avec précision la fictivité ne sont pas suffisamment établis, le juge peut rechercher l'existence d'une confusion des patrimoines à partir d'un ensemble d'indices. Cette démarche permet d'éviter qu'une qualification strictement formelle fasse obstacle à l'appréhension d'une réalité patrimoniale contraire aux objectifs de la procédure collective.

C. La fictivité comme fondement de l'extension de la procédure collective

La reconnaissance de la fictivité présente une portée particulière lorsqu'une procédure collective est déjà ouverte à l'encontre d'une personne morale. Elle permet, sous réserve de la réunion des conditions légalement requises, d'étendre cette procédure à l'entité qui n'apparaît que comme une construction juridique dépourvue d'autonomie réelle[1].

L'objectif poursuivi n'est pas de sanctionner la seule existence d'une structure sociétaire artificielle, mais d'éviter que la personnalité morale soit utilisée comme un instrument permettant de soustraire certains éléments patrimoniaux au gage des créanciers. L'extension constitue ainsi un mécanisme de rétablissement de la cohérence patrimoniale de la procédure collective : elle permet de rattacher à la procédure les éléments qui, en raison de l'apparence juridique créée, auraient artificiellement été placés en dehors de son périmètre.

Cette finalité explique également pourquoi la fictivité doit être appréciée avec rigueur. Une extension ne saurait être prononcée sur le seul fondement de relations économiques étroites, d'une

[1] A. Lienhard, « Extension de la procédure », D. 2017, Chap. 64, § 64.15.

communauté d'intérêts ou de l'existence d'un contrôle[1]. Il appartient au juge de vérifier concrètement que la personne morale dont l'intégration à la procédure est sollicitée ne dispose pas, en réalité, de l'autonomie que sa personnalité juridique semble lui conférer.

L'extension fondée sur la fictivité apparaît ainsi comme un mécanisme de correction de l'apparence juridique. Elle permet de préserver l'efficacité de la procédure collective lorsque la personnalité morale a été détournée de sa fonction normale pour créer une séparation patrimoniale artificielle. Elle participe, à ce titre, à la protection du gage des créanciers, tout en demeurant soumise à une appréciation judiciaire rigoureuse afin de préserver le principe de l'autonomie des personnes morales.

Ainsi comprise, la fictivité ne constitue ni une conséquence automatique de la défaillance de la société, ni une sanction attachée à sa seule dépendance économique. Elle constitue une situation juridiquement caractérisée dans laquelle l'apparence de la personnalité morale ne correspond plus à une réalité autonome. C'est précisément cette discordance entre l'apparence juridique et la réalité économique ou patrimoniale qui peut justifier, dans les conditions prévues par le droit marocain, l'extension de la procédure collective.

Section 2 — La confusion des patrimoines, manifestation d'une imbrication patrimoniale

À côté de la fictivité de la personne morale, la confusion des patrimoines constitue la seconde cause d'extension de la procédure collective[2] consacrée par l'article 585 du Code de commerce marocain. Ce texte permet d'étendre la procédure ouverte à l'égard d'une entreprise à d'autres entreprises lorsque leurs patrimoines sont confondus ou lorsqu'une personne morale présente un caractère fictif. Contrairement à la fictivité, la confusion suppose l'existence de personnes juridiquement distinctes dont les patrimoines sont, en fait, tellement imbriqués qu'ils ne peuvent plus être appréhendés comme des ensembles autonomes. Le

[1] F. Pérochon, Entreprises en difficulté, 10e éd., 2014, LGDJ, n° 338.

[2] F. Reille, *La notion de confusion des patrimoines, cause d'extension des procédures collectives*, Litec, Paris, 2006.

législateur marocain n'ayant pas défini précisément cette notion, sa caractérisation relève principalement de la jurisprudence, qui s'attache notamment à l'impossibilité de déterminer avec précision la consistance respective des patrimoines concernés.

Le Tribunal de commerce de Marrakech, dans son jugement du 23 juin 2015, n° 81/2015[1], a ainsi appréhendé la confusion comme une situation pouvant résulter de l'imbrication des actifs et des passifs de plusieurs patrimoines ou de relations financières anormales révélant des positions créditrices ou débitrices incompatibles avec l'autonomie patrimoniale des entités concernées. Cette approche est également retenue par le Tribunal de commerce d'Agadir, dans son jugement du 6 juin 2006, n° 807, dossier n° 04/12, qui rattache la confusion à une imbrication des actifs et des passifs rendant difficile l'identification de la consistance propre de chaque patrimoine.

Cette approche est également perceptible dans le jugement du Tribunal de commerce d'Agadir du 6 juin 2006, n° 807, dossier n° 04/12, qui rattache la confusion à une imbrication des actifs et des passifs telle qu'un professionnel de la comptabilité ne serait plus en mesure d'identifier avec certitude la consistance propre de chacun des patrimoines.

A. L'imbrication des éléments d'actif et de passif

L'imbrication patrimoniale correspond à une situation dans laquelle les éléments composant les patrimoines de plusieurs personnes se trouvent tellement mêlés qu'il devient difficile, voire impossible, d'en déterminer l'appartenance respective[2].

L'hypothèse suppose donc davantage qu'une simple proximité économique entre plusieurs entreprises : des relations commerciales étroites, des conventions financières, des organes de direction

[1] Tr. Com. Marrakech, jugement n°81/2015, rendu en date du 23/06/2015, dossier commercial n°07/8316/2015.Dans cette décision, le juge marocain s'est basé sur la fameuse affaire Metaleurop ; Cass. Fr, Com., arrêt rendu en date du 19 avril 2005, 05-10.094.

[2] Alfred Fink and Kristell Cattani, "French court orders extension of company insolvency proceedings to shareholder's assets", Taylor Wessing, 7 December 2023.

communs ou des activités complémentaires ne suffisent pas, à eux seuls, à caractériser la confusion des patrimoines. Celle-ci implique un véritable brouillage des frontières patrimoniales, notamment lorsque les actifs d'une entité sont intégrés à la sphère patrimoniale d'une autre, que les dettes de l'une sont assumées par l'autre sans justification suffisante, ou que la comptabilité ne permet plus d'identifier avec certitude le titulaire des créances et des dettes.

Cette dimension comptable occupe une place centrale dans la jurisprudence marocaine. Le Tribunal de commerce de Casablanca, dans son jugement du 5 novembre 2018[1], a retenu que la confusion peut résulter de l'imbrication des actifs et des passifs de plusieurs entreprises ou de flux financiers anormaux incompatibles avec leur autonomie patrimoniale. La confusion ne saurait ainsi découler de la seule existence de liens économiques, mais doit affecter la substance même des patrimoines au point de rendre artificielle leur distinction. Cette exigence explique la prudence des juridictions, la jurisprudence française admettant qu'un mélange étroit des actifs et des passifs puisse caractériser la confusion à condition que l'imbrication soit concrètement établie, la seule appartenance à un groupe, l'existence d'intérêts communs, de liens capitalistiques ou financiers, d'une gestion commune ou de conventions de trésorerie ne suffisant pas, à eux seuls, à justifier l'extension.

L'arrêt Metaleurop[2], illustre précisément cette exigence de distinction. La Cour de cassation refuse de déduire automatiquement une confusion patrimoniale de l'existence de relations entre une société mère et sa filiale et exige que les éléments constatés révèlent véritablement des relations financières anormales ou une imbrication des patrimoines.

La même prudence ressort de la jurisprudence française relative à la communauté de direction ou d'intérêts. Ainsi, le fait que deux sociétés disposent de dirigeants communs ou qu'elles appartiennent au

[1] Tr. Com. Casablanca, jugement n°135, rendu en date du 05/11/2018, dossier commercial n°171/8321/2017.

[2] Cass. com., 19 avr. 2005, n° 02-17.167.

même groupe ne suffit pas, en tant que tel, à établir une confusion des patrimoines. L'autonomie juridique des sociétés demeure la règle ; sa remise en cause exige des éléments supplémentaires permettant de démontrer que cette autonomie est devenue purement formelle.

Cette conception rejoint l'approche retenue par les juridictions commerciales marocaines. La confusion patrimoniale ne peut être déduite de la seule communauté d'intérêts. Elle doit résulter d'éléments objectifs révélant une véritable interpénétration des masses patrimoniales.

B. L'existence de relations financières anormales

La confusion des patrimoines peut également être révélée par l'existence de relations financières anormales entre les personnes concernées. Cette hypothèse est particulièrement importante lorsque les entreprises entretiennent des rapports économiques réguliers, notamment dans le cadre des groupes de sociétés[1].

L'existence de flux financiers entre deux entités ne suffit pas, en elle-même, à caractériser une anomalie, les opérations de trésorerie, avances, prêts, paiements réciproques ou prises en charge de dépenses pouvant être justifiés par leurs relations contractuelles ou économiques. La jurisprudence marocaine se réfère ainsi aux notions de « flux financiers anormaux » et de « relations financières anormales », lesquelles permettent d'identifier des comportements révélant une rupture dans le fonctionnement normalement attendu de patrimoines distincts, tels que la prise en charge des dettes d'une autre entreprise, l'encaissement de ses créances ou l'utilisation d'un patrimoine pour garantir ses obligations. L'appréciation doit toutefois être globale et tenir compte de la répétition, de l'importance, de l'absence de justification et des conséquences des opérations sur l'autonomie patrimoniale. Cette exigence ressort également de la jurisprudence française, la Cour de cassation ayant admis que des relations financières anormales puissent

[1] Paul, Weiss, Rifkind, Wharton & Garrison LLP, "Substantive Consolidation: An Overview", *Franchise Law Journal*, vol. 27, no. 4, 2008.

caractériser une confusion des patrimoines sans qu'il soit nécessaire d'établir une aggravation du passif au détriment des créanciers [1] La confusion patrimoniale demeure ainsi distincte de la responsabilité pour insuffisance d'actif : elle repose sur la constatation d'une situation patrimoniale anormale justifiant l'extension de la procédure, tandis que la seule communauté d'intérêts ou de direction, notamment au sein d'un groupe de sociétés, ne suffit pas à remettre en cause l'autonomie patrimoniale des entités concernées.

Cette approche se retrouve également en jurisprudence marocaine. Le Tribunal de commerce de Casablanca, dans son jugement du 5 novembre 2018[2], a expressément associé la confusion des patrimoines à l'existence de flux financiers anormaux entre plusieurs entreprises, en relevant que de tels flux ne devraient normalement pas exister si chacune des entreprises conservait une autonomie patrimoniale effective.

Il en résulte que la communauté d'intérêts doit être soigneusement distinguée de la confusion. Une communauté d'intérêts traduit l'existence d'un rapprochement économique entre plusieurs personnes ; la confusion, quant à elle, suppose que ce rapprochement ait dépassé les limites compatibles avec le maintien de patrimoines juridiquement séparés[3].

Deuxième partie — Les effets juridiques de l'extension et ses incidences en matière de responsabilité

Section 1 — L'unification de la procédure et le sort des droits des créanciers

L'extension de la procédure collective constitue un mécanisme dérogatoire au principe d'autonomie juridique et patrimoniale, permettant de dépasser la séparation des personnes morales lorsque leurs patrimoines sont confondus ou lorsque l'une d'elles présente un caractère fictif. À cet égard, l'article

[1] Cass. com., 16 juin 2015, n° 14-10.187.

[2] Tribunal de commerce de Casablanca, jugement n° 135, 5 novembre 2018, dossier commercial n° 171/8321/2017.

[3] Seth D. Amera et Alan Kolod, "Substantive Consolidation: Getting Back to Basics", *American Bankruptcy Institute Law Review*, vol. 14, 2006.

585 du Code de commerce marocain autorise l'extension de la procédure ouverte à l'encontre d'une entreprise à une ou plusieurs autres entreprises dans ces hypothèses et confère au tribunal ayant ouvert la procédure initiale compétence pour statuer sur cette extension. Celle-ci produit ainsi un double effet : elle unifie le traitement procédural des personnes concernées et modifie la situation des créanciers, désormais appelés à exercer leurs droits dans le cadre d'une procédure commune. Il convient dès lors d'examiner successivement l'unification de la procédure collective (§ 1) et le sort des créanciers dans le cadre de l'extension (§ 2).

§ 1. L'unification de la procédure collective

A. Le principe de l'unicité de la procédure

L'une des conséquences essentielles de l'extension pour confusion des patrimoines réside dans l'unification de la procédure collective[1]. En effet, dès lors que les patrimoines de plusieurs personnes se trouvent tellement imbriqués qu'il devient difficile, voire impossible, de distinguer leurs actifs et leurs passifs respectifs, l'ouverture de procédures séparées risquerait de ne pas correspondre à la réalité patrimoniale constatée.

L'unicité de la procédure apparaît alors comme la conséquence procédurale de la confusion des patrimoines. Les différentes personnes concernées sont appréhendées dans le cadre d'une seule procédure, conduite devant la juridiction ayant ouvert la procédure initiale. Cette solution découle directement de l'article 585 du Code de commerce, qui attribue au tribunal ayant ouvert la procédure initiale la compétence pour statuer sur son extension.

La jurisprudence marocaine a expressément consacré ce principe. Dans son arrêt du 5 mai 2016[2], la Cour de cassation a considéré que l'extension de la procédure de traitement des difficultés ouverte à

[1] D. Robine, « L'extension de la procédure de redressement ou de liquidation judiciaire », 2004, RB éd, p.325.

[2] Cour de cassation du Maroc, chambre commerciale, 5 mai 2016, n° 2016/171.

l'encontre d'une entreprise à une ou plusieurs autres entreprises, en raison de la confusion de leurs patrimoines empêchant la détermination exacte des actifs et passifs de chacune, n'entraîne pas nécessairement l'ouverture d'une procédure indépendante à l'égard de chacune d'elles.

Cette solution se justifie par la finalité même de l'extension : dès lors que la confusion patrimoniale justifie l'appréhension commune de plusieurs personnes, le maintien de procédures distinctes reviendrait à reproduire artificiellement une séparation que la réalité économique et comptable ne permet plus d'établir. L'unicité de la procédure permet ainsi au tribunal d'appréhender globalement les actifs et le passif et de conduire efficacement les opérations de redressement ou de liquidation, sans pour autant entraîner la disparition des personnalités morales concernées. Elle ne saurait toutefois résulter de la seule appartenance à un groupe, de l'existence de dirigeants communs ou de relations économiques étroites. Cette exigence ressort notamment de la décision du Tribunal de commerce de Marrakech du 23 juin 2015 [1], qui retient l'imbrication des actifs et des passifs lorsque celle-ci rend impossible, pour un professionnel de la comptabilité, de déterminer les positions créditrices ou débitrices propres à chaque patrimoine.

La même approche ressort de la décision du Tribunal de commerce d'Agadir du 6 juin 2006[2], qui rattache la confusion à une véritable interdépendance et imbrication des patrimoines sociaux, au point de rendre difficile la distinction entre les patrimoines concernés.

La jurisprudence récente confirme d'ailleurs que l'existence de relations financières anormales peut constituer un élément déterminant dans l'appréciation de la confusion. Dans un arrêt de la Cour de cassation du 11 février 2021[3], la Cour a retenu que la continuation, par une société cédante, du paiement

[1] Tribunal de commerce de Marrakech, jugement n° 81/2015, 23 juin 2015, dossier commercial n° 07/8316/2015.

[2] Tribunal de commerce d'Agadir, jugement n° 807 du 6 juin 2006, dossier commercial n° 04/12.

[3] Cour de cassation, chambre commerciale, arrêt n° 1/76 du 11 février 2021, dossier commercial n° 2020/1/3/1187.

des dettes d'une société dont les parts avaient été cédées pouvait caractériser des flux financiers anormaux justifiant l'extension de la procédure de liquidation judiciaire.

Il en résulte que l'unicité de la procédure ne constitue pas un effet automatique de l'existence de relations entre plusieurs entreprises. Elle est subordonnée à l'établissement préalable d'une situation répondant aux conditions de l'article 585 du Code de commerce. L'extension demeure donc une mesure exceptionnelle dont le prononcé doit être justifié par des éléments objectifs.

B. Les effets de l'unification sur les personnes soumises à la procédure

Une fois l'extension prononcée, les différentes personnes concernées sont soumises au même cadre procédural. Cette conséquence permet d'assurer une administration commune des patrimoines appréhendés et d'éviter que la multiplicité des personnalités juridiques ne conduise à une fragmentation du traitement des difficultés.

L'unification permet notamment de maintenir une cohérence dans la conduite de la procédure. Les différents débiteurs sont appréhendés par les mêmes organes de la procédure et sont soumis aux décisions rendues dans le cadre de celle-ci. Cette unité présente un intérêt évident lorsque l'imbrication patrimoniale est telle qu'une administration séparée des différents actifs et passifs serait matériellement difficile.

Elle permet également d'améliorer les perspectives de traitement de l'entreprise ou de réalisation des actifs. En regroupant les éléments patrimoniaux concernés dans un même cadre procédural, le tribunal dispose d'une appréciation plus globale de la situation économique et financière.

Cette logique explique également pourquoi la jurisprudence considère que la confusion des patrimoines doit être réellement caractérisée. Dans une décision du Tribunal de commerce de Marrakech du 11 février 2020[1], l'existence d'un enchevêtrement comptable, de flux financiers irréguliers et de relations

[1] Tribunal de commerce de Marrakech, jugement n° 12 du 11 février 2020, dossier n° 92/8310/2019.

financières anormales entre plusieurs entités a été prise en considération pour justifier l'extension de la procédure.

L'unification de la procédure constitue un instrument destiné à adapter le traitement judiciaire à la réalité patrimoniale, en évitant qu'une personne tire profit de l'existence formelle de plusieurs patrimoines alors que ceux-ci sont, en fait, gérés ou utilisés comme une seule masse. Cette unité procédurale ne saurait toutefois effacer les distinctions juridiques entre les personnes concernées : elle constitue la conséquence d'une confusion préalablement constatée et non une présomption générale de communauté patrimoniale. Cette distinction demeure fondamentale pour préserver l'équilibre entre la protection de l'autonomie patrimoniale des personnes juridiques et la nécessité d'empêcher les comportements conduisant à une confusion artificielle des patrimoines[1].

L'unification de la procédure apparaît ainsi comme une réponse à une situation patrimoniale anormale. Elle permet de traiter ensemble les personnes dont les patrimoines ne peuvent plus être véritablement distingués, tout en maintenant le caractère exceptionnel de l'extension.

§ 2. Le sort des créanciers dans le cadre de l'extension

L'extension de la procédure collective affecte directement la situation des créanciers, lesquels peuvent avoir contracté avec des personnes juridiquement distinctes et disposer de droits différents selon le patrimoine auquel leur créance est rattachée [2]. Lorsque les actifs et passifs se trouvent fortement imbriqués, l'extension permet de les appréhender dans une procédure commune et contribue ainsi à la protection des créanciers, en empêchant que la séparation formelle des patrimoines ne serve à soustraire certains biens à leur gage ou à organiser artificiellement la répartition des actifs et des dettes.

[1] J. S. GILBERT, "Substantive Consolidation in Bankruptcy: A Primer", *Vanderbilt Law Review*, vol. 43, 1990.

[2] A. Bézert, « Conséquences de l'extension de la procédure collective pour Confusion de patrimoine, codébiteur solidaire et déclaration de créances », BJE nov. 2017, n° 115.

A. La déclaration des créances et la préservation des droits des créanciers

L'un des premiers enjeux de l'extension concerne la déclaration des créances. En droit marocain, les créanciers doivent respecter les délais légaux prévus par le Code de commerce afin de participer à la procédure collective.

L'article 719 du Code de commerce prévoit que les créanciers dont les créances sont antérieures au jugement d'ouverture doivent les déclarer au syndic, tandis que l'article 720 fixe le délai de déclaration à deux mois à compter des publications ou notifications prévues par la loi. Cette formalité permet de déterminer le passif opposable à l'entreprise et de garantir l'égalité entre les créanciers. Lorsque la procédure est ultérieurement étendue, le jugement d'extension élargit son périmètre et permet à de nouveaux créanciers, notamment ceux de la personne nouvellement intégrée, d'y participer. Il importe dès lors de leur garantir une possibilité effective de déclarer leurs créances, ce qui justifie l'importance de la publication du jugement d'extension, laquelle leur permet de prendre connaissance de l'intégration du nouveau patrimoine et d'accomplir les formalités nécessaires à la préservation de leurs droits.

À cet égard, la jurisprudence française peut apporter un éclairage utile. Dans un arrêt de la Cour de cassation[1], il a été admis que le jugement d'extension fait courir un nouveau délai permettant aux créanciers concernés de procéder à la déclaration de leurs créances. Cette solution répond à une exigence élémentaire de protection du droit d'accès du créancier à la procédure collective.

L'extension impose donc de distinguer deux situations : les créanciers qui participaient déjà à la procédure initiale et ceux dont les droits sont liés à la personne nouvellement intégrée à la procédure. Cette distinction est essentielle afin de déterminer les formalités qui doivent être accomplies et le délai applicable à chaque catégorie.

[1] Cour de cassation, chambre commerciale, 28 juin 2017, n° 16-16.746.

La protection des créanciers doit également être assurée à l'égard des titulaires de sûretés régulièrement constituées et publiées. La connaissance de l'extension constitue, à leur égard, une condition importante de la préservation effective de leurs droits, notamment lorsqu'ils doivent procéder à une nouvelle déclaration dans le cadre de la procédure étendue.

L'extension ne doit donc pas être conçue comme un mécanisme entraînant automatiquement la disparition des droits individuels des créanciers. Elle modifie principalement le cadre collectif dans lequel ces droits doivent être exercés.

B. Le regroupement des créanciers et les effets de l'extension sur leur désintéressement

L'unification de la procédure entraîne également le regroupement des créanciers dans un même cadre collectif. Alors qu'ils pouvaient initialement détenir des créances contre des personnes juridiquement distinctes, ils sont désormais appelés à participer à une procédure commune[1].

Ce regroupement répond à la logique même de la procédure collective, qui vise à éviter les poursuites individuelles et à permettre une réalisation collective des actifs dans le respect de l'égalité entre les créanciers. L'extension permet ainsi d'appréhender les patrimoines concernés dans un traitement commun et peut, lorsque l'un d'eux dispose d'un actif plus important, accroître les possibilités de désintéressement des créanciers, sous réserve du respect des règles applicables aux différentes catégories de créances.

L'unification ne signifie toutefois pas que tous les créanciers disposent de droits identiques : les sûretés, privilèges et autres droits attachés à la nature de certaines créances demeurent soumis à leur régime propre. L'extension modifie donc principalement le cadre procédural de leur exercice sans supprimer les droits substantiels qui leur sont attachés. Elle constitue ainsi un instrument de protection des créanciers en

[1] Douglas G. BAIRD, "Substantive Consolidation Today", *Boston College Law Review*, Vol. 47, No. 1, 2005.

empêchant qu'une séparation artificielle des patrimoines ne permette de soustraire certains actifs au règlement du passif.

La jurisprudence marocaine récente confirme cette fonction protectrice. Dans l'arrêt de la Cour de cassation du 11 février 2021[1], la Haute juridiction a notamment relevé que la poursuite du paiement des dettes d'une société par une autre, en dépit du transfert des obligations résultant de la cession, constituait un élément permettant de caractériser des flux financiers anormaux et une confusion des patrimoines au sens de l'article 585 du Code de commerce.

Il apparaît ainsi que l'extension remplit une fonction à la fois procédurale et patrimoniale : elle unifie le traitement judiciaire des personnes concernées tout en préservant les droits des créanciers. Cette unification traduit procéduralement la réalité patrimoniale révélée par la confusion, en conciliant le respect de l'autonomie juridique avec la nécessité de protéger les créanciers contre les imbrications ou relations patrimoniales anormales. L'extension demeure toutefois une mesure exceptionnelle, subordonnée à la caractérisation de la confusion des patrimoines ou de la fictivité conformément à l'article 585 du Code de commerce ; une fois cette condition remplie, l'unité de la procédure permet d'assurer un traitement cohérent des personnes concernées et de renforcer l'efficacité du règlement collectif des dettes.

Section 2 — L'insuffisance d'actif et la mise en œuvre de la responsabilité des dirigeants

L'extension de la procédure collective ne produit pas uniquement des effets sur le patrimoine soumis à la procédure ou sur le sort des créanciers ; elle peut également conduire à s'interroger sur la responsabilité des dirigeants lorsque les difficultés de l'entreprise trouvent leur origine, totalement ou

[1] Cour de cassation, ch. commerciale, arrêt n° 76/1, 11 février 2021, dossier n° 2020/1/3/1187.

partiellement, dans leur comportement [1], notamment lorsque l'extension résulte d'une confusion des patrimoines ou d'une fictivité révélant une utilisation anormale de la personnalité morale[2].

En droit marocain, les articles 739 et 740 du Code de commerce prévoient des mécanismes permettant de mettre en cause le dirigeant, notamment en cas d'utilisation des biens sociaux comme de ses biens propres, d'activité exercée dans un intérêt personnel, de poursuite abusive d'une exploitation déficitaire, d'irrégularités comptables ou de détournements d'actifs. Ces dispositions montrent que la responsabilité du dirigeant repose sur la caractérisation d'un comportement fautif, qui doit être distingué de l'extension de la procédure : tandis que celle-ci vise à appréhender plusieurs patrimoines dans un cadre commun, la mise en cause du dirigeant repose sur son comportement personnel. Cette responsabilité sera ainsi étudiée à travers la sanction du comportement fautif du dirigeant (A) et son articulation avec les autres régimes de responsabilité susceptibles de lui être applicables (B).

A. La sanction du comportement fautif des dirigeants

Le droit marocain des entreprises en difficulté organise plusieurs mécanismes destinés à sanctionner le dirigeant dont le comportement a contribué à la défaillance de la société. Dans cette perspective, l'article 740 du Code de commerce revêt une importance particulière puisqu'il énumère limitativement les comportements susceptibles de justifier l'ouverture d'une procédure de redressement ou de liquidation judiciaire à l'égard du dirigeant.

Parmi ces comportements figure, en premier lieu, le fait pour le dirigeant d'avoir disposé des biens de la société comme des siens propres. Cette hypothèse présente une proximité évidente avec la confusion des patrimoines susceptible de justifier l'extension de la procédure collective. En effet, l'utilisation indifférenciée des biens sociaux et personnels peut rendre difficile, voire impossible, l'identification précise

[1] Ph. Roussel Galle, « L'introuvable droit des sociétés en difficulté », D 2012.

[2] Bouchta ALOUI, « La responsabilité des dirigeants des entreprises en difficulté pour insuffisance d'actif », *Revue Droit et Société*, 21 septembre 2024.

des actifs et des passifs appartenant respectivement aux personnes concernées. Elle peut ainsi constituer à la fois un indice de la confusion patrimoniale et un comportement personnel susceptible d'engager la responsabilité du dirigeant[1].

L'article 740 vise le dirigeant qui, sous le couvert de la personne morale, accomplit des actes de commerce dans un intérêt personnel, utilise les biens ou le crédit de la société contrairement à son intérêt, poursuit abusivement une exploitation déficitaire ou commet des irrégularités comptables, notamment la tenue d'une comptabilité fictive, la disparition de documents, le détournement ou la dissimulation d'actifs et l'augmentation frauduleuse du passif. Ces dispositions traduisent une volonté de lutter contre le détournement de la personnalité morale et reposent sur une personnalisation de la sanction : la seule qualité de dirigeant ne suffit pas, l'existence d'un comportement répondant aux conditions légales étant nécessaire. Cette exigence demeure essentielle lorsque la procédure collective a été étendue à une autre personne morale pour confusion des patrimoines, l'extension ne pouvant, à elle seule, entraîner la mise à la charge du dirigeant du passif concerné ; sa responsabilité suppose l'établissement d'un comportement personnel répondant aux conditions légales, préservant ainsi la distinction entre la personnalité morale de la société et celle de son dirigeant.

Cette question a été particulièrement développée par la jurisprudence française dans le cadre de l'action en responsabilité pour insuffisance d'actif. Dans un arrêt du 8 mars 2017[2], la Cour de cassation a admis que l'action en responsabilité pouvait être exercée à l'encontre du dirigeant alors même que la procédure de liquidation judiciaire avait été étendue à une autre société en raison d'une confusion de patrimoines. Elle a toutefois précisé que, lorsque la même personne a dirigé plusieurs personnes morales auxquelles la procédure a été étendue, l'insuffisance d'actif doit être appréciée au regard de l'ensemble des

[1] R. BORK & R. MANGANO, *The Anatomy of Corporate Insolvency Law*, Oxford University Press, 2024.

[2] Cour de cassation, chambre commerciale, 8 mars 2017, n° 15-22.337, Bull. civ., IV, n° 314.

personnes morales concernées. Cette solution permet de mettre en évidence une idée essentielle : la réunion des patrimoines dans le cadre de la procédure collective ne fait pas disparaître la nécessité d'apprécier personnellement le comportement du dirigeant.

Toutefois, cette jurisprudence, propre au droit français, ne saurait être transposée automatiquement au droit marocain, mais présente un intérêt comparatif en soulignant la nécessité de distinguer les effets patrimoniaux de l'extension de la procédure de la responsabilité personnelle du dirigeant. En droit marocain, cette distinction ressort notamment de l'article 739 du Code de commerce, qui prévoit l'ouverture d'une procédure à l'égard du dirigeant lorsque tout ou partie du passif social a été mis à sa charge et qu'il ne s'acquitte pas de cette dette. La sanction peut également être pénale, l'article 754 organisant le régime de la banqueroute à l'égard des personnes visées par l'article 736, notamment en cas de détournement ou de dissimulation d'actif, d'augmentation frauduleuse du passif, de comptabilité fictive ou de disparition de documents comptables. Le droit marocain établit ainsi une gradation des sanctions, qui peuvent être patrimoniales ou pénales lorsque les conditions légales sont réunies.

B. L'articulation de la responsabilité du dirigeant avec les autres régimes de responsabilité

La responsabilité du dirigeant en matière de difficultés des entreprises ne doit pas être envisagée isolément. Les mêmes faits peuvent, selon leur nature et les personnes auxquelles ils causent un préjudice, être susceptibles de relever de plusieurs mécanismes de responsabilité. Il importe dès lors de distinguer la responsabilité propre au droit des entreprises en difficulté de la responsabilité civile de droit commun et des autres sanctions susceptibles d'être encourues par le dirigeant.

À l'égard de la société, des associés ou des actionnaires, la responsabilité du dirigeant peut notamment être recherchée lorsque son comportement fautif leur a causé un préjudice[1]. À l'égard des tiers,

[1] Z. COHEN, "Directors' Negligence Liability to Creditors: A Comparative and Critical View", *Journal of Corporate Law Studies*, 2002.

le principe demeure celui de la responsabilité de la personne morale pour les actes accomplis par ses organes dans l'exercice de leurs fonctions. Toutefois, lorsque les conditions requises sont réunies, la responsabilité personnelle du dirigeant peut également être recherchée.

Cette distinction revêt une importance particulière en présence d'une procédure collective, dont l'ouverture ou l'extension ne fait pas disparaître les règles générales de responsabilité applicables au dirigeant, mais s'inscrit dans un ensemble de mécanismes destinés à sanctionner son comportement. En droit marocain, les articles 739 et 740 du Code de commerce prévoient un régime spécifique permettant de mettre en cause le dirigeant dans les hypothèses légalement définies, qui ne doit pas être confondu avec l'action ordinaire en responsabilité civile. Cette distinction demeure pertinente lorsque le dirigeant a cessé ses fonctions, cette cessation ne faisant pas nécessairement obstacle à sa mise en cause lorsque les conditions légales sont réunies ; de même, un ancien dirigeant peut être qualifié de dirigeant de fait s'il continue à exercer matériellement des fonctions de direction, l'appréciation devant alors porter sur la réalité des actes accomplis plutôt que sur la seule apparence juridique.

Par ailleurs, la mise en cause du dirigeant ne doit pas conduire à confondre son patrimoine avec celui de la société sans fondement juridique[1]. Le principe d'autonomie patrimoniale de la personne morale demeure applicable. C'est précisément lorsque le comportement du dirigeant correspond aux situations prévues par la loi que son patrimoine peut être atteint selon les mécanismes institués par le Code de commerce.

Cette question est particulièrement sensible lorsque l'extension repose sur une confusion des patrimoines : si elle permet de traiter plusieurs personnes dans une même procédure, elle n'entraîne pas automatiquement la responsabilité du dirigeant pour l'ensemble du passif, laquelle suppose un fondement juridique propre et la réunion des conditions légales. Les difficultés peuvent également affecter d'autres

[1] A. KEAY, "The Shifting of Directors' Duties in the Vicinity of Insolvency", *International Insolvency Review*, vol. 24, n° 2, 2015.

personnes liées au dirigeant, notamment son conjoint ou ses associés, sans que le seul lien familial ou sociétaire suffise à justifier leur mise en cause personnelle. Ainsi, l'extension de la procédure collective et la responsabilité du dirigeant demeurent deux mécanismes distincts mais susceptibles de se rencontrer : la première vise l'appréhension cohérente des patrimoines concernés, tandis que la seconde repose sur le comportement fautif personnel du dirigeant, ce qui permet d'éviter toute confusion automatique entre les patrimoines et les responsabilités.

Conclusion générale

L'analyse de l'extension de la procédure collective en droit marocain permet de mettre en évidence la singularité de ce mécanisme dans le droit des entreprises en difficulté. Celui-ci permet, dans certaines circonstances, de dépasser le principe de l'autonomie des personnes morales et de l'indépendance de leurs patrimoines, sans pour autant remettre en cause de manière générale la personnalité juridique des personnes concernées.

L'étude des fondements de l'extension a permis de mettre en évidence deux situations essentielles: la fictivité de la personne morale et la confusion des patrimoines. Dans le premier cas, l'apparence d'une personnalité morale distincte dissimule une réalité différente, justifiant que le droit ne puisse s'arrêter à une autonomie purement formelle. Dans le second, l'imbrication des patrimoines rend difficile, voire impossible, l'identification précise des actifs et des passifs propres à chaque personne. Dans ces deux hypothèses, l'extension apparaît ainsi comme un instrument permettant de rapprocher la qualification juridique de la réalité économique des relations entre les personnes concernées.

Les effets de l'extension révèlent son caractère particulier : l'unification de la procédure permet d'appréhender les différentes personnes concernées dans un cadre collectif unique, facilitant ainsi le traitement des patrimoines et le désintéressement des créanciers, sans pour autant effacer les distinctions entre les personnalités juridiques. La réunion des patrimoines influence également les conditions d'exercice

des droits des créanciers et peut, dans certaines hypothèses, élargir la masse patrimoniale disponible pour leur désintéressement, sous réserve du respect des règles relatives à la déclaration et à l'admission des créances. L'extension doit ainsi concilier l'efficacité du traitement collectif avec la préservation des droits des créanciers.

Enfin, l'étude de l'insuffisance d'actif et de la responsabilité des dirigeants montre que l'extension peut également s'inscrire dans une logique de responsabilisation. Lorsque les difficultés de l'entreprise trouvent leur origine dans des comportements fautifs imputables aux dirigeants, les mécanismes de responsabilité permettent, dans les conditions prévues par la législation, d'en tirer les conséquences patrimoniales. La qualité de dirigeant ne saurait toutefois suffire, à elle seule, à justifier une telle responsabilité, celle-ci devant reposer sur la réunion des conditions juridiquement exigées.

Ainsi, l'extension de la procédure collective apparaît comme un mécanisme d'équilibre entre l'efficacité de la procédure, la protection des créanciers et le respect des principes fondamentaux du droit des sociétés. Elle permet d'éviter que l'autonomie juridique des personnes morales ne soit détournée de sa finalité lorsque celle-ci ne correspond plus à la réalité patrimoniale ou organisationnelle. Son enjeu réside dès lors dans la capacité du droit marocain à concilier la réalité économique des relations entre entreprises avec la rigueur des constructions juridiques, son efficacité dépendant de la précision des critères d'extension et de leur interprétation par les juridictions. Le développement d'une jurisprudence marocaine plus abondante et constante contribuerait ainsi à renforcer la sécurité juridique des entreprises, des créanciers et des dirigeants et à assurer une application cohérente de ce mécanisme exceptionnel.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages

- **BORK R. et MANGANO R.**, *The Anatomy of Corporate Insolvency Law*, Oxford University Press, 2024.
- **PÉROCHON F.**, *Entreprises en difficulté*, 10e éd., LGDJ, 2014.
- **PÉTEL P.**, *Procédures collectives*, 11e éd., Dalloz, 2023.
- **REILLE F.**, *La notion de confusion des patrimoines, cause d'extension des procédures collectives*, Litec, Paris, 2006.

II. Thèses

- **REHMANN KOUASSI K. S.**, *L'extension d'une procédure collective*, thèse de doctorat en droit, Université de Toulon, 2020.

III. Articles et contributions doctrinales

- **ALOUI B.**, « La responsabilité des dirigeants des entreprises en difficulté pour insuffisance d'actif », *Revue Droit et Société*, 21 septembre 2024.
- **AMER S. D. et KOLOD A.**, « Substantive Consolidation: Getting Back to Basics », *American Bankruptcy Institute Law Review*, vol. 14, 2006.
- **ARTZ R.**, « L'extension du règlement judiciaire ou de la liquidation de biens aux dirigeants sociaux », *RTD. Com.*, 1975.
- **BAIRD D. G.**, « Substantive Consolidation Today », *Boston College Law Review*, vol. 47, n° 1, 2005.
- **BÉZERT A.**, « Conséquences de l'extension de la procédure collective pour confusion de patrimoine, codébiteur solidaire et déclaration de créances », *BJE*, novembre 2017, n° 115.
- **COHEN Z.**, « Directors' Negligence Liability to Creditors: A Comparative and Critical View », *Journal of Corporate Law Studies*, 2002.
- **GILBERT J. S.**, « Substantive Consolidation in Bankruptcy: A Primer », *Vanderbilt Law Review*, vol. 43, 1990.
- **KEAY A.**, « The Shifting of Directors' Duties in the Vicinity of Insolvency », *International Insolvency Review*, vol. 24, n° 2, 2015.
- **LIENHARD**, « Extension de la procédure », *Dalloz*, 2017, chap. 64, § 64.15.
- **MILES R. et HOLLAND E.**, « Piercing the Corporate Veil », in **SIMPSON E. et STEWART M.** (eds.), *Sham Transactions*, Oxford University Press, 2013.

- **REILLE F.**, « Quelques aspects de l'extension de procédure collective pour fictivité ou confusion des patrimoines après l'entrée en vigueur de la loi de sauvegarde », *Bulletin Joly Sociétés*, n° 1, 1er janvier 2009.
- **ROBINE D.**, « L'extension de la procédure de redressement ou de liquidation judiciaire », 2004, p. 325.
- **ROUSSEL GALLE P.**, « L'introuvable droit des sociétés en difficulté », *Dalloz*, 2012.

IV. Jurisprudence

A. Jurisprudence marocaine

- **Cour de cassation, chambre commerciale**, arrêt n° 171 du 5 mai 2016.
- **Cour de cassation, chambre commerciale**, arrêt n° 1/76 du 11 février 2021, dossier commercial n° 2020/1/3/1187.
- **Tribunal de commerce d'Agadir**, jugement n° 807 du 6 juin 2006, dossier n° 04/12.
- **Tribunal de commerce de Casablanca**, jugement n° 135 du 5 novembre 2018, dossier commercial n° 171/8321/2017.
- **Tribunal de commerce de Marrakech**, jugement n° 81/2015 du 23 juin 2015, dossier commercial n° 07/8316/2015.
- **Tribunal de commerce de Marrakech**, jugement n° 12 du 11 février 2020, dossier n° 92/8310/2019.

B. Jurisprudence française

- **Cour de cassation, chambre commerciale**, 19 avril 2005, n° 05-10.094.
- **Cour de cassation, chambre commerciale**, 16 juin 2015, n° 14-10.187.
- **Cour de cassation, chambre commerciale**, 8 mars 2017, n° 15-22.337, Bull. civ., IV, n° 314.
- **Cour de cassation, chambre commerciale**, 28 juin 2017, n° 16-16.746.

مجلة أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات القانونية والاقتصادية والإنسانية برؤية حضارية تكاملية
A peer-reviewed journal in law, economics, and humanities from an integrative civilizational perspective

Dynamiques migratoires et intégration des migrants subsahariens au Maroc : étude de terrain dans la région de Rabat-Salé-Kénitra

OUHEMMI Jaouad
Doctorant
Université Ibn Tofail, Faculté des Sciences Humaines et Sociales – Kénitra

Faycal Fatah
Enseignant chercheur
Université Ibn Tofail, Faculté des Sciences Humaines et Sociales – Kénitra

BATCHI Mouhcine
Enseignant chercheur
Université Ibn Tofail, Faculté des Sciences Humaines et Sociales – Kénitra

Résume

La migration, qu'elle soit interne ou internationale, est un enjeu important du Maroc en matière de distribution démographique et d'aménagement du territoire. Un Marocain sur trois et un cinquième de la population se sont déplacés de leur lieu de vie d'enfance (Haut-Commissariat au Plan (RGPH 2024)). Plus précisément, près de 40% de la population a changé de lieu de résidence, représentant quelque 14,7 millions de personnes. Les dynamiques de migration nationale et régionale menacent et stimulent la région Rabat-Salé-Kénitra. Cette dernière compte 2,07 millions de migrants internes (14,3% du total national) et un solde net migratoire de 480 000 personnes.

Les flux urbain-urbain représentent 45,6% des déplacements, tandis que les migrations rurales vers les villes constituent 34,1%, soulignant l'exode rural et la montée de la mobilité intra-urbaine.

L'analyse du profil des migrants montre une prédominance féminine (55,1%) et une population majoritairement jeune, dont la principale motivation est l'accès à l'emploi, aux services publics et l'amélioration de leurs conditions de vie. En général, les migrants venant des zones rurales ont un niveau d'éducation plus élevé que la moyenne locale, ce qui favorise leur intégration économique et sociale. Le

processus migratoire s'effectue généralement en deux phases : l'éloignement des régions rurales, puis le déplacement vers des pôles urbains séduisants.

Les éléments qui influencent la migration comprennent la quête d'emplois sûrs, l'accès à des services fondamentaux (enseignement, soins de santé, infrastructures) et l'ascension sociale. Les dynamiques familiales, sociales et communautaires exercent également une influence sur les migrations. la région de Rabat-Salé-Kénitra occupe une place centrale, attirant des migrants nationaux et internationaux en raison de ses perspectives économiques et éducatives.

Plusieurs domaines sont au cœur du processus d'intégration : l'emploi, le logement, la santé, l'éducation et la participation culturelle. En dépit de politiques institutionnelles encourageantes et du soutien de l'OIM, des défis subsistent, *y* compris une inégalité d'accès aux services, des barrières linguistiques et administratives, ainsi que des discriminations. L'aspect culturel est un outil crucial qui encourage l'engagement communautaire et le dialogue entre les différentes cultures, néanmoins l'appréciation des coutumes culturelles demeure incomplète, maintenant certains migrants dans une situation de liminalité.

Enfin, l'étude souligne que l'intégration durable ne peut être limitée aux aspects économiques ou administratifs : elle requiert une approche holistique qui conjugue soutien institutionnel, intégration sociale et épanouissement culturel pour renforcer la cohésion sociale et l'équité territoriale dans la région Rabat Salé Kénitra.

Mots-clés : Migration interne et internationale, Intégration sociale et culturelle, Cohésion sociale et inégalités territoriales, planification urbaine.

Abstract:

Both internal and international, represents a central challenge for Morocco, shaping demographic distribution, urbanization, and social inclusion. According to the 2024 General Population and Housing Census (RGPH), nearly 40% of Moroccans have relocated at least once, with the Rabat-Salé-Kénitra region accounting for approximately 2.07 million internal migrants (14.3% of the national total) and a net positive migratory balance of 480,000. Migration flows are predominantly urban-to-urban (45.6%) and rural-to-urban (34.1%), reflecting ongoing rural exodus and increasing intra-urban mobility. Migrants are largely young and female (55.1%), motivated by employment opportunities, access to public services, and improved living conditions, with education level significantly influencing successful economic and social integration.

The integration process in Rabat-Salé-Kénitra encompasses employment, housing, healthcare, education, and cultural inclusion. Despite supportive institutional frameworks and initiatives by organizations such as the International Organization for Migration (IOM), challenges remain, including unequal access to services, administrative and linguistic barriers, and discrimination. Cultural factors play a pivotal role in fostering social cohesion, yet incomplete recognition of migrant practices often leaves individuals in a "liminal" state, partially integrated.

This study highlights the necessity of a holistic approach to integration, combining institutional support, inclusive social policies, and cultural valorization to ensure equitable and sustainable inclusion. Findings underscore the importance of coordinated efforts by public and private actors to strengthen social cohesion and address territorial disparities in Morocco's urban regions, particularly Rabat-Salé-Kénitra.

Keywords: Internal and international migration, social and cultural integration, social cohesion and territorial inequalities, urban planning.

Introduction :

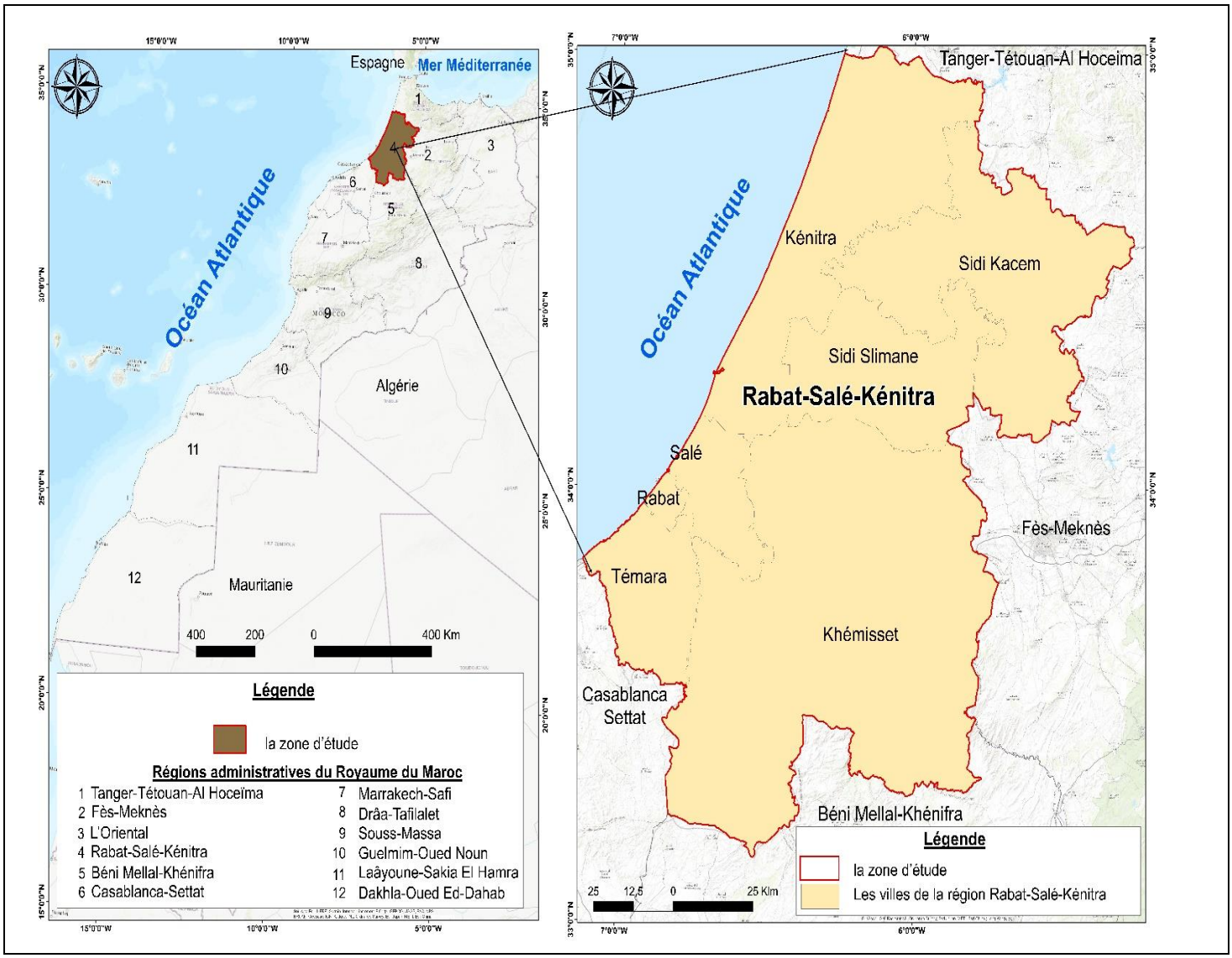
La question de la migration est désormais un enjeu mondial, souvent perçue comme un simple problème de gestion des déplacements entre pays. Les migrants quittent leur patrie pour améliorer leurs conditions de vie, franchissant des frontières, que ce soit seuls ou en groupe, par des voies légales ou illégales. Les motivations derrière la migration varient d'un individu à l'autre. Toutefois, il existe une approche alternative qui examine les pays d'origine, de transit, et d'accueil de manière intégrée. Cette perspective vise à faciliter l'intégration des migrants, rendant le processus plus fluide et sécurisé, tant pour les migrants que pour les pays d'accueil.

La migration est un enjeu crucial de nos jours. Elle nécessite la coopération de tous les pays. Les individus migrent pour diverses raisons, telles que la recherche d'une vie meilleure. Cela peut engendrer des problèmes comme la criminalité et le terrorisme. Par exemple, lorsqu'une personne s'installe dans un nouveau pays, elle peut rencontrer des difficultés pour trouver un emploi. La migration impacte également les enfants. Les gouvernements doivent collaborer pour gérer cette situation. Il est compliqué de trouver des solutions en raison des multiples défis. Les études sur la migration sont nombreuses et continuent de croître. Prenons l'exemple d'une équipe de chercheurs qui analyse les motifs pour lesquels les familles migrent ensemble. Les crises économiques et sanitaires rendent la situation encore plus complexe. La migration évolue avec le temps et les événements mondiaux. Cela exige une attention particulière de la part de tous les acteurs concernés. Les pays doivent se préparer à ces transformations. Imaginons une école qui doit s'ajuster aux nouveaux élèves provenant d'autres nations.

L'examen du processus d'inclusion de ces populations migrantes soulève des questionnements cruciaux concernant leur incorporation effective dans la société d'accueil. Ces interrogations portent notamment sur les perspectives d'avenir offertes par cette inclusion, particulièrement la capacité du secteur économique marocain à intégrer ces importants mouvements migratoires en provenance d'Afrique subsaharienne.

Se posent également des défis liés à l'adaptation des infrastructures sanitaires, éducatives, de formation professionnelle et de logement décent afin de répondre aux besoins de ces populations. Notre analyse s'articule autour de plusieurs questionnements essentiels : plus d'une décennie après le lancement de l'Initiative Royale ayant conduit à la mise en œuvre de la Stratégie nationale d'immigration et d'asile (SNIA), quel état des lieux peut-on dresser de l'intégration des migrants subsahariens au sein de la société marocaine ? Comment concevoir les contours d'une inclusion harmonieuse conciliant l'accès aux services sociaux, l'insertion professionnelle et la cohésion sociale ?

Situation géographique et limites administratives des provinces et communes



Sources : RGPH 2024- Région de RSK.

Méthodologie

Cette recherche repose sur une approche méthodologique mixte, combinant l'analyse de données quantitatives secondaires et une enquête de terrain menée auprès de migrants subsahariens. Les données statistiques proviennent principalement du Haut-Commissariat au Plan (HCP), notamment du Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH 2024), ainsi que des rapports récents de l'Organisation Internationale pour les Migrations (OIM).

L'enquête de terrain a été réalisée auprès d'un échantillon de 1 207 migrants subsahariens résidant dans les différentes provinces et préfectures de la région Rabat-Salé-Kénitra. L'échantillonnage a été effectué selon le principe du hasard simple, sans distinction liée à la nationalité, au sexe ou à l'âge, afin de garantir une diversité des profils migratoires.

La collecte des données s'est appuyée sur un questionnaire structuré, administré de manière volontaire, portant sur les trajectoires migratoires, les conditions d'accès à l'emploi, au logement, aux services de santé et d'éducation, ainsi que sur les dimensions sociales et culturelles de l'intégration. Les données recueillies ont été traitées à l'aide d'analyses statistiques descriptives et interprétées à la lumière des cadres théoriques relatifs à l'intégration et à la mobilité spatiale.

I. **Évaluation de la migration de résidence dans le contexte marocain.**

Les données issues du Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) de 2024 mettent en évidence une mobilité résidentielle marquée au sein de la population marocaine. Près de 40% des habitants déclarent avoir changé au moins une fois de lieu de résidence au cours de leur vie, ce qui témoigne d'une dynamique migratoire interne soutenue et structurelle. Cette mobilité reflète à la fois les transformations socio-économiques du pays, l'évolution des modes de vie et la recomposition progressive des territoires.

L'analyse des flux migratoires internes révèle la prédominance des déplacements urbain—urbain, qui représentent environ 45,6 % de l'ensemble des migrations internes. Cette configuration traduit une

intensification de la mobilité intra-urbaine et interurbaine, motivée par la recherche de meilleures conditions de logement, l'accès à l'emploi qualifié, la proximité des services ainsi que la poursuite des études supérieures. Elle met également en évidence le rôle croissant des villes en tant que pôles d'attraction, hiérarchisés en fonction de leur poids économique, administratif et fonctionnel.

Parallèlement, les migrations des zones rurales vers les espaces urbains constituent encore 34,1% des déplacements internes, confirmant la persistance de l'exode rural. Ce phénomène s'inscrit dans un contexte de fragilisation des économies rurales, marqué par la dépendance à l'agriculture, la vulnérabilité climatique et l'insuffisance des infrastructures et des services de base, incitant les populations rurales, en particulier les jeunes, à rejoindre les villes.

Dans ce cadre national, la région de Rabat-Salé-Kénitra se distingue par son attractivité migratoire exceptionnelle. Elle concentre à elle seule environ 2,07 millions de migrants internes, soit près de 14,3% du total national, et enregistre un solde migratoire positif estimé à 480 000 personnes. Cette situation s'explique principalement par la centralité politique et administrative de la région, qui abrite la capitale du Royaume et une forte concentration d'institutions publiques, de services administratifs et d'équipements collectifs. À cela s'ajoutent une densité élevée d'infrastructures de transport, de santé et d'enseignement, ainsi qu'une diversification des opportunités économiques dans les secteurs publics, tertiaire et industriel.

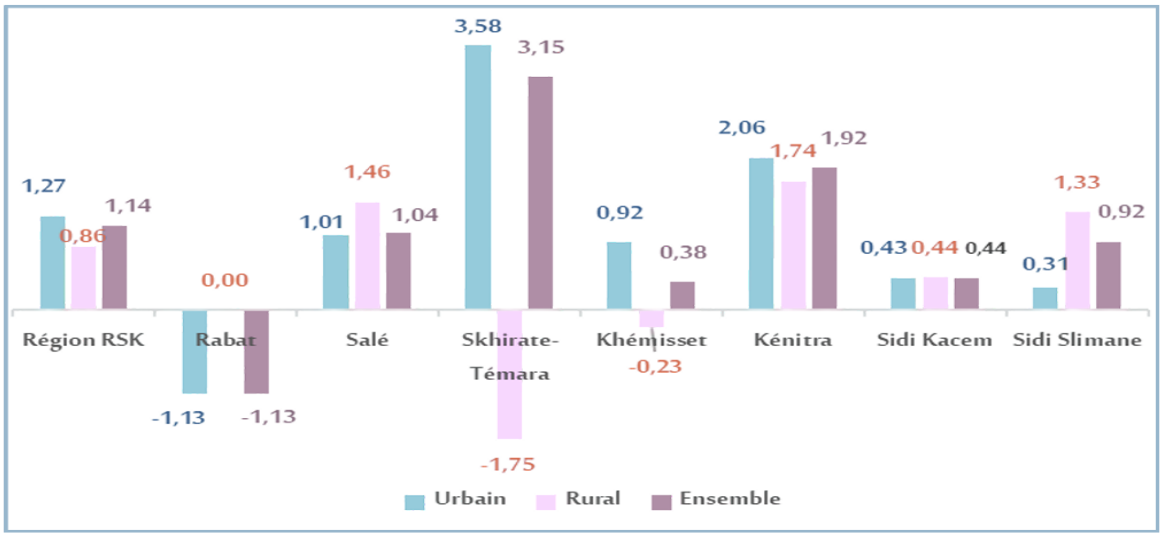
L'attractivité de Rabat-Salé-Kénitra s'inscrit également dans une dynamique de métropolisation, renforçant son rôle de pôle structurant à l'échelle nationale. Toutefois, cette concentration migratoire pose des défis majeurs en matière d'aménagement du territoire, de pression foncière, de logement, de mobilité urbaine et de cohésion sociale. Ainsi, les tendances migratoires révélées par le RGPH 2024 soulignent la nécessité de politiques publiques territorialisées, visant à réduire les déséquilibres régionaux, à renforcer l'attractivité des zones rurales et des villes intermédiaires, et à accompagner durablement les dynamiques de mobilité interne au Maroc.

Tableau 01 : Répartition des flux migratoires internes par type (données nationales et impact sur Rabat-Salé-Kénitra)

Type de Flux	Pourcentage National	Impact sur Rabat-Salé-Kénitra
Urbain-Urbain	45,6%	Flux dominant, renforce densité urbaine
Rural-Urbain	34,1%	Exode rural vers la région (proximité capitale)
Rural-Rural	11,4%	Moins significatif localement
Urbain-Rural	7,2%	Limité, souvent familial

Sources : HCP pour Rabat-Salé-Kénitra.

Figure 01 : Évolution du solde migratoire interne selon le milieu de résidence (urbain, rural et ensemble) dans la région Rabat-Salé-Kénitra



Sources : HCP pour Rabat-Salé-Kénitra.

I.1 Portrait des migrants et parcours migratoires effectués.

Des données récentes du Commissariat Supérieur au Plan soulignent l'importance de la mobilité interne dans la dynamique démographique de la région Rabat-Salé-Kénitra. Près de quatre personnes sur dix dans la région ont déjà migré à l'intérieur du pays, et à l'échelle nationale, on compte environ 14,4 millions de personnes, dont une proportion importante est affectée localement. Deux types de mouvements peuvent être distingués. L'une est l'exode important des populations rurales vers les villes, et l'autre est une augmentation marquée de la migration interurbaine, désormais prédominante. La migration entre les

centres urbains représentait 45,6% de la migration enregistrée, et la migration rurale vers urbaine 34,1%, reflétant des changements majeurs dans la répartition de la population de la région.

L'étude du profil des migrants révèle la présence importante des femmes, qui représentent 55,1% des personnes déplacées, ainsi que des jeunes, motivés avant tout par l'accès à l'emploi, aux services publics et à de meilleures conditions de vie. Les immigrants des zones rurales ont tendance à être plus instruits que la moyenne nationale, avec environ un quart ayant obtenu un diplôme d'études secondaires et environ 6 % ayant un diplôme universitaire. Leur taux d'analphabétisme est estimé à 30,8%, alors que le taux d'analphabétisme rural est plus proche de 47,5%. Cette différence met en évidence l'influence de l'éducation sur les décisions de migration et la capacité à s'installer dans de nouveaux environnements. L'intégration sur le marché du travail est également liée au niveau de formation. Selon une étude de l'OIM, près de 72% des immigrants très instruits ont un emploi stable, tandis que ceux qui ont un niveau d'éducation plus faible ont plus de mal à s'intégrer durablement dans les villes. Le niveau d'éducation est donc un facteur déterminant pour une installation réussie dans les centres urbains de la région.

Le voyage migratoire se déroule généralement en deux étapes. Les habitants ont d'abord fui les zones rurales en raison du manque d'opportunités et de la faiblesse des services, ce qui a entraîné un déclin de la population rurale du pays, qui compte environ 4 millions d'habitants. Deuxièmement, après s'être initialement installés dans une ville, de nombreux migrants continuent de se déplacer vers d'autres centres urbains, notamment les pôles économiques les plus attractifs des métropoles côtières comme Rabat-Salé-Kénitra. Ces évolutions démontrent que la migration interne à la région a dépassé le simple exode rural et s'inscrit désormais dans une dynamique urbaine structurée par la recherche d'emplois adaptés et la concentration de l'activité économique. Cette transformation pose de nouveaux défis aux politiques publiques, notamment la gestion de l'expansion urbaine, le développement d'infrastructures appropriées, le renforcement des services sociaux et l'anticipation des besoins d'une population urbaine croissante.

II.2 Les facteurs qui motivent la migration et les finalités poursuivies par les individus qui migrent

La migration interne est un phénomène démographique majeur au Maroc, avec près de 39,6% de la population, soit environ 14,45 millions de personnes, ayant migré au moins une fois dans leur vie. Cette fluidité se manifeste à travers deux tendances principales. L'un est l'exode rural vers les villes, et l'autre est une migration urbaine accrue vers les villes. Actuellement, les mouvements urbains vers urbains représentent environ 45 à 46% des déplacements, tandis que les mouvements ruraux vers urbains représentent encore 34,1% des déplacements intérieurs. La région Rabat-Salé-Kénitra se distingue comme un hub attractif, accueillant environ 2,07 millions de personnes, soit environ 14,3% de migrants internes, témoignant d'un bon équilibre migratoire et confirmant son rôle central dans la dynamique du pays. Les facteurs clés à l'origine de cette transition sont divers et souvent interdépendants. La recherche de meilleures opportunités économiques constitue le principal moteur. Les villes concentrent les emplois et offrent aux immigrants des opportunités d'améliorer leurs revenus et d'échapper à l'instabilité économique qui caractérise certaines zones rurales. Dans le même temps, l'accès aux services de base tels que l'éducation, les soins de santé et les infrastructures urbaines est un facteur déterminant. Les zones rurales sont souvent moins riches, ce qui conduit les familles et les individus à rechercher une meilleure qualité de vie dans les zones urbaines. La migration est également influencée par les dynamiques démographiques et sociales. Les flux urbains montrent que la mobilité ne se limite plus aux exodes ruraux. Les gens se déplacent entre les villes pour des raisons économiques et sociales. La féminisation de la migration reflète également des changements sociaux majeurs, les femmes participant activement à la migration à la recherche de travail et d'éducation. Des facteurs familiaux et sociaux complètent cette logique. Le mariage, le regroupement familial et l'intégration dans des réseaux sociaux ou communautaires motivent également les gens à déménager. Les objectifs poursuivis par les immigrants sont cohérents avec ces facteurs. Les gens migrent pour trouver un emploi stable, augmenter leurs revenus et offrir à eux-mêmes et à leurs familles une

meilleure qualité de vie. L'accès aux services de base, la sécurité et la stabilité sociale sont également des objectifs importants, notamment pour les migrants internationaux s'installant dans la région de Rabat-Salé-Kénitra. Enfin, la migration est souvent un projet de mobilité sociale visant à éduquer les enfants, à s'intégrer dans la société urbaine et à participer à une vie sociale structurée. La région Rabat-Salé-Kénitra, et en particulier la région de Kénitra, joue un rôle central dans cette dynamique. Les opportunités économiques, éducatives et administratives attirent les migrants nationaux et internationaux, tout en offrant également des conditions de vie plus stables qui facilitent l'intégration. L'urbanisation rapide et le développement des zones urbaines le long de l'axe atlantique modifient progressivement la démographie et la structure sociale de la région.

Cependant, de nombreuses limites demeurent. Malgré un grand nombre de migrants internes, 60 % de la population reste dans sa commune d'origine, augmentant ainsi le déséquilibre territorial. La réinstallation des immigrants ne garantit pas nécessairement une intégration économique et sociale réussie, et les questions liées au logement, à l'emploi et à l'accès aux services restent préoccupantes. Ces résultats ont des implications importantes pour la planification urbaine et le développement de l'espace public à Kénitra, car ils soulignent la nécessité de stratégies globales visant à renforcer la cohésion sociale et l'équité territoriale.

II. Analyse des données issues de l'étude empirique et identification des résultats relatifs à l'intégration des migrants dans les sociétés d'accueil.

Au regard des dernières données (2024-2025), l'intégration des immigrés dans la région Rabat-Salé-Kénitra s'inscrit dans un contexte démographique et institutionnel spécifique. La population totale de la région s'élève à 5 132 639 personnes, soit 13,9% de la population du pays. Selon le recensement de 2024, environ 29 233 des ressortissants étrangers résidant au Maroc résident dans cette région. En outre, en 2024, l'Organisation internationale pour les migrations (OIM) a déclaré avoir soutenu 36 000 migrants dans tout le pays, y compris ceux qui se sont installés dans des zones telles que Rabat-Salé-Kenitra. Une étude

empirique des migrants subsahariens dans la région, menée sur un échantillon de 1 207 individus, révèle les dynamiques sous-jacentes de l'intégration (accès à l'emploi, inclusion sociale, stabilité du logement) et met en évidence les obstacles structurels à leur intégration durable.

Concernant les services de santé et sociaux, les statistiques régionales montrent que 71,7% de la population a recours aux soins de santé (73,8% en milieu urbain et 66,6% en milieu rural). Cependant, ce pourcentage varie considérablement selon les États. Par exemple, le taux de couverture dans la province de Kénitra est d'environ 64,1%, ce qui peut désavantager certains immigrants, surtout s'ils ont un accès limité à l'information et aux ressources.

Ces facteurs témoignent à la fois de la présence importante d'immigrés et de la présence de structures institutionnelles relativement favorables, suggérant des progrès dans les processus d'intégration, mais aussi des défis persistants, notamment en termes d'accès uniforme aux services sociaux, d'intégration économique et de reconnaissance sociale.

Tableau 02 : Indicateurs démographiques, migratoires et sanitaires de la région Rabat- Salé-Kénitra

Indicateurs régionaux Rabat-Salé-Kénitra	Valeurs (2024-2025)	Commentaires
Population totale	5 132 639 habitants	Représente 13,9% de la population nationale
Migrants étrangers résidant dans la région	29 233 individus	Un segment important des 148 152 résidents étrangers au Maroc
Migrants soutenus par l'OIM au Maroc	36 000 migrants (toutes régions)	Inclus ceux dans Rabat-Salé-Kénitra
Taux de recours aux soins de santé	71,7% global (73,8% urbain, 66,6% rural)	Varie selon les provinces, impactant l'accès des migrants
Taux de couverture sanitaire dans Kénitra	Environ 64,1%	Peu élevé qui pourrait désavantager certains immigrés

Sources : HCP pour Rabat-Salé-Kénitra.

II.1 Processus d'intégration et niveaux d'accessibilité

Le processus d'intégration des immigrés dans la région Rabat-Salé-Kénitra repose sur plusieurs domaines clés, dont l'accès à l'emploi, aux soins de santé et à l'éducation. Selon le Recensement général de la population et du logement de 2024, environ 2,07 millions d'immigrés vivent dans la région, représentant près de 14,3 % de la population totale du pays. Sur le front de l'emploi, malgré des changements importants dans le climat économique, les immigrants se heurtent toujours à des obstacles majeurs, tels que des procédures administratives complexes et des barrières linguistiques, qui se traduisent souvent par des emplois précaires et peu qualifiés.

Concernant la santé, le Plan stratégique national sur la santé et les migrations 2021-2025 vise à améliorer l'accès aux soins de santé des migrants, notamment à travers la création de centres de santé spécialisés. Cependant, sensibiliser et adapter les services aux besoins spécifiques des migrants reste un défi.

En matière d'éducation, les enfants migrants ont le droit d'aller à l'école, mais ils continuent de rencontrer des difficultés, notamment en raison du manque de ressources éducatives adéquates et des classes surpeuplées. En 2024, l'Organisation internationale pour les migrations (OIM) a soutenu plus de 28 000 migrants au Maroc, l'aidant à améliorer leurs conditions de vie et à s'intégrer dans la société.

Malgré ces progrès, des défis subsistent, notamment en termes d'égalité d'accès aux services, de reconnaissance des qualifications professionnelles et d'inclusion sociale. Pour garantir une intégration réussie et durable, il est important de poursuivre les efforts et de mettre en œuvre des politiques adaptées aux besoins spécifiques des migrants.

II.2 Influence culturelle sur l'inclusion sociale.

L'intégration des immigrés dans la région Rabat-Salé-Kénitra ne se limite pas aux aspects matériels tels que l'emploi, le logement et l'accès aux services. Les aspects culturels constituent un moyen fondamental d'intégration sociale, car ils peuvent créer des liens solides entre les immigrants et la société

d'accueil. Selon le Recensement Général de la Population et de l'Habitat (2024), la région abrite environ 2,07 millions d'immigrés, représentant près de 14,3 % de la population, ce qui en fait une région particulièrement diversifiée sur le plan culturel.

Les échanges culturels jouent un rôle important dans la formation de l'identité et du sentiment d'appartenance des immigrants. La participation aux activités sociales et culturelles des institutions locales et la reconnaissance de leur diversité favorisent le dialogue interculturel et l'inclusion sociale. Une étude récente sur les migrants subsahariens dans la région de Rabat-Kénitra montre que ces interactions contribuent à renforcer le capital social et à réduire le sentiment d'isolement. Mais des obstacles demeurent. Les stéréotypes, l'ignorance des normes sociales locales et certaines formes de discrimination continuent d'entraver l'intégration culturelle et sociale.

Plusieurs initiatives locales et nationales ont été mises en œuvre pour surmonter ces difficultés. Par exemple, l'Organisation internationale pour les migrations (OIM) a aidé plus de 28 000 migrants au Maroc en 2024 grâce à des programmes promouvant la participation culturelle et l'inclusion sociale. De même, les associations locales et les projets d'entrepreneuriat social, tels que ceux développés par Es Malloch, créent des espaces de coopération entre immigrants et locaux, renforçant ainsi la « symbiose » interculturelle. Ces efforts démontrent que la culture peut être utilisée comme un outil d'inclusion concret pour compléter les politiques économiques et sociales.

Toutefois, la pleine intégration sociale reste un défi. Même si les immigrants disposent d'un emploi et d'un logement stables, le manque de reconnaissance de leurs traditions culturelles et une discrimination persistante peuvent limiter leur sentiment d'appartenance. La notion de « frontière » est donc centrale. De nombreux immigrants se trouvent dans un état intermédiaire : ni ici ni là-bas. Cela montre que l'inclusion sociale ne peut être réduite à des aspects matériels et que des efforts constants sont nécessaires pour valoriser la diversité culturelle et promouvoir l'égalité sociale.

Conclusion

L'étude de la migration dans la région Rabat-Salé-Kénitra révèle une dynamique complexe et multidimensionnelle, où s'entrelacent mobilité interne, migration internationale et processus d'intégration socio-culturelle. Les flux migratoires, qu'ils soient ruraux-urbains ou urbains-urbains, montrent une transformation progressive de la répartition de la population, avec une concentration notable dans les zones urbaines de Rabat, Salé et Kénitra. Cette configuration souligne l'importance d'anticiper et de gérer l'expansion urbaine, le développement des infrastructures et l'adaptation des services publics aux besoins d'une population hétérogène.

Les résultats de l'enquête menée auprès de 1 207 migrants subsahariens mettent en lumière plusieurs facteurs déterminants pour l'intégration : le niveau d'éducation, l'accès à l'emploi, la stabilité résidentielle et la participation à la vie sociale et culturelle. L'éducation apparaît comme un vecteur essentiel de réussite économique et sociale, tandis que l'accès aux services de santé et aux programmes de soutien institutionnels contribue à stabiliser la situation des migrants et à renforcer leur sentiment d'appartenance.

Par ailleurs, la dimension culturelle joue un rôle central dans le processus d'inclusion. La reconnaissance des pratiques culturelles, la participation à des activités communautaires et le dialogue interculturel favorisent la création de liens sociaux durables, réduisant le sentiment d'isolement et permettant aux migrants de s'insérer pleinement dans la société d'accueil. Néanmoins, des obstacles persistent : stéréotypes, discriminations, barrières linguistiques et administratives limitent encore l'accès équitable aux ressources et aux opportunités, laissant certains migrants dans un état de "liminalité", ni pleinement intégrés ni complètement marginalisés.

Enfin, cette analyse démontre que l'intégration des migrants ne peut être envisagée uniquement sous l'angle économique ou administratif. Une approche holistique est nécessaire, combinant soutien institutionnel, politiques sociales inclusives et valorisation des dimensions culturelles et communautaires. La réussite de cette intégration repose sur la capacité des acteurs publics et privés à coordonner leurs efforts

pour promouvoir l'équité, la cohésion sociale et l'inclusion durable des populations migrantes au sein de la région Rabat-Salé-Kénitra.

Bibliographie

- Haut-Commissariat au Plan (HCP) & Système des Nations Unies pour le Développement. (2024). *Inclusion des personnes migrantes et réfugiées dans le processus de réalisation du Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2024 – "Opération relais"*. Communiqué de presse, septembre 2024.
- H24info. (2024). *Recensement 2024 : mobilisation d'une centaine de migrants et réfugiés pour faciliter la collecte de données*. Maroc : H24info.
- Haut-Commissariat au Plan (HCP). (2025). *Migration interne : un aperçu des mouvements*. Médias24. Article présentant les flux migratoires internes, la redistribution de la population et la place de la région Rabat-Salé-Kénitra comme zone à forte attractivité.
- Bureau International du Travail (BIT) & Haut-Commissariat au Plan (HCP). (2023-2024). *Enquête pilote : coût de recrutement des migrants internationaux et des migrants de retour au Maroc*. Rapport analytique sur la migration internationale et la main-d'œuvre migrante au Maroc, avec un focus sur la région Rabat-Salé-Kénitra.
- Ministère chargé des Marocains résidant à l'étranger et des Affaires de la migration. (2014). *Stratégie nationale d'immigration et d'asile (SNIA)*. Rabat : Royaume du Maroc.
- Organisation internationale pour les migrations (OIM) Maroc. (2024). *Rapport annuel 2024*. Rabat : OIM Maroc.
- Organisation Internationale pour les Migrations (OIM) Maroc. (2024). *Vue générale de la mission (overview 2024)*. Rapport présentant les cadres institutionnels de la migration au Maroc, les politiques d'asile et d'immigration, et le rôle de l'OIM dans l'accompagnement des migrants et réfugiés.

- Organisation Internationale pour les Migrations (OIM) Maroc. (2024). *Rapport annuel 2024*. Bilan des initiatives, programmes et aides pour les migrants et réfugiés au Maroc, incluant l'insertion sociale et le soutien humanitaire.