مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ
ISSN: 1112- 7872
E-ISSN: 2600-6162
مجلد: 15 عدد: 01 سبتمبر 2019
العنوان: رؤية أبي القاسم سعد الله في كتابه.. ص.ص. 31- 57

رؤية أبي القاسم سعد الله في كتابة التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط خلال العصر الوسيط

(مستوى المعرفة التاريخية)

الطاهر بونابي

جامعة محمد بوضياف المسيلة

bounabi_ttt@yahoo.fr

تاريخ الإرسال:14 /2019/02؛ تاريخ القبول:2019/02/03

Title - The Logical Path and the Conscious Idea through Abd Al-Qassim Saadallah Experience in the Middle Cultural History (the Historical Knowledge Level).

Abstract: The binary of logical path and concious idea form the mindset and philosophical structure,in which abu –al Qasim Saadallah framed his experience in writing the Middle Cultural history,though it reflects his logic and thoughts in this type of history .Thus confirming his ability to interact with the intellectual and methodological structures which were created by pioneers of European model and ideal schools during 18th and 19 th centuries ;in particular the theories of Frederick Hegal,in which Abu al Qassim based on its formal and intellectual contexts in the insertion of the Middle cultual history of Moroco,in the course of religious idea emanated from the heart of islamic religion , its role in the sovereignty of Morocco people and in framing their civilized cultural history

;this idea appears in the principle of the awarness of freedom which can embody creativity in case of the soul consciousness and its existence and what effectivness involves .however, Abu Al Qassim Saadallah went beyond Hegel thoery in proof with clues in history and civilization that Islam was not merely a spiritual force that had no image or form in culture and civilization,which makes him different.

Keywords: The conscious idea ,the logical path , Freedom, Maghreb states, Islam.

الملخص:

تشكل ثنائية المسار المنطقي والفكرة الواعية، البنية الفكرية والفلسفية التي أطر فيها، أبو القاسم سعد الله تجربته في كتابة التاريخ الثقافي الوسيط، و اتخذ منها مجرى عكس به منطقه وفكره في هذا النوع من التاريخ، مؤكدا بذلك على قدرته في التفاعل مع البُنى الفكرية والمنهجية التي أبدعها رواد المدرستين الوضعانية والمثالية الأوروبيتين خلال القرنين 18 و 19 الميلاديين وفي مقدمتهم نظريات فريديرك هيجل التي استند إلى سياقاتها الشكلية والفكرية في إدراج التاريخ الثقافي الوسيط لأهل المغرب في مجرى الفكرة الدينية المنبثقة من قلب الدين الإسلامي وبيان دورها في سيادة سكان بلاد المغرب وصنع تواريخهم الثقافية والحضارية، وفي جعل تجليات هذه الفكرة تظهر في مبدأ الوعي بالحرية، الكفيل بتجسيد الإبداع في حالة وعي الروح بوجودها وما تنطوي عليه من فعالية، غير أنه تجاوز هيجل في البرهان بشواهد التاريخ والحضارة على أن الإسلام ليس مجرد قوة روحية دافعة لا صورة ولا شكل لها في الثقافة والحضارة مما جعله مختلفا.

الكلمات المفتاحية: الفكرة الواعية-المسار المنطقي-الحرية-بلاد المغرب-الإسلام.

مقدمة:

لا يُعبر لفظ مجرى التاريخ الثقافي عن التجربة الكاملة لأبي القاسم سعد الله (1930-2013م) في موضوعات التاريخ السياسي والعسكري والاجتماعي والفني التي طرقها في مجالات التاريخ العالمي –الكامل- والتاريخ المحلي–الجزئي- كما لا يمت بالصلة إلى قضايا المنهج والأسلوب، وإنّما نَعني به وجهته الفكرية والمنطقيه (عبد الله العروي، 2005: 47-48).

التي أبطنها في نصوص التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط في العصر الوسيط، لفائدة اعتبارات تجريدية، وأخرى حسية، جعلته يرتقي إلى مصاف المؤرخ الواعي بأزمنة التاريخ الثقافي وحقوله المتنوعة، وخباياه الأدبية والفلسفية والتي مكنته من استبعاد كلّ نظرة خاضت في هذا التاريخ لا تُساير منطقه ووجهة نظره الفكرية، بما في ذلك أفكار مدرسة التاريخ الثقافي الألماني وروح فيلسوفها فريدريك هيجل (1770-1831م) الّذي كانت أفكاره وقوالبه، وسيلته في التوصل إلى إعمال المنطق في النّصوص الثقافية وسراجه في توظيف الفكرة الواعية في حركة التاريخ الثقافي.

الأمر الّذي يفرض علينا تلمس محل استفادته من أفكار هيجل في هذا النوع من التاريخ؟ والبحث في الكيفية التي بلور بها، هذه الأفكار لصالح موضوعات التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط خلال العصر الوسيط؟ ومن ثمّ تقرير فيما إذا كان المجرى الّذي بلوره سعد الله في التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط لم يترك مجالا لأي منطق أو نظرة أخرى غير فكرته ومنطقهُ؟

1-مجرى التاريخ الثقافي:

لم يكتف سعد الله بما سطره الأوربيون خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين فيما يتعلق بالقواعد المنهجية Meto Dologie في مستويات النقد والتحقيق والمقارنة والحرية والموضوعية (الطاهر بونابي، 2016: 325-357)، وإنما كذلك قادته مُتابعته المتأملة لمسار التاريخ العالمي عموما والأوربي الحديث على وجه الخصوص، الى تلمس القوانين المنظمة للسيرورة التاريخية، ومن ثمة اعتبر "**حقائق الكون ثابتة ...وقائمة على قوانين لا تختلف**" (أبو القاسم سعد الله، 2011، حوارات: 97) فاستل من كينونة المدرسة الوضعانية الألمانية فكرة أن الثقافة مضمون فاعل ومتحرك في صناعة الفعل التاريخي(وجيه الكوثراني، 2015: 164-165)، واتخذها كوعاء أطر فيه منجزه في التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط في العصر الوسيط، لكن ذلك كان بحاجة إلى الأنساق والكيفيات التي توظف بها هذه الفكرة على ثقافة وسيطية معدودة في مجال التاريخ الأفريقي، والذي اعتبرته المدارس التاريخية الأوربية ومنذ القرن الثامن عشر الميلادي ثقافة ميتافيزيقية أسطورية وخرافية، لا يُعتد بها في كتابة التاريخ، أضف إلى ذلك أن شعبها لا ينتمي إلى حضارة الاغريق أو الرومان أو الجرمان أو الشعوب الشرقية إجمالا، والتي كانت ولا تزال تواريخها النموذج الذي يستنبط منه الفلاسفة قوانين التاريخ ويفسر على ضوئها مجرى التاريخ العالمي.

ثم إنه كذلك لاحظ في هذا المنظور الأوربي أن التركيبة العقلية لفلسفاتهم، إن وظفت بصرامتها على التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط فإنها تؤدي حتما إلى نفيه وتبديد أنساقه الفكرية والروحية. فكان ذلك بمثابة العقبات الصعبة التي أدخلته في تجاذبات فكرية، وأخرى تركيبية جعلته يختار منها المقاسات المعرفية المناسبة ثم كيفها وفق ما يناسب فكر وثقافة إنسان المغرب الأوسط قصد عقلنة هذا التراث الثقافي وبعث صور الوعي فيه ومن ثمة الخروج بتصور لمجراه في التاريخ.

أ-المسار المنطقي للتاريخ الثقافي:

لا جدال في أن كتاب العقل في التاريخ لفريدريك هيجل (1770-1831) والذي تأثر به سعد الله في مناحي عديدة وجعل من أفكاره أوعية مناسبة لمسارات التاريخ الثقافي الجزائري، قد تضمن كذلك من الآراء والأحكام ما لا يقبل أن يكون هذا التاريخ الثقافي الجزائري جزءا من تاريخ العالم، ذلك أن الفلسفة الهيجلية في فرزها للأسس الجغرافية لتاريخ العالم اعتبرت أن افريقيا بمجالاتها الجغرافية وطبقاتها الأنثروبولوجية **"ليست جزءا من تاريخ العالم كونها لا تكشف عن حركة أو تطور فهي الروح غير المتطور الذي لا تاريخ ولا تطور أو نمو والذي لا يزال منغلقا تماما وفي حالة الطبيعة المحض"** (فريدريك هيجل، 2007: 183).

هكذا قرر هيجل في محاضراته الفلسفية التي ألقاها في شتاء 1831م بجامعة برلين في سياق، كان الفرنسيون خلالهُ قد دشنوا مشروعا دمويا رهيبا واسع الأبعاد في سعيهم من أجل بسط سيطرتهم على الجزائر، ومحوها من الوجود، هذا المشروع الذي باركه هيجل واعتبره عملا مشروعا وواجبا حضاريا بحجة أنه **"من الواجب ربط هذا الجزء من افريقيا بأوربا ولا بد بالفعل أن يرتبط بها، ولقد بذل الفرنسيون أخيرا جهدا ناجحا في هذا الاتجاه"** (فريدريك هيجل، 2007: 173).

وإن هذا الموقف لا يمكن فصله عن مواقف الوضعانيين والعقلانيين الألمان بما في ذلك أصحاب الاتجاهات الاشتراكية والشيوعية فقد كتب فردريك أنجلز (1820-1895م) في صحيفة دي نورثرن ستار الباريسية، في الثاني والعشرين جانفي 1848م تعليقا على حالة إنهاء الحرب بين الأمير عبد القادر و الاستعمار الفرنسي ، وفيه شَّرع لهذا الاستعمار احتلال الجزائر بقوله: **"إن احتلال الجزائر عَملٌ مُهم نعتبره في صالح التقدم الحضاري ذلك أنه لا يمكن وقف نشاط قراصنة دول افريقيا الشمالية إلا باحتلال احدى هذه الدول... فهذه الأمم من الهمج الأحرار تبدو من بعيد فَخورة شريفة مَاجدةٌ، ولكنك لن تكشف حقيقتها إلا عندما تقترب منها عندئذ ستجدها كأكثر الأمم حضارة، محكومة في الرغبة، في الربح مستعملة في ذلك أقسى**

وأغلظ الوسائل، لذلك فإن البرجوازي الفرنسي الحديث مزودا بالحضارة والصناعة والنظام وبعض الثقافة سيكون أفضل لهذا المجتمع الهمجي من السيد الجزائري الإقطاعي أو اللص قاطع الطريق" (أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء،ج3، 2011: 81-83).

ومن هذه المواقف يتبين وأن منطلق هؤلاء الألمان واحد وهو أن هذه الأمة الجزائرية من نوع الهمج الأحرار، وأنها الروح غير المتطورة التي تعيش خارج مجال الوعي حيث تتقدم الحضارة والصناعة والنظام، وبالتالي أضحت هذه الصورة نمطا في تفكير الأوربيين وديدنهم حول ماضي افريقيا الوسيط والقديم والحديث ومنها المغرب الأوسط الوسيط والجزائر العثمانية الحديثة.

لقد كان سعد الله ينظر بعين المقارب الحاذق إلى تقرير هيجل وماذا يمثل من صدقية بالنسبة لتراث المغرب الأوسط من الفتح إلى نهاية 9هـ/15م وهل حقيقة أن هذا التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط لم يكن يُعبر عن الروح غير المتطورة التي هي في حالة الطبيعة المحضة بالنسبة لموقعها في إفريقيا؟

لم يكن من السهل على سعد الله أن يصادر منظور هيجل حول التاريخ والتراث الأفريقي كون هذا الأخير دعى في كتابه **"العقل في التاريخ "** وتحديدا في نوع التاريخ الأصلي، إلى استبعاد الأساطير والأقاصيص الشعرية والتراث الشعبي من كتابة التاريخ لأنها في نظره **"ليست سوى صورة غامضة معتمة من نهم التاريخ"** (فريدريك هيجل، 2007: 69)، والتي هي من مواصفات التراث الأفريقي الّذي تُعد الخاصية الميثولوجية فيه قاسم مشترك لا يمكن التغطية عليه أو فصلُ امتدادات بعضه عن بعض، ومنها كانت مادة التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط وخصوصا المنتمية إلى إنسان ما بعد الموحدين أي ما بعد 668هـ/1269م إلى لحظة استيلاء الاستعمار الفرنسي على الجزائر 1830م تعني في منظور مُفكر التاريخ الاجتماعي والحضاري، حالة مرضية تعكسها الأعراض التي ظهرت في السياسية والعمران، وهي تتجلى فعلا في إنسان ما بعد الموحدين الذي خلف إنسان الحضارة الإسلامية عامة (مالك بن نبي، 1987: 37) ، هذا الإنسان الذي انطفأ في تاريخه الوعي وانعكس في صور

من الثقافه الروحية والعالمة، هي عبارة عن أشكال من البنيات الاسطوغرافية المتكاثرة في وعاء التوراخ الأدبية العاكسة لألوان الآداب المناقبية أي المناقب السلطانية والمناقب الصوفية ونصوص أدب الرحلة والثقافة العالمة في نسق من الشروح والمختصرات.

وإذا كان النوع الأول من الآداب المناقبية السلطانية يتميز بالمعطيات السياسية والعسكرية والانجازات العمرانية والاجتماعية المغلفة بكريزما السلطان وفيزيونوميته فإن النوع الثاني من المناقب الصوفية قد احتضن سير شيوخ التصوف والزوايا والطرق الطقوسية المشحونة بالكرامات والمرائي، في قوالب من الأدب المنثور والمنظوم، يضاف إليه أدب الرحلة ونصوص الثقافة العالمة-العلوم العقلية-، والتي واعتبرها سعد الله في مجملها **"أدبا مختلطا بالتاريخ والتصوف والمدائح يطغى عليه روح المتون والشروح"** (أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي(1500-1830)، 2011: 79/1) ورغم أن أدب الرحلة يتضمن مشاهدا ومظاهرا تعكس تاريخية العصر وروح ثقافته، إلا أن نصوصها جاءت كذلك مثقلة بصيغ المبالغة والتعميم والأحكام المفرطة، وأن ما تبقى من الآداب الجميلة كما ينعتها الأوربيون في القرن 19م (كليمان موازان، 2010: 54) أي العلوم العقلية بلغة العصر الوسيط فإن نصوصها هي في شكل ثقافة عالمة، في حين طويت النصوص الفلسفية المحتشمة في مختصرات علم الكلام والمنطق. (أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830، 2011: 24/1)لذلك لم يتردد سعد الله في الحكم على تراث ما بعد الموحدين بأنه كان فعلا **"مليئا بالخرافات وبعضه مكتوب في مدح الرجال لا يستحقون المدح وبعضه كان منحط الأسلوب، وبعضه كان أصحابه يُعبرون عن موقف المحرومين الموتورين"** (أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830،2011: 24/1).

فهو إذن حصاد لمرحلة تمثل **"نقطة الانكسار في منحى التطور التاريخي، وهي لحظة انقلاب القيم داخل حضارة معينة...أعجزت الإنسان عن التمثل والإبداع"** (مالك بن نبي، 1986: 36).

إن هذا التشابه بين هيجل وسعد الله في الحكم على تاريخ ثقافي ينتمي إلى جغرافية إفريقيا لا يعني أنهما متفقان حول الجوهر، فهيجل لم يعاين هذه الثقافة الإفريقية في أطوراها المختلفة التراثية والحضارية وإنما كتب حولها بناء على ما كان يصل الأوربيين عموما من تقارير ومذكرات، هي من تصورات رجال الدين المسحيين والمغامرين المستكشفين(فريدريك هيجل، 2007: 174) الذين شدوا الرحلة إلى إفريقيا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، وعاينوا حياة الإنسان فيها وسجلوا في إفراط منظورهم الديني والحضاري حوله، ثم سحبوه على كل أطوار التاريخ الحضاري لإفريقيا بدون فواصل.

بينما كان سعد الله مندمجا في هذه الثقافة وشغله الشاغل هو البحث في أحشاء التراث الجزائري المكتوب عن الصور العقلانية والعناصر الايجابية فيه، حيث تقبع الروح المتطورة والفكرة الواعية إذ لا يُعقل أن تكون هذه الثقافة في مسارها التاريخي الطويل من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الوسيط مجرد دورة من التاريخ الطويل للأساطير والخرافات، أو أنها ظلت في مدار الطبيعة المحضة ولم تعرف النمو والتطور إلى لحظة الاستعمار الفرنسي في القرن التاسع عشر الميلادي، ثم إن ذلك عنده يقترن أيضا بوعيه بقواعد التاريخانيين في حقل التاريخ الأدبي والتي من محاذيره التنبيه إلى خطورة اللغة العقلية الحادة على أصالة النّصوص " **إذ أن نقل الوثائق التي ندرسها الى لغتنا العقلية ... يفقر الأصول أو يحورها، بل يطردها من عقلنا"** حسب تعبير (غوستاف لانسون، 2015: 45).

وهذا ما جعل سعد الله يتجاوز هذه المحاذير بواسطة التأمل، في تقسيمات الكتابة التاريخية التي وضعها هيجل والتبصر في طبيعة موضوعاتها ورأى فيها كيف يختص كل نوع من الأنواع بموضوعات دون أخرى فضلا على الكيفية التي يُكتب بها كل نوع من التواريخ وكذلك عن الوظيفة المجردة والملموسة المتوخاة منه، فوجد أن طبيعة مادة التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط في العصر الوسيط يُعالج ضمن نوع التاريخ النظري وفروعه المتمثلة في التاريخ النقدي والتاريخ الجزئي والتاريخ البرغماتي-Pragmatical- العملي فضلا على نوع

التاريخ الفلسفي(فريدريك هيجل، 2007: 67-156) ، فنظر إلى التاريخ النقدي وأخذ من مكوناته في نقد الروايات ودراسة حقيقتها، ومعقوليتها وفي كيفية السيطرة على مجال فقه اللغة في نص التاريخ الثقافي من حيث ضبط قوالب اللغة الفضفاضة التي فقدت اصطلاحاتها العلمية وترسبت فيها هانات أفقدتها قدرتها كوعاء للفكر والحضارة وهو الجهد الشاق الذي وصفه سعد الله بعملية التصنيف المنطقي للتراث (أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830، 2011: 24/1) ولما كان هذا التاريخ النقدي يسمح بتقديم **كافة التشويهات المضادة للتاريخ والتي يمكن أن يوحي بها خيال عابث**(فريدريك هيجل، 2007: 76)، ويعتبرها خيالات إيجابية وجريئة، بل ومن أهم أساسات الإبداع في تاريخ الدين والتشريع والفن وسائر تواريخ الإنسان، فإن سعد الله ثمنها وأبقاها محل المعطيات التاريخية، وبذلك يكون قد أوجد ضمن الثقافة الخيالية لإنسان ما بعد الموحدين إلى نهاية العصر الوسيط ما هو إيجابي وإبداع في حقول الأدب والتصوف والرحلة.

لكن المساءلة تكمن في كيفية تعامل سعد الله مع ما هو خيال وخرافات وكرامات، أي كل ما يندرج في مصطلح الميثولوجيا؟

لا شك أن ذلك توقف على حدة الذهن عنده والتي قادته إلى انتزاع أشياء موجودة في مادة هذا الخيال، لصالح قضايا اجتماعية وسياسية وأخلاقية، معتقدا كسائر التاريخانيين أن نص الأدب **"يمتد إلى ما لم يوجد بالفعل إلى الخفايا التي لا تفصح عنها الوقائع ولا وثائق التاريخ"**(غوستاف لانسون، 2015: 41).

وحتّى يتسنى له التحكم أكثر في المسارات المنطقية التي تفسر مجرى التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط خلال العصر الوسيط ومعالجتها ضمن قالب الفرز الّذي سطرته فلسفة هيجل من خلال تقسيمها لأصناف التاريخ، فإنّه لجأ بدوره إلى تقسيم التاريخ الحضاري والثقافي للمغرب الأوسط ضمن تاريخ بلاد المغرب أو تاريخ أهل المغرب كما تريد نزعاته الثقافية العربية والإسلامية أن تسميه إلى أربعة عهود وهي:

عهد أهل المغرب ما قبل الرومان إلى سنة 146 ق م، ويبرزه بمظاهر كبرى تتجلى فيها تدمير قرطاج وحضارتها وسيادة الغلبة لروما.

العهد الثاني: اعتبرهُ عهد السيطرة الرومانية وينتهي بـ 420م تاريخ الاحتلال الوندالي ثمّ البيزنطي، بينما نعت العهد الثالث بعنوان التاريخ الإسلامي تارة وتارة أخرى بعصر الإسلام والثقافة العربية ويؤسس لبدايته من 27هـ/648م(أبو القاسم سعد الله، 2015: 20/1) أي من بداية الفتح الإسلامي إلى نهاية عصر الموحدين 668هـ/1269م، هذا العهد الطويل جعل من تقسيماته وتقاسيمه مراحل تدرجت فيها الثقافة والحضارة وفق مبدأ النشوء والارتقاء والتدهور، فجعل المرحلة الأولى للفتح، وفيها تم وعي أهل المغرب بالفكرة الدينية-الإسلام-ومن عهود الدول المستقلة الأغالبة والرستميين والأدراسة والمدراريين وكذلك الفاطميين في القرون الأربعة الأولى، منطلقا لبداية النهضة الدينية –الفقهية- والأدبية والعلمية والتي وسمها إجمالا بمرحلة الرواد، أما المرحلة الثانية فهي للعصر الصنهاجي، ذروة عصر النهضة والتي يعود الفضل فيها إلى الدور الايجابي للأمير الزيري المعز بن باديس.

في حين جعل من نهاية القرن الخامس الهجري/11م إلى تمام عهد الموحدين 668هـ/1269م مرحلة ثالثة تميزت بالتدهور والذوبان البطيئ حيث يستمر انحدارها إلى نهاية القرن التاسع الهجري/15م (أبو القاسم سعد الله، 2015: 311/1) .

أما العهد الرابع أي المرحلة الرابعة فهي التي تبدأ من استقلال الكيانات الخمسة في المنطقة خلال العصر الحديث في القرن 16م، حيث تمتد خريطة المغرب العربي إلى أبعادها التي فرضتها الدول المستعمرة، واعترفت بها المواثيق الدولية والدول المستقلة حديثا في النصف الثاني من القرن 20م(أبو القاسم سعد الله، 2015: 20/1-21) فإنها مرحلة خارج مجال دراستنا.

فإلى أي مدى كان هذا التقسيم الذي رَكَّبهُ سعد الله على المرحلة الوسيطية أوعية حضارية وثقافية مناسبة لتفسير مجري تاريخ المغرب الأوسط الثقافي؟.

وهل أن هذا التقسيم هو تأطير جديد يرمز إلى فكرة رفض التقسيم الكلاسيكي، المتمثل في التاريخ القديم والتاريخ الوسيط والتاريخ الحديث، ومنه إعادة قلب الصورة الثقافية والحضارية التي أرادت لها الكتابات الكلاسيكية الأوروبية أن تنطبع في مجاري تواريخ الأمم المعدودة في دائرة اللاوعي الحضاري والتاريخي؟

ب-الروح المتطورة والفكرة الواعية:

لا شك بأن هذا التقسيم الذي وضعه سعد الله للتاريخ الحضاري والثقافي للمغرب الأوسط من خلال العهود الأربعة كان يرمي به إلى تحقيق غايات معرفية عديدة، وفي مقدمتها إخضاع هذا التقسيم إلى حقل التاريخ الفلسفي، هذا الميدان الذي تعتني فيه الفلسفة الهيجلية بدراسة التاريخ من خلال الفكر وهو بالنسبة إليها يعد التاريخ الحقيقي للإنسان، كونهُ الجوهر الذي يميز الإنسان من الحيوان(فريدريك هيجل، 2007: 77) واستنادا إلى ذلك:

فإن العهدين الأولين من تاريخ أهل المغرب في مراحل التاريخ الحضاري القرطاجي والتاريخ الحضاري الروماني ثم البيزنطي والوندالي، أي من القرن 8 ق م إلى 648م هما في نظره عبارة عن عصر طويل لا يمكن أن نمارس عليه قواعد التاريخ الحقيقي في كتابة التاريخ الثقافي للإنسان المغاربي البربري في ذلك العصر، كون المغاربة فيه **"كانوا متقوقعين على أنفسهم من العالم لا يكاد يسمع بهم أحد يُستغلون ولا يَستغلون يُحكَمون ولا يحَكُمون كأنهم في حديقة حيوانات"**((أبو القاسم سعد الله، 2015: 161/1).

ولم يعتقد سعد الله في ذلك وحسب، بل ساير أيضا إجماع مؤرخي الحضارة من الأوربيين، لذلك اعتبر مثلهم أن جغرافية الشمال الإفريقي لم تكن منبعا للحضارة في قوله:**"عندما يتناول**

مؤرخو الحضارة تاريخ وجغرافية سكان شمال إفريقيا يَصطدمون بظاهرة قلما حدثت في تاريخ الشعوب العَريقة والأصيلة وهي فقدان حضارة ينتسبون إليها وتنتسب إليهم وتصبح عنوان تراثهم اللغوي والفكري والعمراني وإسهامهم في تاريخ البشرية، فبلاد المغرب في نظر مؤرخي الحضارات كانت مسرحا لأحداث جرت تحت سكانها وفوق أرضها، ولم تكن منبعا لحضارة تنبت فوق أديمها" (أبو القاسم سعد الله، 2015: 9/1)، فهم وإلى غاية القرن الثامن الميلادي، كانوا لا يزالون بدون دولة وبدون لغة مكتوبة مشتركة يكتبون بها أصواتهم وبالتالي بدون تراث مكتوب بلغتهم أو لغاتهم (أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء، 2011: 205/4)

ومن هنا كان نفيه القاطع على وجود أشكال التحضر عند إنسان الشمال الإفريقي عامة خلال المرحلة القديمة، وغايته من ذلك إنكار وجود حضارة قبل العهد الثالث أي عهد دخول الإسلام إلى إفريقية سنة 27هـ/648م، ليجعل منه بداية التأسيس لنشوء الحضارة من خلال تشكل المجتمع الجديد والمدن (أبو القاسم سعد الله، 2015: 15/1)، والذي كان من مظاهره الكبرى اعتناق أهل المغرب-البربر- للدين الإسلامي، وانخراطهم في منظومة العلوم الإسلامية، حيث صارت جراب تاريخهم منذ ذلك الحين حُبلى بألوان من الفكر وهو ما يمثل بداية عهد التاريخ الحقيقي، أي التاريخ الفكري والثقافي للمغاربة أين يتمثل فيه التاريخ بوصفه مسارا عقليا، صار فيه أهل المغرب- البربر- **"بعد الفتح يشاركون في نشاط العالم سلما وحربا وعلما ومعرفة"** (أبو القاسم سعد الله، 2015: 15/1).

وبعبارة أدق لقد كان دخول الإسلام إلى أهل المغرب – البربر- يمثل نهاية حالة الانغلاق والجمود وحالة الخروج من الطبيعة المحضة وبداية عهد جديد من الحركة والتطور داخل منظومة الدين الإسلامي وحضارته، ومن هنا يتضح أن عامل الإسلام –الروح المتطورة- كان الأساس الّذي حدد وفقه سعد الله طبيعة العهود التاريخية الأربعة. كي لا يجعل تاريخ وحضارة أهل المغرب تتبع في مداراها حول مركز الحضارة الرومانية أو البيزنطية، وهو في ذلك قد تأثر بما طرحه المفكر الألماني أسوالد أشبنغلر (1880-1936م) من

أفكار تخص رفضه لفكرة تقسيم التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث، كونها "**منهج سَقيم لا يصدقه العقل إذ يجعل من رقعة أوربا الغربية قطبا ثابتا وبقعة فريدة في نوعها اختيرت على سطح الكرة الأرضية دون ما سبب مفضل...ويجعل تواريخ عظمى ذات دَيمومة تبلغ دورات ألفية من الأعوام وحضارة جبارة غارقة في القدم تدور حول هذا القطب بكل بساطة وتواضع، إنّه منهج غريب وطريفُ لشمس وكواكب. ومن هذه القطعة تستمد جميع أحداث التاريخ حوادثها وضوءها الحقيقي**"(أسوالد أشبنغلر، 1964: 61/1).

ومن هنا يتجلى موقف سعد الله ومنطلقاته في رفض فكرة دوران تاريخ أهل المغرب في مداره حول مركز أوربا-روما والقسطنطينية- وذلك خلال تقسيماته لعهود التاريخ الثقافي والفكري لأهل المغرب –البربر- والتي جسد فيها مبدأ القطيعة مع المركز القديم، يعكس ذلك "**إلتفات المغرب الإسلامي إلى المشرق ليستمد منه حضارة الإسلام وأفكارها وعلومها المنبثقة من مكة والمدينة ودمشق وبغداد، ولم يعد الالتفات إلى الحضارة الأوروبية وعواصمها روما والقسطنطينية من شأن المجتمعات المغربية** "(أبو القاسم سعد الله، 2015: 20/1)، وليس ذلك وحسب بل أنّه جعل من هذه الحواضر الإسلامية بمثابة المحيطات التي أطر فيها أدب التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط.

ولما كان حقل التاريخ الجزئي الّذي خصصه هيجل في كيفية كتابة جزء من تاريخ الإنسان، كأنّ يكون تاريخ الدين أو ظاهرة ثقافية معينة من تاريخ الأفكار، فإنّ دراسته تكون في إطار المركب الكامل للمجتمع، ويتم تتبعها من حالة نشوئه ونموه وتطوره عبر عصور أو أزمنة تاريخية معينة، ومن خلال ذلك يستجلي المؤرخ الفكرة الباطنة الموجهة لهذا التطور، والمتمثل في الروح الباطن الموجه للحوادث والأفعال...ذلك لأن الفكرة في الحقيقة قائدة الشعوب وقائدة العالم مثل عطارد مرشد الروح...كما أن "**الروح أو - الإرادة العقلية – الضرورية لهذا المرشد كانت ما تزال موجهة الأحداث في تاريخ العالم**" (فريدريك هيجل، 2007: 76-77).

غير أن السؤال الجدير بالطرح، هو كيف جعل سعد الله من الفكرة-الروح الباطن- أساسا كتب وفسر على ضوئها التاريخ الثقافي ؟ ولماذا ركن إلى ذلك والى أيّ حد هو اختيار مطابق لحركة النشوء والنمو والتطور في تاريخ المغرب الأوسط الثقافي؟

إن هيجل الّذي اعترف في تقريره حول الأساس الجغرافي لتاريخ العالم بأنّ العقيدة الإسلامية كانت العامل الوحيد الّذي أدخل الزنوج إلى نطاق الحضارة (فريدريك هيجل، 2007: 174)، أشاد كذلك بعبقرية المسلمين وطريقتهم في النفوذ إلى افريقيا والتي كانت أفضل من طرق الاستعمار، التي سلكها الأوربيون بقوله: **"لقد فهم المسلمون أيضا أفضل من الأوربيين كيف ينفذون إلى داخل البلاد"**(فريدريك هيجل، 2007: 174)، لكنّه في كتابه محاضرات عن **"**تاريخ الفلسفة**"** ينفي الصورة الحضارية للإسلام، بالرغم من اعترافه بقوة الروح الكامنة فيه والتي هي عامل الحركة في قوله: الإسلام ظاهرة لا شكل لها ولا صورة، تدفع بها الوحدة الروحية الكامنة في الإسلام إلى التعصب والتزمت (فرانز روزنتال، 1961: 14).

وبذلك يكون قد أعطى فكرة حول بدء المجرى العقلي في تاريخ إفريقيا والمقترن بدخول الإسلام إليها، بصرف النظر على رؤيته للفعل الحضاري المتمخض عن الإسلام.

وهنا التقط سعد الله هذه الفكرة في التأسيس لبداية المجرى العقلي في تاريخ أهل المغرب-البربر-ثمّ أخذ في تتبع دور هذا المجرى في نمو وتطور حضارة أهل المغرب-البربر-عامة والمغرب الأوسط بصفة خاصة وذلك بداية من لحظة الفتح في 27هـ/648م، حيث تبنى طرح هيجل في التأكيد على عبقرية المسلمين وطريقتهم في الفتح، واعتبر أن جيش "الفتح **لم يغلبهم-أي البربر- إلا بالمعاملة الإسلامية النزيهة ليتشربوا روح الدين الجديد، ثمّ يُفكك أسرهم من تبعية الدول السابقة وإطلاق العنان لهم ليفتحوا بلدانا أخرى باسم الإسلام** "(أبو القاسم سعد الله، 2015: 39/1).

ولم تكن قناعته بأفكار هيجل عند هذا المستوى، بل أتبعه كذلك في التأكيد على الطبيعة المحضة التي كان عليها أهل المغرب-البربر- في العصر القديم، والتي لم ينقشع ليلها إلا بدخول الإسلام، وهذا ما عناه بقوله:" **أن الوجود البيولوجي للإنسان المغاربي ظهر منذ أزمنة سحيقة ولكن وجوده الحضاري بدأ منذ دخول الإسلام ورضاهم به دينا وحضارة** " (أبو القاسم سعد الله، 2015: 11/1).

ومن ثمة فإنّ دخول الإسلام إلى بلاد المغرب -البربر- كان بالنسبة له انطلاقة جديدة تؤدي فيها الفكرة الدينية الفاعلة-الروح الباطن- والإرادة العقلية - دورها في قيادة سكان بلاد المغرب والتي تتجلى في مظهرها العيني والحقيقي في الحرية، وهو ما جعله يعتبر أن "**التاريخ الإسلامي في بلاد المغرب الإسلامي عامة والمغرب الأوسط بصفة خاصة هو العهد الّذي وعى فيه السكان دورهم وتمتعوا بالحرية** " (أبو القاسم سعد الله، 2015: 20/1)،إنّه تجسيد لمجرى تاريخ بلاد المغرب الّذي تعكس فيه الحرية في صورتها العينية والحقيقية مظهر الوعي الذاتي أي وعي الروح بوجودها وما تنطوي عليه من فعالية تمكنها من تحقيق نفسها، بحيث تجعل نفسها بالفعل ما كانت عليه بالقوة(فريدريك هيجل، 2007: 87-88) وهذا ما جعل الإنسان المغربي يتوجهُ إلى فعل المبادرات في التاريخ والتحكم في وقائعه وصناعة الحضارة وذلك بعد أن تسرب إليه "**الشعور بالروح الباطن-الفكرة الدينية-، من قلب الدين وهو أعمق منطقة للروح** " (فريدريك هيجل، 2007: 88) .

وبالتالي فإنّ تاريخ بلاد المغرب ليس سوى تقدّم الوعي بالحرية وبهذه الصفة يتجلى المبدأ الإسلامي للوعي الذاتي –الحرية الذاتية للإنسان- كما تصوره سعد الله، وما يقابله عند هيجل بالمبدأ المسيحي للوعي الذاتي كمركب أساسي في مجرى تاريخ العالم(فريدريك هيجل، 2007: 88).

وهذا ما فصله سعد الله في نصوصه بلغة بسيطة لكنّها عميقة ودالة، تترجُم وعاء للفلسفة الهيجلية وتصب مضامينها في مجرى

تاريخ أهل المغرب –البربر- عامة والجزائر بصفة خاصة، فقد اعتبر **"دخول الإسلام إلى الجزائر عامل وحدة خالدة...منح فيها الإسلام للجزائريين العقيدة التي وحدت سُلوكهم واتجاههم واللغة التي وحدت تفكيرهم وشعورهم والإيمان الّذي وحد حركتهم وانفعالهم، كما غرس فيهم مبادئ الحرية والتضحية والإيثار، وبالتالي فقد أعطى الإسلام للجزائريين حضارة كاملة تقوم على العربية كوسيلة تفكير وتعبير، وعلى الدين كطريقة حياة وسلوك، ولم يتقبل الجزائريون هذه الحضارة فقط، بل ساهموا مساهمة فعالة في تقويتها وتمكينها"** (أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء، 2011: 60/3).

ومن هُناَ صارت فكرة الدين الإسلامي بمثابة العامل الرئيسي الّذي تحكم في مسار التاريخ الثقافي والحضاري للجزائر عبر التاريخ، لذلك اعتبرهُ سعد الله الخلفية-الدين الإسلامي- التي قادته في مسيرته نحو تحرير كتاب التاريخ الثقافي للجزائر (أبو القاسم سعد الله، 2015: 11/1)، مما يعني أنّه لم يقتصر على اختيار هذا المجرى كمسار للتاريخ الوسيط وحسب، وإنّما كذلك سحبه على مراحل التاريخ الثقافي للجزائر من بداية المرحلة الوسيطية إلى مرحلة التاريخ الحديث، وحسبنا رأيه في العامل المحرك لمسار الحركة الوطنية الجزائرية التي ظلت تعتمد على الدين طيلة العهد الاستعماري، فسواء تعلق الأمر بحركة الجهاد التي استمرت طيلة القرن الماضي أ وتعلق الأمر بالنضال السياسي منذ الحرب العالمية الأولى، فإنّ العمود الفقري في كلّ الحركات ضد القوى الاستعمارية هي في نظرنا العامل الديني (أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء، 2011: 15/3).

بل إنّ ذلك قدر برز بجلاء في تجربة كتابته للتاريخ الثقافي للجزائر الحديثة في النصف الأول من القرن العشرين إلى اندلاع الثورة التحريرية 1954م حيث اعتبره انعكاسا لسلسلة من تطور الوعي بالحرية خاضتها التجربة الباديسية بنجاح في إعادة تشكيل المجتمع الجزائري بواسطة الوعي الديني والثقافي(أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء، 2011: 15/3) من خلال الاهتمام بالناشئة الجزائرية

وتربيتها على حب التراث العربي الإسلامي وتبث فيها أفكار الحرية والوطنية (أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830م، 2011: 14/1) ذلك أن هذه التجربة التي لم يلجأ في إصلاحها إلى المشكلة الفكرية من الحضارة وإنّما قصد بجهدها الجانب الروحي الّذي أدى إلى تغير الفرد وما صاحبه من تغير في القيم الاجتماعية جعلت عبد الحميد بن باديس يبلغ أعماق الضمير الشعبي بنفثته الروحية وانتفاضته الصوفية(مالك بن نبي، 1986، 155-156) فأعاد بذلك الإنسان الجزائري إلى مجراه من الوعي والذي انخرط فيه منذ دخول الإسلام إلى أرض المغرب-بلاد البربر- 27ه/678م، بعد أن ظل خارج مجراه عصر ما بعد الموحدين وهذا ما عناه سعد الله حينما اعتبر أن تاريخنا لم يبدأ منذ 1954م ولا سنة 1830م ولا سنة 1518م،" **بل أنّه تاريخ موغل في القدم، فلما جاء الإسلام بعقيدته وثقافته أعطى لأجدادنا مفهوما جديدا للحياة ومزاجا جديدا للإنسان، وفلسفة جديدة في العلاقات، وهكذا فإنّ مفهومنا للحياة ومزاجنا الإنساني وفلسفتنا أصبحت متشكلة من هذا الرصيد الخالد والكنز الثمين من الأفكار والآمال**" (أبو القاسم سعد الله، حصاد الخريف، 74).

لقد عاش سعد الله هذه التجربة في شبابه وكان قريبا منها بعاطفته وعقله، وهي تعكس معاينته ومعاصرته لتشكل المجتمع الجزائري في النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي بواسطة الوعي بالحرية، بل صار له ذلك التاريخ ومبدأ الوعي بالحرية فيه شيئا واحدا "**لأن تشكيل المجتمع بواسطة الوعي-الحرية- على ضوء القاعدة الهيجلية تشكيلا تاما أو جعله يتغلغل فيه هو عملية تعد هي التاريخ ذاته شيئا واحد**" (فريدريك هيجل، 2007: 88)، لذلك تصدرت هذه التجربة انشغالات سعد الله وأضحت قطب الرحى، بل والنموذج الثابت في مقارنتها بمجرى التواريخ الأوربية التي تخصص فيها بجامعة منيسوتا 1961-1965م(أبو القاسم سعد الله، منطلقات فكرية، 2011: 61).

فكانت الهيجلية بمثابة الفلسفة التي طابقت في بعض تصوراتها نضال التجربة الباديسية ونفذت إلى ضميره كمؤرخ، كونها تعدُ امتدادا يتصل مجراه في جذوره بفكرة الوعي بالحرية التي سادت المرحلة الوسيطية والمرتبطة بلحظة دخول الإسلام إلى أرض المغرب -بلاد البربر- كبداية لتجليات الوعي-الإرادة العقلية- في تاريخ المغرب الإسلامي عموما والمغرب الأوسط بصورة خاصة ، ومن هنا يتضح أن الوقائع والأحداث في تاريخ المغرب الأوسط تحدث وفق قوانين لا تتبدل تتمثل في الوعي والإرادة العقلية وهي القانون الثابت الكامن في الظواهر وهي المحرك للوقائع والأحداث التي هي تدور بدورها حول هذه القوانين، لكن دون أن تكون هذه الوقائع والأحداث هي ضربا من ضروب الوعي، أي أنّها مثل "**حركة النظام الشمسي التي تحدث وفقا لقوانين لا يمكن أن تتغير، هذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر التي نتحدث عنها، لكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقا لهذه القوانين، يمكن أن يقال لها ضرب من ضروب الوعي** " (فريدريك هيجل، 2007: 88).

2-أنموذج الفكرة الواعية

جعل سعد الله من مركب الفكرة الواعية في تجلياتها الدينية أو الفكرية، مجرى يتولد منه وقائع التاريخ ومظاهر الحضارة، وعلى ضوئه يتجلى أيضا تفسير حركة التاريخ ودورة الحضارة في نشوئها وارتقائها ثمّ اضمحلالها، وحسبنا من أفكاره في هذا المضان تصوراته المعرفية لهذا المجرى في موضوعات الفتح الإسلامي للجزائر وميلاد المجتمع وتطور المدن.فالفتح الإسلامي في نظره يرمز إلى وفود حضارة الشرق إلى المغرب الأوسط، والتي تعمقت بالارتباط الإسلامي واللغوي والمذهبي وتلقى العلم من المصادر المشرقية، وهو هنا يقدم دور الفكرة على الظاهرة العسكرية ومظاهرها المشكلة من الحروب والوقائع والحصارات للمدن والحصون وتبريره في ذلك أن" **قادة الفتح كانوا من الحضر أي من أعيان مكة والمدينة ، أما الجنود فكانت فيهم بداوة وغلظة ولكنهم لم يكونوا أعرابا كالذين وصفهم**

القرآن، بل كانوا متحمسين لنشر الدين الجديد وهو الإسلام" (أبو القاسم سعد الله، 2015: 71/1).

وهنا يقدم أيضا التركيب الأخلاقي للفاتحين الحضر والبدو ليشع فيهم الفكرة التي هي المنبع الداخلي للسلوك على حد وصف هيجل(فريدريك هيجل، 2007: 110)، ويبرر اندفاعهم تحت تأثيرها في تحقيق أكبر قدر من الغنائم والسبي، بأنه مجرد " **وجود رغبات مادية وحب لزخرف الحياة، كما كشف عن طبيعة الإنسان البدوي الحقيقة، وهي تدل على أنّه لم يكن قليل الاهتمام بالدين والتقوى، وبالارتقاء بتصوراته المجردة وفهمه لدقائق الألوهية وعقيدة التوحيد أو كان غير مستعد للإستشهاد في سبيل الله كما يشاع عنه"** (أبو القاسم سعد الله، 2015: 72/1).

وهنا كذلك يلتقي سعد الله مع هيجل في فكرة أن الدين لم يحد من ظاهرة السبي والرق، ومثلما لم يتوقف الرق بعد قبول المسيحية من طرف الإمبراطورية الرومانية فكذلك لم يحد انتشار الإسلام من هذه الظاهرة **"لأن إدخال هذا المبدأ –تحريم الرق- في مختلف العلاقات السائدة في العالم الفعلي ينطوي على مشكلة أخطر من مجرد غرس هذا المبدأ وبالتالي فهي مشكلة يحتاج تطبيقها إلى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد "** (فريدريك هيجل، 2007: 88).

ولما لم يكن من السهل تطبيق تجليات الفكرة –الإسلام- والمتمثل في الحرية للشعوب المغزوة فإنّه لجأ إلى رسم صورة حضارية لفرسان الفتح ليجلي بها المجرى الثقافي والحضاري للفتح الإسلامي لبلاد المغرب ولذلك وصف الوقائع العسكرية لجيش الفتح من حملة ابن أبي سرح 27هـ/648م إلى مشهد عبور طارق بن زياد إلى الأندلس 92هـ/711م، بطابع العبقرية العسكرية وحسن التدبير الّذي نهض به قادة الفتح وباستثناء سياسة عقبة بن نافع، فإنّ سياسة الفاتحين الآخرين **"تتفق على تقريب أهل البربر والإحسان إليهم، شفيعنا في ذلك سياسة موسى بن نصير التي كانت متوافقة مع سياسة سلفه حسان، الّذي جدد أيضا العلاقة مع السكان وأحسن**

إليهم واستجلب قلوبهم فأجابوه بالطاعة والتعاون " (أبو القاسم سعد الله، 2015: 107/1).

ومن هنا لم يول الوقائع العسكرية ومظاهر الظلم الاجتماعي التي ارتكبها الفاتحون في حق أهل المغرب-البربر-، وإنّما انعطف إلى التركيز على الأسس المعنوية المستوحاة من الفكرة الواعية-الإسلام- وحضارته والتي هي من منجزات الفاتحين الثقافية والحضارية، والتي تحكمت في رسم مجرى العلاقة بين أهل المغرب-البربر- والعرب الفاتحين وأسست لمجتمع جديد وحضارة المدينة والدولة.

لذلك اعتبر بناء القيروان سنة 50هـ من طرف مشيدها عقبة بن نافع من أكثر الأحداث إثارة، وإنساب في رصد دورها الديني والثقافي كونها في نظره أول مدينة إسلامية في المغرب الإسلامي امتزج في إنشائها الخيال، بالزهد والتصوف والجهاد والتاريخ، فكان جامعها منارة للثقافة الإسلامية العربية، ومؤسسة علمية دينية لم يعرف السكان مثلها في عصور حكم الرومان والبيزنطيين وكذلك الفينيقيين، الّذين لم يبق من تأثيرهم سوى اللسان، وبعض الصناعات، فكان بذلك جامع عقبة الملقب بالجامع الأعظم **"قالبا ذهبيا لصياغة شخصية سكان المنطقة"** (أبو القاسم سعد الله، 2015: 96/1).

وكذلك صبغ جهود حسان بن النعمان في الفتح بطابع الأعمال الحضارية، فإليه يعود الفضل في بداية التأسيس للمجتمع الجديد على أسس من العلاقات الاقتصادية والعسكرية والثقافية القائمة على **"حسن المعاملة في الأرض والجيش والثقافة "** (أبو القاسم سعد الله، 2015: 102/1).

ومن أجل ضمان دخل متدفق على خزينة الإدارة المركزية، سن سياسة زراعية اعتبر من خلالها أراضي الروم والأفارقة التي فتحت عنوة أراضي جزية وخراج بوصفها ملك للدولة-السلطة- بينما أهل المغرب-البربر- المسلمين الّذين تمتعوا بثمرة الإسلام وصاروا مشاركين في الحياة العامة، ولهم كامل الحقوق(أبو القاسم سعد الله، 2015: 105/1)، وهذا التغيير في نظره كان خلف تبدل الوضع

الديني نحو تراجع الديانتين المسيحية والوثنية واندماج القبائل البترية وزناتة ونفوسة ونفزاوة ولواتة في الحياة العربية والاسهام في الفتوحات، وحتّى يؤكد أن الإسلام لم ينتشر في بلاد المغرب –البربر- بحد السيف، فإنّه عمد إلى المرافعة على السياسة العسكرية التي طبقها موسى بن نصير في مدة فترة ولايته للمغرب، ومن ثمة تبرئة ذمته من حوادث القتل، ومظاهر السبي التي تطفح بها سيرته العسكرية، وكل ذلك شجبه وتشكك في صحة رواياته واستعاض على كلّ ذلك بالمظاهر الناصعة من ولاية موسى بن نصير في المغرب والأندلس والمتمثلة في **"تجديده العلاقة مع السكان الّذين أحسن إليهم واستجلب قلوبهم فأجابوه بالطاعة والتعاون"** (أبو القاسم سعد الله، 2015: 107/1)، بعد أن بعث فيهم بعثة علمية لتعليمهم القرآن الكريم ومبادئ الشريعة ونحو ذلك من توفير شروط العدل والتربية والتعليم وتكوين مجتمع متحد من العرب ومسلمي بلاد المغرب(أبو القاسم سعد الله،2015: 111/1).

وإذا كان مجتمع المدينة قد تغير في نظره تدريجيا نحو الحياة الإسلامية، فإنّ ذلك يعود إلى كونه انجذب إلى النخب المتعلمة كالفقهاء والقضاة والأدباء والعباد والزهاد ونخب التجار وأصحاب الحرف والصنائع الّذين جاؤوا من المشرق، ليؤكد مرة أخرى على أهمية النخب الحاملين للفكرة الواعية –الإسلام- ودورهم في تكوين مجتمع المدينة الجديد(أبو القاسم سعد الله، 2015: 138/1).

في حين رأى أن مجتمع القبيلة الّذي كان محافظا على تقاليده القبلية والعرقية لم يكن من السهل عليه أن يعتنق الإسلام أو يفهمه بسرعة، وفي هذا إشارة إلى أن الإسلام في نظره لم ينتشر في المجتمع القبلي لبلاد المغرب خلال مرحلة الفتوح أي في القرن الأول الهجري/7م، وإنّما تواصل انتشاره إلى القرن الرابع الهجري/10م – في عهد الدولة الفاطمية، بعد أن شهدت العصبيات البربرية التفكك والانهيار جراء الحروب على الرعي والتدافع بين الأمراء أو الصراع المذهبي، حيث سمح انقسام بعضها وهجرت أخرى إلى مواطن جديدة بتكون المجتمع الجديد(أبو القاسم سعد الله، 2015: 139/1).

أضف إلى ذلك أن نهاية الحكم العربي ببلاد المغرب –البربر- بعد رحيل الفاطميين وولاية بلكين بن زيري منذ 361هـ/971م، لم يؤد إلى تقويض مبادئ الدين الإسلامي، وإنّما شكل ميلاد عهد جديد يصبح **"فيه المواطنون المغاربة حكام أنفسهم في نطاق مغرب إسلامي متعدد القبائل والهويات مع اتفاقهم جميعا على استعمال اللّغة العربية في حفظ وقراءة القرآن والتعليم عموما والمجالس الأدبية والحوارية ذلك أن الإسلام بعد ثلاثة قرون قد حرك لسان وقلم وفكر المواطن المغاربي فلم يعد يفرق بين الدين واللغة والنسب، فتولد مع الإسلام خلقا جديدا"** (أبو القاسم سعد الله، 2015: 139/1)، لينبه مرة أخرى على قدرة الدين وأهميته في صنع المجتمع وبث الفعالية فيه.

كما يذهب سعد الله كذلك إلى أن مسألة تغلغل الإسلام في مجتمع القبيلة قد استمر أيضا في مغرب ما بعد القرن الرابع الهجري/10م، إلى عهود الحكم الصنهاجي والموحدي في القرون الخامس والسادس والسابع للهجرة بفضل جهود أهل الرباط والتصوف والطرق الصوفية ومعلمي الكتاتيب والزوايا(أبو القاسم سعد الله،2015: 139/1)،مما يعني تشبثه بفكرة الدور التاريخي لشيوخ العلم والدين في نشر الإسلام بمجتمع القبيلة، وتكوين المجتمع الجديد، مما يعكس تجسيده لفكرة دور الدين –الفكرة الواعية- في الدفع عبر مسار التاريخ الاجتماعي الطويل المدى في تجديد دورة التفاعل والانصهار ثمّ التشكل في مجتمع المغرب الإسلامي عامة والمغرب الأوسط بصفة خاصة.

وإلى جانب ذلك نظر كذلك إلى المدينة الوسيطية في بلاد المغرب –البربر- نظرته إلى المدينة الدينية فاعتبرها الوعاء الّذي احتضن الإسلام السني، وحضارته، وأنّها هي من كانت خلف جذب ساكنة القبائل والأرياف إلى الإسلام السني وحضارته، واليها الدور في ذوبان الفرق والمذاهب الأخرى مثل الخوارج والشيعة والمعتزلة، ووفق هذه القناعة اعتبر المدينة موطنا للإسلام السني بينما القبيلة والأرياف هي محطة لمذاهب الخوارج والشيعة والمنحرفين من أدعياء النبوة(أبو القاسم سعد الله، 2015: 207/1).

ويضرب لنا المثال حول الدور الديني للمدينة في إقصاء المذاهب غير السنية، فالقيروان التي بناها عقبة أحد أبناء مدينة مكة، قد قلد في طريقة تنظيمها العمراني، طريقة الرسول (ص) بالمدينة ومكة، أين جعل وسط المدينة هو مركز القيادة والسوق والمسجد، ونظم شؤون الدين والدولة حتّى تكون –القيروان- نقطة الارتكاز للدعوة الإسلامية وقاعدة العمليات الحربية، وكذلك يمنع السكان من الردة، أعطى للمدينة طابعا دينيا، حيث بنى فيها جامعا وحدد فيه القبلة وكان قصده جعل القيروان مقصد النّاس للتسوق وتقليد الحياة الاجتماعية الجديدة وتعليم العلم لينشروه بين أقوامهم(أبو القاسم سعد الله، 2015: 272/1).

وعلى نمط القيروان احتضنت مدن المغرب الأوسط والمغرب الأقصى مثل طبنة وبلزمة والزاب وفاس وطنجة وسبتة، الإسلام السني، كما درج الزيريون والحماديون في القرنين الرابع والخامس الهجريين/10-11الميلاديين، إلى جذب سكان الأرياف إلى الإسلام وحضارة المدن بتونس والمهدية ومدينة قلعة بني حماد، بعد أن كانوا في ركاب المذهب الشيعي الفاطمي(أبو القاسم سعد الله، 2015: 272/1).

وكذلك جاءت تصوراته حول انجازات المرابطين في حقل العمران، فجعل من تأسيس يوسف بن تاشفين لمدينة مراكش ظاهرة إصلاحية كان الهدف منها القضاء على البدع وتثبيت الساكنة المتحركة من قبائل مصمودة بالأطلس الكبير وبدو زناتة، وبعض قبائل بني هلال، ولكي تكون مراكش مدينة جاذبة للفقهاء الداعمين لحركته والطلبة والعلماء فإنّه قد بنى فيها جامعا كبيرا على غرار جامع عقبة بالقيروان(أبو القاسم سعد الله، 2015: 331/1)، ثمّ يستطرد متابعا بقوله: **"وعلى غرار مراكش أنجز المرابطون كذلك معالمهم الدينية بمدن –جزائر بني مزغنة- وتلمسان وندرومة بغرض حماية الإسلام من المذاهب الهدامة التي ظهرت قبيل قيام دعوة المرابطين ومزقت البلاد وشوهت عقائد النّاس بالبدع والمُحدثات"** (أبو القاسم سعد الله، 2015: 5/1).

مما يظهر لنا طريقة سعد الله في بيان دور الفكرة الواعية وفعاليتها في التأسيس للعمران والحضارة، أي عكس هيجل الّذي أقر بالروح الكامنة في الإسلام لكنّه اعتبره ظاهرة **لا شكل لها ولا صورة**(فرانز رزنتال، 1961:14)، مما يظهر لنا في هذا المضان أن فكر ومنطق سعد الله، جاء مختلفا من حيث القناعة عن فكر ومنطق فردريك هيجل.

الخاتمة:

ومن هذه التصورات الدينية والحضارية لإنسان ما قبل الموحدين في المغرب الأوسط يكون سعد الله قد اعتبر القرون الخمسة الأولى للهجرة وحتّى تمام النصف الأول منها، مرحلة انتشرت فيها الدعوة الإسلامية والى جانبها لغة الإسلام المقدسة، وما حدث جراء ذلك من انقلاب اجتماعي ولغوي وفكري لم تعرفه على مدى العصور(أبو القاسم سعد الله، 2015: 179/1) ، كان كفيلا بإحداث الاختفاء التدريجي للديانة المسيحية وتقلص في الديانة اليهودية ومعها أيضا اللغات الفينيقية واللاتينية واليونانية، كما ساد التحول الاجتماعي نحو إعادة تركيب البنية الاجتماعية القبلية والحضرية للساكنة، بفضل عناصر عديدة تتمثل في طبيعة القضاء الإسلامي ودوره في توظيف جوابات المسائل الفقهية المطروحة وأثره على نظام الأسرة والأنساب ونظام التملك والمثاقفة بين بلاد المغرب والأندلس والمشرق، وما نتج عنها من تبادل في العادات والأفكار، فضلا على رابطة اللغة العربية واستعمالاتها في إدارة الدواوين وكذلك اللسان في سائر المعاملات(أبو القاسم سعد الله،2015: 179/1-180)، وأثره في اندماج القبائل العربية والقبائل المحلية.

وبصرف النظر عن قيمة المادة التاريخية الشاهدة على هذه التصورات والتي لم تكن بالمتينة فإن بعض تصوراته منها ما يؤكد على طريقته في تناوله لهذه التحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في صورتها التدريجية والبطيئة على مدار زمن طويل يمتد عمره إلى ستة قرون تقريبا أي من الفتح إلى نهاية عصر الدولة

الصنهاجية. فيكون بذلك قد استل فكرة قراءة الظواهر على مدار الزمن الطويل من أفكار كارل ماركس الذي قرأ له، والذي يُعد أفضل من حدد الأنظمة الاقتصادية الضاربة في القدم، بأن اعتبرها تركيبات أساسية للتاريخ من خلال اعتماده على مفهوم نمط الإنتاج على محور التطور من العبودية إلى الفيودالية إلى الرأسمالية، هذه الفكرة-الأمد الطويل-التي أضحت أحد الأعمدة الرئيسة في معالم المنظومة الفكرية لمدرسة الحوليات لاحقا، ومن أثرى الآفاق التي رسمها التاريخ الجديد(جاك لوغوف، 2007: 113) ، فالتاريخ على حد قول جاك لوغوف(**يمر سريعا، ولكن القوى العميقة التي تصنع التاريخ لا يمكن استكشافها واستكشاف ضميرها إلا عبر الزمن الطويل**)(جاك لوغوف، 2007: 113).

وهذا حال التجربة التاريخية لدافعية وفعالية الفكرة الواعية المنبثقة من قلب الدين الإسلامي ببلاد المغرب-بلاد البربر-، في صنع التاريخ الثقافي والحضاري خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى من عمر العصر الوسيط الإسلامي، ويحسن التنبيه في ختام ذلك أن هذا التاريخ الطويل المدى سوف يعرف التبدل بعد القرن الخامس الهجري/11م، نظرا لتغير طبيعة الفكرة الواعية نحو الانحدار البطيء، مخلفة ممارسات دينية وثقافية مغايرة، هي من محصلة وفود العرب الهلالية على أرض المغرب-بلاد البربر- في خاتمة النصف الأول من القرن الخامس الهجري/11م وتداعيات الطاعون الأسود 749هـ، في خاتمة النصف الأول من القرن الثامن الهجري وأثرهما على مسار زمن طويل طوي فيه محاسن العمران على حد وصف عبد الرحمن بن خلدون(عبد الرحمن بن خلدون، 1983: 53).

المراجع:

- أشبنغلر أسوالد، (1964): تدهور الحضارة الغربية، (د.ط). ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.

- أبو القاسم سعد الله، (2015): تاريخ الجزائر الثقافي من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن التاسع الهجري/15م، ج1، ط1، الجزائر: دار عالم المعرفة.

– (2011): تاريخ الجزائر الثقافي (1500-1830)، ج1، (طبعة خاصة)، الجزائر: دار عالم المعرفة.

– (2011): أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، أجزاء 3، 4، طبعة خاصة، الجزائر: دار عالم المعرفة.

– (2011): حوارات، طبعة خاصة، الجزائر: دار عالم المعرفة.

– (2011): حصاد الخريف، طبعة خاصة، الجزائر: دار عالم المعرفة.

– (2011): منطلقات فكرية، طبعة خاصة، الجزائر: دار عالم المعرفة.

- جاك لوغوف،(2007): التاريخ الجديد،ط1، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- الطاهر بونابي، (2016): منهج أبي القاسم سعد الله في كتابة التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط خلال العصر الوسيط (مستوى التاريخانية)، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد39، ربيع الثاني 1438هـ/ ديسمبر 2016، ص 325-357.

- عبد الله العروي، (2005): مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب)، ط4، المغرب: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن بن خلدون، (1983): مقدمة، لبنان: دار الكتاب اللبناني.

- غوستاف لانسون، (2015): منهج البحث في الأدب واللغة، ترجمة: محمد مندور، (د.ط)، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

- فرانز رزونتال، (1961): مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، (د.ط). ترجمة: أنيس فريحة، بيروت: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

- فريدريك هيجل، (2007): العقل في التاريخ، ط3. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

- كليمان موزان،(2010):ما الأدب التاريخي؟ ،ط1،ترجمة حسن الطالب، بيروت :دار المدار الإسلامي .

- مالك بن نبي ،(1986):وجهة العالم الإسلامي ، ط3،ترجمة عبد الصبور شاهين ،دار الفكر للنشر و التوزيع.

- وجيه كوثراني، (2012): تأريخ التاريخ (اتجاهات-مدارس-مناهج)، ط1، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

للإحالة على هذا المقال:

- الطاهر بونابي، (2019)، «رؤية أبي القاسم سعد الله في كتابة التاريخ الثقافي للمغرب الأوسط خلال العصر الوسيط» . **المواقف**، المجلد: 15، العدد: 01، سبتمبر 2019، ص.ص. 31-57.