وضعية المرأة من المنظور التاريخي- الاجتماعي رؤية نقدية لأهم الاتجاهات.

د. بوبعير حكيمة.
جامعة باجي مختار- عنابة-

قد نتساءل منذ بدء هذه الدراسة، لماذا هناك بعض الأنظمة اختارت الاشتراكية و التحرر الاقتصادي مبدءا و أسلوبا في حياتها و أبدت شيئا من الحذر إزاء مشكلة المرأة؟ و ذهبت إلى الاعتقاد بأن المشكلات الأكثر بروزا إن لم تكن الوحيدة- هي التي تتعلق بالطبقات الاجتماعية أو الحركات السياسية، وكأن التمييز بين الرجل و المرأة لا يشكل- في حد ذاته- مشكلة اقتصادية مع أن المرأة تشارك في الإنتاج و لا يمثل مشكلة سياسية على الرغم من أنها هي الركيزة الأساسية في إنجاب المواطنين الذين يشكلون العناصر الدفاعية لوطنهم.

إن الاعتراض على الحرية النسائية بدعوى أن هناك مشكلات أكثر عمقا و أهمية هو اعتقاد بعيد عن الواقع و نحن إذ نذهب هذا المذهب في الرأي لا نحط إطلاقا من شأن الصراعات الطبقية أو الوطنية أو الصراع ضد الإمبريالية لأن مثل هذه المنازعات تهدد العالم بالانهيار و لكننا مع ذلك لا نرى قضية المطالبة بالحرية النسائية أمرا مستقلا عن تلك الصراعات و لا نرى غرابة تكمن في المطالبة بها.

إن انفصال صراع المرأة عن الصراع الوطني أمرا في منتهى الخطورة لأنه قد يحدث أن يكون أحد الطرفين سببا في التفاقم أو التقليل من عزيمة الثاني.

و في هذا المجال قد نتساءل ثانية عن الصعوبات التي تعترض سبيل كفاح المرأة في دول تستمد نفوذها من التحرر وتجعل هذا التحرر ضمن الخطط العريضة في استراتيجيتها و الواقع أن القمع الذي يصاحب العلاقات الاجتماعية القائمة على أساس الجنس يجعل فهم مشكلة المرأة فهما غير حقيقي كما يحد من القدرة على تجاوز تلك النظرة الضيقة إلى ذلك الكائن الإنساني.

و مع ذلك تجدر الإشارة إلى أن ذلك الحذر المقصود لم يستطع الاستمرار في مجتمعات تشكل المرأة نصفها كما أنه لم يعد الوسيلة التي يتستر وراءها بعض المحافظين لمقاومة ما من شأنه إنصافه؛ و ذلك لأن الوضع النسائي لم يعد جزءا من هذه المواقع الاجتماعية الغامضة حيث أن القمع يكتم المطالبات قبل أن يكون لديها متسع من الوقت لأن تظهر فالأعمال و البحوث التي قام بها كل من رجال القانون و الفقهاء و الباحثين الاجتماعيين كشفت – حسب درجات متفاوتة- عن الفروق الواردة بين الجنسين من خلال جذور اجتماعية و تاريخية لم تعكن مثارا للشك خلال فترة زمنية طويلة، و لم يجد بعض القادة أو الحكام الاستمرار في تجاهلها.

إن هؤلاء العلماء و الباحثين درسوا مشكلة المرأة انطلاقا من البيئة أو الوسط الذي يعيشون فيه و من خلال منظور إيديولوجي خاص و قد شكلت آراؤهم مجتمعة مادة وافرة كانت نتيجتها إلقاء الأضواء على المكانة الحقيقية للمرأة في المجتمع للبنية الاجتماعية و الاقتصادية السائدة. و إذا كان المجال لا يتسع هنا لذكر جميع الأراء التي دارت حول هذا الموضوع فإننا سنحاول أن نقتصر على أهمها و ذلك على سبيل المثال لا الحصر.

و يعد "انجلز" أهم الذين بحثوا قضية المرأة بحثا علميا موضوعيا منطلقا من أسس اجتماعية و الاقتصادية معتبرا مساواة المرأة أساسا لا جدال فيه؛ كما أنه أعطى لأبحاثه صفة من الشمولية ذلك أنه لم يكتف بنظام واحد يعتمد عليه

في أحكامه فيما يخص التقلبات الاجتماعية و النفسية التي عاشتها المرأة بل درس كلا من المشاعية و العبودية و الإقطاعية،واستخلص أن اضطهاد الذكر للأنثى نابع أصلا من الاضطهاد الطبقي و أن عبودية النساء وليدة التحولات الاجتماعية الجذرية التي تمخضت عن ظهور الملكية الخاصة و الدولة[1]

فالمجتمع الذي يسيطر عليه الاستغلال و التبعية لا يمكن أن تتحقق فيه مساواة الرجل بالمرأة لأن الاضطهاد الذي يحس به الرجل على أثر ظلم أصحاب النفوذ يجعله يعيش في دوامة من الحرمان و يخلق في نفسه نوعا من السيطرة تكون المرأة ضحيتها الأولى بحيث تقع تحت ضغطها، و الواقع أن الزوج الذي تسلب منه حريته يجد صعوبة في منحها لزوجته، وكذلك الأمر بالنسبة للزوج الذي يعجز عن تلبية رغباته، فانه- بالمقابل- يعجز عن تلبية رغبات زوجته، كما أن المجتمع الذي لا ينصف الرجل لا نتوقع من أن ينصف المرأة.

و جملة القول أن لاضطهاد الذكر للأنثى أبعادا اجتماعية و اقتصادية هامة تجعلنا نذهب إلى القول بأن مشكلة المرأة تعد جزءا لا يتجزأ من مشكلة المجتمع، و ذلك لأن دورها و مكانتها يخضعان لتغيرات مستمرة وفقا لمراحل التطور الاقتصادي و الاجتماعي التي يمر بها المجتمع و بناء على نمط العمل الذي تؤديه في مرحلة محددة من تطور نظام اقتصادي خاص: و يبدو أن الحقائق التاريخية أثبتت ظاهرة عدم الاستقرار التي تمر بها المرأة عبر المجتمعات و ذلك تبعا للأنظمة السائدة بها.

فأثناء المشاعية البدائية كانت الحياة الاقتصادية تعتمد أصلا على الإنتاج الجماعي المشترك الذي يلغي كل صفات الاستغلالية والطبقية وأشكال الملكية الخاصة، و في تلك الفترة التاريخية أحرزت المرأة مكانة مرموقة نظرا لما

[1] ديمني العيد، مشكلة المرأة أم مشكلة العلاقة،مجلة الفكر العربي، العد التاسع،1980/ 34.

تمتعت به من قوة و مرونة شبه متماثلة مع قوة الرجل، تجعلها في بعض الأحيان معرضة لسد الهجمات التي تفرض على قبيلتها من طرف الحيوانات المفترسة.

و لم تبق البشرية في طور المشاعية البدائية، بل انتقلت إلى أشكال جديدة من التنظيم الاقتصادي: الصيد تربية المواشي- الزراعة- العمل الحرفي- أو التجارة و أدت إلى ظهور أنواع جديدة من التجمع الاجتماعي و الاقتصادي غيرت بدورها مكانة المرأة في المجتمع.

و من هذه الأشكال التنظيمية برزت العبودية و الإقطاعية و الرأسمالية بأنظمتها الاقتصادية القائمة على أساس الملكية الخاصة، فانتزعت الأراضي من أهلها الشرعيين و أصبحوا مجرد أجراء مستغلين من طرف تلك الأنظمة الجائرة نفسها، و أدت هذه التغيرات الجديدة في الحياة الاقتصادية إلى حرمان المرأة من الإنتاج الجماعي إذ أصبحت خاضعة للإنتاج العائلي و قلت قيمتها بالمقارنة مع ممثل القيم الجديدة أي بالمقارنة مع الرجل و انطلاقا من هذه المقارنة ازدادت تبعيتها لزوجها ،كما هو الشأن في خضوع الزوج لتبعية أرباب العمل والمستثمرين[2].

و تجدر الإشارة إلى أن ظهور الإنتاج العائلي أدى إلى تقسيم العمل بين الجنسين و جعل الرجل يحتكر كامل العمل المنتج و يترك المهام الثانوية للمرأة. و في هذا المجال أفادنا "بلخوفين" ببعض الدلائل التاريخية على أثر دراسته الأنتروبولوجية لبعض المجتمعات القديمة، بحيث كشف النقاب عن المراكز الاجتماعية التي احتلتها المرأة في تلك المجتمعات و أثبت أن تغير وضعيتها خاضع لتغير سلطتها في تدبير شؤون مجتمعها.

---

[2] أفلين ريد، النساء طائفة طبقة أو جنس مضطهد، ترجمة جورج طرابيشي، دراسات عربية، العدد الأول، السنة الثامنة عشر نوفمبر 1981/ ص100.

إن الوضع السياسي الذي تمتعت به في طور المشاعية البدائية بلغ حد السيادة التامة، لأنه لم يكن ممكنا تقرير النسب إلا حسب الانتساب إلى الأم أي حسب" خط الأم"، و لم تكن المرأة مسؤولة عن الإنجاب فقط بل كانت تتميز بمهارتها في الإنتاج حيث تتفوق على الرجل في بعض الميادين الإنتاجية[3].

و لكن –كما أشرنا في البداية– فإن الحياة الاجتماعية تضم شبكة من الظواهر الاجتماعية يخضع تركيبها إلى جملة من التحولات. و قد يكون ذلك التركيب خاصا بالدور الذي يقوم به الفرد في السلم الاجتماعي، و من هنا ظاهرة عدم الاستقرار التي يتسم بها وضع المرأة، حيث نجدها تارة تحتل قمة السلم وأخرى تنتقل إلى قاعدته.

و قد حاول – في هذا المجال- كل من "باخوفين" و "انجلز" إيجاد الأسباب المعللة لذلك الوضع، غير أن طريقتهما في المعالجة تختلف إلى حد ما، "فباخوفين" يفسر التبعية أو السيادة التي تمتعت بها المرأة من منظور تناسلي ممزوج بالطابع الديني الخرافي، حيث يرى أن العالقات نشأت بينها و بين الرجل مبنية على أساس تصورات دينية، في حين نجد أن "انجلز" يخضع هذه العلاقات إلى جوهر النمط الاقتصادي السائد بالمجتمع، ويجعل من النظام الرأسمالي أحد الأسباب الواضحة التي تبين مدى التناقض بين الجنسين.

و يبدو أن من الأسباب الجوهرية في عدم الاستقرار الذي تعاني منه المرأة، ذلك الصراع الطويل بينها وبين الرجل حول من يتمتع بحق السيادة.

وبالفعل فإن السيادة التي تمتعت بها في العهد الأول بدأ الخطر يحوم حولها و ذلك مع حلول النظام الأبوي، الذي جعلها تحتل المرتبة الثانية في تسيير المجتمع و هكذا اكتسب التناقض بين الرجل و المرأة طابعا واضحا

---

[3] أحمد فردوسي، المرأة بين الماضي و الحاضر، مجلة المرأة العربية، العدد 239، 1983/ص 14.

بحكم سيادة الرجل المطلقة لاسيما و أنه كان من الصعوبة بمكن وجود الحقوق المتميزة لكل فرد من أفراد المجتمع لأنه لم يكن هناك قانون اجتماعي يقف إلى جانبها وقتئذ.

و لعل النظام الأبوي يلتقي مع النظام الحالي في بعض الجوانب من خلال تسلط رب العائلة على زوجته و الأخ على أخته و الابن على أمه أحيانا.

ومن خلال تقرير النسب العائلي الذي لا يتم إلا بحمل لقب الأب، وعلى الرغم من ذلك فإن اضطهاد الذكر للأنثى في عصرنا مازل يتميز بأشكال وأنماط اجتماعية أخرى تماشيا مع تطور الحياة الاجتماعية و الاقتصادية و تغير الأنظمة و القوانين السائدة.

إن انتشار الآلة في الوقت الراهن جعل تسيير الحياة الاجتماعية يعتمد أساسا على الخبرات و المؤهلات العلمية قبل اعتماده على المجهودات العضلية و بناء على هذا المطلب أصبحت المرأة في حاجة إلى مثل هذه الخبرات حتى يتسنى لها الإسهام في البناء الاجتماعي بصورة مرضية، و بمعنى آخر أصبح التحصيل العلمي ضرورة للجنسين معا بخلاف ما كان سائدا من قبل، غير أن هذه المتطلبات الجديدة غالبا ما كانت تسبب عقبات أمام انطلاق المرأة و لا سيما الريفية منها:

و من جهة أخرى أدى الاعتماد على الآلة إلى انتشار الأعمال المعقدة التي تحتاج إلى اختصاصات تتطلب في كثير من الأحيان السفر إلى الدول المتقدمة تكنولوجيا، لذا نلاحظ أن الفرص المتاحة للمرأة جد قليلة بالمقارنة مع ما هو متاح للذكر، و ذلك بسبب الصعوبة التي تجدها من طرف الأوساط المحافظة خاصة.

والجدير بالملاحظة أن هذه الأنماط الاجتماعية الجديدة ساعدت -في معظمها- على زيادة ظاهرة التقسيم الاجتماعي للعمل بين الجنسين و أبعدت

نسبة كبيرة من النساء عن إطار العمل الخارجي لتقوم بخدمة الزوج أو الأب أو الأخ أو الأولاد، و أصبحت أغلبيتهن عاملات كادحات عند أزواجهن الذين يمثلون طبقة من الدكتاتوريين داخل الأسرة.

و لا نرمي مما قدمناه إلى الثورة ضد النظام العائلي القائم ، و لا نرغب في العودة إلى عهد البربرية والوحشية، بل كل ما لاحظناه أن نظامنا الحالي أخذ من العهود القديمة كل ما من شانه أن يكون في صالح الرجل و تناسى مجمل القوانين المناصرة للمرأة، باستثناء تلك التي تفرضها الحياة المعاصرة و معظم هذه العوامل ترجع أساسا إلى التركيب الداخلي للأسرة.

و لقد أصاب "انجلز" حينما أثبت ((أن أول تضاد بين الطبقات ظهر في التاريخ يصادف تطور التناحر بين الزوج و الزوجة في ظل الزواج الأحادي وأول اضطهاد طبقي يصادف استعباد جنس النساء من قبل جنس الرجال)).[4]

و يفسر هذا التناحر بالتغيرات الاقتصادية التي أثرت و أدت إلى تقسيم العمل داخل الأسرة، حيث اضطر أعضاؤها إلى إعادة تكييف أدوارهم وأنشطتهم الاقتصادية التي اتسمت بتوزيع العمل غير المتساوي القائم على الاختلافات الموجودة بين الجنسين و التي تنحصر أساسا في العمالة. إن مجمل هذه التناقضات والتقلبات الاجتماعية كشفت عن أن قضية المرأة قضية تاريخية ومشكلة اجتماعية تتطلب البحث و التنقيب لإخراجها من بوتقة الجهل والغموض، و جعلها تسهم إسهاما حقيقيا في دفع عجلة التاريخ إلى الأمام.

و قد أسهم إلى جانب كل من "انجلز" و "باخوفين" عدد لا بأس به من الباحثين و الباحثات، العرب منهم و الغربيين تناولوا بالاستعراض و التحليل حالة المرأة في بيئات اجتماعية و اقتصادية مختلفة أدت إلى ظهور تيارات

---

[4] انجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة و الدولة، ترجمة الياس شاهين،الطبعة الأولى، دار التقدم، موسكو،1884،ص/82.

متعددة ذات اتجاهات فكرية تلتقي في بعض المفهومات و تختلف في مفهومات أخرى.

و ظهر على أرض الواقع الاجتماعي ثلاثة فرق منها من تعاطف مع المرأة و منها من أنصفها و منها من ثار ضد تحررها، و أهم هذه الفرق فريق المناهضين، فريق المعتدلين و فريق المناصرين.

فالفريق الأول يرى في إعطاء الحرية للمرأة خروجا من القاعدة الاجتماعية المثلى، خاصة وأن نهوض الشعوب لا يتوقف عليها، و يمثل لذلك بالمدنية العربية التي قامت-حسب اعتقاده- على كواهل الرجال دون النساء[5]

و الأكثر من ذلك فإن هذا الفريق يحصر وظيفة المرأة في تأدية غرض أساسي واحد، ألا و هي الزوجية بمفهومها الخضوعي والأمومة بمفهومها التوالدي الرعوي[6].

و ليس هناك ما يدعو إلى الاستغراب مادام هذا الفريق يخضع لنظرة سلفية جامدة تعالج المسألة من وجهة نظر خارجة عن القواعد و المعايير الاجتماعية المرتبطة بالأحكام القيمية، وجهة نظر تحوي في طياتها سلسلة تاريخية متشابكة من الحلال و الحرام، إذ تنظر إلى عمل المرأة خارج المنزل على أنه خروج عن المبادئ الأخلاقية التي يؤمن بها المجتمع، و الأكثر غرابة من ذلك أنها لا تعترض على إسهام المرأة العاملة في الريف رغم قساوة عملها، فهنا لم تمثل

---

[5]الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، النشرة الرابعة الدار التونسية للنشر،تونس، 198./ص17.

[6]هنري هزام، المرأة العربية و العمل، مشاركة المرأة في القوى العاملة و دورها في عملية التنمية، ندوة عن المرأة و دورها في حركة الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت، 1982/ص/27.

القيم التقليدية-فيما يبدو- عقبة كبيرة، و كأن تكيف المرأة مع فرص العمالة أيسر فيما يظهر.

أما الاتجاه الثاني فإنه يتسم بنظرة تتميز ببعد النظر، و مراعاة التغيرات الإنسانية عبر العصور، و من هنا فإنها تحمل في داخلها واقع الظلم والتخلف الذي تعيشه أغلبية النساء، و يطالب لهن بالحريات الاقتصادية والاجتماعية، وكثير من الدراسات التي تمثل هذا الاتجاه تستند إلى نزعات إصلاحية متأثرة بتلك التي أحرزتها الدول المتقدمة[7].

و يعترف أنصار هذا الاتجاه بحق العمل للمرأة و لكن في نطاق وظائف معينة تنسجم و طبيعتها مثل التعليم و التمريض و الأعمال اليدوية كالتطريز والنسيج و ما شابه ذلك من أعمال أخرى تكون ذات صلة بالتدبير المنزلي، ويبدوا واضحا أن هذا الفريق أبعد المرأة مرة ثانية عن حق الإسهام في كثير من النشاطات، وجعل مشاركتها ضيقة المجال لأن الحياة الاقتصادية لا تعتمد على التعليم و التمريض و التطريز فحسب، بل هناك نشاطات أخرى لا تستطيع أن تتقدم من دونها، علاوة على أن التجارب التي تمت في مختلف الدول الغربية أثبتت أن المرأة قادرة على القيام بشتى النشاطات الفكرية و التكنولوجية.

و يبدو أن البعد الفكري لهذا الفريق لم يعمل إلا في إطار منحى واحد ألا وهو المساعدة على مضاعفة التمييز في الأعمال الخاصة بالجنسين و مضاعفة الهوة بينهما.

و يذكرنا ما طرحناه بما تعرضت له أميمة الدهان حين تقول ((و أخفق الفكر العربي مرة ثانية بين طرح مشكلة المرأة كإشكالية تبحث عن الحل الوسط ينادى بحريتها ثم يتراجع ليقول بأنها حرية تحدها التقاليد من الشمال والأعراف

---

[7] سلوى الخماش، المرأة العربية في المجتمع التقليدي المتخلف، بيروت، دار الحقيقة دون ذكر السنة،ص/د (من المقدمة).

من الجنوب و العقل من الغرب و التراث أو الأصالة من الشرق، ينادي بنزولها ميدان العمل ثم يزيد ليذكرها بأنها أم أو زوجة أو أخت.....يطالبها بالمشاركة و النضال و لكن ضمن حدود الطاقة و التطوع)[8]

و على الرغم من الحذر الشديد الذي تبدو ملامحه عند اتجاهات أصحاب هذا المذهب فهناك اتجاه يجعلنا نتفاءل خيرا بمصير المرأة نظر للطابع الثوري الذي يتميز به وذلك يتجلى في مناداته بتساوي الحقوق والواجبات بينها و بين الرجل دون أن يرى في ذلك تهديدا له أو للمجتمع.

و لعل ذلك ما يجعلنا نشعر بالارتياح لأن هناك –على الأقل– من تطغى عليه النزعة الإنسانية و ينظر إلى المرأة على أنها عنصر بشري جدير بالاحترام كما يجعل من قضيتها قضية لا تقل أهمية عن أي قضية أخرى سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أم اقتصادية، و تكمن هذه في ((أن الحجم العددي للنساء و التأثير الذي تتركه من خلال الدور الحيوي المنوط بها، و هو دور جعلته الطبيعة حكرا لها ، لا يمكن أن ينوب عنها فيه أي أحد مما جعلها تمثل مكانة استثنائية ذات مميزات خاصة، و أصبح أمر التعامل معها يفوق التعامل مع أية قضية أخرى))[9].

و من باب الإنصاف أن نعد (بطرس البستاني) من ضمن المناصرين الأوائل للمرأة من خلال ما قدمه من برامج لو طبقت تطبيقا سليما لأخرجتها من دائرة القلق و الاضطراب النفسي لتحتل وضعا طبيعيا في مجتمعها. و ذلك لما كانت

---

[8] أميمة الدهان، المرأة العربية في الفكر و التشريع، المؤتمر الإقليمي الثاني للمرأة في الخليج و الجزيرة العربية، الجزء الثاني، الكويت، 1981/ص/200.

[9] الشادلي القليبي، لمحة عامة عن وضعية المرأة العربية، جدول أعمال الدورة العاشرة، صورة المرأة في الإعلام العربي، الإدارة العامة للشؤون الاجتماعية والثقافية، تونس/1938/ ص/6.

تحمله هذه البرامج من صرخات صادقة و مناهج عادلة لتعليم الفتاة و تهذيبها وتشغيلها في الأماكن التي تتناسب و رغباتها و تطلعاتها.

و تلتقي هذه الصرخة مع ما نادت به الأديبة (ماري عجمي) التي عالجت هي الأخرى قضية المرأة معالجة لا تخلو من الانتقادات العنيفة التي وجهتها إلى المجتمع منادية في ذلك بضرورة خلق النهضة النسوية، وقد سخرت قلمها و وقتها لخدمة المرأة العربية و ضرورة تقدمها في العلم و العمل، و الحفاظ على حقوقها وكرامتها لما يرتجى منها[10] و قد نتساءل عما إذا كان وجود المناصرين دليل الوصول إلى الهدف المنشود؟ و لعل الإجابة عن هذا التساؤل تبدو غير واضحة، لا سيما أن معظم الذين حاولوا إحداث المساواة في المعاملة بين الرجل و المرأة ظلت آراؤهم نظرية أكثر منها علمية، و خاصة في العالم العربي في حين تشير النظريات إلى أن مردود الظاهرة مرهون بالممارسة العلمية. و قد كتب عن المرأة الشيء الكثير غير أن جل هذه الكتابات ظلت "حبرا على ورق" حيث أن طرح الآراء دون محاولة تطبيقها أو تطبيق أهمها لا يغير من الأمر شيئا، فجميع هذه الآراء لا تحدث التغيير المطلوب ما لم تدخل حيز التنفيذ، و يتم استيعابها من طرف المرأة و المجتمع.

و من هنا نستطيع القول بأن مشكلاتها لم تجد الحلول المناسبة بعد إذ أنه لا ينبغي إلقاء الأضواء على المشكلة دون الاهتمام بصاحبة القضية نفسها بمعنى أنه يجب التركيز على المضمون أكثر من المظهر[11].

---

[10] وداد سكاكيني، رائدة مجاهدة في أدبنا الحديث، مجلة العروس إتحاد الجمعيات النسائية، عدد خاص دمشق1910/ص /31.

[11] سلوى الخماش، شخصية المرأة العربية، الخصائص السيكولوجية للمرأة العربية، ندوة حول المرأة و دورها في حركة الوحدة العربية ص/419.

و إذا حاولنا أن نجد تفسيرا لما تقدم فقد نحمل المجتمع مسؤولية تأخرها، ذلك أنه حاول إغراءها عن طريق الأقاويل التي تحط من شأنها و تخفف من عزيمتها في الثورة على وضعها، علما بأن ذلك قد يهدد كيان المجتمع بالخطر. و من جهة أخرى يمكننا أن نفسر اللجوء إلى مثل هذه الأساليب المظهرية بالرغبة التي تسيطر على فئة من الرجال في إبعادها عن كل ما من شأنه أن يؤدي إلى تقدمها و رقيها، و من هنا تبدو الخطورة لأنه غالبا ما يكون عدم وجود التكامل ناتجا عن عدم وجود التواصل فيما بينهما، و عدم التواصل يكمن في المسافة الاجتماعية القائمة بين الطرفين و التي تكمن أساسا في محاولة خنق وعيها.

عرض کتب

بجاية ميناء مغربي 1067-1510

تأليف: دمنيك فاليريون،

روما، المدرسة الفرنسية بروما، 2006، 795 ص.

تقديم: علاوة عمارة

صدرت في شهر جويلية من عام 2006 دراسة هامة للباحث الفرنسي دمنيك فاليريون (Dominique Valérian)، أستاذ التاريخ الوسيط بجامعة باريس الأولى-السوربون، تحت عنوان بجاية: ميناء مغربي 1067-1510 (Bougie, port maghrébin)، وقد طبعت بالمدرسة الفرنسية في روما. ويعد الكتاب المنشور بمثابة دراسة معمقة تحصل بها صاحبها على درجة الدكتوراه عام 2000، بعدما أمضى سنوات عديدة كرحالة وزائر للعديد من مراكز الأرشيف المتوسطية التي استغلها بشكل جيد في دراسته من خلال اطلاعه على مئات الوثائق الأصلية باللغة اللاتينية. كما استثمر عدد لا بأس به من النصوص العربية المنشورة والمتوفرة في المكتبات الأوروبية والعربية.

تتكون الدراسة من ثلاث أبواب وفق من خلالها الباحث في عملية البناء المنهجي للموضوع انطلاقا في البداية من دراسة التشكل السياسي والجغرافي لما سماه بـ"القطب الجهوي للمغرب" بفعل بناء بجاية من طرف الحماديين وبروزها كعاصمة سياسية واقتصادية ثانية في زمن الحفصيين. لقد لعبت بجاية دورا محوريا في مسار التاريخ الحفصي خصوصا بمنافستها المستمرة للعاصمة تونس ومحاولات الاستقلال عنها بين الحين والآخر. وتطرق الباحث كذلك للمخطط الطبوغرافي للمدينة وعلاقتها بمحيطها خصوصا المجتمعات القبلية المتوزعة بالقرب منها ودورها في الحفاظ على

التوازنات السياسية والاقتصادية بالمنطقة. وختم الباب الأول بالحديث عن النشاطات الاقتصادية بالمنطقة والمبادلات التجارية البرية لمدينة بجاية مع المدن الداخلية وبلاد السودان.

وجاء الباب الثاني تحت عنوان "بجاية: ميناء متوسطي"، تعرض فيه الباحث لتهيئة وتنظيم موانئ بجاية الثلاث وطرق المعاملات التجارية ودور السلطة السياسية في ذلك. ويعتبر البحر مصدرا من مصادر العيش والغنى لارتباطه بالتجارة البحرية خصوصا بعد الاتفاقيات التجارية التي أبرمت بين جنوة وبيزا من جهة والخلافة الموحدية من جهة ثانية. وأصبحت بجاية سوقا أساسيا للبضائع الأوروبية إلى جانب تونس وسبتة. فقد سجلت الوثائق اللاتينية تصدير التجار المسيحيين للبجائيين الأقمشة والحبوب وتوابل الشرق والخشب وبعض المعادن، في حين احتلت المنتوجات الحيوانية -كالجلود والصوف- والعبيد والشمع صدارة المنتوجات المستوردة من طرف التجار المسيحيين. كما يعتبر البحر كذلك مصدرا من مصادر الدخل من خلال ممارسة القرصنة المعروفة في الأدبيات العربية المعاصرة للفترة المدروسة بـ"الغزو البحري" والنصوص الأوروبية بـ"الحرب المقدسة". وتعرض فاليريون إلى تطور القرصنة بميناء بجاية في القرن الرابع عشر الميلادي بسبب تراجع التجارة المتوسطية مما أدى بالتجار إلى اللجوء لطرق أخرى للحصول على مداخيل.

ودرس فاليريون بعمق الوسط التجاري البجائي وبين ارتباطه بالأوضاع المتوسطية بشكل عام. وأول ما لفت نظرة الباحث هو الحضور الهزيل للتجار البجائيين خارج دار الإسلام. وشكل كل من الأندلسيين واليهود والعناصر المقربة من السلطة السياسية أهم الفئات المشكلة لجماعات التجار البجائيين. في حين سيطر تجار المدن الإيطالية (بيزا، جنوة، البندقية) ومرسيليا والمدن الإسبانية على التجارة البحرية لمدينة بجاية. وتمكن الباحث من وضع تحقيب لتطور وتراجع تجارة هذه المدينة الجزائرية من تأسيسها وإلى غاية بداية القرن

السادس عشر الميلادي: فترة ذهبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أزمة في القرن الرابع عشر وعودة النشاط التجاري في القرن الخامس عشر الميلادي. وهو بهذا التقسيم راجع الأطروحة الكلاسيكية حول حتمية تدمير الاقتصاد المغربي مع وصول القبائل الهلالية في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي.

بالرغم من فقر الكتاب لمعلومات كافية حول نشاط ميناء بجاية خلال القرن الأول من فترة تأسيس المدينة، فإنه غطى بشكل مقنع وجاد التاريخ الاقتصادي للمنطقة خلال العصرين الموحدي والحفصي، مما يجعله في مصاف الدراسات الجامعية الجديرة بالقراءة.

المعارضة في الأحكام الغيابية

تأليف: أحمد رباج

تقديم: أ .فؤاد غجاتي

المركز الجامعي- البويرة

صدر عن مكتبة اقرأ كتاب للباحث أحمد رباج بعنوان: **المعارضة في الأحكام الغيابية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي – دراسة مقارنة-** والكتاب[1] هو عبارة عن مذكرة علمية نال بها الباحث درجة الماجستير في الشريعة القانون من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في 2006/07/08م.

ويأتي هذا الكتاب ليسد ثغرة في المجال القضائي والإجرائي في الفقه الإسلامي، حيث إن الباحث استهدف من هذا البحث محاولة تجديد جانب من جوانب القضاء الإسلامي عموما، وطرق الطعن في الأحكام القضائية خصوصا، وكل هذا بالاستفادة و المقارنة مع القانون الوضعي من الناحية المنهجية والموضوعية.

والمعارضة هي أحد طرق الطعن في الأحكام القضائية وتعرف بأنها طريق طعن عادي في الأحكام الغيابية تمكن المحكوم عليه غيابيا من الطعن فيه بإلغائه أو تعديله.

---

[1]-معلومات النشر هي: أحمد رباج، المعارضة في الأحكام الغيابية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي –دراسة مقارنة-، مكتبة أقرأ، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2006م.

فصول الكتاب:

وقد تناول الباحث موضوع المعارضة في فصل تمهيدي وفصلين أساسيين. الفصل التمهيدي عنوانه: الحكم الغيابي والطعن في الأحكام القضائية الماهية والموقف، والهدف منه هو الفصل في الإشكالات المتعلقة بالمعارضة، حيث إن المعارضة لا تجوز إلا في الأحكام الغيابية وهنا لابد من الإجابة على إشكالية مدى جواز الحكم الغيابي؟ و ماهي الضمانات في ذلك؟

فإذا قلنا بجواز الحكم الغيابي فإن المعارضة تجوز، وإذا قلنا بأن الحكم الغيابي لا يجوز فإن المعارضة لا تجوز، وإذا فالحكم الغيابي هو علة المعارضة ، فإذا انعدمت العلة انعدم المعلول هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن المعارضة هي أحد طرق الطعن إلى -جانب الاستئناف والنقض والتماس إعادة النظر واعتراض الغير الخارج عن الخصومة- فلا بد من تناول موقع المعارضة من خارطة الطعن ثم ما مدى جواز الطعن في الأحكام القضائية؟

وقد عرف الباحث الحكم الغيابي في الفقه الإسلامي بأنه: الحكم الصادر في تخلف المحكوم عليه، أو نائبه عن حضور جميع جلسات المرافعة وبلد المدعي، في حقوق الناس[1]

أما الحكم الغيابي في القانون الوضعي فهو: الحكم الذي تصدره المحكمة أو المجلس القضائي دون أن يكون المتهم أو المدعي عليه حاضرا في جميع جلسات المحاكمة لعدم تسلمه ورقة التكليف بالحضور.[2]

. بعدها ناقش الباحث موقف الفقه الإسلامي و القانون الوضعي من مسألة الحكم الغيابي، فخلص إلى أنهما متفقان في الاختلاف حوله، فالفقه الإسلامي عرف اتجاهين أساسين هما: الاتجاه المانع للحكم الغيابي وهو مذهب الحنفية و من تبعهم، والاتجاه الثاني وهو المجوز للحكم الغيابي، وهو مذهب الجمهور

---

[1] الصفحة: 13 من الكتاب.

[2]- الصفحة: 27 من الكتاب.

من المالكية والشافعية و الحنابلة ومن تبعهم. وقد رجح الباحث هذا الرأي الأخير.

كما أن القانون الوضعي قد عرف أيضا الاختلاف نفسه حول الحكم الغيابي، فالاتجاهان الجرماني والأنجلوسكسوني منعا الحكم الغيابي ولم يسمحا به إلا في حالات استثنائية، أما الاتجاه اللاتيني فقد أجاز الحكم الغيابي كقاعدة مع ضمانات للمحكوم عليه غيابيا.

والنتيجة التي توصل إليها الباحث هي أن الفقه الإسلامي عرف الحكم الغيابي كأحد أنواع الأحكام القضائية، وعرف انقسام الموقف حوله بين مانع ومؤيد، تماما مثلما هو الوضع في القانون الوضعي.

أما بخصوص المسألة الثانية وهي مسألة الطعن في الأحكام القضائية، فقد كشف الباحث أن المصطلح المستعمل من قبل الفقهاء المسلمين هو مصطلح النقض وليس الطعن، وهنا ناقش الباحث بعض الباحثين الذين قالوا بأن المصطلح المستعمل هو مراجعة الأحكام.

وقد عرف الباحث النقض في الفقه الإسلامي بأنه: وسائل تمكن القاضي من إبطال حكمه أو حكم غيره، والخصم المضرور من الحكم بطلب إبطاله عند وجود الأسباب الموجبة له بهدف تصحيح الحكم مما شابه من أخطاء.[1]

ثم بين طرق نقض الأحكام في الفقه الإسلامي وهي: المعارضة والاستئناف والتمييز وإعادة المحاكمة، وهذا اعتمادا على اصطلاحات مجلة الأحكام العدلية العثمانية.

أما الطعن في القانون الوضعي فقد عرفه بأنه: النعي على الحكم بعيب يشوبه ابتغاء إلغائه أو تعديل ما قضى.[2]

---

[1] - الصفحة: 77 من الكتاب.

[2] - الصفحة: 80 من الكتاب.

ثم بين أن طرق الطعن في القانون تنقسم إلى طرق عادية و طرق غير عادية، فالعادية هي المعارضة والاستئناف، وغير العادية هي النقض والتماس إعادة النظر واعتراض الغير الخارج عن الخصومة.

كما ناقش الباحث إشكالية جواز الطعن في الأحكام القضائية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، وخلص إلى نتيجة مفادها أن كلا النظامين متفقان حول جواز الطعن ولكن بضوابط وشروط حتى لا يؤدي جواز الطعن بإطلاق إلى فوضى اجتماعية وقضائية، كما خلص إلى أن فكرة الطعن في القانون الوضعي كانت نشأتها سياسية ولم تكن بدواعي قضائية إلا تبعا. بخلاف الفقه الإسلامي فقد قرر نقض الأحكام القضائية إقرار للعدل والعدالة لا إتباعا للأهواء السياسية.

كما خلص الباحث إلى أن الفقه الإسلامي عرف أربعة طرق للطعن في الأحكام كما هي في القانون الوضعي وهي:المعارضة، والاستئناف، والتمييز(ويقابله النقض في القانون الوضعي)، وإعادة المحاكمة (ويقابله التماس إعادة النظر).وهذا طبعا باستثناء اعتراض الغير الخارج عن الخصومة الذي لم يعرفه الفقه الإسلامي.

أما بخصوص الفصل الأول فقد كان عنوانه: ماهية الطعن بالمعارضة والموقف منها وأساسها.فعرف المعارضة بأنها طريق طعن عادي في الأحكام الغيابية يرفعه المحكوم عيه غيابيا إلى ذات الجهة القضائية التي صدر منها الحكم بهدف سحبه كليا أو جزئيا.[1]

كما بين خصائصها وهي: أنها طريق طعن مزدوج عام وخاص، وأنها تكون في الأحكام القضائية ولا تكون في الأوامر الجنائية، وتجوز في كل المواد ماعدا الجنايات، وأنها تهدف إلى سحب الحكم الغيابي لا إصلاحه، وأنها

---

[1] – الصفحة: 124 من الكتاب.

أضعف طرق الطعن.ثم حاول أن يميز بينها وبين طرق الطعن الأخرى وخاصة اعتراض الغير عن الخصومة.

بعدها تناول الموقف من المعارضة، فبين أن كلا من الفقه الإسلامي و القانون الوضعي عرف الخلاف حول المعارضة، وهذا بسبب الخلاف حول الحكم الغيابي، ورجح الباحث بالنسبة للفقه الإسلامي الرأي القائل بجواز المعارضة.

ثم تكلم عن أسس جواز المعارضة وهي اثنان: الأساس القضائي وهو مبدأ الحضور، والأساس الفلسفي وهو مبدأ العدل. فالمعارضة هي فرصة لحضور المحكوم عليه غيابيا حين قبول الطعن، كما أن المعارضة تعيد الحكم الغيابي إلى العدل وذلك بالاستماع إلى طرفي النزاع معا وذلك هو منتهى العدل والعدالة.

أما الفصل الثاني والأخير فكان فصلا عمليا إجرائيا و لذا كان عنوانه: شروط المعارضة، آثارها والحكم فيها، فتناول في المبحث الأول شروط المعارضة سواء الشروط الشكلية من الميعاد والتقرير بالمعارضة، أو الشروط الموضوعية من الأهلية و المصلحة و الصفة.

وبخصوص الميعاد كشف الباحث أن الفقه الإسلامي عرف ميعاد المعارضة وهو ثلاثة أيام كما ذكر الإمام الماوردي في كتابه الحاوي الكبير، وهذا الأجل وإن كان قصيرا فإنه يتوافق مع ما ذهب إليه المشرع الإجرائي الجنائي الليبي من تحديد ميعاد المعارضة بثلاثة أيام فقط.

أما بخصوص الشروط الموضوعية فقد بين الباحث أن الفقه الإسلامي عرف هذه الشروط بمضمونها لا برسمها، والعبرة بالمضمون كما أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

أما المبحث الثاني والأخير فذكر فيه الباحث آثار المعارضة وهي الأثر الوقف و الأثر الناشر فوضحهما تعريفا وشروطا وحالات، ثم بين الحكم في

المعارضة الذي إما أن يكون بقبول المعارضة ومن ثم إلغاء الحكم الغيابي واعتباره كأن لم يكن، وإما رفض المعارضة ومن ثم تثبيت الحكم الغيابي في حق المعارض.

وقد زود الباحث كتابه بمجموعة من النتائج والاقتراحات وهي كالآتي:

أ/-النتائج

1/- إن منهج أو مسلك الفقه الإسلامي-بناء على موقف الجمهور-والقانون الوضعي- بناء على موقف النظام اللاتيني - من المعارضة هو اعتبار المعارضة طريق طعن استثنائي تبعي، فالمعارضة استثنائية لأنها لا تجوز إلا في الأحكام الغيابية، وتبعية لأنها تابعة للحكم الغيابي وجودا وعدما.

زيادة على أن الحكم الغيابي هو استثناء من مبدأ الحضور، ذلك أن الأصل والقاعدة العامة هو صدور حكم حضوري في حق أطراف النزاع، ولما كان من المستحيل واقعا صدور كل الأحكام حضورية أجيز استثناء صدور أحكام غيابية مع تمكين المحكوم عليه غيابيا من المعارضة لتصحيح الحكم الغيابي مما شابه من أخطاء وعيوب، إذ أنه صدر في غياب الطرف الأساسي والحامل الرئيس للحقيقة، وهو المتهم. ومن ثم كانت المعارضة- تماما مثل الحكم الغيابي- استثنائية لأحوال واعتبارات خاصة واستثنائية، وهي تصحيح الحكم الغيابي.

2/- تقوم الأحكام القضائية في الفقه الإسلامي على اعتبارين أساسيين هما:الاعتبار الديني الأخلاقي، والاعتبار القضائي، فالاعتبار الأول يسعى إلى ربط الإنسان المسلم بالله ﷻ وبالعقيدة الدافعة إلى الالتزام بالشريعة، بحيث يتجه المسلك إلى القيام بالفعل أو الامتناع عن القيام به بدافع الإيمان بالله ﷻ لا بدافع رقابة السلطان وعقابه. وهذا هو الجانب المثالي في الفقه الإسلامي. أما الاعتبار الثاني فهو تقرير عقوبات بدنية ومالية على مرتكب الجريمة، وهذا الاعتبار الثاني هو اعتبار واقعي يكمل الاعتبار الديني، ومن ثم كان الفقه الإسلامي ولا يزال فقها مثاليا واقعيا،وواقعيا مثاليا. أما القانون الوضعي فهو

يقوم على اعتبار واحد هو الاعتبار القضائي دون الاعتداد بتربية الضمير والأخلاق في الفرد.

ومن كل ما سبق نخلص أن الفارق الأساس والرئيس بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي هو وجود الاعتبار الديني الأخلاقي في الأول دون الثاني. هذا الاعتبار الديني الأخلاقي هو الذي جعل الفقه الإسلامي يتفوق بجدارة عن القانون الوضعي في مواجهة ومعالجة مشكلة الغياب بلا عذر مقبول. فالغائب عن حضور جلسات المحاكمة في القانون الوضعي لا يحاسب ديانة وإنما يحاسب قضائيا فقط، في حين أن الغائب بلا عذر عن حضور جلسات المحاكمة يحاسب ديانة بالعقاب يوم القيامة، ويحاسب قضائيا بعقابه بالحبس أو الضرب. ومن ثم كانت الخطة الشرعية في مواجهة الغياب بلا عذر مقبول خطة ناجعة، بخلاف الخطة القانونية التي تتميز بالضعف والقصور.

3/- لقد كان للتطبيق العملي للمعارضة في القانون الوضعي الأثر البارز والدلالة العميقة على تفوق القانون الوضعي عن الفقه الإسلامي في رقي الصياغة القانونية والمنهجية للمعارضة.

في حين أن مشكلة الفقه الإسلامي عموما والقضاء خصوصا هي عدم وجود أنموذج عملي حي في الواقع القضائي المعاصر، فحتى المملكة العربية السعودية رغم أخذها بالنظام الإسلامي في القضاء إلا أنها لا تأخذ بنظام المعارضة، مما جعل هذا البحث في جانبه الشرعي نظريا محضا غير مدعم بالأنظمة القانونية الشرعية، ولا بالاجتهادات القضائية، مثلما هو عليه الحال في القانوني الوضعي.

4/- لقد تبين للباحث أن القضاء الإسلامي عرف الكثير من الأدوات الإجرائية مثل: الآجال القضائية- وقد حدد الماوردي أجل المعارضة بـ03 أيام- والكتابة والتوثيق، وشروط المعارضة الموضوعية وهي: الصفة، والمصلحة

والأهلية. ومن ثم فهذه الأدوات الإجرائية هي من صلبه وإبداعاته، وليست دخيلة عليه.

ب/- الاقتراحات

1/- لا تزال نظرية نقض الأحكام القضائية بحاجة إلى دراسة وتأصيل، فهي لا تزال مجالا خصبا وبحثا بكرا لعمل يخرجها إلى الواقع العلمي الأكاديمي، ولذلك يقترح الباحث على الباحثين تناول هذا الموضوع:«نظرية نقض الأحكام القضائية في الفقه الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي» بالدراسة والتأصيل.

2/- لقد تبين للباحث من خلال البحث أن قانون الإجراءات المدنية يتضمن الكثير من الأخطاء والأغاليط التي يجب أن يكون القانون خاليا منها تماما، وإلا أدى إلى ضياع حقوق الناس بنص القانون.

من هذه الأخطاء أن النص العربي لقانون الإجراءات المدنية يحدد ميعاد المعارضة بـ 15 يوما، في حين أن النص الفرنسي يحدده بـ 10 أيام، وهذا الخطأ غير مقبول إطلاقا. هذا زيادة على الكثير من الإحالات غير الموفقة، كما هو الحال في م143 ق إ م التي تحيل إلى م 4/112 ق إ م، والتي لا وجود لها أصلا، وكما هو الحال أيضا في م 98 ق إ م التي تحيل إلى م 25 ق إ م، وهي قد ألغيت بموجب الأمر رقم 71/80 وغيرها من الإحالات غير الموفقة وغير المقبولة. كذلك الخطأ في الاصطلاح، مثلما هو الحال في م 166 ق إ م التي عبرت بالأحكام والصحيح هو القرارات، لأن ما يصدر من المجالس القضائية هو القرارات لا الأحكام.

3/- لقد رأى الباحث حين الكلام عن امتداد ميعاد المعارضة بسبب المسافة أن المشرع الجزائري يمدد الميعاد لمن كان يقيم في الخارج ولا يمدده لمن يقيم داخل الإقليم الوطني، وهذا بخلاف المشرع المصري الذي يمدد الميعاد سواء لمن كان يقيم في الداخل أو في الخارج.

وفي الحقيقة والواقع أن عدم تمديد الميعاد لمن يقيم داخل الإقليم هو إجحاف وظلم للمتقاضين، خاصة إذا أدركنا شساعة مساحة الجزائر وكبر إقليمها، الذي هو أكبر من مصر بكثير. وكل هذا دعا الباحث إلى الاقتراح على المشرع الجزائري على ضرورة إحداث نص قانوني يمدد الميعاد للمتقاضين داخل الإقليم الوطني، وهذا ليس في المعارضة فقط، وإنما لكل المواعيد التي تمتد بسبب المسافة.

4/- يقترح الباحث جعل ميعاد المعارضة شهرا كاملا في كل المواد المدنية والجزائية، وهذا أخذا بما هو موجود ومقرر في القانون الفرنسي حيث حدد الميعاد بشهر كامل في كل المواد، خاصة وأن ميعاد 10 أيام ميعاد قصير ولا يفي بالحكمة والغاية من المعارضة.

ملاحظات حول الكتاب:

الكتاب في عمومه جيد من حيث الطباعة والشكل، وجيد كذلك من حيث المضمون والإضافة التي يضيفها. فمن حيث الشكل الكتاب مقسم تقسيما منهجيا دقيقا ومنطقيا، كل فكرة تسلم إلى أخرى. ورغم ذلك فهناك بعض الأخطاء المطبعية في الشكل خاصة في بعض الهوامش[1]. كما أن قائمة المصادر والمراجع ليست كاملة، كما أخبرني بذلك الباحث، وهو أمر لا يخفى على فطنة القارئ الكريم.

أما من حيث المضمون فهو قد أضاف جديدا إلى الدراسات الشرعية والقانونية المقارنة. وبالأخص في المجال القضائي.

---

[1]. أنظر الصفحة: 240-241.

إصدارات جديدة

معالم الحضارة العربية الإسلامية

المؤلف: د. اسماعيل سامعي

الناشر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2007، 413 ص.

صدر في إطار سلسلة الكتب الأساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية في ديوان المطبوعات الجامعية كتاب للدكتور إسماعيل سامعي لخص فيه مجموعة من المحاضرات التي درسها بالجامعة بعدما هيكلها جيدا في شكل دراسة حول الحضارة الإسلامية في مرحلتها الوسيطة. فإذا كان الكتاب لم يأت بالجديد من الناحية العلمية كما ذكر صاحبه، فإن الطريقة التي قدم بها تجعله مفيدا لطلبة أقسام التاريخ والفلسفة والعلوم الشرعية وللقارئ العام بصفة عامة، لأنه حاول الإلمام بأهم منتجات الحضارة الإسلامية من خلال الرجوع إلى أمهات المصادر والدراسات الحديثة المرجعية.

تاريخ الأندلس الاقتصادي والاجتماعي

المؤلف: د. اسماعيل سامعي

الناشر: مكتبة إقرأ- قسنطينة، 2007، 144 ص.

صدر للدكتور اسماعيل سامعي كتاب يعالج التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للأندلس الإسلامية. وتعود أصول الموضوع إلى تدريسه لمقياس لحياة الاقتصادية والاجتماعية في الأندلس لطلبة الماجستير، تخصص الحضارة لأندلسية. وقد تناول الكتاب مختلف الأنشطة الاقتصادية للمجتمع الأندلسي من زراعة وصناعة وتجارة. كما عالج القسم الثاني من الكتاب العناصر الاجتماعية للأندلس بناءا على النظرة العربية التي صورت مجتمع أندلسي يغلب عليه العنصر لعربي. وتطرق الباحث كذلك إلى مظاهر الحياة اليومية للمجتمع الأندلسي من أعياد ومتنزهات وموسيقى. والكتاب مهم للطلبة ولكل قارئ يحاول معرفة التاريخ لأندلسي.

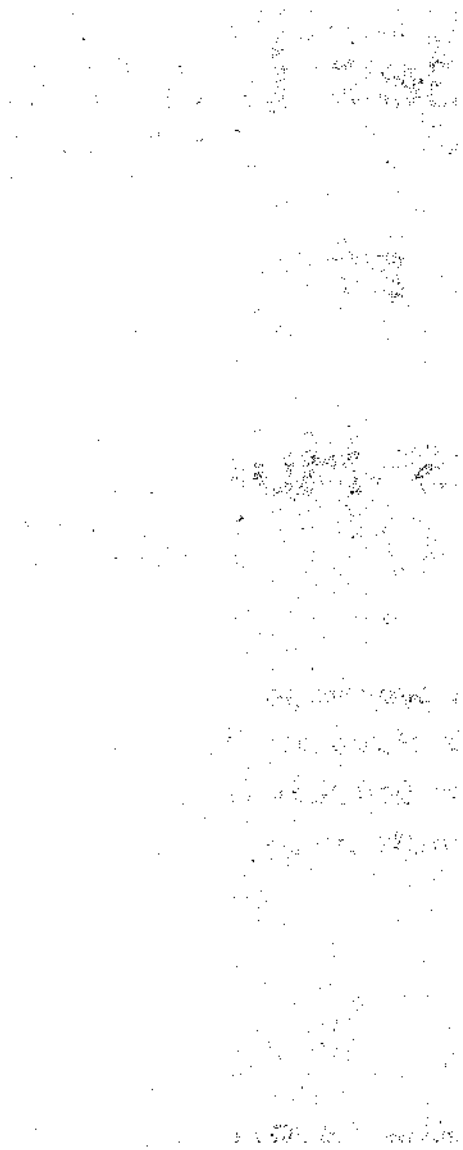
Revue des Lettres

et

Sciences Humaines

Revue scientifique publiée par la Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Université Emir Abdelkader des Sciences Islamiques - Constantine.

Numéro 9 Muharram 1429/janvier 2008



Revue des Lettres et Sciences Humaines

Directeur d'Honneur: Pr. Abdallah Boukhelkhal

Directeur de la Revue: Pr. Ahmed Sari

Comité de rédaction

Pr. Dob Rabah

Pr. Sami El-Kinani

Pr. Amiraoui Hamida

Dr. Allaoua Amara

Dr. Abdelwahab Bouchliha

Dr. Hammache Khalifa

Comité consultatif du Numéro

Pr. Abdallah Boudjlal

Dr. Filali Ablelaziz

Dr. Nasr Salman

Dr. Samai Ismail

Dr. Benkheira Nadjib

Dr. Foughali Badis

Correspondances:

Toutes les correspondances doivent être envoyées :

A Mr. le directeur la Revue des Lettres et Sciences Humaines. Université Emir Abdelkader des Sciences Islamiques. B. P. 137 25000 Constantine - Algérie
Tél/fax : 00213 (0) 31 92 74 47
Email : amara.allaoua@free.fr

THE ARRIVAL OF ISLAM AND THE DEVELOPMENT OF ISLAMIC CULTURE IN SOUTHEAST ASIA

An Historical Approach

Dr. Badrane Bentahcene

dept of philosophy, university of Batna, Algeria

Mystery still surrounds the origins of Islam in Southeast Asia. The date of the religion's arrival in the Malay world, and the identity of those responsible for its introduction, will probably never be known with certainty. Some clues are provided by Arab and Chinese documentary sources, archaeological investigations and inscribed stones. However, debate continues as to whether the propagators were from the Middle East, India or China.[1] Despite this, the development of Islam in the region is widely and richly recorded.

Before the arrival of Islam to the region, there were regular contacts with the Indian subcontinent. In addition, a number of Indian states existed in the Malay world. Geographical factors within the archipelago and Southeast Asia, and the inherent relationship with the Indian Ocean, provided the infrastructure for human interaction, precipitating the Indianisation of the region[2]. The Indians introduced the Hindu and Buddhist religions to the region; an early prominent Buddhist kingdom in the peninsula was that of Lankasuka in the Bujang Valley, Kedah, in the north of modern Malaysia. From the 7th to the 13th century, the Hindu-Buddhist empire of Srivijaya, founded in Palembang, controlled all of Sumatra, the Malay Peninsula, the greater part of Java, and numerous other islands in the region[3]. In the

---

[1] Yatim, Othman. (1998). *The Arrival of Islam*. In Nik Abdul Rahman. Nik Hassan Shuhaimi (Ed). Early history. Volume 4. The Encyclopedia of Malaysia. Kuala Lumpur: Editions Didier millet, p 126; Taufik. Abdullah. (1999). *Islam in The Malay World: Intellectual Heritage and Political Traditions*. In Taufik Abdullah (ed). Islamic civilization in the Malay World. Istanbul: Research Center for Islamic history, Art & civilization, p 3.

[2] Kasim, Kamarul Baharin A. (2003). *Koleksi Pilihan dunia Melayu (Distinctive Malay World collections)*. Kuala Lumpur: Jabatan Musium Dan Antikuiti, p 90.

[3] Mutalib, Hussin. (2000). *Islamic Malay Polity in Southeast Asia*. In Mohd. Taib Osman, Islamic Civilization in The Malay world. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa

13th century, the Srivijaya Empire was succeeded by the kingdom of Majapahit. Based in Java, Majapahit held sway over vast territory, including parts of Borneo. These Hindu-Buddhist kingdoms blended their religious practices with ancient Southeast Asian customs and traditions.

By the later 13th century, the most powerful state in Southeast Asia was the Sultanate of Melaka, and this is where the story of the Muslim Malay world really begins. The political presence of Islam in the Malay world came some time after the first Islamic presence in the region; the connection between Southeast Asia and the Arab world predates Islam itself by many centuries. Scholars have observed that the relationship between the Malay world and Arabia could date back as early as the 1st century AD. Studies have found that Malay navigators learned to use the monsoons, and Malay shipbuilders probably pioneered the balance-lug sail, allowing vessels to sail into the wind by 'tacking'. The technology is related to and may be the ancestor of the triangular-shaped sail of the Arab dhow, which was in turn borrowed by the Portuguese and Spanish in the design of the caravel[4].

By the 8th century, Muslim traders and merchants had established themselves in Sind (present-day Pakistan), and merchants from Persia, Oman and Hadhramaut had settled on the west coast of India. Gujarat came under Muslim rule in 1287, and significant Muslim trading communities developed in Malabar, Coromandel and Bengal[5]. Extensive trade connections between India, China and West Asia and the Malay Archipelago enabled Muslim sailors, merchants and travellers from Arabia, West Asia, India and China to visit and even settle in the region. Certain locations in the Malay world were well known to Arab and non-Arab Muslim traders, being mentioned in works of early Muslim geographers and travellers[6]. Along the

---

dan Pustaka & Istanbul: The Research Center for Islamic History, Art and Culture. p 5.

[4] Suarez, Thomas. (1999). *Early Maps of Southeast Asia*. Singapore: Periplus Editions (HK) Ltd. p 29.

[5] Andaya, Barbara Watson. (1998). *Early Muslim Traders*. In Nik Abdul Rahman, Nik Hassan Shuhaimi (Ed). Early history. Volume 4. The Encyclopedia of Malaysia. Kuala Lumpur: Editions Didier millet. p 85.

[6] Ali, Zakaria. (1994). Islamic art in Southeast Asia (830 Ad – 1570 AD). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. p 20.

Melaka Straits. Arab merchant colonies were established in Kalah (Kedah) and Zabaj, which has been identified with Srivijaya, in south Sumatra. The harbour of Melaka also became a familiar destination for traders from Arabia. Arab sources mention the existence of tin and jungle products. This reference to tin supports arguments identifying Kalah as Kedah, as well as the discovery in the state of Kedah of two coins from the Abbasid Caliphate, one of which is dated 234 AH (848 AD). Another popular stopover for Arab sailors was Tiyumah, believed to be Pualu Tioman, in the South China Sea. Like Kalah, Tiyumah acted as a stapling port and source of fresh water for ships sailing to China. In the 10th century, an Arab text also mentions 'Panhang' (Pahang).[7] The major maritime route followed by early Arab and Persian traders went from Sri Lanka via the Nicobar Islands to Kedah, and then round the southern tip of the Malay Peninsula to the island of Tioman and north to China.

Among the first confirmed pieces of evidence about the arrival of Islam in Southeast Asia comes from Phan Rang, in Campa (to the south of modern-day Vietnam), where an Arabic-inscribed pillar recording laws, dated to the year 1035, and a Muslim gravestone, dated to 1039, have been found. In addition, a Muslim woman's gravestone from 1048 was found in Brunei, and another from 1082 is known from Leran, East Java. The existence of these graves indicates that a Muslim presence in these places was well established. As Muslim merchants did not travel with their families, the women commemorated by the gravestones were probably local women who had married the traders during their long periods of stay while awaiting the change of winds[8]. On the Chinese side, from the 12th century, the closing of the overland routes across Central Asia spurred the Hui communities to expand their ocean-going trade activities in Southeast Asia, and Chinese Muslim settlements developed in Southeast Asia. When the Ming emperor sent an imperial fleet through the region, he chose the Chinese Muslim Zhenghe (Cheng Ho) (1371-1435) as his emissary.[9]

---

[7] Yatim, 1998, p 127; Andaya, 1998, pp 84-85.

[8] Richter, Anne. (2000). the Jewelry of Southeast Asia. London: Thames & Hudson Ltd . pp 150-152; Yatim, 1998, p 126.

[9] Andaya, 1998, p 85.

The settlements established by Arab merchants along the Straits of Melaka facilitated the expansion of Islam. During the 13th century Muslim missionaries, mainly Sufis from West Asia, travelled to these ports to reintroduce Islam among the traders. From the 13th century onwards the first local Islamic kingdoms appeared, the earliest of which was Pasai in northern Sumatra. From that time onwards the commercial presence of Muslim traders in the Malay regions was essential to introducing local societies to Islam, and Islamic influence became very pronounced[10]

The Pioneers of Islam in Southeast Asia

Unlike the date of the arrival of Islam to the region, most scholars agree on how Islam made its way to Southeast Asia and who its pioneers were. The leading mentors included traders, the Ulama and Sufi 'saints', and the local Sultans. Islam took root in Southeast Asia through a combination of the patience of religious scholars and the adaptation of members of royal courts. Although extensive Arab contact with Southeast Asia predated Islam itself, and despite the Chams of Vietnam adopting Islam in the 10th century, it was not until the end of the 13th century that the faith came to be a major influence in Southeast Asia's coastal regions. From there, it made inroads into the hinterland of Southeast Asia.[11]

Although Islam travelled by many different routes, sometimes converting rulers and entire populations in a single initiative, it was not solely traders and religious figures who provided spiritual guidance. The sultans played a vital role in the spread of Islam among the different tribes and kingdoms of the region. They were the protectors of Islam on the one hand, while on the other hand they found in Islam a sense of a unity to live by and a message to accomplish. These elements formed the basis of the establishment and spread of Islam in Southeast Asia. Once established, the spread of Islam was accelerated through marriages between the daughters of wealthy local merchants and Muslim traders, combined with commercial policies.[12] From the 13th century onwards, as is evident in

[10] Yatim, 1998, p 127; Heidhues, Mary Somers. (2000). Southeast Asia: A Concise History. London: Thames & Hudson, p 77.
[11] Suaresz, 1999, p 21.
[12] Suaresz, 1999, p 21.

the use of Arabic terminology in the *Sejarah Melayu*, Islam made incursions into the region through trade with Arab merchants and as a result of the movements of Islamic scholars and pilgrims across the seas to Mecca.[13]

By the 14th century, Muslim traders in Java were among the elite at the capital of Majapahit. In addition, Java's port cities converted and, as sultanates, competed with Majapahit for trade. New men, especially merchants, formed the elites of these sultanates.[14] While the names of the prominent traders who contributed to the arrival of Islam remain unknown, historical records state that they came mainly from southern Arabia and other parts of the Arab world, as well as Persia, India and Turkey. During the 13th and 14th centuries, the Islamisation of the region was advanced especially by traders and Sufi saints from the Hadramaut in southern Arabia, as well as by merchants from southern India.[15] These were areas in which Shafi'ite Sunnism was prevalent, propagated in the garb of a mysticism imbued with the ideals of sainthood and attached to the leading mystical orders then active in the Middle East and India.[16]

The emergence of various Malay-Muslim kingdoms in the wake of the disintegration of Srivijaya Empire, based in south Sumatra, and the Majapahit in Java took place at different times and under different circumstances. Following the example of powerful kingdoms in the region, beginning with Samudra Pasai in north Sumatra in 13th century, the succeeding centuries saw the rise of Melaka, Aceh, Brunei, Patani, Banten and Cirebon, culminating in the 19th century with sultanates in southern Thailand and along the coasts of Borneo. These kingdoms were not only the centres for the propagation of Islam, but they also nurtured its intellectual

---

[13] Leigh, 2000, p 6.

[14] Heidhues, 2000: 77)

[15] Smith, holly S. (1997). Aceh art and Culture. Oxford: Oxford University Press, P 3, 27; Irwin, Robert. (1996). *The Emergence of the Islamic World System 1000-15000*. In Francis Robinson (Ed). The Cambridge Illustrated History of The Islamic World. Cambridge: Cambridge University Press, pp 52-53.

[16] al-Attas, Some Aspects of Sufism, as Understood and Practiced Among the Malays; (Hall, A History of South-East Asia, pp. 221 ff.)

development through the presence of the Ulama and advanced Islamic education, especially Sufi philosophies.[17]

The Sultanate of Melaka was one of the most significant bases of Islamisation in the region, before it was taken by the Portuguese in 1511. This empire controlled much of the trade passing through the Straits of Melaka and was also a centre of Malay culture and a model for subsequent Malay-Muslim sultanates.[18] Aceh, also known as the 'Veranda of Makka', reached the height of its power during the reign of Sultan Iskandar Muda (1607-36), controlling the lucrative trade in pepper and providing patronage for many Islamic works.[19] History mentions the names of many other sultans who were patrons of learning; among the most notable of whom were al-Malik al-Zahir of Samudra-Pasai, Mansur Shah of Melaka, and Iskandar Muda Mahkota Alam of Aceh. Some were the protectors of Sufi orders and followed the mystical paths or were closely associated with the teachers of Sufism. These include Muhammad Yusuf al-Khalidi al-Naqshabandi of Riau and Agung Tirtayasa of Banten.[20]

The institutions which have played a more continuous role in the Islamisation of Southeast Asia are the Ulama and Sufi orders. The Ulama and Sufis formed a special and greatly respected group which influenced all aspects of society. Among the leading figures who played a part in developing regional Islamic culture were the prolific writer and scholar Hamza al-Fansuri (d. 1629) of Barus in Sumatra, Nur al-din al-Raniri (d. 1666), Shams al-Din al-Sumatrani (d. 1630), Abd al-Ra'uf Singkl (d. 1693), Daud Ibn Abdullah al-Fatani (1718-1847), Abdullah al-Arif (1165-1177) and the Nine Saints in Java, Sumatra, Kalimantan and Sulawesi.

The Development of Islamic Culture

The advent of Islam and the subsequent spread of Islamic learning in Southeast Asia brought about a major cultural change. The process of Islamisation and the formation of the Malay world's Islamic culture and identity underwent a gradual evolution in three

[17] Osman, Mohd. Taib. (2000). Islamic civilization in the Malay World. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, pp xxvi-xxix.
[18] Heidhues, 2000, p 79.
[19] Heidhues, 2000, p 78-79
[20] Ibrahim, 1999, p 119.

phases. The first of these (circa 1200-1400) was the phase of nominal conversion, or 'conversion of the body'. The second phase (circa 1400-1700) is described as the period of the 'conversion of the spirit', and saw the rising influence and spread of philosophical mysticism, tasawwuf and kalam. The third phase (from 1700 onwards) saw the continuation and consummation of the second phase coinciding with the coming of the West[21].

The Islamic theological, mystical and metaphysical literature set in motion the process of revolutionising the Malay world's world view, turning it away from a crumbling world of mythology to the world of intelligence, reason and order. Islamic monotheism also transformed the Malay language. By the 16th century, Malay had become the literary and religious language of Islam in the region. The 16th and 17th centuries, a period which marked the rise of rationalism and intellectualism not manifested anywhere before in the Malay Archipelago, saw the emergence of philosophical mysticism and rational theology. The works of this new stream of Malay literature reveal a language of logical reasoning and scientific analysis. The great significance of this period of Islamisation is that it set in motion the process of revolutionising the Malay world view, effecting its transformation from an aesthetic to a scientific one.[22]

The new conception of being in the world view of Tawhid (monotheism) was the fundamental factor in the cultural transformation of the 15th -17th centuries, which reflected the beginning of the modern age in the archipelago.[23] This affected all aspects of Malay culture by introducing the concept of the Ummah (universal community of Islam). In addition, there are the essential concepts of a sultan who takes responsibility as a guardian of religion and society; for society, there is the importance equality in the sight of God; for culture and knowledge, Islam introduced the fundamental

---

[21] Hassan, M. Kamal. (1999). *Muslim Intellectual Life in The Malay-Indonesian Archipelago: A Preliminary Study*. In Taufik Abdullah (ed). Islamic civilization in the Malay World. Istanbul: Research Center for Islamic history, Art & civilization, pp 195-196; Al-Attas, S. M. (1996). Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, pp 29-30.

[22] Al-Attas, S. M. (1996), p 29.

[23] Al-Attas, S. M. (1996), p 30.

call of the Qur'an for believers to base their life and their religion on reading and knowledge.

This process helped remove many mythical and tyrannical traditions, and caused the disintegration of the magical world view of the Malay world. This latter was further assisted by the coming of the Western imperialism as well as the imposition of Western culture beginning in the 16th century.[24] The advent of Islam changed the culture of maritime Southeast Asia in many ways. It brought a new system of writing; the Malay language was now written in Arabic script called Jawi.[25] Malay itself became the language of religious works, and, next to Arabic and Persian, a major vehicle of Islamic discourse.

Islam is a civilisation, as well as a religion, which in the span of about eight centuries has shaped most of the Malay Archipelago into a distinctive Islamic entity. The areas that make up the Malay world are inhabited by over 200 million Muslims of Malay ethnic stock, speaking a form of the Malay language as their lingua-franca[26], along with other local dialects which are cognate to Malay. Not only has Islam developed into a civilisation recognisable for having its own cultural configuration, based on the religious fundamentals of Islam, but it also makes Islam a regional force to be reckoned with.

[24] Al-Attas, S. M. (1996), p30.
[25] Roudfoot, Ian and Hooker Virginia. (1999). The Malay Writing Tradition. In John H. McGlynn (editor). Indonesian Heritage: Language and Literature. Jakarta: Archipelago Press, p 22.
[26] Omar, Asmah Haj (Volume Editor). (2004). Languages and Literature. In the Encyclopedia of Malaysia. Vo 9, P 24