مجلـــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

ربيع الثاني 1422 / جويلية 2001

العدد 9

مطبعة البعث-قسنطينة

جميع الآراء الواردة بالمجلة تعبر عن وجهة نظر
أصحابها ولا تعكس رأي المجلة

مدير المجلة	أعضاء هيئة التحرير	الهيئة الاستشارية
أ.د/ عبد الله بوخلخال	أ.د/ عبد الله بوجلال	د. أحمد رحماني
	أ.د/ سامي عبد الله الكناني	د. إسماعيل يحي رضوان
رئيس التحرير	د/ أحمد صاري	د. زين الدين مصمودي
د/ احميده عميراوي	د/ جمال شوالب	د. سعيد فكيرة
	د/ بشير بوجنانة	د. الشيخ بوعمران
مسؤول النشر	د/ رابح دوب	د. صالح صالحي
د/ احميده عميراوي	د/ سلمان نصر	د. عبد العزيز فيلالي
أمين التحرير	د/ مولود سعادة	د. عبد الكريم عوفي
أ. محمود بن زغدة	د/ مصطفى باجو	د. عبد الرزاق قسوم
السيدة سميرة سقاوي	د/ عمر لعويرة	د. عمر بوقرورة
		د. محمد خزار
		د. محمد صالح شهاد
		د. يحي بوعزيز
		أ. ذهبية بورويس
		أ. مفيدة بلهامل
		أ. ناصر لوحيشي

توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير على العنوان الآتي:
مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة الجزائر
☎ 98 21 92 31 0 /90 22 92 31 0، الفاكس: 98 21 92 31 0 /41 21 92 31 0
البريد الإلكتروني: E.Mail = USIEAK 1. @ IST. CERIST. DZ
التلكس: 92954 USIEAK DZ

أشرف الدكتور احميده عميراوي على كتابة وسحب هذا العدد 9 على P.C

"العلم هو وحده الإمام المتبع في الحياة
في الأقوال والأفعال والاعتقادات"

الشيخ عبد الحميد بن باديس

في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير

فهرس الموضوعات

د . رمضان خلف: نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف ومذاهب العلماء في تفسيرها.....3

أ . د . سامي عبد الله أحمد الكناني: قضية الإعجاز القرآني في دراسات السابقين.....20

د . رابح دوب: القراءات القرآنية وأثرها في التفسير 33

أ . أبو بكر كافي: التحقيق في اتهام الإمام البخاري بالتدليس..... 45

د . نصر سلمان: شرط الإمام مسلم في جامعه الصحيح..... 60

أ . مختار نصيره: شرط الصلاحية عند أبي داود من خلال سننه 68

د . خليل حسن حمادة: جهود علماء الإسلام في بيان أقسام السنة المطهرة.....78

أ . كمال لدرع: الواجبات الكفائية فريضة شرعية وضرورة حضارية.....95

أ . صالح نعمان: الاستنساخ البشري وآثاره على الأسرة.....109

أ . بلقاسم بلعرج: اسم الفاعل العامل في اللغة العربية من خلال الربع الأول من القرآن الكريم 119

أ . محمد بن أحمد بن المحبوب: النبويات الشنقيطية (ملاحظات في البنية والأسلوب).....143

د . احميدة عميراوي: التسامح الروحي في الثقافة الجزائرية (مقاربةُ فهمٍ).....157

د . محمد عبد النبي: الشيخ الغزالي..والموازين الراجحة.....174

د . أحمد صاري: ابن الموهوب: حياته وقضايا عصره.....186

أ . خليفة حماش: دور الطلبة الجزائريين في تحرير مدينة وهران 204

د . احميدة عميراوي: في رحاب جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية..... 223

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

لقد وعدتُ قراء مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في العدد الثامن، الصادر في شهر مارس 2001، بأنه "سيتبع قريبا-إن شاء الله- بالعدد التاسع".

وبالفعل جاء العدد التاسع في موعده، وقد أحتضن موضوعات متنوعة - تراثية ومعاصرة- قيمة بأقلام أساتذة وباحثين من الجامعة ومن خارجها.

وبهذا تكون المجلة، قد انطلقت في مسيرتها العلمية -إن شاء الله - بثبات بفضل المشرفين، والباحثين، وتشجيع القراء، من داخل الجزائر ومن خارجها.

-وإلى اللقاء في العدد القادم- إن شاء الله-

والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين

قسنطينة في 22 ربيع الثاني 1422 هـ

13 جوان 2001

أ.د.عبد الله بوخلخال

مدير الجامعة

كلمة رئيس التحرير

يسرُّ هيئة التحرير أن تصدر العدد التاسع من مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ويسعدها أن تلفت نظر القراء الأفاضل إلى ما يتضمنه هذا العدد من موضوعات علمية قيمة متخصصة .

وغير خاف عليها حسن تقدير القراء وتفهمهم لها؛ وقد لمسنا هذا من حسن المعاملة والثناء وتزويد أمانة المجلة بعصارة تصبّ في بحوث قيمة مما شجعنا أكثر على الاستمرار في العمل وألزمنا التعهد بإصدار العدد العاشر قريبا إن شاء الله .

وقد تمّ هذا التسلسل في إصدار المجلة بحرص من إدارة الجامعة وعلى رأسها مديرها فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الله بوخلخال الذي ما فتئ يسدي النصائح والتوجيهات العلمية لتؤدي هذه المجلة رسالتها الحضارية ولتكون الوجه المشرف للجامعة ولكل باحث نزيه سواء من داخل جامعة الأمير عبد القادر أم من خارجها؛ ولتساهم في إرساء التقاليد الجامعية الجزائرية الراقية وتعميقها .

فهنيئا، وتحية لكل من قدّر قيمة هذه المجلة وساهم في إثرائها بموضوعات سابقة ولاحقة للأعداد القادمة .

ونسأل الله عز وجل أن يحقق آمالنا ويوفقنا وإياكم إلى ما فيه الخير لجامعتنا ولأمتنا .

قسنطينة في 10 من ربيع الثاني 1422 / 1 جويلية 2001

الدكتور عميراوي احميده

نائب مدير جامعة الأمير عبد القادر

المكلف بالبحث العلمي والعلاقات الخارجية

نزول القرءان الكريم على سبعة أحرف ومذاهب العلماء في تفسيرها

د. رمضان يخلف
جامعة الأمير عبد القادر

يعتبر موضوع الأحرف السبعة في القرءان الكريم من بين المباحث التي هي في غاية الأهمية والحساسية، ولأهمية الموضوع فقد تجاذب دراسته العلماء من مختلف الاختصاصات من نحويين وأصوليين ومفسرين ومقرئين وغيرهم.

كما أن هذا الموضوع لازال يكتنفه الغموض من أكثر من جانب، قال ابن الجزري: (مازلت أستشكل هذا الحديث وأفكر فيه، وأمعن النظر من نيف وثلاثين سنة حتى فتح الله علي بما يمكن أن يكون صوابا إن شاء الله)1 وإلى وقت متأخر والكتابات في هذا الموضوع مازالت متضاربة متباعدة، وهو ما دعا العلامة عبد العظيم الزرقاني إلى أن يقول فيه في مطلع البحث: (هذا مبحث طريف وشائق، غير أنه مخيف وشائك)2.

ونحن في هذا البحث سنعرض لمناقشة أشهر أقوال أهل العلم في تفسير معنى الأحرف السبعة، وما يترتب على كل قول منها من نتائج علمية .

أدلة نزول القرءان الكريم على سبعة أحرف

روى حديث نزول القرءان على سبعة أحرف ما لا يقل عن واحد وعشرين صحابيا، منهم عثمان بن عفان، وعمر بن الخطاب، وأبو بكر الصديق، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب. وغيرهم. فقد روى أبو يعلى في مسنده أن عثمان رضي الله عنه قال يوما وهو على المنبر: أذكر الله رجلا سمع النبي ـ ص ـ قال: "إن القرءان أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كـــاف" لما قام.

فقاموا حتى لم يحصوا عددا، فشهدوا أن رسول الله قال: " إن القرءان أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف" فقال عثمان: وأنا أشهد معهم 3.

وللبخاري ومسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله ـ ص ـ أقرأني جبريل على حرف فراجعته، فلم أزل أستزيده فيزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف. قال ابن شهاب: بلغني أن تلك السبعة الأحرف إنما هي في الأمر الذي يكون واحدا لا يختلف في حلال وحرام 4

وفي الموطأ عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير، عن عبد الرحمن بن عبد القاري، أنه قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأها، وكان رسول الله أقرأنيها، فكدت أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتى انصرف، ثم لببته بردائه، فجئت به رسول الله صلى الله ـ ص ـ فقلت: يا رسول الله، إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأتنيها، فقال رسول الله ـ ص ـ: أرسله، ثم قال: اقرأ يا هشام، فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله ـ ص ـ: هكذا أنزلت، ثم قال لي: اقرأ، فقرأتها، فقال: هكذا أنزلت، إن هذا القرءان أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه5.

وللترمذي عن أبي بن كعب أنه قال: لقي رسول الله ـ ص ـ جبريل عليه السلام عند أحجار المروة، فقال: يا جبرئيل، إني بعثت إلى أمة أميين، منهم العجوز والشيخ الكبير، والغلام والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتابا قط، قال يا محمد إن القرءان أنزل على سبعة أحرف. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح قد روي عن أبي بن كعب من غير وجه 6.

وفي الباب عن عمر وحذيفة، وأبي هريرة، وأم أيوب، وسمرة، وابن عباس، وأبي جهيم بن الحارث7. وللنسائي عن أبي قال: ما حاك في صدري منذ أسلمت إلا أني قرأت آية، وقرأها آخر غير قراءتي، فقلت: أقرأنيها رسول الله ـ ص ـ وقال الآخر: أقرأنيها رسول الله ـ ص ـ فأتيت النبي ـ ص ـ فقلت: يا نبي الله، أقرأني آية كذا وكذا، قال: نعم، وقال الآخر: ألم تقرئني آية كذا وكذا ؟ قال نعم، إن جبريل وميكائيل عليهما السلام أتياني، فقعد جبريل عن يميني

وميكائيل عن يساري، فقال جبريل عليه السلام: اقرأ القرءان على حرف، قال ميكائيل: استزده استزده، حتى بلغ سبعة أحرف، فكل شاف كاف 8. وفي رواية: "إن الله عز وجل يأمرك أن تقرئ أمتك القرءان على سبعة أحرف، فأيما حرف قرؤوا عليه فقد أصابوا "9.

معنى نزول القرءان على سبعة أحرف.

أما السبعة فهي العدد المحصور بين الستة والثمانية، وأما الأحرف ـ جمع حرف ـ فله معان كثيرة تدل على أن لفظ الحرف من المشترك اللفظي10، والمشترك اللفظي يراد به أحد المعاني التي تحددها القرائن وتناسب المقام، وأنسب المعاني بالمقام هنا في إطلاق لفظ الحرف أنه الوجه، وهنا يطرح السؤال: ما هي تلك الوجوه السبعة المختارة التي لا تخرج القراءات عنها مهما كثرت وتنوعت في الكلمات الواحدة ؟ وهنا يكثر الخلاف بين العلماء في تعيين معنى الوجوه السبعة التي تجوز قراءة القرءان الكريم بها، وقد ذكر القرطبي ـ نقلا عن ابن حبان ـ أنها بلغت خمسا وثلاثين قولا 11، وزاد السيوطي على ذلك فقال: اختلف في معنى هذا الحديث على نحو أربعين قولا، ثم ذكرها جميعا مع الرد عليها 12. والظاهر أن أغلب هذه الأقوال لا تثبت أمام النقد العلمي، وسنقتصر على دراسة ومناقشة ما اشتهر منها، وهي كما يأتي:

الأول ـ أن المراد بالأحرف السبعة سبع لغات من لغات العرب، بمعنى أن القرءان لا يخرج عن سبع لغات من لغات العرب، وهي لغة قريش، وهذيل، وثقيف، وهوازن، وتميم، واليمن .

قال أبو عبيد القاسم بن سلام: ليس المراد أن كل كلمة تقرأ على سبع لغات، بل اللغات السبع مفرقة فيه. ويضعف هذا القول بما نقله الواسطي في كتابه "القراءات العشر" بأن في القرءان الكريم من الألفاظ ما ينسب لأربعين قبيلة عربية.

الثاني ـ أن المراد بالأحرف السبعة سبع لغات من لغات قبائل مضر خاصة. وهذا القول أشد ضعفا من سابقه، لأن القرءان قد تضمن ألفاظا كثيرة من غير قبائل مضر .

الثالث ـ ذهب أبو جعفر محمد بن سعدان النحوي13إلى أن الحديث مشكل، لأن لفظ "أحرف" مشترك لفظي. فلا ندري معناه، ومن هنا لا يدل على حكم ما، ويدل على ذلك أن الحرف يصدق على عدة معان14. ويرد عليه بأن المشترك اللفظي يعلم معناه متى قامت قرينة تعين ذلك.

الرابع ـ للقاضي عياض ومن تبعه15 بأن لفظ السبعة كناية عن الكثرة، وغير مقصود لذاته، ويدل على ذلك أن لفظ السبعة يطلق في اللغة ويراد به الكثرة في الآحاد، كما يطلق السبعون في العشرات والسبعمائة في المئين، ولا يراد بها العدد المعين 16، وجنح إلى هذا الرأي في العصر الحديث جمال الدين القاسمي في تفسيره " محاسن التأويل". ويدفع هذا القول بما ورد في الأحاديث من استزادة النبي ـ ص ـ لعدد الأحرف حتى بلغت السبعة .

الخامس ـ أن الأحرف السبعة وجوه ترجع إلى كيفية النطق في التلاوة من إدغام وإظهار وترقيق وإمالة وإشباع، وتخفيف وتشديد17

وهو مدفوع بأن هذه الوجوه تزيد عن السبعة. كما أنها لم تستوعب وجوه الخلاف الرئيسية في القراءات القرءانية المتواترة، ولا شك أن هذه الوجوه التي ترجع إلى كيفية النطق في التلاوة هي مما كانت تتباين فيها لغات القبائل، وهي مما يصعب أن تتوحد فيها الألسنة، ولكن فساد هذا الرأي يكمن في حصر الأحرف السبعة فيها، ولو قيل أنها تدخل تحت معنى الأحرف السبعة وتعود إليها لكان فيما يبدو أسلم وأحكم .

السادس ـ أن المقصود بالأحرف السبعة سبعة أصناف في القرءان، ثم اختلفوا في تعيين هذه الأصناف اختلافا كثيرا. فمنهم من قال: إنها أمر ونهي وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال. ومنهم من قال: إنها وعد ووعيد وحلال وحرام، ومواعظ وأمثال واحتجاج. ومنهم من قال: إنها مطلق ومقيد، وخاص وعام، وناسخ ومنسوخ ومؤول .

ويرد على هذا المذهب بما يأتي:

1 ـ أن سياق الأحاديث السابقة بطرقها الصحيحة والمشهورة لا تطابق ما دل عليه هذا المذهب

2 ـ أن اختلافهم الشديد إلى أكثر من عشرين قولا في تعيين هذه الأصناف يبطل قولهم، لأنه لا يوجد سند صحيح يدل على حصر الأحرف السبعة فيما مثلوا لها به .

3 ـ أن التوسعة والتيسير المقصودين في الأحرف السبعة لا أثر لهما في هذا المذهب .

ويبقى من الآراء الواردة في تفسير معنى الأحرف السبعة رأيان جديران بالبحث المناقشة، وهما رأي الطبري ومن ذهب مذهبه كابن عبد البر وسفيان بن عيينة والطحاوي وغيرهم ..

ورأي ابن قتيبة ومن قاربه في مذهبه كالباقلاني وأبي الفضل الرازي وابن الجزري وغيرهم.

أما مذهب أبيَ عبيد القاسم بن سلام فهو شبيه بقول الطبري، إلا أن الطبري قصر وجوه الاختلاف على المرادفات بين هذه الألسن السبعة، أما أبو عبيد فلم يحصره في مجرد المرادفات بين هذه اللغات .

عرض رأي الطبري:

فتحت عنوان " القول في اللغة التي نزل بها القرءان من لغات العرب " عرض الطبري المفسر بتفصيل لموضوع الأحرف السبعة، مبتدئا بإيراد الأحاديث التي رويت في نزول القرءان على سبعة أحرف، ثم قال: (فإن قال: وما برهانك على أن معنى قول النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ " نزل القرءان على سبعة أحرف " وقوله " أمرت أن أقرأ القرءان على سبعة أحرف " هو ما ادعيته من أنه نزل بسبع لغات، وأمر بقراءته على سبعة ألسن، دون أن يكون معناه ما قاله مخالفوك من أنه نزل بأمر وزجر وترغيب وترهيب وقصص ومثل، ونحو ذلك من الأقوال ؟ فقد علمت قائلي ذلك من سلف الأمة وخيار الأئمة .

قيل له: إن الذين قالوا ذلك لم يدعوا أن تأويل الأخبار التي تقدم ذكرنا لها هو ما زعمت أنهم قالوه في الأحرف السبعة التي نزل بها القرءان دون غيره، فيكون ذلك لقولنا مخالفا، وإنما أخبروا أن القرءان نزل على سبعة أحرف، يعنون بذلك أنه نزل على سبعة أوجه .. والسبعة أحرف هو ما قلنا من أنه الألسن السبعة.. ومعلوم أن تماريهم فيما تماروا فيه من ذلك لو كان

تماريا واختلافا فيما دلت عليه تلاواتهم من التحليل والتحريم والوعد والوعيد وما أشبه ذلك، لكان مستحيلا أن يصوب جميعهم ـ ص ـ ويأمر كل قارئ منهم أن يلزم قراءته في ذلك على النحو الذي هو عليه.. ولو كان ذلك منه تصويبا فيما اختلفت فيه المعاني، لكان قوله: " أنزل القرءان على سبعة أحرف" إثباتا منه لما قد نفى الله تعالى عن كتابه من الاختلاف، ونفيا لما قد أوجب له من الائتلاف .)18. ولقد أفاض الطبري في الدفاع عن هذا المذهب، مثلما أسهب في تضعيف مذهب من قال بأنها سبعة أصناف وأغراض في القرءان الكريم ..

وحول بقاء الأحرف السبعة في القرءان الكريم إلى اليوم ذهب الطبري إلى القول ببقاء حرف واحد منها وقال: (فإن قال: فما بال الأحرف الستة غير موجودة إن كان الأمر في ذلك على ما وصفت، وقد أقرأهن رسول الله أصحابه وأمر بالقراءة بهن، وأنزلهن الله من عنده على نبيه؟ أنسخت فرفعت، فما الدلالة على رفعها؟ أم نسيتهن الأمة. فذلك تضييع ما قد أمروا بحفظه؟ أم ما القصة في ذلك؟ قيل لم تنسخ فترفع، ولا ضيعتها الأمة وهي مأمورة بحفظها، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرءان وخيرت في قراءته وحفظه بأي تلك الأحرف السبعة شاءت، كما أمرت إذا حنثت بأي الكفارات الثلاث شاءت)19 .(فإن قال: وما العلة التي أوجبت عليها الثبات على حرف واحد دون سائر الأحرف الستة الباقية ؟ قيل: .. ثم إن حذيفة بن اليمان قدم من غزوة كان غزاها في فرج أرمينية، فلم يدخل بيته حتى أتى عثمان بن عفان، فقال: يا أمير المؤمنين أدرك الناس، فقال عثمان: وما ذلك ؟ قال: غزوت فرج أرمينية، فحضرها أهل العراق وأهل الشام، فإذا أهل الشام يقرءون بقراءة أبي بن كعب فيأتون بما لم يسمع أهل العراق، فتكفرهم أهل العراق، وإذا أهل العراق يقرءون بقراءة ابن مسعود، فيأتون بما لم يسمع أهل الشام، فتكفرهم أهل الشام. قال زيد بن ثابت: فأمرني عثمان بن عفان أن أكتب له مصحفا، وقال: إني مدخل معك رجلا فصيحا لبيبا، فما اجتمعتما عليه فاكتباه، وما اختلفتما فيه فارفعاه إلي،

فجعل معه أبان بن سعيد بن العاص. قال: فلما بلغنا " إن آيـة ملكـه أن يـأتيكم التـابوت " قـال زيد: فقلت: التابوه، وقال أبان بن سعيد: التابوت، فرفعنا ذلك إلى عثمان، فكتب التابوت .)20

قال الطبري: (وحدثني يعقوب بن إبراهيم: قال: حدثني أيوب عن أبي قلابة، قال: لما كـان في خلافة عثمان جعل المعلم يعلم قراءة الرجل، والمعلم يعلم قراءة الرجل، فجعل الغلمـان يلتقـون فيختلفون، حتى ارتفع ذلك إلى المعلمين، قال أيوب: فلا أعلمه إلا قال: حتى كفر بعضهم بقـراءة بعض. فبلغ ذلك عثمان فقام خطيبا فقال: أنتم عندي تختلفون فيه وتلحنون، فمن نـأى عنـي مـن أهل الأمصار أشد فيه اختلافا وأشد لحنا، اجتمعوا يا أصحاب محمد فاكتبوا للناس إماما. قال أبو قلابة: فحدثني أنس بن مالك، قـال: كنـت فيمـن يملـي عليـهم، قـال: فربمـا اختلفوا في الآيـة فيذكـرون الرجـل قـد تلقاهـا مـن رسـول الله ـ ص ـ ولعلـه أن يكـون غائبـا أو في بعـض البـوادي، فيكتبون ما قبلها وما بعدها ويدعون موضعها، حتى يجيء أو يرسل إليه، فلما فرغ من المصحـف كتب عثمان إلى أهل الأمصار: إني قد صنعت كذا وكذا ومحوت ما عندي، فامحوا ما عندكم .)21

قال الطبري: (وما أشبه ذلك من الأخبار الدالة على أن إمام المسلمين وأمير المؤمنين عثمان بـن عفان رحمة الله عليه جمع المسلمين نظرا منه لهم، وإشفاقا منه عليهم، ورأفـة منـه بـهم، حـذار الردة من بعضهم بعد الإسـلام .. وجمعـهم علـى مصحـف واحـد وحـرف واحـد، وحـرق مـا عـدا المصحف الذي جمعهم عليه .. فلا قراءة اليوم للمسـلمين إلا بـالحرف الواحـد الـذي اختـاره لهـم إمامهم الشفيق الناصح، دون ماعداه من الأحرف الستة الباقية.)22

(فأما ما كان من اختلاف القراءة في رفع حـرف وجـره ونصبـه، وتسـكين حـرف وتحريكـه، ونقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة، فمن معنى قول النبي ـ صلـى الله عليـه وسـلم ـ " أمـرت أن أقرأ القرءان على سبعة أحـرف " بمعـزل، لأنـه معلـوم أنـه لا حـرف مـن حـروف القـرءان ممـا اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المراء بـه كفـر المـاري بـه في قـول أحـد مـن علمـاء الأمة، وقد أوجب عليه السلام بالمراء فيه الكفـر مـن الوجـه الـذي تنـازع فيـه المتنـازعون إليـه،

وتظاهرت عنه بذلك الرواية.)23 قال ابن عبد البر: (فبان بهذا أن تلك الأحـرف السبعة إنما كان في وقت خاص لضرورة دعت إلى ذلك، ثم ارتفعت تلك الضرورة فارتفع حكم هذه السبعة الأحرف، وعاد ما يقرأ به القرءان على حرف واحد.)24

كما انتصر لهذا المذهب في العصر الحديث محمد أبو شهبة، وضرب لذلك أمثلة فقال: (ومن أمثلة ذلك في القرءان قوله تعالى: " إن كانت إلا صيحة واحدة، وقد قرأ ابن مسعود " إلا زقية واحدة " وقوله تعالى " فاسعوا إلى ذكر الله " قد قرأ عمر رضي الله عنه " فامضوا إلى ذكر الله، كما كان يقرأ أبي بن كعب " للذين آمنوا انظرونا " للذين آمنوا امهلونا " ويقرأ " للذين آمنوا أخرونا " ويقرأ " للذين آمنوا ارقبونا "، وكان في قوله تعالى " كلما أضاء لهم مشوا فيه " يقرأها " سعوا فيه.)25

مناقشة رأي الطبري:

يتبين مما سبق أن الطبري قد ذهب في تفسير معنى الأحرف السبعة إلى أنها سبعة ألسن، ثم حصر هذا الاختلاف بينها ـ فيما تعلق بالأحرف السبعة ـ في سبع مرادفات في الكلمة الواحدة من القرءان الكريم، مقررا في الأخير أن الموجود اليوم في المصاحف العثمانية إنما هو حرف واحد، وأن الأحرف الأخرى قد ذهبت، وهو الغرض من كتابة المصحف العثماني لحسم موضع الخلاف وجمع كلمة المسلمين على لسان واحد لتكون قراءتهم واحدة ..

أما كون الترادف الوارد في قراءة القرءان أنه من الأحرف السبعة فهذا صحيح والآثار المروية في الموضوع تعضده، وأما القول بأن الأحرف السبعة محصورة في هذا الوجه فقط فإن هذا لا نسلم له به لمجموعة من الأدلة منها:

ـ أن حاجة الأمة إلى التيسير في تلاوة القرءان لا تتحقق بمجرد التوسع إلى الألفاظ المترادفة التي وضعت لمعنى واحد ..

ـ وأن الخلاف القائم بين القراءات إلى اليوم لا ينحصر في هذا الجانب، ولا نجد لهذا الاختلاف بين القراءات تفسيرا وسندا شرعيا خارج معنى الأحرف السبعة .

ـ أن الاختلاف بين لغات القبائل السبعة التي يفترض أن يكون القرءان نزل بها لا يمكن حصره في مجرد الترادف بين مجموعة من الألفاظ، بل إن أشد هذا الاختلاف إنما هو في خصائص النطق في اللفظ الواحد، ولا أدل على ذلك من قول ابن جني مثلا نقلا عن الأصمعي:(ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم26، وتلتلة بهراء27، وكشكشة ربيعة28، وكسكسة هوازن29، وتضجع قيس، وعجرفية ضبة30.)31

فهناك اختلاف واضح وجذري بين القبائل العربية في كيفية النطق باللفظة الواحدة كما هو معروف في طرق قراءة بعض كلمات القرءان .

ـ أن اقتصار عثمان بن عفان في المصحف الإمام على حرف واحد وإسقاط الحرف الستة الباقية لا دليل عليه، بل هو مجرد افتراض، وأن جمع الأمة ورفع الاختلاف الواقع بينها في قراءة القرءان لا يقتضي رفع هذه الرخصة وهذا التيسير، بل الظاهر أن عثمان إنما أراد أن يوحد الكتابة والرسم القرءاني الذي يحتمل القراءات الثابتة، حتى إذا وقع الخلاف كان الاحتكام إلى هذه المصاحف في رسمها، ولذلك كان موافقة الرسم شرطا أوليا في إثبات أية قراءة وتصحيحها، وكيف يعقل بعد أن رفع الخلاف في القراءة إلى الخليفة عثمان رضي الله عنه أن يقف على المنبر فيخطب قائلا: " أذكر الله رجلا سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال إن القرءان أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف لما قام، فقاموا فشهدوا أن الرسول قال: إن القرءان أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف، فقال: وأنا أشهد معهم " 32. ثم يقوم بإسقاط هذه الأحرف والإبقاء على حرف واحد؟ بل الظاهر أنه أراد تأكيد ثبوت هذه الرخصة، حتى إذا علم كل قارئ ذلك أمسك عن الجدال والمماراة، وأيما كانت المصاحف العثمانية اليوم مشتملة على حرفين أو ثلاثة أو أكثر أو أقل فقد نجح عثمان رضي الله عنه في حسم الخلاف، وذلك بوضعه المصحف الإمام وتوزيعه

على الأمصار، وصار كل قارئ يقتصر على ما عرف من القراءة مما يوافق المصحف العثماني، ومن هنا يتبين أن جمع الناس على المصحف العثماني لا يعني بالضرورة إسقاط الأحرف الستة الأخرى، وبخاصة إذا عملنا أن المصاحف العثمانية على ما كانت عليه تحتمل أكثر من وجه من وجوه القراءة، كما أنه لم يصدر من عثمان رضي الله عنه ما يشير إلى كونه عطل هذه الرخصة، وأما قوله للكتاب فما اختلفتم في كتابته فاكتبوه بلغة قريش، فإن المقصود بنوع هذا الخلاف يتعلق بالرسم والإملاء وليس بإثبات قراءة أو نفيها، ولم يختلف الكتاب إلا في رسم كلمة " تابوت " ولما رفع هذا الخلاف إلى عثمان رضي الله عنه أشار عليهم بكتابتها بتاء مفتوحة.

ـ أن انتصار الطبري لهذا الرأي لا يعني بالضرورة أبطال ما ذهب إليه ابن قتيبة وغيره، لأنه لم يتعرض لمناقشته وبيان صحته أو فساده، وإنما أفاض في نقد مذهب القائلين بأن الأحرف السبعة هي سبعة أصناف في القرءان الكريم ـ وهو مصيب في ذلك ـ علما بأن ابن قتيبة سابق لابن جرير الطبر، فلا ندري سبب سكوته عن مناقشة هذا المذهب، وقد يكون السبب أنه لم يصله على ما هو عليه، أو أن هذا المذهب لم يكتب له الذيوع والانتشار يومئذ، وخاصة أن هذا الرأي إنما اشتهر بعد أن انتصر له أبو الفضل الرازي الذي توفي سنة: 454هـ أي بعد قرن ونصف من وفاة الطبري، وازداد انتشارا واشتهارا بعدما ذهب إلى القول به ابن الجزري المتوفي سنة: 833هـ.

مناقشة رأي أبي الفضل الرازي

ويبدأ أصل هذا المذهب مع أبي حاتم السجستاني33 ثم ابن قتيبة في كتابه " تأويل مشكل القرءان"، ثم أبي بكر الباقلاني، وإنما نسبناه إلى أبي الفضل الرازي الذي جاء بعدهم باعتبار تطويره هذا المذهب وشهرة نسبته إليه. وقد اختلفوا في تعيين هذه الوجوه اختلافا يسيرا، لأن الأمر لا يعدو أن يكون اجتهادا قائما على التتبع والاستقراء، ولذلك بين الباقلاني عدم ورود أثر تقوم به الحجة علينا في تحديد أعيان الأحرف السبعة وأجناس اختلافها، وطرق اللغات فيها، كما لم تتفق الأمة على ذلك في عصر من الأعصار اتفاقا ملزما لنا، ثم قال:(ومع ذلك قد يمكن أن

يقال إن السبعة الأحرف واللغات التي نزل بها القرءان محصورة معروفة بما يقرب أن يكون هو المراد بالخبر ولا يبعد..)34

كما لم يذهب ابن الجزري بعيدا عما مثل به الباقلاني لهذه الوجوه السبعة حيث قال:

(لازلت أستشكل هذا الحديث، وأفكر فيه، وأمعن النظر من نيف وثلاثين سنة، حتى فتح الله علي بما يمكن أن يكون صوابا إن شاء الله، ذلك أني تتبعت القراءات صحيحها وشاذها وضعيفها ومنكرها، فإذا هو يرجع اختلافها إلى سبعة أوجه من الاختلاف لا تخرج عنها، وذلك:

أولا: الاختلاف في الحركات بلا تغير في المعنى والصورة. ثانيا: الاختلاف في الحركات بتغير المعنى فقط. ثالثا: الاختلاف في الحروف بتغير المعنى لا الصورة. رابعا: الاختلاف ي الحروف بتغير الصورة لا المعنى. خامسا: الاختلاف في الحروف بتغير الصورة والمعنى. سادسا: الاختلاف في التقديم والتأخير. سابعا: الاختلاف في الزيادة والنقصان. قال ابن الجزري: فهذه سبعة أوجه لا يخرج الاختلاف عنها 35. أما أبو الفضل الرازي فقال:

(فمن التأويلات التي يحتملها الخبر، ولم يتقدم على نظامه تأويل هو أن كل حرف من الأحرف السبعة المنزلة جنس نو نوع من الاختلاف .

أحدها ـ: اختلاف أوزان الأسماء من الواحد والتثنية والجموع والتذكير والمبالغة وغيرها.

الثاني ـ اختلاف تصريف الأفعال من ماض ومضارع وأمر. الثالث ـ اختلاف وجوه الإعراب. الرابع ـ الاختلاف بالنقص والزيادة. الخامس ـ التقديم والتأخير. السادس ـ الاختلاف بالإبدال. السابع ـ اختلاف اللغات (يريد اللهجات) كالإمالة والترقيق والتفخيم والإظهار والإدغام وغيرها.

ويتبين من العرض السابق أن هذه الأقوال الآنفة الذكر متقاربة إن لم نقل متطابقة، إلا أن أكملها وأشملها لوجوه الخلاف القائمة بين لغات العرب يوم نزول القرءان هو قول أبي الفضل الرازي، وبذلك صار قوله علما على هذا الاتجاه .

كما أن هذه الأقوال لا تعارض في حقيقتها قول من قالوا إن الأحرف السبعة سبع لغات من لغات العرب، فالذين فسروا الأحرف بالأوجه السبعة السابقة إنما راعوا وجوه الاختلاف القائمة بين لغات العرب دون حصرها في سبعة ألسن، والذين فسروا الأحرف السبعة بلغات سبعة إنما أرادوا مراعاة وجوه الاختلاف القائمة بين لغات قبائل معدودة، ومن هنا كانت العلاقة بين الرأيين علاقة عموم وخصوص .

وقد ارتضى بعض من العلماء هذا المذهب على غيره من المذاهب لأسباب منها:

1 ـ أنه المذهب الذي تؤيده أكثر الأدلة الواردة في الأحاديث السابقة .

2 ـ أنه المذهب الذي تتجلى فيه مظاهر التيسير أكثر من غيره، وهو الغرض المقصود من نزول القرءان على سبعة أحرف.

3 ـ أن هذا المذهب يعتمد على الاستقراء التام للقراءات المتواترة والصحيحة والشاذة .

الجمع بين الرأيين:

وهكذا فإننا إذا تأملنا في مضمون الرأيين السابقين فإننا نجدهما يتكاملان ولا يتنافران، بل إن جانب الصواب في مذهب الطبري يسد الثغرات الموجودة في رأي أبي الفضل الرازي ومن ذهب مذهبه، كما أن جانب الصواب في رأي قتيبة ومن لف لفه يسد الثغرة الموجودة في رأي الطبري ومن ذهب مذهبه، كما أن هذين المذهبين في جوهرهما لا يبعدان عن قول من فسروا الأحرف باللغات، لأن المقصود باللغات مراعاة الفوارق القائمة بين أشهر لغات العرب، وهي فوارق لا تخرج في مجموعها عما سبق ذكره في مذهبي الطبري وأبي الفضل الرازي، وهذا ما ذهب إليه

الكاتب الأديب مصطفى صادق الرافعي في قوله (وما كان العرب يفهمون من معنى الحرف إلا اللغة) 36

(.. فالتوسعة جاءت عن طريق السبعة إنما كانت بالأخذ بالفوارق القائمة بين اللغات السبع، سواء أدى ذلك إلى إنزال الكلمة على أربعة أوجه أو سبعة أو دون ذلك، وسواء أكانت الفوارق في ألفاظ مختلفة بمعان متفقة، أم كان الافتراق في الإمالة والاشباع والتفخيم والترقيق، أم في إبدال حرف مكان حرف، أو ما إلى ذلك مما تختلف فيه اللغات..)37 وهو الرأي الذين انتصر له غير واحد من المحققين .

قال مكي بن أبي طالب (والذي نعتقده في ذلك، ونقول به وهو الصواب إن شاء الله أن الأحرف السبعة التي نزل بها القرءان هي لغات متفرقة في القرءان، ومعان في ألفاظ تسمع في القراءة، مختلفة في السمع متفقة في المعنى، ومختلفة في السمع والمعنى، نحو تبديل كلمة في موضع بأخرى وصورة الخط متفقة أو مختلفة نحو: يسيركم، وينشركم، ونحو: صيحة، وزقية، وزيادة كلمة ونقص أخرى، وزيادة حرف ونقص حرف، وتغيير حركات في موضع حركات أخر، وإسكان حركة، وتشديد وتخفيف، وتقديم وتأخير، وشبه ذلك، مما يسمع ويميز بالسمع..)38

كما نقل أبو شامة39عن بعض الشيوخ أنه قال: (أنزل القرءان أولا بلسان قريش ومن جاورهم من العرب الفصحاء، ثم أبيح للعرب أن يقرؤوه بلغاتهم التي جرت عادتهم باستعمالها على اختلافهم في الألفاظ والإعراب، ولم يكلف أحد منهم الانتقال عن لغته إلى لغة أخرى للمشقة، ولما فيهم من الحمية، وزاد غيره أن الإباحة المذكورة لم تقع بالتشهي، بل المراعى في ذلك السماع من النبي صلى الله عليه وسلم40.

وإذا سلمنا بأن مفهوم الأحرف السبعة يشمل ما ذهب إليه الطبري ويتسع لما ذهب إليه أبو الفضل الرازي ترجح القول ببقاء الأحرف السبعة في المصاحف العثمانية إلى اليوم كلا أو بعضا، أي أن كل مصحف من هذه المصاحف قد اشتمل على ما يوافق رسمه من هذه الأحرف.

وذلك أننا لو تأملنا الأمثلة التي استشهدنا بها في أوجه الاختلاف السبعة لوجدناها تحتمل أكثر من وجه، لأنها كتبت خالية من النقط والشكل، أما قراءة التقديم والتأخير والزيادة والنقصان فما ثبت في المصاحف العثمانية فهو المحكم، وما خالفه من زيادة فهو منسوخ، ويدل على هذا النسخ إجماع الأمة على ما في المصاحف العثمانية، ومثال ذلك قراءة ابن عباس " يأخذ كل سفينة صالحة غصبا "41، فالقراءة بحذف " صالحة " هي المحكمة، وغيرها منسوخة بآخر عرضة للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ على جبريل عليه السلام. وأما في سورة التوبة، فقد ثبتت الزيادة والنقصان في مصحف عثمان، فقرئ "وأعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار"42 بإثبات "من" وقرئ بحذفها " تجري تحتها الأنهار" ووجدت الزيادة في المصحف المكي، وحذفت في غيره، فلما كانتا قراءتين محكمتين متواترتين فقد راعاهما عثمان في رسم مصحفه، ومن هذا القبيل وجد الاختلاف في بعض الحروف بين مصاحف الأمصار، فالخلاف بين مصحف أهل المدينة والعراق كان في اثني عشر حرفا، وبين مصحفي أهل الشام والعراق كان نحو أربعين حرفا، وبين أهل الكوفة ومصر في خمسة حروف، وهو المذهب الذي مال إليه غير واحد من المحققين .

قال الإمام أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي: (وأصح ما عليه الحذاق من أهل النظر في معنى ذلك أن ما نحن عليه في وقتنا هذا من هذه القراءات هو بعض الحروف السبعة التي نزل عليها القرءان)43. وقال مكي بن أبي طالب في كتابه "الأمانة" الذي جعله متصلا بآخر كتاب الكشف بمثل ذلك.44

ونخلص من هذا العرض والمناقشة للآراء السابقة إلى تقرير جملة من النتائج نلخصها فيما يأتي:

1 ـ أن نزول القرءان على سبعة أحرف أمر ثابت بالنصوص الصحيحة والمستفيضة، وقد بلغت الأحاديث المروية في الموضوع حد التواتر، وهو ما يقطع الطريق على أعداء الدين والمشككين في

صحة توثيق النص القرءاني، ولقد حكم بالكفر على منكر الأحرف التي نزل بها القرءان إذا بلغته بصورة تفيد العلم اليقيني .

2 ـ وقد بينت لنا نصوص الأحاديث التي أوردناها أن الأحرف السبعة على الحقيقة، وأنها من عند الله تعالى، وأن على المؤمن أن يقرأ بما تيسر منها من غير تفضيل حرف على حرف آخر .

3 ـ كما تبين أن أكثر الآراء الواردة في تفسير الأحرف السبعة هي آراء بعيدة وعارية عن الدليل الصحيح، ولم يثبت أمام البحث والمناقشة إلا ثلاثة أقوال شبيهة بالصواب، وهذه المذاهب بعد النخل والتمحيص تبدو متقاربة بل متكاملة .

4 ـ على أن هذه الأحرف السبعة التي نزل بها القرءان الكريم لم يكن بينها من اختلاف أو تضاد، وإنما كانت في الأمر الواحد الذي لا يختلف في حلال أو حرام، وقد كان نزول هذا الوحي على الرسول خصيصة لهذه الأمة، ومزية للقرءان على سائر الكتب السماوية.

5 ـ كما أنه لا سبيل إلى القطع بأن عثمان رضي الله عنه قد كتب مصاحفه على حرف واحد، بل الظاهر هو بقاء الأحرف السبعة في المصاحف العثمانية كلا أو بعضا .

6 ـ لم يقل أحد من العلماء الأثبات أن الأحرف السبعة هي القراءات السبع المنسوبة إلى القراء السبعة المعروفين، وإنما كان ذلك وهما علق بأذهان العامة لما وافق عدد الأحرف السبعة لعدد القراء السبعة المشهورين، فليست القراءات السبع إلا بعض ما توتر واشتهر من الأحرف.

ولعل بهذه النتائج الطيبة نكون قد أزلنا بعضا من أسباب الغموض التي ظلت تكتنف هذا الموضوع، ورفعنا بعضا من الإشكالات الموهمة للاختلاف والتناقض بين آراء العلماء في مفهوم نزول القرءان على سبعة أحرف.

هوامش

[1]. ابن الجزري، النشر، القاهرة، ص: 19/1

[2]. مناهل العرفان، دار الفكر: 137/1

[3]. رواه أبو يعلى في مسنده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه، انظر الإتقان في علوم القرءان: 45

[4]. مسلم، الجامع الصحيح، كتاب صلاة المسافرين، باب أنزل القرءان على سبعة أحرف. 202/2. طبعة دار الفكر، بيروت .

[5]. مالك، الموطأ، دار الفكر، بيروت، 1985م، ص:167. وفي صحيح مسلم عن أبي بن كعب: 23/2 .

[6]. سنن الترمذي، دار الفكر، أبواب القراءات، باب ما جاء أن القرءان أنزل على سبعة أحرف: 263/4 .

[7]. المصدر نفسه: 263/4

[8]. سنن النسائي، دار المعرفة، لبنان، كتاب الافتتاح، باب جامع ما جاء في القرءان، 491/2 حديث رقم: 940 .

[9]. سنن النسائي، كتاب الافتتاح، باب جامع ما جاء في القرءان: 490/2 حديث رقم: 938 .

[10]. في الصحاح للجوهري: حرف كل شيء طرفه وشفيره وحده، ومنه حرف الجبل، وهو أعلاه المحدد، والحرف واحد حروف التهجي، وقوله تعالى: " ومن الناس من يعبد الله على حرف " قالوا: على وجه واحد، والحرف الناقة الضامرة .. الصحاح: 1342/4.

[11]. القرطبي، الجامع لأحكام القرءان، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 42/1 .

[12]. المصدر نفسه: 45

[13]. أبو جعفر محمد بن سعدان النحوي هو أحد القراء، توفي سنة: 213هـ. انظر: إنباه الرواة على أنباه النحاة: 14/3.

[14]. البرهان في علوم القرءان: 213/1.

[15]. الإتقان: 45

[16]. الإتقان في علوم القرءان: 45

[17]. الإتقان: 46

[18]. الطبري، جامع البيان، دار الفكر، بيروت، 1995م: 37/1 بتصرف

[19]. المصدر نفسه: 43/1

[20]. المصدر نفسه: 44/1

[21]. المصدر نفسه: 46

[22]. المصدر نفسه: 47/1

[23]. المصدر نفسه: 47/1

[24]. الجامع لأحكام القرءان: 43/1

[25]. المصدر نفسه ص: 162 الهامش: 2

[26]. عنعنة تميم: أي كانوا ينطقون "أن" بلفظ "عن" .

[27]. أي يقرءون لفظ: تعلمون وتعملون بكسر التاء .

[28]. كشكشة ربيعة أي يقرءون إنك بلفظ: إنكش، وكلمة رأيتك بلفظ: رأيتكش .

[29]. يقرءون كلمة إنك ورأيتك بلفظ: إنكس ورأيتس .

[30]. تضجع قيس وعجرفية ضبة، يريدون التسجيع .

[31]. ابن جني، سر الصناعة: 229/1.

[32]. سبق تخريجه .

[33]. هو أبو حاتم سهل بن محمد، صاحب المبرد، مات بالبصرة سنة: 255هـ. إنباه اروواة: 58/2 .

[34]. ضياء الدين عتر، الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها: 154

[35]. محمد بن الجزري، النشر: 26/1، الطبعة التجارية، القاهرة .

[36]. مصطفى صادرق الرافعي، إعجاز القرءان: 46

[37]. الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها: 178

[38]. حسن ضياء الدين عتر، الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1988م، ص: 179 .

[39]. هو عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، الدمشقي، من فقهاء الشافعية، أصله من القدس، توفي سنة: 665هـ. طبقات الداودي: 263/1 .

[40]. الإتقان: 47

[41]. سورة الكهف: 78

[42]. سورة التوبة: 90

[43]. ابن الجزري، تقريب النشر في القراءات العشر: 32

[44]. المصدر نفسه: 33

قضية الإعجاز القرآني في دراسات السابقين

أ.د سامي عبد الله أحمد الكناني
جامعة الأمير عبد القادر

جرت سنة الله في خلقه أن يبعث لكل أمة رسولا منهم يبلغهم رسالاته وتعاليمه الحكيمة إلى أن بلغت الإنسانية قمة رشدها، فبعث إليها خاتم النبيين والمرسلين محمدا (ص)، وأنزل معه القرآن الكريم كتاب هداية وإرشاد ليخرجها من الظلمات إلى النور، وينقذها من حيرة التيه والضلالة، ويحررها من الظلم والجهالة، ويشيد لها أعظم دولة ليس لها نظير من أول الخليقة إلى أن تلقاه.

ومن البديهي أن القرآن الكريم هو كلام الله المعجز، وبرهانه الساطع، عجز أساطين الإنس والجن عن الإتيان ولو بسورة من مثله، وكان أعظم سلاح حمله النبي (ص) بوجه أعدائه، بل هو معجزته الخالدة على الامتدادين الزماني والمكاني، والدال على صدق نبوته.

ولا أدل على تقرير أمر الإعجاز من آيات التحدي في القرآن الكريم، فقد تحداهم الله جل وعلا على فترات مختلفة ومراحل متعددة. فبدأ التحدي لهم على أن يأتوا بحديث مثله وهم أرباب الفصاحة و البلاغة وفيهم عزة وإباء، غير أنهم عجزوا عن ذلك بدليل قوله تعالى: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)[1]. ثم تحداهم الله سبحانه أن يأتوا ببعضه، أو بسورة منه فقال: (أم يقولون آفتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من آستطعتم من دون الله إن كنتم صادقين)[2]، وقال أيضا، (أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين)[3].

وكان الجدير بالعرب وهم قوم عقلاء وفصحاء قد بلغوا الغاية القصوى من الفصاحة، وتسنموا الذروة العليا من البلاغة أن يجيبوه إلى ما يريد، ويسقطوا حجته بالمعارضة لو كان ذلك ممكنا غير مستحيل لديهم.

لقد تحداهم القرآن في أبرع كما لاتهم، و أظهر ميزاتهم، فلم يأتوا بما يماثله ولو بأقصر سورة منه بنظيرها في البلاغة فيسقطوا حجة هذا المتحدي، ويسجلوا لأنفسهم ظهور الغلبة، ويستريحوا من الجروب الطاحنة، و بذل الأموال، و تحمل الشدائد والمكاره. و لكن أنى لهم ذلك والقرآن هو كلام الله المعجز الذي لا يدانيه كلام مخلوق مهما أوتي من براعة في البلاغة واللسان.

فالعرب فكروا في بلاغة القرآن الكريم و أذعنوا لإعجازه، وعلموا أنهم مهزومون في أية معارضة، فخضع جلهم لدعوته ففازوا بشرف الإسلام، وركب بعضهم الآخر جادة العناد فأختار المقابلة بالسيوف على المعارضة بالحروف، و آثروا المبارزة بالسنان على المعارضة بالبيان فخسروا الدنيا والآخرة[4]. فالعجز والمقاومة من هؤلاء المعاندين دليل قاطع، وحجة بالغة على كون القرآن وحيا إلهيا خارج عن العقلية البشرية وفوق قدرتها.

ومضى عصر الوحي والتحدي لما يزال قائما، وجاءت عصور وعصور وفي الناس من لو أتى على الإسلام من أساسه حقدا منه، ولكنهم ذلت له رقابهم فطأطأوا رؤوسهم، وحيل بينهم وبين ما يهدفون كما فعل بأسلافهم من قبل. وهكذا يبقى القرآن الكريم قائما وشهادات الكثيرين بأنه معجز والتحدي مفتوح حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

فالقرآن معجز وأن الإعجاز من أبرز خصائصه، ولا خلاف بين العلماء في هذه الحقيقة، بل ولا مجال للشك في صحته، ولكنهم اختلفوا في تحديد وجوه إعجازه، فما هي تلك الوجوه إذن؟

إن قضية الإعجاز شغلت العلماء والدارسين قديما وحديثا فصنفت المؤلفات التي عالجت هذا الموضوع، فثمة آراء متعددة ومختلفة في تحديد وجوه إعجازه فمن أبرزها:

أولا: الرأي المشهور الذي ذهب إليه جمهور العلماء والمحققين: في أن أسرار الإعجاز تكمن في القرآن ذاته، وترجع إلى أمور موجودة فعلا في سوره وآياته.

ثانيا: الرأي القائل بأن الإعجاز وقع بالصرفة، أي أن الله تعالى صرف العرب من معارضته، وسلب عقولهم، وكان مقدورا لهم مباراة القرآن لولا وجود أمر خارجي أعاقهم عن ذلك.

وأول من قال بهذا الرأي أبو إسحاق النظام (ت 231هـ)[5] أحد رؤوس المعتزلة، و تابعه عليه قلة من العلماء منهم الجاحظ (ت 255هـ)[6].

وجدير بالتنبيه أن هذا الزعم البعيد عن الواقع والمنافي لحقيقة الإعجاز، قد قام المحققون من العلماء قديما وحديثا بأبطاله ورفضه ونقد وجوهه وتفنيدها بأدلة قاطعة وبراهين ساطعة على النحو الذي ورد في أمهات كتب الإعجاز و البلاغة[7].

ثالثا: الرأي القائل بأن التحدي وقع بالكلام القديم الذي هو صفة الذات، وأن العرب كلفت في ذلك ما لا يطاق وبه وقع التحدي[8]. وناقش هذا الرأي جملة من العلماء كالباقلاني والسيوطي وغيرهما، ونقدوه، وأكدوا على أن ما لا يمكن الوقوف عليه لا يتصور التحدي به[9].

وبعضهم يقول، إن وجه الإعجاز في سلامة ألفاظه مما يشين اللفظ؛ كالتعقيد والاستكراه ونحوهما مما عرفه علماء البيان، وهو رأي غير وجيه ومرفوض على أن القائلين به لم يلابسوا صناعة المعاني.

وآخرون ذهبوا إلى أن وجه الإعجاز في القرآن هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم، في مطالعه ومقاطعه وفواصله؛ أي فكأنه بدع من ترتيب الكلام لا أكثر[10].

والصواب ما قاله جمهور المسلمين في أن الإعجاز وقع بالدال على القديم وهو الألفاظ[11].

فالعلماء المسلمون بعد عصر الجاحظ قد أولوا اهتماما بالغا وعناية كبيرة في دراسة القرآن الكريم وكشف حقيقة إعجازه.

وأبرز من ألف في موضوع الإعجاز وقتئذ العالم الكبير أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت 384 هـ)[12] الذي صنف رسالته المعروفة بـ "النكت في إعجاز القرآن"[13]، وقد فصل فيها ذكر آراء العلماء المشهورين بدراسة موضوع الإعجاز، وأوضح موقفه منها جميعا، وبين رأيه المختار.

وتناول في رسالته المذكورة أيضا حقيقة الإعجاز البلاغي ووضعها في أعلى مراتب البلاغة، ووصف كتاب الله المجيد في هذه الدرجة بأنها بلاغة معجزة، لأنها بلغت أقصى ما يمكن أن يصله التعبير العربي، وأن بلاغة البلغاء مهما ارتقت فهي ممكنة، في حين أن بلاغة القرآن الكريم معجزة لا يقدر عليها أحد.

ومجمل نظرية الرماني في قضية الإعجاز فهي تظهر من سبع جهات:

1- ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة. 2- والتحدي للكافة.3- والصرفة.4والبلاغة.5- والأخبار الصادقة.6- ونقض العادة.7- وقياسه بكل معجزة.[14]

وأكثر الوجوه اهتماما لديه الوجه البلاغي، فهو يقسم البلاغة إلى ثلاث طبقات، منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة.

ويؤكد الرماني على أن ما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان من دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس. وليس لديه أن البلاغة من باب إفهام المعنى وإنما هي إيصاله إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ.

فالبلاغة-كما يقسمها- عشرة أقسام: "الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلازم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان". ويفصل القول في كل قسم منها، ثم يقارن بين ما جاء به العرب وبين ما جاء به القرآن، فيسلط الضوء على ما بينهما من تفاوت في مستوى التعبير، وجمال التصوير، وروعة الأداء القرآني.

ويجئ بعده أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت سنة 388هـ)[15] فيصنف رسالته المعروفه بـ "البيان في إعجاز القرآن"[16]. يقرر في رسالته المذكوره أن الناس قديما وحديثا ذهبوا

في موضع إعجاز القرآن مذاهب شتى ولم يصدروا عن رأي. ويناقش فكرة الصرفه، وفكرة تضمن القرآن الكريم للأخبار المستقبلة، ويعيب على القائلين بها، لاعتمادهم على التقليد وعدم التحقيق، وقصور كلامهم عن الإقناع.

ويعالج الخطابي هذا الموضوع على طريقته، ويؤكد أن حقيقة الإعجاز تكمن في وجهين:

الوجه الأول كون القرآن معجزا، لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف، مضمنا أصح المعاني من توحيد وتحليل وتحريم.....الخ، والإتيان بمثل هذه الأمور والجمع بين أشتاتها حتى تنتظم وتنسق هو أمر تعجز عنه قوى البشر.

ثم يؤكد أن عمود البلاغة التي تجتمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به. ومن هنا كاع القوم وجبنوا عن معارضة القرآن يؤودهم ويتصورهم منه.

والوجه الثاني: صنيع القرآن بالقلوب، وتأثيره في النفوس فلا تسمع كلاما غيره منظوما ولا منظوما إذا فرغ السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور حتى إذا أخذت منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتنزعج له القلوب يحول بين النفس ومضمراتها وعقائدها الراسخة فيها. كما يفند الخطابي في رسالته جملة من الشبه والمطاعن أثارها بعض المعترضين لكتاب الله المجيد[17].

وبذل جهدا كبيرا في تحليل بعض نصوص القرآن الكريم تحليلا فنيا جميلا يكشف فيه عن ذوق وبصر بمواطن الجمال في الكلام والتعبير.

وممن أسهم بجهد ملموس في دراسة الإعجاز العالم المعروف أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت 403هـ)، وهو من أعلام المتكلمين، له مصنفات كثيرة اشهرها كتاب "إعجاز

القرآن". استهل كتابه المذكور بالرد على مطاعن الملاحدة الذين طعنوا في أسلوب القرآن المجيد.كما يؤكد أن الإعجاز إنما يقوم على ثلاثة أوجه هي:

الوجه الأول: تضمن القرآن الكريم الأخبار عن الغيوب.

والوجه الثاني: إتيان القرآن الكريم بجملة ما حدث من عظيمات الأمور ومهمات السير من خلق الله آدم (ع) إلى بعثة النبي محمد (ص)، علما أنه (ص) كان أميا لا يعرف شيئا عن كتب السابقين وأنبائهم.

والوجه الثالث: بديع نظمه، وعجيب تأليفه، وتناهيه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه[18].

ويتحدث بإسهاب عن نظم القرآن محاولا تفسير نظريته قائلا: "إنه مخالف للمألوف من كلام العرب، وله أسلوب يتميز به، يباين أساليبهم في الكلام الموزون والمنثور بضربيه من السجع والترسل، وهو أسلوب فريد تطرد فيه البلاغة اطرادا يشمل جميع آياته دون أي تفاوت، بخلاف كلام الفصحاء.

ثم يقول: "إن القرآن- الكريم- يخرج في بلاغة صوغه عن طريق الإنس والجن، كما أنه يتفوق على كلام البشر في إيجازه وإطنابه، وصوره البيانيه والتعبيريه، ومن تمام ذلك فيه دقة وضعه الأسماء والألفاظ لمعانيه التي لم تكن متداولة بين العرب ولا مألوفة لهم، مما يكشف روعته أن الكلمة إذا ذكرت في تضاعيف كلام تتألق بين جاراتها تألقا"[19]. غير أن الباقلاني لم يزد على ما ذهب إليه كل من الجاحظ في نظريته المرتبطة بنظم القرآن، والرماني في بيانه لبلاغة القرآن الرفيعة.

ومن يمعن النظر في كتابه "إعجاز القرآن" يلاحظ أن الباقلاني قد طبق نظريته في إعجاز القرآن على أمثلة كثيرة من نصوص كتاب الله المجيد. ويمتدح مصطفى الرافعي المؤلف ويؤكد على أنه ضمن كتابه روح عصره، وجعله في هذا الباب كالمستحث للخواطر الوانية والهمم المتثاقلة في أهل

التحصيل والاستيعاب الذين لم يذهبوا عن معرفة الأدب، ولم يغفلوا عن وجه اللسان، ولم ينقطعوا دون محاسن الكلام وعيوبه، ولم يظلوا في مذاهبه وفنونه[20].

وبعد عصر الباقلاني حظيت دراسة إعجاز القرآن والكشف عن وجوهه اهتماما كبيرا من بعض أئمة هذا الفن لاسيما عبد القاهر الجرجاني (ت 471)، الذي كان له نصيب وافر في هذا المقام، وإننا لا نستطيع أن نفصل دوره في موضوع إعجاز القرآن، إذ أنه ألف فيه جملة من الكتب المعروفة سماها "الشافيه"، بالإضافة إلى كتابيه المشهورين "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" باعتباره أحد أئمة البيان والعربية.

إن عبد القاهر هو مؤسس الدراسة البلاغية، وأحد أئمة العربية وإعجاز القرآن والبلاغة، وله في عالم التأليف كتب قيمة في النحو و الصرف والعروض والتفسير وإعجاز القرآن والبلاغة.

غير أن عبد القاهر اشتهر أكثر ما اشتهر بكتابين تميزا بالإصالة والتجديد والابتكار هما: كتاب "أسرار البلاغة" الذي وضع فيه نظرية "علم البيان"، وكتاب "دلائل الإعجاز" الذي وضع فيه نظرية "علم المعاني".

وهو بهذين الكتابين يعد بحق واضع أسس البلاغة العربية والموضح لمشكلاتها، والذي على نهجه سار رجال البلاغة وأتموا البيان الذي رسم حدوده ومعالمه، وأرسى قواعده وأركانه.

تطرق الجرجاني لأراء السابقين عليه في الدرس البلاغي، وفند أقوال من ذهب بعيدا عن حقيقة الإعجاز، خاصة القول بالصرفة.

ومجمل رأيه في قضية الإعجاز يدور حول نظرية النظم، لأنه المعول عليها في إعجاز القرآن، وأن علم البلاغة هو الذي تكفل دون غيره ببيان ما في نظم القرآن من وجوه الإعجاز وأسرار البلاغة التي تعود إلى معاني الألفاظ بعد أن يلتئم شملها في النظم. فهو قد عقد في كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" فصولا صور فيها نظريته في النظم، و طبقها على جملة من النصوص القرآنية. فالجرجاني قد فحص كلام سابقيه في قضية الإعجاز وأخرج زبدته وقدمها في تأليفه

الثلاثة المتقدم ذكرها. ولقد بنى فكرته في الإعجاز على أساس عجز أساطين البلاغة من العرب عن معارضة كتاب الله المجيد.

غير أن مصطفى الرافعي يؤكد أن الرأي المشهور في الإعجاز البياني الذي ذهب إليه عبد القاهر في كتابه "دلائل الإعجاز" لم يكن أول من صنف فيه ووضع من أجله كتابه المتقدم ذكره، فان أول من جود الكلام في هذا المذهب وصنف فيه أبو عبد الله محمد بن يزيد الواسطي (ت 306هـ) ثم الرماني (ت 382هـ) ثم عبد القاهر[21]. وهذا الرأي يشير إلى بدايات وضع علم البيان.

ونحن حين نلقي نظرة فاحصة في وضع البحث البلاغي خلال القرن الخامس الهجري، فإننا نجد علما شامخا قد حمل لواء التجديد في ميدانه عبد القاهر الجرجاني واضع نظريتي علمي المعاني والبيان في إطار علمي مفصل ودقيق.

فهو ينظر إلى المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية على أنها أركان الإعجاز وعموده، والأقطاب التي تدور البلاغة عليها، وفي ذلك يقول عبد القاهر: "ولم يتعاط أحد من الناس القول في الإعجاز إلا ذكرها، وجعلها العمد والأركان فيما يوجب الفضل والمزية، وخصوصا الاستعارة و المجاز فإنك تراهم يجعلونها عنوان ما يذكرون، وأول ما يوردون"[22].

وفي عصر الجرجاني تكاد تكون قد استقرت تقريبا أراء العلماء وأقوالهم ونظرياتهم في قضية إعجاز القرآن الكريم.

فالقرن السادس الهجري خلا من دراسات مستقلة في البحث البلاغي عدا بعض النشاطات الفكرية البلاغية التي قام بها نفر من العلماء المفسرين، وهي لا تكاد تعدو تطبيقات لآراء البلاغيين السابقين من علماء هذا الفن المشهورين على ما استقرت لديهم نظرياتهم في قضية الإعجاز.

لقد أثر عبد القاهر الجرجاني على هؤلاء المفسرين في القرن المذكور تأثيرا كبيرا، وأشهر من تأثر به العلامة أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ) الذي فاق علماء عصره بآثاره

العلمية، وكان أكثر من أفاد من آراء عبد القاهر البلاغية، وذلك في تفسيره المشهور "الكشاف" ذلك التفسير الذي كان تطبيقا لقواعد البلاغة وأصولها.

فبعد أن استقرت نظريات الإعجاز في نهاية القرن الخامس الهجري تلقف الزمخشري بعضها بالتأييد والقبول والتبني، وبعضها الآخر بالرفض لمخالفة حقيقة الإعجاز نظير القول بالصرفة.

والجدير بالتنبيه أن الزمخشري لم يؤلف أي كتاب مستقل في موضوع إعجاز القرآن، وإنما طبق أدلة هذا الموضوع وشواهده التي تبناها وقررها على نصوص كتاب الله المجيد في تفسيره "الكشاف"، مما جعل بعض العلماء المختصين بالدرس البلاغي ممن جاء بعده أن يتناول موضوعي الإعجاز والبلاغة القرآنية بالاهتمام والإفادة من التفسير المذكور ويبلغوا مرادهم منها عن طريقه. فهو في هذا الاتجاه قد تأثر بدراسات عبد القاهر خاصة في نظرية النظم، والتي آتت ثمارها في تفسير "الكشاف" حين قرر الزمخشري أن علمي المعاني والبيان هما أملأ العلوم وأنهضها في كشف وجوه إعجاز القرآن وأسراره البلاغية، وأكد أيضا على أنه لا يتم تعاطي التفسير بدونهما[23].

ويؤكد الزمخشري هذا المعنى في موضع آخر من تفسيره فيقول: "وهذه الأسرار والنكت البلاغية في القرآن الكريم لا يبرزها إلا علم النظم وإلا بقيت محتجبة بأكمامها"[24].

فالزمخشري كان في عهده لا يزال إماما لا يبارى في البلاغة، وله آراء كثيرة في مسائلها تشهد له بالتفوق فيها، بدليل رجوع كثير من علماء البلاغة المتأخرين بعده إلى آرائه يعتمدونها ويستشهدون بها ويعلقون عليها كالخطيب القزويني والسكاكي والزملكاني والسيد الجرجاني وغيرهم. فقد نقلت كتب البلاغة بعده آراءه التي تشهد له بالاجتهاد في مسائلها.

ومن يقرأ تفسيره يقف على كثير من مسائلها التي عرج عليها، وعرض لها، واجتهد فيها، وفاق في تحليلها. فقد أبان الزمخشري عن جمال النظم القرآني وبلاغته، فلا يضاهيه أحد من قبله أو من بعده في الكشف عن جمال أسلوب القرآن وأسراره البلاغية، لأنه برع في كثير من

المعارف والعلوم. خاصة إحاطته الواسعة بلغة العرب وشواهدها، وربط بين إعجاز القرآن وبين الأسلوب العربي في التعبير عن مقاصده ومعانيه ليكشف عن وجود الإعجاز.

ولقد كان المعتزلة يتجهون في تفسير الآيات المتشابهة اتجاها أدبيا محاولين تأويلها في ضوء استعمالات العرب لها في كلامهم وخاصة في الشعر. والزمخشري أحد أئمة المعتزلة في عصره اتجه هذا الاتجاه في كشافه ونهج الطريقة التمثيلية في التفسير.

إن تطبيقات الزمخشري البلاغية في تفسيره ودراسته لها تعد نهاية المرحلة المتميزة في استقرار الأبحاث البلاغية وعلم البلاغة. وامتدادا لأبحاث عبد القاهر في نظرية النظم التي أضاف إليها الزمخشري من حسه وعقله آراء أكمل فيها شعبها ودقائقها ومقاييسها. وهذا ما نبه عنه شوقي ضيف حين أكد على أن الزمخشري استوعب ما كتب عبد القاهر في مؤلفاته البلاغية. ومضى يطبقها تطبيقا دقيقا على آي الذكر الحكيم فلم يترك صغيرة ولا كبيرة من آراء الجرجاني إلا ساق عليها الأمثلة النيرة من القرآن الكريم. ومضى يتمم هذه الآراء وقد أضاف إليها من حسه المرهف وعقله الثاقب خاصة في مباحث علمي المعاني والبيان التي أكمل شعبها ودقائقها إكمالا سديدا[25].

لقد بذل الزمخشري جهودا كبيرة وعناية فائقة في إبراز ألوان البيان والمعاني والبديع وصوره الجمالية في كتاب الله المجيد، ولعب دورا هاما في البلاغة العربية القرآنية رقى فيها إلى منزلة عبد القاهر الجرجاني.

يقدم لنا هذا المفسر دراسة أدبية كاملة البيان في تفسيره صور فيها الإعجاز القرآني بأحسن صورة، وكشف عن أسراره البلاغية البيانية والجمالية، مما يدل على أنه ليس له قرين سابق ولا لاحق في تاريخ التفسير القرآني البلاغي بلغ الذروة، ولا خلاف في كون تفسير "الكشاف" هو أكمل التفاسير التي شرحت الإعجاز. فهو قد بذل جهدا منقطع النظير في الكشف عن النظم

القرآني والجمال البلاغي في القرآن، وانبهر أمام بلاغته وحسن نظمه في مفرداته وجمله، لأنه فوق كلام البشر[26].

وأشهر من تأثر به من العلماء مفسر كبير معاصر له ألا هو الفضل بن الحسن الطبرسي (ت 548هـ) أحد مؤلفي المطولات التفسيرية "مجمع البيان". فقد سلك منهج الزمخشري ونحى منحاه في عنايته الكبيرة في إبراز الوجوه البلاغيه القرآنية وصورها الجمالية فصنف تفسيره المعروف بهذا الاتجاه "جوامع الجوامع". لقد أفاد هذا المفسر من "الكشاف" خير فائدة في عرض الصور البيانية والجمالية التي ورد بها كتاب الله المجيد، معترفا بفضل الزمخشري عليه في تصنيف تفسيره المذكور وهو مطبوع و محقق[27].

وبعد عصري عبد القاهر والزمخشري توقف الأمر فلم تتقدم البلاغة، بل سلكت طريقا مغايرا قادها تدريجيا إلى الانحطاط والتأخر والجمود. فلقد وقف المتأخرون مبهورين بما توصل إليه كل من عبد القاهر الجرجاني والزمخشري في الدرس البلاغي فلم يضف علماء تلك الفترة جديدا، بل اقتصروا على دراسة بلاغة عبد القاهر وتدريسها جيلا بعد جيل، واكتفوا بشرحها أو اختصارها في أساليب امتزجت بها صيغ معقدة في الفلسفة والمنطق.

فالبلاغيون بعد عصر الزمخشري- كما يؤكد أحد الباحثين المعاصرين[28]- قد وقفوا مبهورين أمام بلاغة الزمخشري وقبله عبد القاهر، وظنوا أن عبد القاهر لم يترك موضعا لمستزيد. ولهذا وقفوا أنفسهم على بلاغته يشرحونها ويلخصونها ويختصرونها في أساليب تشيع في أكثرها الصيغ والتعابير الفلسفية والمنطقية المعقدة. وإذا خطر لأحدهم أن يضيف جديدا جاءت إضافته وفيها مزيد من التعقيد الذي يستثير غيظ النفوس، ولا يثير حماسها وإقبالها على البلاغة.

فهرس هوامش البحث

1-الإسراء/الآية88.

2- هود/الآية13.

3-يونس/الآية38.

4-ففي تاريخ الطّبري أمثلة كثيرة من ذلك. أنظر على سبيل المثال تاريخ الطّبري، طبعة بولاق مصر20/315-406، وسيرة ابن هشام، تحقيق الدّكتور محمّد فهمي السرجاني طبعة المكتبة التّوفيقيّة/ مصر 2/240-273 وسائر المصادر الأدبيّة والقرآنيّة والتّاريخيّة.

5-البرهان، للزّركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- ط بيروت 2/95.

6-طوق الحمامة، لابن حزم، مكتبة الحياة، بيروت ص2/95-123، وسرح العيون، لابن نباتة، المطبعة الأميريّة ص132.

7-إعجاز القرآن، للباقلاني، تحقيق أحمد صقر، مطبعة دار المعارف ص30، والإتقان للسّيوطي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة الهيئة العامّة للكتاب4/8 وما بعدها.

8و 9 إعجاز القرآن للباقلاني ص47.

10 المصدر نفسه ص146.

11-المصدر نفسه ص47.

12-طبقات المفسّرين، للداودي، نشر مكتبة وهبة/القاهرة1/419.

13-وهي مطبوعة ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز.

14-أنظر: ثلاث رسائل في الإعجاز-الرسالة الثّالثة، مطبعة دار المعارف ص57 وما بعدها بتصرّف واختصار.

15-تذكرة الحفّاظ، للحافظ الذّهبي، حيدر آباد/الهند3/1018.

16-وهي مطبوعة ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز.

17-راجع تلك الرّسالة من أوّلها إلى آخرها.

18-إعجاز القرآن، للباقلاني ص51.

19-المصدر نفسه ص70.

20-إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة، مصطفى الرّافعي، مطبعة الجزائر ص153 وما بعدها.

21–المرجع نفسه ص148.

22–دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، القاهرة ص229 وما بعدها، وانظر تاريخ البلاغة العربيّة، د.عبد العزيز عتيق، مصر ص242 بتصرّف.

23–الكشّاف، للزّمخشري، مطبعة مصطفى الحلبي16/1.

24–المصدر نفسه189/1 و302/2.

25–البلاغة تطوّر وتاريخ، شوقي ضيف، مصر ص242 بتصرف.

26–راجع تفسير الزّمخشري بكامله، حيث تجد عناية المفسّر عناية فائقة في إبراز الصّوَر البيانيّة والجماليّة لآيات الكتاب المجيد.

27–أنظر: جوامع الجامع، للطبرسي، طبعة طهران3/1 (المقدّمة).

28–في تاريخ البلاغة العربيّة، د.عبد العزيز عتيق مطبعة دار النّهضة العربيّة/بيروت ص268.

القراءات القرآنية وأثرها في التفسير

د. رابح دوب

جامعة الأمير عبد القادر

تعد القراءات القرآنية من أهم علوم القرآن الكريم وأشرفها قدرا وأرفعها مكانة، لأنها شديدة الارتباط بكلام المولى عز وجل، فهي التي تمنحه الكيفية التي يصح التعبد بتلاوة القرآن وفقها لأن كتاب الله لا يتلى أبدا وفق أهواء الناس، أي كل على حسب ما يحلو ويروق لكل إنسان من ألحان وتغريد وتنغيم، ولكن يجب أن يتلى بالصفة التي نزل بها وبالكيفية التي نقلت عن المصطفى ﷺ .قال الإمام محمد بن الجزري [1]

والاخد بالتجويد حتم لازم ومن لم يجود القرآن آثم

لأنه به الإله أنزل وهكذا منه إلينا وصلا

ومعنى هذا أن القراءة في حقيقة الأمر هي كما قيل قديما "القراءة سنة متبعة ".

1-تعريف علم القراءات:

القراءات جمع قراءة وهي في اللغة مصدر سماعي لفعل قرأ وفي الاصطلاح مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفا غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم نطق هيئاتها [2]

وقد أجمع جل أهل العلم على أن علم القراءات هو علم كيفية أداء كلمات القرآن من حيث المد والقصر والإدغام والإظهار والإشباع والاختلاس والفتح والإمالة .وكذلك من حيث اختلاف الحركات والسكنات ومن حيث الزيادة والنقصان في حروف الكلمات ومن حيث التقديم

والتأخير، بالإضافة إلى معرفة مذاهب القراء في الاختلاف الحاصل في الكلمات القرآنية مع إرجاع كل مذهب إلى صاحبه أوإلى بلده .

قال البناء الدمياطي: " إن علم القراءة علم يعلم منه اتفاق الناقلين لكتاب الله تعالى واختلافهم في الحذف والإثبات والتحريك والتسكين والفصل والوصل وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال وغيره من حيث السماع، أو يقال: علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزوا لناقلة"[3]

كما نجد الزركشي يعرف القراءات بقوله: " اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أوكيفياتها من تخفيف وتثقيل وغيرها ."[4]فمن خلال هذه التعريفات يتضح لنا أن القراءات هي علم بكيفية أداء كلمات القرآن الكريم والتلفظ بها .

2- نشأة القراءات على الأحرف السبعة:

أجمع العلماء على تحديد العهد الذي ظهرت فيه القراءات القرآنية بعصر النبوة وبداية نزول الوحي .ذلك أن الرسول ﷺ هو أول من صرح بنزول القرآن على سبعة أحرف .وعلى الرغم من النقاش الحاد الذي دار بين الصحابة رضوان الله عليهم فإنها لم تبلغ درجة الأهمية والحدة التي عرفتها بعد وفاة الرسول الكريم، لأنه ﷺ حسم الخلاف في حياته بأن أمر كل واحد من الصحابة أن يقرأ كما علم وسمع منه، والصحابة - كما هو معروف - اختلف أخذهم القرآن عن النبي عليه الصلاة والسلام : فمنهم من أخذه عنه بحرف، ومنهم ومن أخذه بحرفين ،ومنهم من زاد على ذلك .وقراءة كل واحد بهذا الحرف أو بهذه الحروف التي تلقاها عن الرسول عليه أزكى السلام أدى إلى تواتر الحروف كلها .

ولقد اشتهر من الصحابة بالقراءة والإقراء: عثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وأبو الدرداء وأبو موسى الأشعري .غير أنه بعد وفاة الرسول الكريم واتساع رقعة الإسلام بالفتوحات وتفرق الصحابة وحفظة القرآن في الأمصار المفتوحة وبخاصة بعد تولي عثمان رضي الله عنه الخلافة أخذ كل واحد من هؤلاء يحفظ القرآن للآخرين

بالوجه الذي اعتمده، مما كان له أثر بالغ في نشوب اختلاف شديد بين الناس في أداء الحروف ووجوه القراءة وصل حد التراشق بالتهم، الأمر الذي حدا بعثمان إلى التصدي لهذا الخلاف فعهد إلى لجنة مكونة من أربعة ثقات الحفاظ وهم: " زيد بن ثابت، عبد الله بن الزبير، سعيد بن العاص، وعبد الله بن الحارث بن هشام، بنسخ مصاحف من الصحف التي كانت عند السيدة حفصة والتي كانت شاملة للأحرف السبعة، فكتبوا نسخا من القرآن وفق منهجية محكمة متوخين بذلك المحافظة التامة على جميع الأحرف التي نزل بها القرآن والمتلقاة عن الرسول الكريم. ثم بعث عثمان بهذه المصاحف إلى الأمصار وأرسل مع كل مصحف من يوافق قراءته في الأغلب وهذه القراءة قد تخالف الذائع والشائع في المصر الآخر عن طريق المبعوث الآخر بالمصحف الآخر حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق [5] .و مبعوثو عثمان هم:

- عبد الله بن السائب المخزومي إلى مكة .
- أبو عبد الرحمن السلمي إلى الكوفة .
- عامر بن عبد قيس إلى البصرة .
- المغيرة بن أبي شهاب المخزومي إلى الشام .
- زيد بن ثابت - كاتب الوحي - في المدينة .[6]

وعمل عثمان بن عفان رضى الله عنه أدى إلى حصر كل حرف من تلك الحروف في قطر من تلك الأقطار وهذا أدى بالصحابي المبعوث أن يقرأ أهل البلد الذي يقيم فيه القراءة التي تلقاها عن الرسول ﷺ في مصحف عثمان. وفي ذلك يقول ابن الجزري: " وقرأ أهل كل مصر بما في مصحفهم وتلقوا ما فيه عن الصحابة الذين تلقوه من فم رسول الله عليه الصلاة والتسليم، ثم قاموا بذلك مقام الصحابة الذين تلقوه عن النبي ﷺ[7] ".

غير أن جمع عثمان المسلمين على مصحف واحد لم يحسم الخلاف القائم ولكن خفف من حدته، لأنه سرعان ما انبعث من جديد. لأن المعول عليه في القرآن الكريم هو لحفظ والتلقي والأخذ ثقة عن ثقة وإماما عن إمام إلى الرسول عليه الصلاة والتسليم، لا على مجرد الخط. وإن المصاحف العثمانية لم ولن تكون هي العمدة في القراءة وإنما هي مرجع جامع للمسلمين على مصدرهم الأول. وبخاصة وأن المصاحف لم تكن منطوقة ولا مشكولة لتكون صورة الكلمة فيها محتملة لكل ما يمكن من وجوه القراءات المختلفة. وإذا لم يحتملها رسمها كتبت الكلمة بأحد الوجوه في مصحف وكتبت في مصحف آخر بوجه آخر [8]

3 – أعداد القراءات:

بعدما اشتهرت مجموعة من القراء ظهرت معها إلى الوجود عبارات تحمل أعداد القراءات جاءت موافقة ومطابقة لعدد القراء فقيل القراءات السبع والقراءات العشر والقراءات الأربع عشرة. وأشهر هذه القراءات كلها القراءات السبع. وأصحابها هم: نافع بالمدينة وعاصم وحمزة بالكوفة وعبد الله بن عامر في الشام وعبد الله بن كثير بمكة وأبوعمر بن العلاء بالبصرة وعلي الكسائي بالعراق .[9]

واشتهر عن كل واحد من هؤلاء السبعة راويان. فاشتهر عن الأول قالون وورش. واشتهرت عن الثاني أبو بكر بن عياش وحفص بن سليمان وعن الثالث خلف بن هشام البزار وخلاد بن خالد. وعن الرابع ابن ذكوان وهشام بن عمار. وعن الخامس قنبل محمد بن عبد الرحمن والبزي. وعن السادس حفص بن عمر وصالح بن زياد. وعن السابع حفص بن عمر والليث بن خالد [10]. وقد اشتهرت القراءات السبع على نظيراتها في رأينا لسببين وهما:

أ) يغلب الظن أن أناسا حاولوا أن يطبقوا ويوقفوا حديث نزول القرآن على سبعة أحرف على هذه القراءات فقالوا إن العدد سبعة. وهذا خطا فادح وخلط كبير والسبب في هذا اللبس هو أن أصحاب هذا الرأي شرحوا وأولوا الحرف بالقراءة لأن الحديث الشريف نص على هذا العدد "

أنزل القرآن على سبعة أحرف " وأن هذا العدد حقيقة لا مجاز وأنه لا يقبل تأويلا ولا شرحا ما عدا تفسير أبي الفضل الرازي فإنه لا يمكن حصر القراءات في هذا العدد، لان هناك قراءات أخرى غير السبعة لها شروط الصحة نفسها.

ب) والسبب الثاني راجع لتدوين ابن مجاهد لها في أواخر القرن الثالث الهجري في كتاب السبعة وهذا هو السبب الراجح والمباشر في شهرتها أكثر من غيرها من القراءات الأخرى .

وما يمكن استخلاصه هو أن عدد القراءات الصحيحة هو غير ما حصره ابن الجزري في كتابه النشر في القراءات العشر " بل إن العدد أكثر من ذلك، والمعتمد عليه في صحة القراءات أيا كانت هي تلك الأصول والأركان التي فصل فيها ابن الجزري وغيره وهي التي تسمى بالمقياس القرائي، فما هو هذا المقياس ؟

4-المقياس القرائي أو ضابط صحة القراءة:

إذا ترك المجال مفتوحا أمام القراء فسوف تكثر بذلك القراءات ونكون أمام أمرين لا نأمن خطر كليهما .

أ) فإما أن نحدد عددا معينا من هذه القراءات ونكتفي بتعيين أصحابها وتكون هي النموذج الفريد للقراءة المتواترة

ب) وإما أن نترك الباب مفتوحا لأية قراءة أيا كانت وأيا كان صاحبها ونرضاها كقراءة متواترة .

غير أن هذين الأمرين خطأ فادح لا يمكن قبوله ولا الاعتماد عليه ،ولهذا السبب وضع علماء القراءات مقاييس ومعايير للقراءات ليميزوا بها المتواترة من الشاذة والصحيحة من الضعيفة فالمقبولة من المرفوضة .

وقبل أن يحصل إجماع العلماء على المقياس العام الذي استقر عليه العرف - وهو مقياس ابن الجزري- عرفت القراءات مقاييس مختلفة مرت بمراحل عديدة تطورت فيها وفق متطلبات علم

القراءات .وأقدم مقياس هو مقاس ابن مجاهد ومن بعده مقياس ابن خالويه ثم مقياس مكي بن أبي طالب فمقياس الكواشي وأخيرا مقياس ابن الجزري الذي استقر عليه العرف .وفي هذا يقول ابن الجزري: " فقام جهابذة علماء الأمة فميزوا بين المشهور والشاذ والصحيح والفاسد، بأصول أصلوها وأركان فصلوها ،وها نحن نشير إليها ونعول كما عولوا عليها فنقول: كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواءأ كانت على الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين ،ومتى اختل ركن من هذه الأركان أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم "[11]

وعموما فإن الضابط المشهور الذي يزن به العلماء الروايات الواردة في القراءات هو كل قراءة وافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرا ووافقت العربية ولو بوجه وصح إسنادها ولو كان عمن فوق العشر من القراء، فهي القراءة الصحيحة والواجب قبولها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم

5- أنواع القراءات :

لقد ميز العلماء بين أنواع القراءات في ضوء مقياس قبولها بل وحصروها في أقسام عديدة وهي:

أ) المتواترة: وهي ما رواه جمع عن جمع يؤمن تواطئهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه، ومثاله ما اتفقت الروايات في نقله عن القراءة السبعة .وقد عرفها ابن الجزري بقوله: " كل قراءة وافقت العربية مطلقا ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرا وتواتر نقلها، هذه القراءة المتواترة المقطوع بها "[12]

وهذا النوع هو الذي يقرأ به في الصلوات ويتعبد بتلاوته بل إن هذا النوع هو الموجود بين دفتي المصاحف، لأنه هو الركن الأهم وهو ما يميز القرآن عن القراءات. ولا تقتصر المتواترة على السبع لابن مجاهد ولا على العشر لابن الجزري، بل كل قراءة توفرت فيها الأركان السابقة فهي متواترة .

ب) المشهور: وهو ما صح سنده واشتهر، وهي القراءة المستفيضة التي استفاض نقلها وتلقتها الأمة بالقبول، وهذا النوع وإن لم يبلغ درجة المتواتر إلا أنه وافق العربية ووافق أحد المصاحف العثمانية ولم يعده علماء القراءات من الغلط ولا من الشذوذ، ويلحق بالقراءة المتواترة وإن لم يبلغ درجتها وذلك لاقترانه بما يفيد العلم باتصاله برسول الله ﷺ .

ج) الآحاد: وهو ما صح سنده لكنه خالف الرسم أو العربية، ويمثل العلماء لذلك ما أخرج من طريق ابن عباس أنه ﷺ قرأ: " لقد جاءكم رسول من أنفسكم " بفتح الفاء وليس بضمها. غير أن هذا الحديث الذي ذكره السيوطي منقطع، لأن عاصم الجحدري لم يدرك أبا بكر. إذن فالإسناد غير صحيح .

وهناك ما صح إسناده ولم يخالف الرسم والعربية لكنه لم يشتهر الاشتهار الواجب وهذا النوع لا يقرأ به ولا يجب اعتقاده .

د) الشاذ: وهو ما لم يصح سنده مثل قراءة " ملك يوم الدين " بصغة الماضي ونصب " يوم "

هـ) الموضوع: وهو ما نسب إلى قائله من غير أصل كقراءة محمد بن جعفر الخزاعي الذي نسبه إلى أبي حنيفة في قوله تعالى: " إنما يخشى الله من عباده العلماء " .برفع الهاء في لفظة الجلالة. لكن في الحقيقة أن أبا حنيفة بريئ من هذه القراءة الموضوعة .

و) المدرج: ويسمى أيضا " شبه المدرج " وهو ما زيد في القراءات على وجه التفسير والبيان والإيضاح ،مثل قراءة ابن عباس " ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج" فقوله في مواسم الحج" أدرج على سبيل التفسير والإيضاح في الآية .

أثر القراءات القرآنية في التفسير :

من المعروف أن الخلاف الحاصل بين القراءات ليس قاصرا على الخلاف اللغوي فقط، وإنما هو خلاف في التفسير كذلك. معنى هذا أن الخلاف نوعان أحدهما قاصر على الخلاف اللغوي، مثل الخلاف الدائر حول كلمة (الصراط) التي قرئت بالصاد وبالسين وبإشمام الصاد زايا، لكن ذلك ليس له أي أثر من حيث المعنى، أما النوع الثاني فهو خلاف لغوي له أثر في الجانب الدلالي. مثل الخلاف الحاصل في كلمة (أزل) في قوله تعالى: " فأزلهما الشيطان فأخرجهما مما كانا فيه)[13]

حيث قرئت " فأزل " بمعنى المعصية والخطيئة، وقرئت " فأزال " بمعنى التنحية والإبعاد وهذان معنيان متغايران تماما وهذا النوع من الخلاف لا يقتصر على إضافة معنى لغوي جديد مثل تحليل قصة أو توضيح معنى أ تفصيل حكم، ولكن قد يكون مفضيا إلى اختلاف في الأحكام الفقهية أو المسائل العقدية. " ربما كان الاختلاف بين الحرفين مؤديا إلى اختلاف الحكم الفقهي المستنبط منها .[14]وهنا يقع الإشكال إذا اختلفت الأحكام المستنبطة من القراءات المختلفة فأيها مراد الشارع وأويها غير مراد ؟وفي هذا يقول الزركشي:"إن كان لكل قراءة تفسير يغاير الآخر فقد فال الله بهما جميعا،وتصير القراءتان بمنزلة الآيتين " [15]

في حين نجد ابن مسعود كان جوابه أكثر دقة ووضوحا حيث قال: " لا تختلفوا في القرآن ولا تنازعوا فيه فإنه لا يختلف ولا يتساقط ... ولو كان من الحرفين حرف يأمر بشيء ينهي عنه الآخر كان ذلك الاختلاف ولكنه جامع ذلك كله، ومن قرأ قراءة فلا يدعها رغبة عنها فإنه من كفر بحرف منه كفر به كله "[16]

التفسير والقراءات:

من الأصول المسلم بها في التفسير قولهم " ما فسر القرآن أفضل من القرآن "لأن القرآن يفسر بعضه بعضا. وفي هذا المجال لا يهمني التحدث عن هذه القضية وإنما يهمني أن أركز على أثر

القراءات في التفسير لأن القرآن- كما سبق - أنزل على سبعة أحرف، وما نتج عن هذا هو أن الآية الكريمة الواحدة قد تكون فيها قراءات مختلفة. فيقوم تنوع الوجود في تلك القراءات مقام تعدد الآيات. وهنا أشكل الأمر على الدارسين فماذا يستخلص من هذا التفسير ؟ وهذا ما أوضحه في الخطوات الآتية:

أ) بيان حكم من الأحكام: فمن بين ما يستخلص من هذا التفسير هو بيان حكم من الأحكام. ذلك أن بعض القراءات تختلف بالزيادة والنقصان، وتكون الزيادة في إحدى القراءتين مفسرة للمجمل في القراءة التي لا زيادة فيها. ومثال ذلك القراءة المنسوبة إلى ابن عباس: " ليس عليكم جناح أن تبتغوا فظلا من ربكم في مواسم الحج " فهذه القراءة فسرت القراءة الأخرى التي لا زيادة فيها ." ليس عليكم جناح أن تبتغوا فظلا من ربكم "[17]فأزالت الشك من قلوب بعض الناس الذين كانوا يتحرجون من التجارة في أسواق

الحج.ومنها قوله تعالى في كفارة اليمين: " فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة "[18]وجاء في قراءة أخرى " أو تحرير رقبة مؤمنة " بزيادة لفظ" مؤمنة " فتبين بهذه القراءة اشتراط الإيمان في الرقيق الذي يعتق كفارة يمين، وهذا يؤيد مذهب الإمام الشافعي ومن نحا نحوه في وجوب توفر ذلك الشرط .

ب) دفع توهم ما ليس مراد: من المعروف أن بعض القراءات تختلف مع بعضها في اللفظ وتتفق في المعنى مثل قراءة ابن مسعود " أو يكون لك بيتا من ذهب " فإنما فسرت لفظ الزخرف في القراءة المشهورة: " أو يكون لك بيت من زخرف "[19]وهناك قراءات تختلف مع بعضها في اللفظ والمعنى غير أن إحدى القراءتين تعين المراد من القراءة الأخرى مثل قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله "[20]فقد فسرتها القراءة الأخرى " فامضوا إلى ذكر الله " فالقراءة الأولى يتوهم منها وجوب السرعة في المشي إلى صلاة الجمعة. لأن

السعي عبارة عن المشي السريع. غير أن القراءة الثانية حددت المراد من أنه مجرد الذهاب، ورفعت هذا التوهم لأن المضي ليس مدلوله السرعة .

ج) الجمع بين حكمين مختلفين: ويستنتج من تفسير القرآن بالقراءات الجمع بين حكمين مختلفين بمجموع القراءتين لقوله تعالى: " فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن"[21] قرئ بالتخفيف والتشديد في حرف (الطاء) من كلمة (يطهرن) ولاشك أن صيغة التشديد في حرف الطاء تفيد وجوب المبالغة في طهر النساء من المحيض لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى. أما قراءة التخفيف فلا تفيد هذه المبالغة ومجموع القراءتين يوضح أمرين:

أولهما: أن الحائض لا يقربها زوجها حتى يحصل أصل الطهر وذلك بانقطاع المحيض.

ثانيهما: أنها لا يقربها زوجها إلا بالمبالغة في الطهر وذلك بالاغتسال فلا بد من الاغتسال في جواز قربان النساء وهو مذهب الشافعي ومن وافقه .

د) تجلية حقيقة أنكرها بعضهم:

ما يستفاد من تفسير القرآن بالقراءات تجلية حقيقة أنكرتها بعض الفرق، مثل قوله تعالى في وصف الجنة: " وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا "[22]فقد جاءت القراءات بضم الميم وسكون اللام. وجاءت قراءة أخرى بفتح الميم وكسر اللام في اللفظ نفسه أي (ملكا) فرفعت هذه القراءة حجاب الخفاء عن وجه الحق

سبحانه وتعالى في حقيقة رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة، لأنه سبحانه هو الملك وحده في تلك الدار، مصداقا للآية الكريمة: " لمن الملك اليوم لله الواحد القهار "[23]

هـ) الدلالة على حكمين شرعيين: ويستخلص من تفسير القرآن بالقراءات الدلالة على حكمين شرعيين ولكن في حالين مختلفين، مثل قوله تعالى في بيان الوضوء: " فاغسلوا وجوهكم وأيدكم إلى الرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين "[24]

فقد قرئ بنصب (أرجلكم) وبجرها:

قرأها نافع وابن عامر والكسائي بالنصب، والنصب يفيد طلب غسلها لأن العطف يكون على لفظ (وجوهكم)المنصوب وهو مغسول .

أما ابن كثير وحمزة وأبو عمر فقرأوها بالجر وهو يفيد طلب مسحها، لان العطف يكون هنا على لفظ (رؤوسكم) المجرور وهو ممسوح .

وخلاصة القول هو أن تنوع القراءات يقوم مقام تعدد الآيات، فيستفيد المفسر من ذلك فوائد جليلة، وما يمكن استنتاجه هو أن اختلاف القراءات بصفة عامة من بين الأسباب المهمة التي أدت إلى اختلاف الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية .

الهوامش

[1] شرح مقدمة الجزرية في علم التجويد: زكريا الأنصاري –مكتبة العراقي دمشق ص 57

[2] مناهل العرفان – الزرقاني ج1 ص 412.

[3] إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر: البناء الدمياطي – مطبعة المشهد الحسيني –القاهرة ص5

[4] البرهان في علوم القرآن للزركشي ج1 ص 318.

5 صحيح البخاري ج6 ص 98 .

6 النشر لإبن الجزري ج1 ص8.

[7] المصدر نفسه .

[8] مناهل العرفان للزقاني ج1 ص 406.

[9] القراءات القرآنية: عبد الهادي الفضلي ص 33.

[10] الاتقان للسيوطي ص 75.

[11] النشر لابن الجزري ج1 ص 9

[12] القراءات للفضلي ص 57.

[13] البقرة 35.

[14] حديث الأحرف السبعة ص 101.

[15] البرهان للزكشي ج 1 ص327

[16] شرح الدرة للنويدى ج 1 ص 105.

[17] البقرة 198.

[18] المائدة 89

[19] الاسراء 93.

[20] الجمعة 9.

[21] البقرة 222.

[22] الانسان 20.

[23] غافر 16.

[23] المائدة 6.

التحقيق في اتهام الإمام البخاري بالتدليس

أ. بوبكر كافي
جامعة الأمير عبد القادر

لقد وصف أمير المؤمنين في الحديث – الإمام محمد بن إسماعيل البخاري – رحمه الله بالتدليس من قبل بعض المحدثين. فهل هذه التهمة تثبت في ميزان النقد العلمي !؟ لقد حاول بعض العلماء والباحثين قديما وحديثا رد هذه التهمة ونفيها عن الإمام البخاري* غير أن هذه المحاولات على ما فيها من فوائد علمية. يعوزها الاستيعاب والاستقصاء لأطرف الموضوع وجوانبه. فجلها ركزت على رد نوع واحد من أنواع التدليس اتهم به الإمام البخاري. وهو تدليس الإسناد فقط، وأغفلت النوع الثاني وهو تدليس الشيوخ الذي وصفه به بعض المحدثين. لذا رأيت تناول هذه القضية من جميع جوانبها بالنقد التفصيلي لما لهذه المسألة من آثار تتعلق بالبخاري وجامعه من حيث الجرح والتعديل والتصحيح والتعليل. وفيما يلي مقدمة – مختصرة – تتعلق بالتدليس وآثاره تكون مدخلا لهذا الموضوع.

تعريف التدليس لغة واصطلاحا:

التدليس لغة: التدليس – بفتح اللام – الظلمة. ودلس في البيع وفي كل شيء إذا أخفى ما به من عيب والتدليس في البيع كتمان عيب السلعة عن المشتري (1) ومن هذا أخذ التدليس في الإسناد ففي كل منهما إخفاء شيء بالسكوت عنه

والتدليس نوعان: تدليس الإسناد، وتدليس الشيوخ (2)

أ – تدليس الإسناد: هو أن يروي الراوي عمن عاصره ولم يلقه، أو عمن لقيه وسمع منه ما لم يسمعه منه، على وجه يوهم سماعه كأن يقول: " قال فلان" و "عن فلان" و" أن فلان فعل كذا وكذا " ونحو هذا. وقد استقبح العلماء تدليس الإسناد، وأنكروا بشدة على المدلسين وكان شعبة بن الحجاج من أشد الناس في ذلك حتى قال: لأن أزني أحب إلى من أن أدلس، مبالغة منه في بشاعة، وقبح التدليس.

حكم هذا النوع وأثره على فاعله: اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب:

1 – قال بعضهم: من عرف بالتدليس صار مجروحا مردود الرواية مطلقا وإن بين السماع ولو لم يعرف أنه دلس إلا مرة واحدة.

2 – قال بعضهم: يقبل الحديث المدلس لأن التدليس كالإرسال، وعلى هذا جمهور من يقبل المرسل

3 – وقال آخرون: يرد كل حديث دلس فيه، ويقبل من أحاديثه ما لم يدلس فيه.

فمن عرف عنه التدليس، ولو مرة فيما رواه بلفظ محتمل لم يبن فيه السماع فخبره لا يقبل، وما بين فيه السماع بقوله سمعت أو حدثنا، أو أخبرنا ونجدهما مقبول يحتج به إذا توفرت فيه شروط القبول وهذا مذهب الجمهور والشافعي.

أما إذا أسقط المدلس من السند راويا ضعيفا لتعمده الكذب، وهو يعلم ضعفه وتعمده الكذب فلا شك في جرحه، لأنه يدلس على الناس أمر دينهم، ويوهمهم بصحة ما عرف كذبه.

ب – تدليس الشيوخ: وهذا التدليس أخف من تدليس الإسناد، لأن الراوي لا يعمد إلى إسقاط أحد من السند ولا إلى إيهام سماع ما لم يسمع بل يسمى الراوي شيخه، أو يكنيه، أو ينسبه، أو يصفه بما لا يعرف به.

حكم هذا النوع من التدليس: هذا النوع مكروه عند علماء الحديث لما فيه من توعير الطريق على السامع في معرفة الشيوخ، وفي هذا النوع تضييع للمروي، لأنه حين يذكر شيخه بما لا

يعرف به يكون سببا في جهالته فربما يبحث السامع عنه، فلا يعرفه .ويصير مجهولا فلا يلتفت إلى مر ويه. وتختلف كراهة هذا النوع باختلاف الدافع على التدليس، فشره ما كان الحامل عليه ضعف الشيخ، فيدلسه حتى لا تظهر روايته عن الضعفاء، وهذا لا يجوز مطلقا لما فيه من الغش والتغرير. ويعد هذا العرض السريع لأهم المسائل المتعلقة بالتدليس. تتعرض الآن لذكر كلام المحدثين الذين وصفوا الإمام البخاري بالتدليس ثم نعقب ذلك بالرد والمناقشة واختيار الصواب في هذه القضية.

المتهمون للإمام البخاري بالتدليس

أولا: الإمام ابن مندة: (3) لقد ذكر كثير من العلماء أن الحافظ ابن مندة وصف الإمام البخاري بالتدليس ومن هؤلاء الحافظ برهان الدين سبط بن العجمي في كتابه "التبيين في أسماء المدلسين " فقد ذكر الإمام البخاري في كتابه وأشار إليه بعلامة " ت " أي تمييز بمعنى أنه ذكر في المدلسين وليس منهم قال رحمه الله: " ت (محمد بن إسماعيل) بن إبراهيم بن المغيرة، شيخ الإسلام البخاري، ذكر ابن مندة – أبو عبد الله – في جزء له في شروط الأئمة في القراءة و السماع المناولة والإجازة، أخرج البخاري في كتبه الصحيحة وغيرها قال لنا فلان وهي إجازة. وقال فلان، وهو تدليس، قال وكذلك مسلم أخرجه على هذا " (4). ومنهم الحافظ العراقي(5) وابن حجر(6) والسخاوي(7) والسيوطي(8)

2 الإمام العراقي: لقد رد الإمام العراقي كلام الحافظ ابن مندة، ولكن يظهر من خلال كلامه أنه متردد في ذلك، ويفهم من كلامه أنه يصف الإمام البخاري بالتدليس.

قال رحمه الله – بعد أن رد كلام الحافظ ابن مندة: " ...لكن سيأتي النوع الحادي عشر [المعضل] ما يدلك على أن البخاري قد يذكر الشيء عن بعض شيوخه ويكون بينهما واسطة. وهذا هو التدليس والله أعلم "

3 الإمام الذهبي: لقد وصف الإمام الذهبي الإمام البخاري بالتدليس وذلك في موضعين من كتبه – فيما وقفت عليه – قال رحمه الله: في الموقظة – في الكلام على المدلسين:

"و قد يؤدي تدليس الأسماء إلى جهالة الراوي الثقة – فيرد خبره الصحيح فهذه مفسدة، لكنّها في غير "جامع البخاري" ونحو الذي تقرر أن موضوعه للصحاح فإن الرجل (يعني به البخاري). قد قال في "جامعه "حدثنا عبد الله و أراد به ابن صالح المصري، وقال: حدثنا يعقوب و أراد به: ابن كاسب، وفيهما لبس " (10)

و قال في ترجمة ابن صالح المصري – من ميزان الاعتدال: " روى عنه البخاري في "الصحيح " على الصحيح – و لكنه يدلسه – فيقول حدثنا عبد الله، و لا ينسبه و هوهو " (11).

فهذه أقوال هؤلاء الأئمة – و كلها تدور على وصف الإمام البخاري بالتدليس، فكلام ابن منده والعراقي يتعلق بتدليس الإسناد، و أما كلام الذهبي فيتعلق بتدليس الشيوخ، وسنعرض الآن لمناقشة هذه الأقوال بالتفصيل:

رد العراقي على الحافظ ابن منده:

قال العراقي بعد أن ذكر كلام الحافظ ابن منده: " ..... وهو مردود عليه، ولم يوافقه عليه أحد فيما علمته، والدليل على بطلان كلامه أنّه ضمّ مع البخاري مسلما في ذلك، ولم يقل مسلم في صحيحه بعد المقدمة عن أحد من شيوخه قال فلان، وإنما روى عنهم بالتصريح فهذا يدلك على توهين كلام ابن منده، لكن سيأتي في النوع الحادي عشر ما يدلك على أن البخاري قد يذكر الشيء عن بعض شيوخه، ويكون بينهما واسطة، وهذا هو التدليس، والله أعلم " (12).

مناقشة العراقي:

نلاحظ أن الحافظ العراقي بنى ردّه على أمرين:

1 – أن الحافظ ابن منده لم يسبقه أحد إلى قوله .

2 – أن ضم مع البخاري مسلما وليس في صحيحه الرواية يقال عن شيوخه.

كلا الأمرين ضعيف، فلا يقتضي أن ابن منده لم يسبق إلى هذا القول أن يكون ضعيف في نفس الأمر، وعدم صحة ذلك عن مسلم لا يقتضي بالضرورة عدم صحّته عن البخاري.

لذا نجد العراقي استشعر ضعف ردّه فاعترف بأن البخاري قد يذكر الشيء عن بعض شيوخه ويكون بينهما واسطة، ثم قال: وهذا هو التدليس. وقد ذكر العراقي مثالا لذلك . ويشكل على ما ذكره المصنف (أي قول ابن الصلاح: ما قال فيه البخاري، قال فلان ويسمي بعض شيوخه فهو محكوم فيه بالاتصال كالإسناد المعنعن) أن البخاري قال في صحيحه في كتاب الجنائز في باب ما جاء في قاتل النفس (13) وقال حجاج بن منهال ثنا جرير بن حازم عن الحسن ثنا جندب في هذا المسجد فما نسيناه ونخاف أن يكذب جندب على النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: كان برجل جراح فقتل نفسه .... " الحديث . فحجاج بن منهال أحد شيوخ البخاري قد سمع منه أحاديث، وقد علق عنه هذا الحديث، ولم يسمعه منه، وبينه وبينه واسطة بدليل أنّه أورده في باب ما ذكر عن بني إسرائيل فقال: ثنا محمد ثنا حجاج قال ثنا جرير عن الحسن قال ثنا جندب فذكر الحديث، فهذا يدل على أنّه لم يسمعه من حجاج. وهذا تدليس فلا ينبغي أن يحمل ما علقه عن شيوخه على السماع منهم"(14). ثم ذكر العراقي احتمالا آخر ينفي عن البخاري تهمة التدليس فقال: " ويجوز أن يقال: إنّ البخاري أخذه عن الحجاج بن منهال بالمناولة أو حالة المذاكرة على الخلاف الذي ذكره ابن الصلاح، وسمعه ممن سمعه منه، فلم يستحسن التصريح باتصاله بينه وبين حجاج لما وقع من تحمله وهو قد صح عنده بواسطة الذي حدثه به عنه، فأتى به في موضع بصفة التعليق، وفي موضع بزيادة الواسطة، وعلى هذا فلا يسمى ما وقع من البخاري على هذا التقرير تدليسا " (15).

– وهذا الاحتمال الأخير هو الصواب، وقد وافق عليه الحافظ ابن حجر رحمه الله .

قال رحمه الله: لا يلزم من كونه يفرق في مسموعا ته بين صيغ الأداء من أجل مقاصد تصنيفه أن يكون مدلسا. ومن هذا الذي صرّح أن استعمال " قال " إذا عبر بها المحدث عما رواه أحد مشايخه مستعملا لها فيما لم يسمعه منه يكون تدليسا ؟! لم نرهم صرّحوا بذلك إلا في العنعنة .

وكأن ابن الصلاح أخذ بهذا من عموم قولهم: أن حكم عن وأن وقال وذكر واحد، وهذا على تقدير تسليمه لا يستلزم التسوية بينهما من كل جهة. كيف وقد نقل ابن الصلاح عن الخطيب أن كثيرا من أهل الحديث لا يسوون بين قال وعن في حكمهم، فمن أين يلزم أن يكون حكمهما عند البخاري واحد وقد بينا الأسباب الحاملة للبخاري على التعاليق (16) . فإذا تقرر ذلك لم يستلزم التدليس لما وصفنا " (17) ثم قال: " أما قول ابن منده: أخرج البخاري: قال وهو تدليس فإنما يعني أنّ حكم ذلك عنده هو حكم التدليس، ولا يلزم أن يكون كذلك حكمه عند البخاري"(18) . فالحافظ حاول نفي التهمة من أصلها بحيث لم يسلم بأن " قال" تعطي حكم " عن " من كل الوجوه، وأن المحدثين مختلفون في ذلك وليس هناك ما يفيد أن البخاري سوّى بينهما، ولكن الحافظ لم يذكر أن الإمام البخاري يفرّق بينهما حتى تنتفي التهمة .

والصواب أن يقال: إن هذه العبارات عند أكثر المحدثين متساوية وقد قيّد ذلك ابن الصلاح فيمن لم يظهر تدليسه (19) . والتدليس ليس هو مجرد استعمال هذه العبارات (قال، عن، أن، ذكر ونحوها) بل هو استعمالها بقصد إيهام السماع أما إذا لم يكن يستعملها بقصد الإيهام فلا يسمى تدليسا. ولو تأملنا في المواضع التي قال فيها الإمام البخاري، قال عن بعض شيوخه لوجدناه يصرح في مواضع أخرى بالسماع مما يدل على انّه لا يريد إيهام السماع. مثل هذه الصيغ يحتمل أن يعد تعليقا ويحتمل أن يعد تدليسا. كما يبين ذلك الحافظ ابن حجر في نزهة النظر حيث قال في مبحث المعلق:

" ... ومنها أن يحذف من حدثه ويضيفه إلى من فوقه، فإن كان من فوقه شيخا لذلك المصنف فقد أختلف فيه هل يسمى تعليقا أو لا، والصحيح في هذا التفصيل، فإن عرف بالنص أو الاستقراء

أن فاعل ذلك مدلس قضي به وإلا فتعليق " (20) وقد تبث بالنص والاستقراء على أن البخاري لا يستعملها بقصد التدليس أما النص: فما أخرجه الحافظ ابن حجر بإسناده إلى محمد بن يوسف الفريابي، ثنا محمد بن أبي حاتم قال سئل محمد بن إسماعيل عن خبر حديث فقال: يا أبا فلان أتراني أدلس ؟ وأنا تركت عشرة آلاف حديث لرجل فيه نظر. قال ابن حجر: " يعني إذا كان يسمح بترك هذا القدر العظيم كيف نشره لقدر يسير، فحاشاه من التدليس المذموم " (21) .

وقد تبث عند الحافظ ابن حجر باستقرائه أن ما يعلقه البخاري عن شيوخه هو من قبيل التعليق لا فرق بينه وبين غيره. قال رحمه الله – مبينا رأيه في تعاليق البخاري عن شيوخه: " والمختار الذي لا محيد عنه أنّ حكمه مثل غيره من التعاليق، فإنّه وإن قلنا يفيد الصحة بجزمه به فقد يحتمل أنّه لم يسمعه من شيخه الذي علق عنه بدليل أنّه علّق عدة أحاديث عن شيوخه الذين سمع منهم، ثم أسندها في موضع آخر من كتابه بواسطة بينه وبين من علّق عنه – كما سيأتي إن شاء اللّه في مواضعه، وقد رأيته علق عن بعض شيوخه شيئا، وصرّح بأنّه لم يسمعه منه.فقال في ترجمة معاوية: قال إبراهيم بن موسى فيما حدثوني عنه عن هشام بن يوسف فذكر خبرا "(22) مما يتقدم يتضح لنا عدم صحة وصف الإمام البخاري بالتدليس، وهذا بالنسبة لتدليس الإسناد.هل يصح وصف الإمام البخاري بتدليس الشيوخ ؟ قد سبق نقل كلام الإمام الذهبي في الموقظة وفي الميزان ❀ ما يفيد أن البخاري يدلس عبد الله بن صالح المصري (23). ويعقوب بن كاسب (24)، فما مدى صحة ذلك ؟

ولو نظرنا في ترجمة أبي صلاح عبد الله بن صالح المصري – في هدي الساري – نجد الحافظ يقول – بعد أن ذكر أقوال موثقيه وجارحيه: " ظاهر كلام هؤلاء الأئمة أن حديثه في أول الأمر كان مستقيما، ثم طرأ عليه فيه تخليط فمقتضى ذلك أن ما يجيء من رواية أهل الحذق كيحي بن معين، والبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم فهو من صحيح حديثه، وما يجيء من رواية الشيوخ عنه فيتوقف فيه، والأحاديث التي رواها البخاري عنه في الصحيح بصيغة حدثنا، أو قال لي أو

قال المجردة قليلة " (25)، ثم سردها حديثا حديثا وعدّتها تسعة مواضع، ثم قال: " وأما التعليق عن الليث من رواية عبد الله بن صالح عنه فكثير جدا " (26) .

وبالتأمل في تلك المواضيع التسعة التي ساقها الحافظ نجد ما يلي:

- أولا: كلها في المتابعات والشواهد وليست في الأصول إلا حديثين:

* الأول: أورده البخاري في كتاب التفسير في تفسير سورة الفتح (27)، قال:

حدثنا عبد الله بن مسلمة حدثنا عبد العزيز بن أبي سلمة .

* الثاني: أورده البخاري في كتاب الجهاد (28)، قال: حدثنا عبد الله قال حدثني عبد العزيز بن أبي سلمة . في هذين الموضعين أخرج البخاري لعبد الله محتجا به .

وفي هذين الموضعين فقط ذكر عبد الله ولم ينسبه، وفي باقي المواضع قال: عبد الله عن الليث، وفي بعضها عبد الله بن صالح عن الليث، وقال في موضعين قال أبو صالح عن الليث.

فالبخاري ذكره باسمه تارة وتارة باسمه ونسبه، وتارة بكنيته، ولم يغير في شيئ من ذلك ولم يسمعه يغير اسمه المشهور به أو بنسبه إلى غير نسبه المشهور أو يكنيه بغير كنيته المشهورة. ثم ذكره ذلك عن الليث يوضح أن المقصود به عبد الله بن صالح أبو صالح كاتب الليث، ولم يكثر من روايته عن الليث.

بقي النظر في الموضعين الذين ذكرهما فيه بعبد الله ولم يسمه:

- أما الأول فقد ذكر في الهدي: " أن البخاري قال: عبد الله حدثنا عبد العزيز بن أبي سلمة، فذكر حديث عبد الله بن عمروفي تفسير قوله تعالى: إنا أرسلناك شاهدا ... الآية. وعبد الله هذا هو أبو صالح لأن البخاري رواه في كتاب الأدب المفرد فقال: حدثنا عبد الله بن صالح وهو كاتب الليث فيما جزم به أبو علي الغساني " (29)

لكن عند الرجوع إلى الجامع الصحيح نجد أنّ البخاري قال: " حدثنا عبد الله بن مسلمة حدثنا عبد العزيز بن أبي سلمة ..... فذكر الحديث ". وقد تردد الحافظ في الفتح في عبد الله هذا ثم جزم

بأنّه ليس أبو صالح. قال الحافظ: " قوله (حدثنا عبد الله بن مسلمة)، أي القعنبي، كذا في رواية أبي ذر وأبي علي بن السكن، ووقع عند غيرهما " عبد الله " غير منسوب، فتردد فيه أبو مسعود بين أن يكون: عبد بن رجاء أو عبد الله بن صالح كاتب الليث. وقال أبو علي الجياني: عندي أنّه عبد الله بن صالح. ورجح هذا المزي وحده بأن البخاري أخرج هذا الحديث بعينه في كتاب " الأدب المفرد " عن عبد الله بن صالح عن عبد العزيز. قلت: لكن لا يلزم من ذلك الجزم به، وما المانع أن يكون له في الحديث الواحد شيخان عن شيخ واحد ؟ وليس الذي وقع في الأدب بأرجح مما وقع الجزم به في رواية أبي علي وأبي ذر وهما حافظان. وقد أخرج البخاري في " باب التكبير إذا علا شرفا " من كتاب الحج * * حديثا قال فيه " حدثنا عبد الله – غير منسوب – حدثنا عبد العزيز بن أبي سلمة. كذا للأكثر غير منسوب، وتردد فيه أبو مسعود بين الرجلين اللذين تردد فيهما في حديث الباب، لكن وقع في رواية أبي علي بن السكن " حدثنا عبد الله بن يوسف فتعين المصير إليه، لأنّها زيادة من حافظ في الرواية فتقدم على من فسرّه بالظن " (30) .

– أما الموضع الثاني: فقال الحافظ في الهدي " قال حدثنا عبد الله حدثنا عبد العزيز ابن أبي سلمة فذكر حديث ابن عمر في قوله عند القفول من الحج، وعبد الله هو أبو صالح كما جزم به أبو علي الغساني " (31)

وعند الرجوع إلى الفتح نجد أن الحافظ نقل عن أبي علي الغساني خلاف ما ذكره في المقدمة:

" قوله (حدثنا عبد الله حدثني عبد العزيز بن أبي سلمة) زعم أبو مسعود أن عبد الله هم ابن صالح، وتعقبه الجياني بأنه وقع في رواية ابن السكن عبد الله بن يوسف وهو المعتمد" (32)

إذن فالحافظ قد رجح في الفتح خلاف ما ذكره في الهدي وجزم بأن عبد الله في الموضعين ليس هو ابن صالح وإنما هو في الأولى عبد الله بن مسلمة وفي الثانية عبد الله بن يوسف.

مما تقدم يتضح أن عبد الله في هذين الموضعين ليس هو عبد الله بن صالح أبو صالح كاتب الليث ومن ثم فلا يصح أن يقال أن البخاري كما قاله الذهبي – رحمه الله –

وعلى التسليم – بعدم صحة ما قاله الحافظ ابن حجر – واختيار ما قاله أبو علي الجياني وما رجحه المزي بأن عبد الله هو ابن صالح. فلا يصح أيضا وصف البخاري بالتدليس، وإنما تنويع وتفنن في العبارة فإن قيل إنما يصح ويجوز ذلك لو كان الراوي ثقة، وأما إن كان لينا أو ضعيفا أو متكلما فيه، كما هو الحال بالنسبة لعبد الله بن صالح – فلا يحسن ذلك بل يذم –

الجواب: نعم إن عبد الله بن صالح فيه بعض اللين، لكن إذا ورد حديثه من رواية الحفاظ الحذاق كابن معين والبخاري وأبي حاتم فهو صحيح لأنهم يميزون صحيح حديثه من ضعيفه، كما نص عليه الحافظ في الهدي. هذا بالنسبة لعبد الله بن صالح المصري.

أما بالنسبة ليعقوب بن كاسب فهو أيضا قد وقع فيه اختلاف في نسبه لأنه ورد في الصحيح " يعقوب " غير منسوب. ولقد حقق الحافظ ابن حجر هذه المسألة في هدي الساري والتهذيب ورجح بأنه ابن كاسب وإليك كلامه بطوله لأهميته.

قال – رحمه الله –: " وروى البخاري في "صحيحه " في كتاب الصلح في باب (إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود) وفي كتاب المغازي باب فضل من شهد بدرا – عن يعقوب – غير منسوب – عن إبراهيم بن سعد – فقيل: يعقوب بن حميد هذا. وقيل: يعقوب بن إبراهيم الدورقي. وقيل: يعقوب بن محمد الزهري. وقيل: يعقوب بن إبراهيم بن سعد .

والأول أشبه، وباقي الأقوال محتملة إلا الأخير، فإن البخاري لم يلق يعقوب بن إبراهيم بن سعد " (33) لكن الحافظ في الفتح رجح خلاف هذا الرأي عند شرحه للحديث الذي رواه البخاري في كتاب الصلح – باب – إذا اصطلحوا على الصلح جور فالصلح مردود. "قوله: حدثنا يعقوب " كذا للأكثر غير منسوب، وانفرد ابن السكن بقوله "يعقوب بن محمد " ووقع نظير هذا في المغازي "باب فضل من شهد بدرا " .

قال البخاري: حدثنا يعقوب حدثنا إبراهيم بن سعد، فوقع عند ابن السكن " يعقوب بن محمد " أي الزهري وعند الأكثر غير منسوب، لكن قال أبو ذر في روايته في المغازي "يعقوب بن

إبراهيم أي الدورقي " وقد روى البخاري في الطهارة عن يعقوب بن إبراهيم عن إسماعيل بن علية فنسبه أبو ذر في روايته فقال: " الدرقي " .

وجزم الحاكم بأن يعقوب المذكور هنا هو ابن محمد كما في رواية ابن السكن وجزم أبو أحمد الحاكم وابن مندة والحبال وآخرون، بأنه يعقوب بن حميد بن كاسب ورد ذلك البرقاني بأن يعقوب بن حميد ليس من شرطه.

وجوز ابن مسعود بأنه يعقوب بن إبراهيم بن سعد، ورد عليه بأن البخاري لم يلقه فإنه مات قبل أن يرحل، وأجاب البرقاني عنه بجواز سقوط الواسطة، وهو بعيد. والذي يترجح عندي أنه الدورقي حملا لما أطلقه على ما قيده، وهذه عادت البخاري لا يهمل نسبة الراوي إلا إذا ذكرها في مكان آخر فيهملها استغناء بما سبق.

وقد جزم أبو علي الصدفي بأنه الدورقي، وكذا جزم أبو نعيم في المستخرج بأن البخاري أخرج هذا الحديث في الصلح عن " يعقوب بن إبراهيم " (34) فقد رجح الحافظ هنا بأن يعقوب هو ابن إبراهيم الدرقي. ثم تردد فيه في شرح حديثه في المغازي قال بعد أن ذكر الخلاف في تعبينه "وقد قيل بأنه يعقوب بن إبراهيم بن سعد، ولكن سقطت الواسطة من النسخة لأن البخاري لم يسمع منه والراجح عدم السقوط ' وأنه إما الدرقي، وإما ابن محمد الزهري" (35).والذي يظهر لي أن الحافظ ترجح عنده أنه الدرقي – كما تقدم – وأما احتمال أن يكون ابن محمد الزهري فضعيف وقد صرح بذلك في هدى الساري (36) كما أنه علم على هذا الأخير في التقريب علامة التعليق ومن المعلوم أنه كان يعيد النظر في التقريب حتى وفاته – رحمه الله –.

ومن ثم فلا يصح أن يقال إن البخاري كان يدلسه، لأن الدرقي ثقة حافظ فلا يضر إبهامه – إن شاء الله –. لكن بقي إشكال، فلقد ثبت أن البخاري كان يروي عن محمد بن يحي الذهلي– رحمه– الله لكنه يسميه بأسماء مختلفة غير مشهور بها فهل هذا من التدليس ؟. والبخاري يعبر عن الذهلي بعبارات مختلفة، فأحيانا كان يقول حدثنا محمد بن خالد، وهذه نسبة إلى جد

أبيه فإنه محمد بن عبد الله – وهو الذهلي – و أحيانا يقول حدثنا محمد فقط(37) فهذا لا يسمى تدليسا، وإنما هو تنويع وتفنن في العبارة وهو معروف عند حفاظ الحديث، وكان الخطيب لهجا به في مصنفاته وإن كان الحافظ رحمه الله يسمى هذا تدليسا، فقال في نكته على ابن الصلاح عند قوله في تدليس الشيوخ هو أن يروي عن شيخ فيسميه أو يكنيه أو ينسبه أو يصفه بما لا يعرف به كي لا يعرف" "قلت: ليس قوله بما لا يعرف به قيدا بل إذا ذكره بما يعرف به إلا أنه لم يشتهر به كان ذلك تدليسا، ثم مثل له الخطيب – رحمه الله –: أخبرنا علي بن أبي علي البصري، ومراده بذلك أبو القاسم علي بن أبي علي المحسن بن علي التنوخي، وأصله من البصرة فقد ذكره بما يعرف به ولكنه لم يشتهر بذلك وإنما اشتهر بكنيته واشتهر أبوه باسمه، واشتهرا بنسبتيهما إلى القبيلة لا البلد، ولهذا نظائر كصحيح البخاري في الذهلي فإنه تارة يسميه فقط بقوله: حدثنا محمد بن عبد الله فينسبه إلى جده، وتارة يقول: حدثنا محمد بن خالد فينسبه إلى والد جده. وكل ذلك صحيح إلا أن شهرته إنما هي: محمد بن يحي الذهلي (38)

– وهذا على التسليم بتسميته تدليسا فإنه ليس مما يذم ولعل سببه ما وقع بين البخاري والذهلي(39) – رحمهما الله – من الاختلاف في مسألة اللفظ بالقرآن (40) وهذا مقصد حسن لا يلحق البخاري منه لوم ولا عتب، وليس قصد البخاري من ذلك الإيهام، والذهلي ثقة إمام حافظ فلا يضر عدم التصريح به.

وفي الأخير، نخلص إلى أنه لا يصح وصف الإمام البخاري بالتدليس سواء أكان تدليس الإسناد، أم تدليس الشيوخ، وهو بريء من هذه التهمة براءة الذئب من دم ابن يعقوب "والله تعالى أعلم ".

الهوامش

* من هؤلاء العلماء قديما: برهان الدين الحلبي في كتابه التبيين في أسماء المدلسين (ص79) والحافظ العراقي في شرح الألفية (ص75).

وفي التقييد والإيضاح (ص22)، والحافظ ابن حجر في النكت (ص235)، والحافظ السخاوي في فتح المغيث (2 /26-28)،والسيوطي في تدريب الراوي (2 /7) وغيرهم. ومن الباحثين المعاصرين الأخ الفاضل الأستاذ صالح عومار في رسالته للماجستير"التدليس وأحكامه وآثاره في النقد والفقه" نوقشت بجامعة الأمير عبد القادر سنة 1999 (ص212-215)

(1) لسان العرب مادة "دلس" وانظر مختار الصحاح (ص140)

(2) انظر في هذه المسألة الكفاية (ص355-371)، مقدمة ابن الصلاح (ص66-68)، اختصار علوم الحديث (ص50-53)، فتح المغيث للعراقي(ص83)، تدريب الراوي، توضيح الأفكار (1 /372)، الوجيز في علوم الحديث ونصوصه(ص315-317) وغيرها .

(3) هو محمد بن يحي بن منده أبو عبد الله الأصبهاني ت 301هـ قال فيه الدهبي: " الإمام الكبير الحافظ المجود " انظر تدكرة الحفاظ: 741/2. والسير: 182/14، وطبقات الحنابلة: 328/1

(4) التبيين لأسماء المدلسين (ص49) تحقيق الفريوائي- طبع الهند

(5) شرح العراقي على الألفية(1 /76)، والتقييد والإيضاح(ص22)

(6) النكت (ص235)

(7) فتح المغيث (2 /26-28). تحقيق صلاح محمد عويضة. ط1 - دار الكتب العلمية: 1414-1993

(8) تدريب الراوي (2 / 7). تحقيق صلاح محمد عويضة. ط1-دار الكتب العلمية: 1417-1996

(9) التقييد والإيضاح (ص22)

(10) الموقظة (ص50-51)

(11) ميزان الإعتدال (2 / 442)

(12) التقييد والإيضاح (ص22)

(13) الجامع الصحيح "مع الفتح" (3 / 226- رقم 1363). بترقيم محمد فؤادعبد الباقي. ط دارالمعرفة

(14) المصدر السابق (ص74-75)

(15) المصدر نفسه (ص75)

(16) انظر: النكت (ص233). وهدي الساري (ص19)

(17) النكت (ص235). حققه وعلق عليه مسعود عبد الحميد السعدني. ومحمد فارس. ط1 – دار الكتب العلمية: 1414–1994

(18) المصدر نفسه

(19) علوم الحديث (ص 100)

(20) نزهة النظر (ص: ص 109). تحقيق علي حسن الحلبي. ط2 س 1990. دار ابن الجوزي

(21) تغليق التعليق (1 / 109)– بواسطة: التدليس وأحكامه وآثاره في النقد والفقه (ص 214)

(22) المصدر نفسه. والخبر في التاريخ الكبير (7 / 327– رقم 1405)

❁ انظر صحيفة رقم 3 من هذا البحث

(23) هو أبو صالح عبد اله بن محمد الجهني المصري. كاتب الليث. مات سنة 222هجرية روى له البخاري متصلا وتعليقا. وأبو داود والترمذي. وابن ماجة .قال فيه الحافظ: صدوق كثيرالغلط. ثبت في كتابه وكانت فيه غفلة. التقريب (1 / 501)

(24) هو يعقوب بن حميد بن كاسب المدني ثم المكي. وقد ينسب إلى جده فيقال يعقوب ابن كاسب صدوق ربما وهم. من العاشرة .مات سنة 241هجرية. روى له البخاري في"خلق أفعال العباد"واختلف في روايته عنه في الصحيح. وروى له ابن ماجة. انظر التقريب (2 / 337) .

(25) هدي الساري (ص434–435)

(26) المرجع نفسه

(27) الجامع الصحيح "مع الفتح" (8 /449– رقم 48339)

(28) المصدر نفسه (6 / 158– رقم 2995)

(29) هدي الساري (ص435)

* * ليس الحديث في كتاب الحج. وإنما هو في كتاب الجهاد. نعم الحديث في كتاب الحج لكن من طريق أخرى

(30) الفتح (8 / 449–450)

(31) المصدر السابق

(32) الفتح (6 / 158)

(33) تهذيب التهذيب (11 / 383)

(34) فتح الباري (5 / 255–256)

(35) المصدر نفسه (7 / 359)

(36) هدي الساري (ص435)

(37) المصدر نفسه (ص248) وانظر تهذيب التهذيب (3 / 728)

(38) النكت (ص248 وما بعدها)

(39) جامع التحصيل (ص104)

(40) انظر تفصيل هذه المسألة في هدي الساري: ص516، وسير أعلام النبلاء(459/12)

شرط الإمام مسلم في جامعه الصحيح

يعتبر الجامع الصحيح للإمام مسلم بن الحجاج أحد كتب السنة المعتمدة في ميدان الحديث النبوي الشريف. وقد قدمه علماء المغاربة على الجامع الصحيح للإمام البخاري. وعليه فإن كتابا يحتل هذه المكانة بين كتب السنة النبوية الشريفة لحقيق بأن يُعتنى بدراسته، وكشف النقاب عن شرط صاحبه فيه. وسنحاول من خلال هذا الموضوع تسليط الضوء على شرطه في جامعه الصحيح من خلال ما يأتي.

ذكر الإمام مسلم بن الحجاج في مقدّمة صحيحه أنه يقسّم الأحاديث ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما رواه الحفّاظ المتقنون.

الثاني: ما رواه المستورون في الحفظ والإتقان.

الثالث: ما رواه الضعفاء والمتروكون.

وأنّه إذا فرغ من القسم الأوّل، أتبعه الثاني. وأمّا الثالث فلا يعرّج عليه. وبناء على هذا اختلف العلماء في مراده.

- فذهب الحاكم والبيهقي: إلى أنّ المنيّة اخترمت مسلما قبل إخراج القسم الثاني. وأنه إنّما ذكر القسم الأوّل.

- وذهب القاضي عياض: إلى أنه ذكر حديث الطبقة الأولى، وأتى بحديث الثانية على طريق المتابعة والاستشهاد، أو حيث لم يجد في الباب من حديث الأولى شيئا. وأتى بأحاديث طبقة

ثالثة. وهم أقوام تكلّم فيهم أقوام، وزكّاهم آخرون، ممن ضعفت روايتهم ببدعة، وطرح الرابعة، كما نص عليه.

ـ قال ابن الصلاح: قد عيب على مسلم روايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين، الذين ليسوا من شرط الصحيح.

ولكن أجيب عن هذا بما يأتي:

1 ـ أنّ ذلك فيمن هو ضعيف عند غيره، ثقة عنده.

2 ـ أنّ ذلك لا يكون في الأصول، بل في المتابعات والشواهد، فهو يذكر الحديث بإسناد سليم، ويجعله أصلا، ثم يتبعه بآخر، أو بأسانيد فيها بعض الضعفاء، تأكيدا، أو مبالغة، أو لزيادة تنبيه على فائدة.

3 ـ أن يكون الضعف طرأ على ذلك الراوي بعد أخذ مسلم عنه باختلاط مثلا، كأحمد بن عبد الرحمن بن أخي عبد الله بن وهب، اختلط بعد الخمسين ومائتين، بعد خروج مسلم من مصر.

4 ـ أن يعلو بالضعيف إسناده، وهو عنده من رواية الثقاة نازل، فيقتصر على العالي، اكتفاء بمعرفة أهل الشأن، وقد أنكر عليه أبو زرعة روايته عن أسباط بن نصر، وقطن، وأحمد بن عيسى المصري، فقال: "إنما أدخلت من حديثهم ما رواه الثقاة عن شيوخهم، إلاّ أنّه ربما وقع إليّ عنهم بارتفاع، ويكون عندي من رواية من هو أوثق منه نزولا، فأقتصر على ذلك". ولامه أيضا على التخريج عن سويد، فقال: "من أين آتي بنسخة حفص عن ميسرة بعلو؟"(1).

بعد هذا التمهيد الذي رأينا من خلاله كيفية تقسيم مسلم لأحاديث جامعه الصحيح، ننتقل للحديث عن شرطه في كتابه فنقول: اختلف الإمام مسلم عن الإمام البخاري في حكمه للإسناد المعنعن بالاتصال، مكتفيا في ذلك بالمعاصرة لقبول رواية المعنعن، وقد ادّعى مسلم الإجماع عليه، وشنّع على من خالفه، فقال: " وهذا القول يرحمك الله في الطعن في الأسانيد قول مخترع، مستحدث، غير مسبوق صاحبه إليه، ولا مساعد له من أهل العلم عليه، وذلك لأنّ القول الشائع

المتفق عليه، بين أهل العلم بالأخبار، والروايات قديما، وحديثا أنّ كلّ رجل ثقة روى عن مثله حديثا، وجائز ممكن له لقاؤه، والسماع منه لكونهما جميعا كانا في عصر واحد، وإن لم يأت في خبر قط، أنّهما اجتمعا، ولا تشافها بكلام، فالرواية ثابتة، والحجّة بها لازمة، إلاّ أن يكون هناك دلالة بيّنة أنّ هذا الراوي لم يلق من روى عنه، أو لم يسمع منه شيئا، فأمّا والأمر مبهم على الإمكان، الذي فسّرنا، فالرواية على السماع أبدا، حتى تكون الدلالة التي بيّنا"(2).

وقد دلّل لمذهبه بضرب الكثير من الأمثلة، الدالة في نظره على ثبوت الاتصال بمجرد المعاصرة، فذكر أمثلة كثيرة منها:

ـ أنّ عبد الله بن يزيد الأنصاري، وقيس بن أبي حازم، قد رويا عن أبي مسعود مسندا، كما أسند النعمان بن أبي عياش عن أبي سعيد الخدري ثلاثة أحاديث عن النبي ﷺ.

وذكر أمثلة أخرى مستفيضة، وعلّق عليه بقوله:

"فكلّ هؤلاء التابعين نصبنا رواياتهم عن الصحابة، الذين سمّيناهم، لم يحفظ عنهم سماع علمناه منهم في رواية بعينها، ولا أنّهم لقوهم في نفس خبر بعينه، وهي أسانيد عند ذوي المعرفة بالأخبار، والروايات في صحاح الأسانيد، لا نعلمهم وهّنوا شيئا منها قط، ولا التمسوا فيها سماع بعضهم من بعض، إذ السماع لكلّ واحد منهم ممكن من صاحبه، غير مستنكر، لكونهم جميعا كانوا في العصر الذي اتّفقوا فيه، وكان هذا القول الذي أحدثه القائل، الذي حكيناه من توهين الحديث بالعلّة التي وصف، أقلّ من أن يعرج عليه، ويثار ذكره، إذ كان قولا محدثا، وكلاما خلفا، لم يقله أحد من أهل العلم سلف، ويستنكره من بعدهم خلف، فلا حاجة بنا في ردّه بأكثر ممّا شرحنا، إذ كان قدر المقالة، وقائلها القدر الذي وصفناه، والله المستعان على دفع ما خالف مذهب العلماء، وعليه التكلان"(3).

بعد إيرادنا لقول الإمام مسلم من مظانّه، نقول: إنّنا نستغرب من ادّعاء الإمام مسلم الإجماع على قوله هذا، مبيّنا أنه مذهب العلماء، وأنّ ما خالفه قول محدث ومخترع، مع أنّ المسألة قد

خالف فيها جلّ العلماء الإمام مسلما. ولو استجيز إجماع العلماء فيها، لكان فيما خالفه الإمام مسلم. إذ ذهب جماهير العلماء إلى أنّه إذا حدّث المحدّث بصيغة: "عن"، فإنّه يحكم بوصله شريطة لقاء المعنعن من روى عنه بلفظ: "عن" بأن يثبت ذلك. ولو مرّة. وأن لا يكون المعنعن مدلّسا. وبهذا قال البخاري، وابن المديني(4)، والبرديجي، ومقتضى كلام أحمد(5)، وأبو زرعة، وأبي حاتم، وغيرهم من أعيان الحفاظ(6).بل أضاف هؤلاء الثلاثة زيادة عن الشرطين السابقين، التصريح بالسماع(7)، وحكى ابن عبد البر(8)، والحاكم(9)، والخطيب البغدادي(10)، وأبو عمرو الداني الإجماع في ذلك(11).

ولكن أقول: إنّ دعوى الإجماع فيها نظر، وذلك لما أورده الحارث المحاسبي، وهو من أئمة الحديث، والكلام ما حاصله: اختلف أهل العلم فيما يثبت به الحديث على ثلاثة أقوال:

أوّلها: أنه لا بدّ أن يقول كلّ عدل في الإسناد: حدثني، أو سمعت منه، إلى أن ينتهي إلى النبي ﷺ. فإن لم يقولوا، أو بعضهم ذلك، فلا لما عرفنا من روايتهم بالعنعنة، فيما لم يسمعوه. إلاّ أن يقال: إنّ الإجماع راجع إلى ما استقرّ عليه الأمر بعد انقراض الخلاف السابق، فيتخرّج عن المسألة الأصولية، في ثبوت الوفاق بعد الخلاف(12).

وهناك من تشدّد: فأضاف في قبوله: الحكم على المعنعن بالاتصال شروطا أخرى عدا اللقاء، والسلامة من وصمة التدليس.فاشترط أبو المظفر منصور بن أحمد السمعاني الشافعي طول الصحبة.

أمّا أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، فلم يكتف بالصحبة، بل اشترط أن يكون المعنعن معروفا بالأخذ، والرواية عمّن عنعن عنه(13). أمّا القابسي، فاشترط أن يدركه إدراكاً بيّناً(14).

وممّا لا شكّ فيه أنّ شروط هؤلاء أشدّ من شرط البخاري، وشيخه علي بن المديني الذي أنكره مسلم.

فإذا كان هذا قول هؤلاء الأئمة الأعلام، وهم من أعلم النـاس في زمانـهم بمعرفـة الحديـث. وعلله، وصحيحه، وسقيمه، هذا مع موافقة الإمام البخاري وغيره لهم، فكيف لمسلم ـ رحمـه الله ـ ادّعاء الإجماع على خلاف ما ذهبوا إليه. بـل إنّ اتفـاق هـؤلاء الأئمـة علـى قولهـم هـذا يقتضـي حكاية إجماع الحفاظ المعتدّ بهم على هذا القول، وأنّ القول بخلاف قولهم لا يعرف عـن أحـد مـن نظرائهم، ولا عمّن قبلهم ممن هو في درجتهم وحفظهم(15).

وهكذا: اتّضح لنا أنّ ما ذهب إليه الإمـام مسـلم مـن كـون الاكتفـاء بالمعـاصرة فقـط هـو قـول الجمهور مخالف تماما لما ادّعاه، بل تعقَّبَ النّووي مسلما في شرحه لصحيحه بأنّ هذا الـذي صـار إليه أنكره المحقّقون، وبيّنوا ضعفه. موضّحين أنّ الذي ردّه هو المختار. هذا مع مناقشة المخـالفين لمسلم فيما ذهب إليه، وهذه جملة موجزة من مناقشتهم له في ذلك:

أ ـ إنّ مـا أورده مسـلم مـن لـزوم ردّ المعنعـن دائمـا لاحتمـال عـدم السـماع. فليـس بـوارد. إذ المسألة مفروضة في غير المدلس، ومن عنعن عمّن لقيه، ما لم يسمعه. فهو مدلس(16).

ب ـ إنّ جماعة من الأعيان ثبتت لهم رؤية بعض الصحابة. ومع ذلـك قـالوا: لم يثبـت لهـم سماع منهم، فروايتهم عنهم مرسلة. ومنهم: الأعمـش، ويحيـى بـن أبـي كثـير. وأيـوب. وابـن عون، وقرة بن خالد رأوا أنسا، ولم يسمعوا منه. فرواياتهم عنه مرسـلة(17). قـال أبـو زرعـة في أبي أمامة بن سهل بن حنيف: "لم يسمع من عمر هذا مع أنّ أبا أمامة رأى النبي ﷺ"(18).

جـ ـ أنّ الظاهر من غير المدلس، أن لا يطلق ذلك إلاّ على السماع، والاستقراء يـدلّ عليـه، إذ عادتهم عدم إطلاق ذلك، إلاّ في مسموعهم. فإذا ثبت التلاقـي غلـب علـى الظـن الاتصـال. والبـاب مبني على غلبته، فاكتفينا به. وهذا غـير موجـود بمجـرّد إمكانيـة اللقـاء. ولم يثبـت. فإنـه لا يغلبُ الظن على الاتصال. فلا يجوز الحمل عليه ويصير كالمجهول. وعليه: فإنّ روايتـه مـردودة لا للقطع بكذبه. أو ضعفه. بل للشكّ في حاله(19).

د ـ كما ردّوا على ما ذهب إليه مسلم بالآتي:

1 ـ أنّه يلزم أن يحكم بالاتصال لكل حديث رواه من ثبت له رؤية النبي ﷺ، بل هذا أولى؛ لأنّ هؤلاء قد ثبت لهم ملاقاته ﷺ، وهو يكتفي بمجرّد إمكانية السماع، ويلزمه أيضا الحكم باتصال أحاديث كلّ من عاصر النبي ﷺ، وأمكن لقاؤه له، إذا روى عنه شيئا، وإن لم يثبت سماعه منه، ولا يكون حديثه مرسلا، وهذا خلاف إجماع أئمة الحديث(20).

2 ـ إنّ بعض ما مثل به مسلم ليس وجيها، إذ قوله: "إنّ عبد الله بن يزيد، وقيس بن أبي حازم، رويا عن أبي مسعود، وأنّ النعمان بن أبي عياش روى عن أبي سعيد، ولم يرد التصريح بسماعهم منهما، ليس كما قال، بل إنّه هو نفسه خرّج في صحيحه التصريح بسماع النعمان من أبي سعيد في حديثين اثنين هما:

أوّلهما: في صفة الجنة:

إذ أورد عن أبي حازم عن سهل بن سعد عن رسول الله ﷺ قال: "إنّ في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلّها مائة عام لا يقطعها".

قال أبو حازم: فحدّث به النعمان بن أبي عياش الزرقي، فقال: حدثني أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ: "إنّ في الجنة شجرة يسير الراكب الجواد المضمر السريع، مائة عام ما يقطعها"(21).

وثانيهما: في كتاب الفضائل، باب: "إثبات حوض نبيّنا ﷺ وصفاته".

عن أبي حازم قال: سمعت سهلا يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: "أنا فرطكم على الحوض من ورد شرب، ومن شرب لم يظمأ أبدا، وليردنّ عليّ أقوام أعرفهم، ويعرفونني، ثم يحال بيني، وبينهم". قال أبو حازم: فسمع النعمان بن أبي عياش، وأنا أحدّثهم هذا الحديث، فقال: هكذا سمعتَ سهلا يقول؟، قال: فقلت: نعم. قال: وأنا أشهد على أبي سعيد الخدري لَسَمِعته يزيد، فيقول: "إنّهم مني"، فيقال: إنك لا تدري ما عملوا بعدك، فأقول: "سحقا، سحقا لمن بدّل بعدي"(22). وأما سماع عبد الله بن يزيد، وقيس بن أبي حازم من أبي مسعود، فقد وقع مصرّحا به

في صحيح البخاري. ولهذا المعنى لا تجد في كلام الأئمة: شعبة، ويحيى، وأحمد، وعلي، ومن بعدهم هذا التعليل لرواية ما بعدم السماع. ولم يقل أحد منهم قطّ لم يعاصره(23).

وهناك قول ثالث في المسألة مفاده:

أنّه لا يحكم باتصال الحديث المعنعن، وأنّه يبقى على الانقطاع حتى يتبيّن اتّصاله. ولم ينصّ من حكاه على قائله(24).وقد علّق ابن حجر على الأقوال السالفة الذكر. والتي وردت في المسألة بقوله: "من حكم بالانقطاع شدّد، ويليه من شرط طول الصحبة، ومن اكتفى بالمعاصرة سهّل، والوسط الذي ليس بعده إلاّ التعنّت مذهب البخاري، ومن وافقه"(25).

والخلاصة:أنّه بعدما حرّرنا مذهب الإمام مسلم بن الحجاج، والمتمثّل في اكتفائه بالمعاصرة دون اللقاء في شرط الاتصال نقول: بأنّ ما تبنّاه ليس وجيها. وليس هو قول الجماهير كما ادّعى. بل إنّ دعوى الإجماع على قوله هي الأخرى محجوبة بقول الجماهير من المحدّثين وأنّه لو فرضنا وجود الإجماع في المسألة، لكان الأجدر به أن يكون في صفّ مخالفيه. هذا إضافة إلى كون المرويات تعتبر دينا، وأنّ الأحوط في نقلها عدم الاكتفاء بالمعاصرة فقط للحكم عليها بالاتصال. بل لا بدّ من التشدّد والاحتياط، في الشروط الواجب توافرها للحكم عليها بالاتصال.

وفي الختام: وبعد عرضنا لرأي الإمام مسلم في المسألة مقرونا بآراء مخالفيه هذا مع أدلّة كلّ من الفريقين نحسب أننا أمطنا اللثام عن القول الذي نراه صائبا في هذه المسألة، وإن كان مخالفا لما ذهب إليه إمام جليل كالإمام مسلم بن الحجاج ـ رحمه الله ـ والله أعلم.

الهوامش

(1) انظره في: تدريب الراوي للسيوطي. 73/1 ـ 74.

(2) مقدّمة الجامع الصحيح لمسلم بن الحجاج. 29/1 ـ 30.

(3) المصدر نفسه. 33/1 ـ 35.

(4) منهج ذوي النظر للترمسي. 57، واختصار علوم الحديث لابن كثير. 30، وفتح المغيث للسخاوي. 191/1.

(5) منهج ذوي النظر للترمسي. 57.

(6) شرح علل الترمذي لابن رجب الحنبلي. 365/1.

(7) المصدر نفسه.

(8) مقدّمة التمهيد لابن عبد البر. 14/1.

(9) معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري. 43.

(10) الكفاية للخطيب البغدادي. 361.

(11) فتح المغيث للسخاوي. 190/1.

(12) المصدر نفسه.

(13) مختصر علوم الحديث. 30، وفتح المغيث. 192/1.

(14) فتح المغيث. 193/1، ومختصر علوم الحدث. 30، والتبصرة والتذكرة للعراقي. 164/1، ومنهج ذوي النظر. 58.

(15) شرح علل الترمذي لابن رجب. 372/1.

(16) فتح الباقي للأنصاري. 163/1، ومنهج ذوي النظر للترمسي. 58.

(17) شرح علل الترمذي. 365/1.

(18) المصدر نفسه. 367/1.

(19) منهج ذوي النظر للترمسي. 58.

(20) شرح علل الترمذي لابن رجب. 374/1.

(21) الجامع الصحيح للإمام مسلم، كتاب: الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، باب: "إنّ في الجنّة شجرة". 2176/4.

(22) الجامع الصحيح. 1793/4.

(23) شرح علل الترمذي. 374/1 ـ 375.

(24) علوم الحديث لابن الصلاح. 61، وفتح الباقي للأنصاري. 165/1.

(25) منهج ذوي النظر للترمسي. 58.

شرط الصلاحية عند أبي داود من خلال سننه

أ. مختار نصيره
جامعة الأمير عبد القادر

إن دراسة مؤلفات الأئمة السابقين، واستخراج ما في بطونها من المناهج والمصطلحات شيء يثلج صدور المتتبعين، لكن الأجمل من ذلك إذا وضع صاحب المؤلف خطبة لكتابه يوضح فيها معالم منهجه، ويفك فيها أسرار ألفاظه حتى لا يقع القارئ في حيرة من أمره. ولا تختلف الآراء في فهم طريقته ومصطلحاته، وقد ذلل مثل هذه الصعاب التي تعترض كل باحث الإمام أبو داود حين تطرق في رسالته إلى أهل مكة مبينا منهجه الذي سلكه في كتابه " السنن ".

وكثيرا ما يعترض القارئ غموض في فهم نص، أو معنى مصطلح يطلقه المؤلف، وهذا ما وقع في كلمة أبي داود التي بعث بها إلى أهل مكة واصفا فيها سننه. حيث اختلف المحققون من العلماء في تحديد مقصده من مصطلح " صالح " الذي أطلقه على الأحاديث التي سكت عنها في كتابه.

نص أبي داود:

يقول أبو داود: « طوائف ثلاثة:

أولا: الذين قالوا إن ما سكت عنه أبو داود يفيد الاحتجاج:

1- قال الإمام ابن الصلاح: « ومن مظانه سنن أبي داود السجستاني - رحمه الله - روينا عنه أنه قال: ذكرت فيه الصحيح وما يشبهه وما يقاربه. وروينا عنه أيضا ما معناه أنه يذكر في

كل باب أصح ما عرفه في ذلك الباب. وقال: ما كان في كتابي من حديث فيه وهن شديد فقد بينته، وما لم أذكر فيه شيئا فهو صالح، وبعضها أصح من بعض. قلت – أي ابن الصلاح –: فعلى هذا ما وجدناه في كتابه مذكورا مطلقا، وليس في واحد من الصحيحين ولا نص على صحته أحد ممن يميز بين الصحيح والحسن، عرفناه بأنه من الحسن عند أبي داود» (2).

فابن الصلاح بين أن ما سكت عنه أبو داود لا يخرج عن أحد الوجوه:

أ) أن ينص أحد أصحاب الصحيحين على صحت.

ب) أو ينص على صحته من يميز بين الصحيح والحسن.

جـ) فيكون من قبيل الحسن عند أبي داود إذا انتفى الوجه الأول والثاني.

وهذا مصير من ابن الصلاح إلى أن الأحاديث التي لم يتعقبها أبو داود لا تخرج عن دائرة الاحتجاج فهي إما صحيحة أو حسنة. ثم قال بعد ذلك: « وقد يكون في ذلك ما ليس بحسن عنده، ولا مندرج فيما حققنا ضبط الحسن به على ما سبق، إذ حكى أبو عبد الله بن منده الحافظ: أنه سمع محمد بن سعد البارودي بمصر يقول: كان من مذهب أبي عبد الرحمن النسائي أن يخرج عن كل من لم يجمع على تركه. وقال ابن منده: وكذلك أبو داود السجستاني يأخذ مأخذه ويخرج الإسناد الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره، لأنه أقوى عنده من رأي الرجال والله أعلم» (3). وهذا شبه استثناء منه بعد أن جعل ذلك دائر بين الصحة والحسن وكأن هذا هو الأصل عند أبي داود، ويستثني منه الأحاديث الضعيفة التي يخرجها في الباب إذا لم يجد في الباب غيرها صحيحا أو حسنا.

* ويرد على موقفه هذا الأحاديث الضعيفة المحتملة التي يخرجها في الأبواب بجانب الأحاديث الصحيحة والحسنة.

2- الإمامان النووي والمنذري: كذلك من الذين قالوا إن ما سكت عنه أبو داود يفيد الاحتجاج فهو عنده صحيح أو حسن، الإمامان النووي والمنذري.

أ) قال الإمام النووي: « واعلم أن سنن أبي داود من أكبر ما أنقل منه وقد روينا عنه أنه قال: ذكرت في كتابي الصحيح وما يشبهه وما يقاربه وما كان فيه ضعف شديد بينته وما لم أذكر فيه شيئا فهو صالح وبعضها أصح من بعض، هذا كلام أبي داود، وفيه فائدة حسنة يحتاج إليها صاحب هذا الكتاب وغيره، وهي أن ما رواه أبو داود في سننه ولم يذكر ضعفه فهو عنده صحيح أو حسن » (4). فكل حديث لم يذكر أبو داود ضعفه فهو عنده صحيح أو حسن.

ب) وقال الإمام المنذري: « وكل حديث عزوته إلى أبي داود وسكت عنه فهو كما ذكر أبو داود، ولا ينزل عن درجة الحسن، وقد يكون على شرط الصحيحين أو أحدهما» (5).

3- ويستفاد هذا أيضا من كلام ابن رشيد في معرض رده على ابن الصلاح، حين ذكر أن الأحاديث التي سكت عنها أبو داود ولم يخرجها صاحبا الصحيحين ولم يصححها من يميز بين الصحيح والحسن فهي حسنة عنده. قال ابن رشيد: « ليس يلزم أن يستفاد من كون الحديث لم ينص عليه أبو داود بضعف ولا نص عليه غيره بصحة أن الحديث عند أبي داود حسن، إذ قد يكون عنده صحيحا وإن لم يكن عند غيره» (6).

4- وحين خالف الحافظ العراقي ابن رشيد -في اعتراضه على ابن الصلاح- أشار إلى أن مصطلح " صالح " عند أبي داود يفيد الاحتجاج، قال الحافظ العراقي: « إن المصنف إنما ذكر مالنا أن نعرف الحديث به عند أبي داود، والاحتياط أن لا يرتفع به إلى درجة الصحة، وإن جاز أن يبلغها عند أبي داود، لأن عبارة " فهو صالح " أي للاحتجاج به» (7).

ثانيا: الذين ذهبوا إلى أن ما سكت عنه أبو داود يضم مع الاحتجاج المتابعة والاستشهاد:

من خلال قراءتي المتكررة للسنن ومختصره، وتعليقات الأئمة عليها، ولما كتبه المحدثون في هذا الشأن، تبين لي أن الذي أحسن في تناول كلام أبي داود بالتحليل الموضوعي هو الحافظان الذهبي وابن حجر، وتبعهم في ذلك الإمامان السخاوي والصنعاني.

1- الإمام الذهبي: ذكر الإمام الذهبي في " سير أعلام النبلاء ": أن الأحاديث في سنن أبي داود على ستة أنواع، « فقال:

1) إن أعلى ما في كتاب أبي داود من الثابت ما أخرجه الشيخان، وذلك نحو شطر الكتاب.

2) ثم يليه ما أخرجه أحد الشيخين ورغب عنه الآخر.

3) ثم يليه ما رغبا عنه. وكان إسناده جيدا سالما من علة وشذوذ.

4) ثم يليه ما كان إسناده صالحا وقبله العلماء لمجيئه من وجهين لينين فصاعدا.

5) ثم يليه ما ضعف إسناده لنقص حفظ راويه، فمثل هذا يسكت عنه أبو داود.

6) ثم يليه ما كان بين الضعف من جهة راويه. فهذا لا يسكت عنه بل يوهنه غالبا، وقد يسكت عنه بحسب شهرته ونكارته » (8).

وهذه الأنواع التي ذكرها الذهبي تدخل فيها الأحاديث التي تعقبها أيضا. ونقل عنه تلميذه الإمام السبكي شهادته بوفاء الإمام أبي داود بشرطه وذلك ببيان ما فيه وهن شديد فقال: « وقد وفى بذلك فإنه بين الضعيف الظاهر وسكت عن الضعيف المحتمل، فما سكت عنه لا يكون حسنا عنده ولابد، بل قد يكون مما فيه ضعف» (9) فالإمام الذهبي بين أن الصلاحية عند أبي داود تتعدى الاحتجاج إلى المتابعة والاستشهاد، بل يسكت أحيانا إذا كان موضع الوهن الشديد مشهورا، أو معروفا لشدة النكارة.

2- الحافظ ابن حجر: بعد أن نقل الحافظ ابن حجر عن الإمام أحمد قوله:

« لا تكاد ترى أحدا ينظر في الرأي إلا وفي قلبه دغل والحديث الضعيف أحب إلي من الرأي»(10).

قال الحافظ: « ومن هنا يظهر ضعف طريقة من يحتج بكل ما سكت عليه أبو داود، فإنه يخرج أحاديث جماعة من الضعفاء في الاحتجاج ويسكت عنها مثل ابن لهيعة، وصالح مولى التوأمة، وعبد الله بن محمد بن عقيل، وموسى بن وردان، وسلمة بن الفضل، ودلهم بن صالح وغيرهم» (11). فالحافظ بعد أن بين أن الأحاديث المسكوت عنها فيها الضعفاء في الاحتجاج، وذكر أمثلة لذلك أراد أن يبين لنا معلما من المعالم البارزة لمنهج نقد الأحاديث. قال: «فلا ينبغي للناقد أن يقلده في السكوت على أحاديثهم ويتابعه في الاحتجاج بهم. بل طريقه أن ينظر هل لذلك الحديث متابع فيعتضد به أو هو غريب فيتوقف فيه. لا سيما إن كان مخالفا لرواية من هو أوثق منه، فإنه ينحط إلى قبيل المنكر، وقد يخرج لمن هو أضعف من هؤلاء بكثير، كالحارث بن وجيه، وصدقة الدقيقي، وعثمان بن واقد العمري، ومحمد بن عبد الرحمان البيلماني، وأبي جناب الكلبي، وسليمان بن أرقم، وإسحاق ابن عبد الله بن أبي فروة، وأمثالهم من المتروكين.

وكذلك ما فيه من الأسانيد المنقطعة، وأحاديث المدلسين بالعنعنة، والأسانيد التي فيها من أبهمت أسماؤهم، فلا يتجه إلى الحكم لأحاديث هؤلاء بالحسن من أجل سكوت أبي داود.

- لأن سكوته تارة يكون اكتفاء بما تقدم له من الكلام في ذلك الراوي في نفس كتابه
- وتارة يكون لذهول منه.
- وتارة يكون لشدة وضوح ضعف ذلك الراوي واتفاق الأئمة على طرح روايته.
- وتارة يكون من اختلاف الرواة عنه وهو الأكثر، فإن في رواية أبي الحسن بن العبد عنه من الكلام على جماعة من الرواة والأسانيد ما ليس في رواية اللؤلؤي، وإن كانت روايته

أشهر. ومن أمثلة ذلك ما رواه من طريق الحارث بن وجيه، عن مالك بن دينار، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة، حديث " إن تحت كل شعرة جنابة. ... الحديث» (12). فإنه تكلم عليه في بعض الروايات، فقال: « هذا حديث ضعيف، والحارث حديثه منكر وفي بعضها اقتصر على هذا الكلام. وفي بعضها لم يتكلم فيه.

وقد يتكلم على الحديث بالتضعيف البالغ خارج السنن ويسكت عنه فيها »(13). وضرب مثالا بحديث ابن عمر في قصة الضربتين في التيمم. ثم قال: « لم يتكلم عليه في السنن ولما ذكره في كتاب " التفرد " قال: لم يتابع أحد محمد بن ثابت على هذا. ثم حكى عن أحمد بن حنبل انه قال: هو حديث منكر» (14). لكنني وجدت أن هذا الحديث قد تعقبه في سننه بقوله: « سمعت أحمد بن حنبل يقول: روى محمد بن ثابت حديثا منكرا في التيمم».

وقال ابن داسة: قال أبو داود: « لم يتابع محمد بن ثابت في هذه القصة على ضربتين عن النبي صلى الله عليه وسلم ورووه من فعل ابن عمر» (15).

ولعل هذا راجع إلى خلو النسخة التي تعامل معها ابن حجر من هذا التعليق. ثم ساق مثالا للأحاديث المنقطعة التي سكت عنها أبو داود، فقال: « واما الأحاديث التي في إسنادها انقطاع أو إبهام. ففي الكتاب من ذلك أحاديث كثيرة منها -وهو ثالث حديث في كتابه- ما رواه من طريق أبي التياح، قال: حدثني شيخ قال: لما قدم ابن عباس البصرة كان يحدث عن أبي موسى فذكر الحديث: « إذا أراد أحدكم ان يبول فليرتد لبوله». لم يتكلم عليه في جميع الروايات، وفيه هذا الشيخ المبهم. إلى غير ذلك من الأحاديث التي يمنع من الاحتجاج بها ما فيها من العلل.

فالصواب عدم الاعتماد على مجرد سكوته، لما وصفنا انه يحتج بالأحاديث الضعيفة ويقدمها على القياس إن ثبت ذلك عنه. والمعتمد على مجرد سكوته لا يرى الاحتجاج بذلك فكيف يقلده فيه؟

وهذا جميعه إن حملنا قوله: « وما لم أقل فيه شيئا فهو صالح» على ان مراده انه صالح للحجة، وهو الظاهر. وإن حملناه على ما هو أعم من ذلك – وهو الصلاحية للحجة أو للاستشهاد أو للمتابعة – فلا يلزم منه أن يحتج بالضعيف.

ويحتاج إلى تأمل تلك المواضع التي يسكت عليها وهي ضعيفة، هل فيها أفراد أم لا ؟.إن وجد فيها أفراد تعين الحمل على الأول، وإلا حمل على الثاني. وعلى كل تقدير فلا يصلح ما سكت عليه للاحتجاج مطلقا» (16).

ونقل عن الإمام النووي قوله: « في سنن أبي داود أحاديث ظاهرة الضعف لم يبينها مع أنه متفق على ضعفها، فلا بد من تأويل كلامه ». ثم قال: « والحق أن ما وجدناه في سننه ما لم يبينه، ولم ينص على صحته أو حسنه أحد ممن يعتمد فهو حسن، وإن نص على ضعفه من يعتمد أو رأى العارف في سنده ما يقتضي الضعف ولا جابر له حكم بضعفه، ولم يلتفت إلى سكوت أبي داود» (17).

وما قاله النووي هنا يخالف ما نص عليه سابقا، فكانت نظرته شاملة لعبارة أبي داود في هذا النص، إذ أكد أن ما سكت عنه أبو داود قد يكون صحيحا أو حسنا أو ضعيفا.

لكن يعتري كلامه هنا اعتراض ابن رشيد كما اعترض على ابن الصلاح سابقا. وقد أجمل الحافظ ابن حجر القول حين ناقش كلام أبي الفتح اليعمري في شرط أبي داود فقال: « ومن هنا يتبين أن جميع ما سكت عليه أبو داود لا يكون من قبيل الحسن الاصطلاحي بل هو على أقسام:

1) منه ما هو في الصحيحين أو على شرط الصحة.

2) ومنه ما هو من قبيل الحسن لذاته.

3) ومنه ما هو من قبيل الحسن إذا اعتضد، وهذان القسمان كثيران في كتابه جدا.

4) ومنه ما هو ضعيف، لكنه من رواية من لم يجمع على تركه غالبا، وكل هذه الأقسام عنده تصلح للاحتجاج بها» (18).

3- الحافظ السخاوي: ويؤكد هذا ما قرره الحافظ الساخوي في قوله: «..فالسكوت عليه إما صحيح أو أصح إلا أن الواقع خلافه، ولا مانع من استعمال أصح بالمعنى اللغوي، بل قد استعمله كذلك غير واحد، منهم الترمذي فإنه يورد الحديث من جهة الضعف ثم من جهة غيره، ويقول عقب الثاني: « أنه أصح من حديث فلان الضعيف» وصنيع أبي داود يقتضيه، لما في المسكوت عليه من الضعيف بالاستقراء، وكذا هو واضح من حصره التبيين في الوهن الشديد، إذ مفهومه أن غير الوهن الشديد لا يبينه. وحينئذ " فالصلاحية " في كلامه أعم من أن تكون للاحتجاج أو الاستشهاد، فما ارتقى إلى الصحة ثم إلى الحسن فهو بالمعنى الأول، وما عداهما فهو بالمعنى الثاني، وما قصر عن ذلك فهو الذي فيه وهن شديد، وقد التزم بيانه.

وقد تكون " الصلاحية " على ظاهرها في الاحتجاج، ولا ينافيه وجود الضعف، لأنه يخرج الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره، وهو أقوى عنده من رأي الرجال » (19).

4- الإمام الصنعاني: رد الإمام الصنعني على ابن الصلاح وابن رشيد وزين الدين العراقي في كون " الصلاحية" عند أبي داود تخص الاحتجاج فقط، فقال: « لاكن لا يخفى أن قوله "صالح" يحتمل أنه للاحتجاج به كما قال زين الدين، ويحتمل أنه صالح للأعم من ذلك، من الاحتجاج والمتابعة والاستشهاد، كما قال الحافظ ابن حجر.

فإن أريد الأول فالصلاحية للاحتجاج لازمة للصحيح والحسن. وإن أريد الثاني فالصلاحية للمتابعة ليست لازمة للاحتجاج، فترددت عبارته بين كون ما سكت عنه صحيحا أو حسنا أو ضعيفا، فالتعبير " صالح " لم يفد الاحتجاج حتى يكون صحيحا على رأي القدماء أو حسنا على رأي المتأخرين.

نعم كلامه قد أفاد أن ما سكت عنه فليس فيه وهن شديد، فخرج به قسم من الضعيف لا يشمله " صالح "، وتحقيق عبارته أن الذي سكت عنه ليس فيه وهن شديد، وهو يحتمل أن لا وهن فيه أصلا فيكون صحيحا أو حسنا، ويحتمل أن فيه وهنا لكنه غير شديد، وحينئذ فالصواب أنه يحتمل الثلاثة: الحسن، والصحة، والوهن غير الشديد، لا كما قاله ابن الصلاح ولا كما قاله ابن رشيد» (20). تبين من خلال ما سبق تفصيله أن العلماء نحوا مذاهب عدة في تحليل عبارة أبي داود، فمنهم من قال: الصلاحية للاحتجاج، ومنهم من قال: الصلاحية للاحتجاج أو المتابعة أو الاستشهاد، بل ذهب بعضهم كابن عبد البر إلى أنها تفيد الصحة. ولو بحثنا في سننه وسبرنا أغوارها، وطفنا بأسانيد تلك الأحاديث التي سكت عنها وحققنا في مكانة رجالها عدالة وجرحا، لوجدنا أن الصلاحية التي يقصدها أبو داود تجمع شتات الآراء السابقة، وتنبئ بالتحليل الحقيقي لهذا الشرط.

الهوامش

1) رسالة أبي داود لى أهل مكة، ص 27-28.

2) علوم الحديث، ص 22-23.

3)المصدر السابق، ص 22-23.

4) الأذكار، ص 20.

5) الترغيب والترهيب، 18/1.

6) نقلا عن التقييد والإيضاح، العراقي، ص 39.

7) المصدر السابق، ص 39.

8) سير أعلام النبلاء، 206/13.

9) طبقات الشافعية، تاج الدين السبكي، 395/2.

10) النكت، 437/1.

11) النكت، 439/1.

12) السنن، الطهارة، " باب في الغسل من الجنابة "، 65/1.

13) النكت، 440/1-442.

14) النكت، 442/1.

15) السنن، الطهارة، " باب التيمم في الحضر "، 90/1.

16) النكت، 444/1.

17) المصدر السابق، 444/1.

18) المصدر السابق، 435/1.

19) فتح المغيث، ص 91/1.

20) توضيح الأفكار، 201/1.

جهود علماء الإسلام في بيان أقسام السنة المطهرة

د. خليل حسن حمادة
كلية التربية، جامعة الملك سعود – الرياض

أولا: الجهود المتقدمة في بيان أقسام السنة:

من الأهمية بمكان معرفة أقسام السنة لكل فقيه وأصوليّ. لما يترتب على ذلك من استنباط للقواعد الشرعية. وتعرّفٍ على الأحكام الشرعية. وإعمالٍ للاجتهاد والقياس. وتحديدٍ لمسالكهما.

وليس من قبيل المبالغة الجزم بمعرفة كافة الفقهاء المتقدمين لأقسام السنة. ولكن تبويبها. وتنظيمها. وبيان أمثلتها. وإفراد ذلك بأجزاء. أو مسائل مستقلة قليل.

ولعلي في هذا البحث أعرض أبرز ما وقفت عليه من تلك الجهود

أولاً: أقسام السنة عند ابن قتيبة عبد الله بن مسلم [1]:

يعدُّ ابن قتيبة -يرحمه الله – من أقدم من تناول أقسام السنة في كتابه (تأويل مختلف الحديث) لإظهار حجته على ما ذهب إليه من جواز نسخ الكتاب بالسنة. حيث قال: وإذا جاز أن ينسخ الكتاب بالسنة. لأن السنة يأتيه بها جبريل -عليه السلام- عن الله تبارك وتعالى. فيكون المنسوخ من كلام الله تعالى الذي هو قرآن بناسخ من وحي الله تعالى الذي ليس بقرآن[2]. ثم شرع في بيان أقسام السنة لتحديد القسم الناسخ منها للقرآن الكريم. وهي:

1- سنة أتى بها جبريل -عليه السلام- إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- من الله تعالى ومثل لها بحديث: (نهَى رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم- أن تُنْكَحَ المرأةُ على عَمَّتِهَا. أوْ خَالَتِهَا)[3] وقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: (يُحْرُمُ مِنَ الرَّضاع ما يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ)[4]. وقول النبيّ -صلى الله عليه وسلم-: (الدّية على العَاقِلَة)[5].

ويفهم من عبارته المتقدمة أن هذا القسم هو الناسخ للقرآن. ومراده من هذا -كما يظهر- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- إنما قال تلك الأحاديث. وشرح هذه الأحكام بعد مجيء الوحي. وبتأكد ذلك مما قاله في معرض حديثه عن تحريم الحُمُر الأهلية. حيث أورد الآية الكريمة: (قلْ لا أجدُ فِيمَا أوْحيَ إليَّ مُحَرَّماً عَلى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إلاَّ أنْ يَكُونَ مَيْتَة أوْ دَماً مَسْفُوْحاً أوْ لَحْمَ خِنْزيرٍ فإنه رجسٌ أوْ فِسقاً أهِلَّ لِغَيْر الله بهِ)[6]

وقال: أراد أنه لا يجد في وقت نزول هذه السورة أكثر من هذا التحريم، ثم نزلت المائدة ونزل فيها تحريم المنخنقة، والموقوذة، والمتردّية، والنطيحة، وما أكل السبع إلاّ ما ذكيتم، فزادانا الله تعالى فيما حُرِّم بالكتاب، وزادنا في ذلك على لسان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- تحريم سباع الوحش والطير، والحُمُرُ الأهلية)[7].

ب- سنّة أباح الله لرسوله -صلى الله عليه وسلم- أن يَسُنَّها. وأمره باستعمال رأيه فيها. فله أن يترخّص فيها لمن شاء على حسب العلة والعذر. ومثّل لها بتحريمه الحرير على الرجال بقوله: (مَنْ لَبِسَ الحَرِيرَ في الدُّنيَا لمْ يَلْبَسْهُ في الآخِرَة)[8]. وإذْنه لعبد الرحمن بن عوف -رضي الله عنه- لعلة كانت به. كما في حديث أنس بن مالك -رضي الله عنه- :(أنَّ النبيّ -صلى الله عليه وسلم- رَخَّصَ لِعَبْد الرَّحمن بن عَوْف، والزُّبَيْر في قميص منْ حرير منْ حِكَّةٍ كَانَتْ بهمَا)[9]. وكذا تحريم شجر مكة المكرمة واستثناء الإذخر منه.فعن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال:(إنَّ الله حَبَسَ عَنْ مَكَّة الفِيْلَ، وسَلَطَ عَلَيْهَا رَسُولَهُ وَالمُؤمنينَ. فإنَّها لا تَحِلُّ لأَحَدٍ كَانَ قبْلِي، وإنَّها أحِلتْ لِي سَاعَة مِنْ نَهار، وإنَّها لا تَحِلُّ لأحدٍ بَعْدي. فلا يُنَفَّرُ صَيْدُهَا، ولا يُخْتَلى شَوكُهَا، و لا تَحِلُّ سَاقِطَتُهَا إلاَّ لِمُنْشِدٍ. ومَنْ قُتِلَ لَهُ قَتيلٌ فهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْن: إمَّا أنْ يُفْدَى، وإمَّا أنْ يُفيدَ، فقال العباس: إلاّ الإذخِرَ، فإنَّا نَجْعَلُهُ لِقُبورنا، وبيوتنا. فقال رسولُ الله: إلاَّ الإذخِرَ)[10].

وهذا القسم من السنة ينشئه النبي -صلى الله عليه وسلم- برأيه واجتهاده، ومن ثم كان له الاستثناء والترخيص فيه، بخلاف القسم الأول فإنه وحي من الله تعالى فلا يرخص فيه ولا يستثني.

ج- سنة سنها لنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- تأديبا، فإن نحن فعلناها كانت الفضيلة في ذلك، وإن نحن تركناها فلا جناح علينا إن شاء الله تعالى. وأمثلتها: أمره -صلى الله عليه وسلم- في العِمَّةِ بالتَّلحّي[11]، ونهيه عن لحوم الجلاّلة[12]. ونهيه عن كسب الحجَّام[13]. فهذه أمور ندبت الأمة إليها، ولم تؤمر بها على وجه الالزام. ونخلص من تقسيم ابن قتيبة إلى أنه لم يخرج في أقسام السنة الثلاثة عن الجانب التشريعي. فالقسم الأول والثاني يدور بين حكمي الوجوب والتحريم والقسم الثالث يدور بين النَّدْب أو الكراهة، وكل ذلك تشريع.

ثانيا: أقسام السنة عند أحمد بن إدريس القرافي[14]

سلك الإمام القرافي -يرحمه الله- في تحقيق أقسام السنة مسلكا مغايرا لما ذهب إليه ابن قتيبة، إذ قسم تصرفات النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى أربعة أقسام

- تصرف بالفتيا، وتصرف بالتبليغ، وتصرف بالحكم والقضاء، وتصرف بالإمامة. وبين خصائص كل قسم، وأمثلته، وآثاره في الشريعة، كما يأتي:

1- تصرف النبي -صلى الله عليه وسلم- بالفتيا: فيخبر في هذه الحال (عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى)[15]. لأن المفتي يتبع الأدلة، ولا يعتمد الحجاج.

ومما اتفق العلماء على أنه تصرف بالفتيا: إبلاغ الصلوات، وإقامتها، وإقامة المناسك[16]. وذهب جماعة من العلماء إلى التمثيل لهذا القسم بقوله عليه الصلاة والسلام- لهند بنت عتبة (خذي من ماله بالمعروف ما يكفيكِ، وبكفي بنيكِ)[17]

2- تصرفه -عليه الصلاة والسلام- بالتبليغ. وهو مقتضى الرسالة، وفي هذا المقام يبلغ عن الله -تبارك وتعالى- أوامره ونواهيه، ويقيم بذلك الحجة على الخلق. كما قال تعالى: (رُسُلاً مُبَشّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئلاَّ يَكُونَ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ الله عزيزا حَكيما)[18].

ومقام التبليغ غالب حال النبي -صلى الله عليه وسلم- ، ويدخل فيه كل ما يتعلق بالعبادات والمواريث، وكثير من أحكام البيوع. ويتفق مقام التبليغ مع مقام الفتيا في كونهما شرعا يتقرر على الخلائق إلى يوم القيامة، ويلزمنا اتباعه. كالتمليك بالشفعة، وفسخ الأنكحة، وإلزام أداء الديون .....ونحوها.

3- تصرف النبي -صلى الله عليه وسلم- بالحكم-القضاء-، ويفترق هذا المقام عن مقام الفتيا والتبليغ من جوانب عدة أبرزهما[19]:

أ- أن القاضي يتبع الحجاج بينما المفتي يتبع الأدلة، وكذا المبلغ.

ب- أن الفتيا والتبليغ إتباع وتبليغ، وأما القضاء فإنشاء وإلزام من قلبه-صلى الله عليه وسلم- بحسب ما يسنح له ما الأسباب والحجج.

ج- ان الفتيا تقبل النسخ بينما القضاء لا يقبل النسخ، وإنما يقبل النقض إذا ظهر بطلان ما رتب عليه الحكم. مع التنبيه إلى أن فتيا النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته لا تقبل النسخ لتقرر الشريعة.

4- تصرف النبي صلى الله عليه وسلم- بالإمامة. مثل قسمة الغنائم، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، والإقطاعي.. ونحو ذلك مما فعله النبي صلى الله عليه وسلم- بمنصب الإمامة، ويفترق هذا عن مقام القضاء والحكم مكن حيث أن الإمامة فوضت إليه سياسة العامة، وضبط المصالح، ودرء المفاسد. إضافة إلى قوة التنفيذ. وليس ذلك من شأن القاضي[20]

والمتأمل في الأقسام الأربعة هذه يجدها كلها تشريعا وإن اختلفت آثار كل تصرف، ولا يظهر فيها إشارة إلى القسم غير التشريعي من قول النبي —صلى الله عليه وسلم- أو فعله

ثالثا أقسام السنة عند الشاطبي:[21]

اعتنى الإمام أبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي بدراسة السنة وأقسامها مع شيء من التفصيل والتوضيح والتمثيل وأخاله أكثر العلماء المتقدمين توسعا في بيان أقسام السنة ونحا في ذلك منحا مغايرا لما سار عليه ابن قتيبة ولما ذهب إليه القرافي. وسأورد فيما يأتي من فقرات خلاصة تقسيم الشاطبي في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة) فمن خلال استقراء كلام الشاطبي يتبين لنا أنه نظر إلى السنة من جانبين:

الأول: من حيث علاقتها بالقرآن الكريم. الثاني: من حيث صدورها عن النبيّ —صلى الله عليه وسلم — ولكل واحد من الجانبين أقسام وتفريعات أبينها فيما يأتي:

أقسام السنَّة من حيث علاقتها بالقرآن الكريم : استعرض الإمام الشاطبي السنّة من هذا الجانب فوجدها لا تخرج عن حالين : الحال الأول :ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف كالأوامر والنواهي، والإذن ..... ونحو ذلك. والحال الثانية :ما خرج عن التكليف كالإخبار عن المغيبات[22].

وللحال الأولى أوجه متعددة أجملها في الآتي:

الوجه الأول: ما جاء من السنَّة بياناً لما وقع مجملاً في القرآن الكريم، كبيانها لمواقيت الصلاة على اختلافها، وعدد الركعات لكل صلاة، وهيئة الصلاة من حيث القيام والركوع والسجود....الخ. وكذا مقادير الأنصبة في الزكاة، وما يُزَكَّى من الأموال. وما لايُزَكَّى من الأموال. ووقت الزكاة. وكذلك بيان مناسك الحج، وأحكام الأنكحة، والطلاق، والرجعة، والظهار، واللعان ..... ونحوه مما وقع مجملاً في القرآن

الكريم وجاءت السنة المشرفة ببيانه. وهذا الوجه هو المشهور عند العلماء، ولكن استشهاد الشاطبي بقول حسَّان بن عطيَّة: (كان الوحي ينزل على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ويحضره جبريل بالسنَّة التي تفسّر ذلك)[23]. يجعله متفقاً هنا مع القسم الأول عند ابن قتيبة.

الوجه الثاني : ما جاء في السنَّة مكملاً لما ذُكر أصله في القرآن الكريم، ومثَّل له بالضروريات الخمس: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ العقل. واقتصر هنا على ما قاله في حفظ الدين، حيث قال: (فإن حفظ الدين حاصلة في ثلاثة معانٍ وهي :الإسلام، والإيمان، والإحسان. فأصلها في الكتاب، وبيانها في السنَّة، ومُكَمِّلُهُ ثلاثة أشياء وهي :الدعاء إليه الترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أو رام إفساده، وتلافي النقصان الطارئ في أصله)[24].

الوجه الثالث: وارد من السنَّة جار مجرى الاجتهاد. والمراد به أن يَنُصَّ القرآن الكريم على حُكْم أصليين متقابلين وتبقى بينهما مسائل يمكن إلحاقها بأحد الأصلين. ولبيانه أوردُ الأمثلة التالية:

المثال الأول[25] : إن الله تعالى أحلَّ الطيبات وحرم الخبائث، وهما أصلان متقابلان بقي بينهما أشياء يمكن إلحاقها بأحدهما، فجاءت السنَّة بالنهي عن كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، وتحريم الحُمُر الأهلية، والقنفذ، مُلْحِقَةً إياها بأصل الخبائث، كما ألحق النبي – صلى الله عليه وسلم – الضبَّ، والحُبارى، والأرنب، بأصل الطيبات.

المثال الثاني[26] :إن الله تعالى أباح من صيد الجارح المعلَّم ما أمسك على صاحبه، وعُلم منه أن ما ليس بمعلَّم فصيده حرام، فدار بين الأصلين ما كان معلّماً ولكنه أكل من صيده، فالتعليم يقتضي أنه أمسك على صاحبه، والأكل يقتضي أنه اصطاد لنفسه، فجاءت السنّة بإلحاقه بأصل التحريم احتياطاً في قوله – صلى الله عليه وسلم: (فإن أكل فلا تأكل، فإني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه)[27]. وجاء في حديث :(إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وإن أكل منه)[28]. ملحقاً له بأصل الإباحة.

المثال الثالث[29] : إن الله أحلَّ صيد البحر فيما أحلَّ من الطيبات وحرَّم الميتة فيما حرَّم من الخبائث، فدارت ميتة البحر بين الطرفين، فأشكل حكمها، فقال عليه الصلاة والسلام :(هو الطهور ماؤه الحلُّ ميتتُه)[30].

الوجه الرابع: ما ورد من السنَّة جار – في أفهامنا- مجرى القياس[31].

والمراد به كما قال الشاطبي : (فإذا وجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه فهو المعنى هاهنا. وسواء علينا أقلنا إن النبي – صلى الله وعليه وسلم – قاله بالقياس أو بالوحي. إلا أنه جار في أفهامنا مجرى القياس)[32]. ومن الأمثلة عليه ما يأتي:

المثال الأول[33] : إن الله تعالى حرَّم الجمع بين الأختين في قوله سبحانه :(وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ ما قَدْ سَلَفَ)[34]. وجاء في القرآن الكريم :(وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ)[35]. فجاء نهي النبيّ – صلى الله عليه وسلم – عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس. ويشعر به التعليل الوارد في قول النبي – صلى الله عليه وسلم –: (إِنَّكُنَّ إِذَا فَعَلْتُنَّ ذلك قَطَعْتُنَّ أَرْحَامَكُنَّ)[36]. وقال الخطابيّ :وإنما نهى عن الجمع بينهما لئلا يقع التنافس في الخطوة من الزوج فيفضي إلى قطع الأرحام)[37].

المثال الثاني[38] : إن الله تعالى حرَّم في كتابه العزيز من الرضاعة الأمهات والأخوات فقال عز وجل: (وَأُمَّهاتُكُمُ اللَّاتي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ)[39]. وجاءت السنَّة بتحريم سائر القرابات من الرضاعة اللاتي يَحْرُمنَ من النسب. فقال عليه الصلاة والسلام : (يَحْرُمُ من الرَّضاع ما يَحْرُمُ من النَّسَب)[40]. فكان ذلك إلحاقاً بالقياس. إذ ذاك من باب القياس بنفي الفارق. نَصَّتْ عليه السنَّة. كما سلف في الحديث آنفاً.

المثال الثالث[41] : إن الله تعالى أحَلَّ البيع في الرقاب. وأَحلَّ الإجارة. وأشار منها إلى جائزة من أحضر مفقوداً في قوله سبحانه :(وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِير)[42]. ونصَّ على أمر المرضعات في قوله عز وجل: (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتوهُنَّ أُجورَهُنَّ)[43]. فأطلقت السنَّة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الرقاب. والدواب. والدور. والأرضين. فَبَيَّن النبيّ – صلى الله عليه وسلم – من ذلك كثيراً. ووكل سائرها إلى أنظار المجتهدين. وهذا هو المجال القياسي المعتبر في الشرع[44]. وذكر وجهاً خامساً هو :النظر إلى تفاصيل الأحاديث في تفاصيل القرآن[45]. بمعنى أن يوجد كل معنى في السنَّة منصوصاً عليه في القرآن الكريم. أو مشاراً إليه من حيث الوضع اللغوي. ومثل له بقول النبيّ – صلى الله عليه وسلم – لعمر – رضي الله عنه – حين طلق ولدُه عبدُ الله زوجته وهي حائض :(مُرْه فليراجعْها ثم ليتركها حتى تطهر. ثم تحيض. ثم تطهر. ثم إن شاء أمْسَكَ بَعْدُ. وإن شاء طلَّق قبل أن يَمَسَّ. فتلك العِدَّة التي أمر الله عز وجلَّ أن تُطلَّق لها النساء)[46].. يريد قول الله تعالى :(يا أيُّها النبيُّ إذا طلَّقْتُمُ النِّساء فطلِّقوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ)[47]. وأراه من صلب الوجه الأول، بل إن الشاطبي نفسه أرجع جميع تلك الوجوه إلى بيان القرآن الكريم[48]. ولكنها مسالك متنوعة في البيان. والتكميل. والشرح.

وأما الحال الثانية: وهي ما لم يكن من قبيل الأمر ولا النهي، وإنما إخباراً عن شيء من الغيبيات مما كان أو يكون، فلها وجهان اثنان هما:

الوجه الأول :أن يقع في السنّة موقع التفسير للقرآن[49].

ومن ذلك ما جاء في سِيَرِ بني إسرائيل أن الله تعالى أراد إكرامهم، وإسكانهم بَيْتَ المقدس. فأمرهم بدخولها. وهم يطلبون المغفرة من ربهم. فبدَّلوا. قال تعالى :(وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هذه القَرِيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وادْخُلُوا البَابَ سُجَّداً وَقولوا حِطَّة نَغْفِرْ خَطاياكُمْ وَسَنَزِيدُ المُحْسِنِينَ فَبَدَّلَ الَّذين ظَلَموا قَوْلاً غَيْرَ الَّذي قيلَ لَهُمْ)[50]. فجاءت السنَّة مفسِّرة لذلك التبديل. فعن أبي هريرة – رضي الله عنه – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال :(قيل لبني إسرائيل ادخلوا الباب سُجَّداً وَقولوا حِطَّة يُغْفَرْ لَكُمْ خَطاياكُمْ. فبدَّلوا. فدخلوا يزحفون على أسْتاهِهِمْ. وقالوا حبَّةٌ في شَعَرَةٍ)[51].

الوجه الثاني: ألاّ يقع موقع التفسير للقرآن. وليس فيه تكليف اعتقادي ولا عملي. فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن. إذ المقصود الأول من الكتاب التكليف. ولكن يبقى هذا الوجه خادماً للأمر والنهي لما فيه من الترغيب والترهيب، والموعظة على نحو ما في القصص القرآني[52]. ومن أمثلته حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – أن النبيّ – صلى الله عليه وسلم – قال :(بينما أيوب يغتسل عُرياناً خَرَّ عليه رجْلُ جَرادٍ[53] من ذَهَب. فجعل يحثي في ثوبه. فناداه ربُّهُ يا أيوب :ألم أكن أغنيك عمَّا ترى؟! قال : بلى يا رب. ولكن لا غنى لي عن بركتك)[44]. وكذا قصة وفاة موسى – عليه السلام – فعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: (أرسل ملك الموت إلى موسى – عليه السلام – فلما جاءه صَكَّهُ. فرجع إلى ربه فقال :أرسلتني إلى عبدٍ لا يريد الموت. قال :ارجع إليه فقل له يَضَعُ يده على مَتْنِ ثور، فله بما غَطَّت يده بكل شعرة سنة. قال :أي ربّ، ثم ماذا ؟ قال :ثم الموت. قال :فالآن. قال :فسأل الله أن يدنيه من الأرض المقدسة رَمْيَةً بحجر. قال أبو هريرة :فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – :لو كنت ثَمَّ لأريتكم قبره إلى جانب الطريق تحت الكثيب الأحمر)[55].

2- أقسام السنَّة من حيث صدورها عن النبيّ – صلى الله عليه وسلم –: وقسَّمها الشاطبي كغيره من أهل الأصول إلى ثلاثة أقسام[56]:

القسم الأول: السنن القولية. وهي التي تلفَّظ بها النبي – صلى الله عليه وسلم – بحسب الأغراض والمناسبات[57].

القسم الثاني: السنن الفعلية. وهي ما صدر عن النبيّ – صلى الله عليه وسلم – من أفعال تشريعية كأداء الصلاة بهيئاتها. وأركانها. والوضوء. وقطع يد السارق اليمنى من الرسغ[58]. ونبَّه الشاطبي[59] إلى خلاف العلماء في الترك. وفصّل فيه القول. فَبَيَّن أنَّ الأصل في الترك الكراهة أو المنع. ويقع الترك بحكم الجِبِلَّة كما في حديث الضبِّ :(ولكنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه)[60]. فهذا ترك للمباح طبعاً. كما يقع الترك لحق الغير كتركه عليه الصلاة والسلام أكل البقول لحق الملائكة وقوله :(كل فإني أناجي من لا تناجي)[61]. وكذا الترك خوف الافتراض. كتركه قيام رمضان في المسجد خشية أن يفرض على الناس. والترك للمطلوب خوفاً من المفسدة. كقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة – رضي الله عنها – :(لولا حداثة قومك بالكفر لنقضتُ البيت. ثم لبنيتُهُ على أساس إبراهيم – عليه السلام – فإن قريشاً اسْتَقْصَرَتْ بناءَه وجَعَلتُ له خَلْفاً)[62]. ومجمل أحوال السنة الفعلية وما يندرج تحتها من الترك يدخل فيها الجانب التشريعي وغير التشريعي بحسب القرائن والأحوال.

القسم الثالث: السنن التقريرية. وهي ما أقرَّ النبيّ – صلى الله عليه وسلم – عليه أصحابه بالموافقة أو الاستحسان. مثل ما روي (أن صحابيين خرجا في سفر فحضرتهما الصلاة ولم يجدا ماءاً فتيمما وصليا. ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما ولم يُعد الآخر. ولما رجعا قصَّا على النبيّ – صلى الله عليه وسلم – ذلك فقال للذي أعاد :(لك الأجر مرتين) وقال للذي لم يُعد :(أصبت السنَّة وأجزأتك صلاتك)[63]. وما تقدم من اجتهادات إنما هي لعلماء متقدمين عُنوا بإفرادها وإبرازها. ولكنهم لم يتفردوا بذلك. فتلك التقسيمات وبخاصة تقسيمات الإمام القرافي نجدها في ثنايا الرسائل الفقهية. أو الشروح الحديثية. أو الموسوعات الفقهية.وأشير هنا إلى اللمحات الواردة عند الإمام ابن دقيق العيد. حيث نبَّه إلى مسألة القضاء والفتوى عند شرحه لقول النبيّ – صلى الله عليه وسلم –: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف)[64]. كما نبَّه إلى التصرف بالتبليغ. أو بالإمامة عند شرحه لقول النبيّ – صلى الله عليه وسلم – :(من قتل قتيلاً له عليه بيِّنة فله سَلَبُهُ)[65]. كما تضمن تعليقه على قول النبيّ – صلى الله عليه وسلم – :(إلاّ الإذْخِر)[66]. الإشارة إلى الجانب الاجتهادي الوارد في تقسيمات الشاطبي. وكذا السنَّة التي جاء بها جبريل عند ابن قتيبة. فقال: (وقوله عليه السلام :(إلا الإذخر) على الفور يتعلق به من يرى اجتهاد النبي – صلى الله عليه وسلم –. أو تفويض الحكم إليه من أهل الأصول. وقيل :يجوز أن يكون يوحى إليه في زمن يسير. فإن الوحي إلقاء في خفية. وقد تظهر أماراته وقد لا تظهر)[67]. وأنبه كذلك إلى اعتماد ابن قيم الجوزية لتقسيمات الإمام

القرافي الأربع: الإمامة. والقضاء. والفتيا. والتبليغ. وبيانه لتردد أقوال العلماء بين التصرفات الأربع هذه في معرض بيانه لقول النبيّ — صلى الله عليه وسلم — :(من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سَلَبُهُ)[68].

ثانيا :الجهود المعاصرة لبيان أقسام السنة

إن البحث في تقسيمات السنَّة لم يتوقف عند اجتهادات العلماء المتقدمين. فظهرت جهود لبعض العلماء المعاصرين ركّزت على الجانب التشريعي وغير التشريعي على نحوٍ أكثر تحديداً من حيث الجانب الاصطلاحي. وفي ضوء اجتهادات العلماء المتقدمين وجهودهم. وهذه نبذة من تحقيقات العلماء المعاصرين:

أولاً : أقسام السنة لدى الشيخ رشيد رضا : لا تخرج أقسام السنّة لدى الشيخ رضا عما قرره العلماء المتقدمون، ونراه يثني ثناءً عاطراً على جهود الإمام الشاطبي في هذا الميدان[69]. وبتتبع أقواله في التفسير نجده ينبّه على الأقسام التالية[70]:

سُنَّة أذن للنبيّ — صلى الله عليه وسلم — بها. فشرعها من تلقاء نفسه. سُنَّة جرت مجرى الاجتهاد. سُنَّة لا يتعلق بها تكليف.

سُنَّة جرت مجرى العادة والحاجة البشرية. كقول النبيّ — صلى الله عليه وسلم — :(كلوا الزيتَ وادَّهنوا به فإنَّه من شجرةٍ مباركةٍ)[71]. وحديث :(من تصبح سبع تمرات عجوة لم يضرّه ذلك اليوم سُمٌّ ولا سِحْرٌ)[72]. فالقسمان الأوّلان يمثلان الجانب التشريعي من السنّة. وأمّا القسمان الآخران فهما الجانب غير التشريعي من السنّة. واستدل لذلك بدليلين:

الأول :تفريق النبيّ — صلى الله عليه وسلم — بين ما قاله تشريعاً وما قاله من باب الظنّ. كما في قصة تأبير النخل ومجمل رواياتها كما يأتي: قال رافع بن خديج — رضي الله عنه — :قدم رسول الله — صلى الله عليه وسلم — المدينة وهم يؤبرون النخل فقال :ما تصنعون؟ قالوا : كنا نصنعُهُ. قال :لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً. فتركوه. فنقصت. فذكروا ذلك له. فقال :إنما أنا بشر[73].

وفي رواية أنس بن مالك — رضي الله عنه — :(أنتم أعلم بأمر دنياكم)[74]. وفي حديث طلحة بن عبيد الله — رضي الله عنه —: (إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن)[75]. وعليه فما كان من قِبَل النبيّ — صلى الله عليه وسلم — في أمور الدنيا وظنِّه من أحوالها فليس بتشريع، ولا يَلْزَم العمل به، أما ما قاله من قِبَل نفسه واجتهاده في شرعٍ شَرَعَهُ أو سنّةٍ سَنَّها فيجب الأخذ بها.

والثاني : تفريق الصحابة – رضوان الله عليهم – بين أوامر النبي – صلى الله عليه وسلم – التشريعية وأوامره غير التشريعية. كما في غزوة بدر لمّا نزل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بالمسلمين عند أدنى ماءٍ من بدر. فقال له الحباب بن المنذر :يا رسول الله. أهذا منزلٌ أنزلكه الله ليس لنا أنْ نتقدمه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة. قال :لا . بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال :فإنه ليس بمنزل. انهض حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزِلُهُ. ثمَّ نُغَوِّرُ ما وراءه من القُلُب. فنشرب ولا يشربون. فقال النبيّ – صلى الله عليه وسلم – أشرت بالرأي[76]. وهنالك أدلَّة أخرى للتفريق عند الصحابة كحديث بريرة – رضي الله عنها – :(لما عتقت فارقت زوجها مغيثاً. وكان شديد الحبِّ لها فكلّم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في ذلك فكلّمها فقالت: أتأمرني يا رسول الله. قال :لا. ولكني أشفع. فقالت لا حاجة لي به)[77]. وحديث جابر بن عبد الله – رضي الله عنه – :(أنه كلّم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ليكلّم غرماء أبيه يضعوا شيئاً من دينهم. فكلّمهم فأبوا. قال جابر :فلمَّا كلّمهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كأنهم أغروا بي)[78]. فهذه الأدلة تبيّن معرفة الصحابة بأحوال النبيّ – صلى الله عليه وسلم – ويفرقون بينها. ولكن إشاراتها واضحة في تغليبهم للجانب التشريعي. وبخاصة حديث الحباب بن المنذر. وبريرة.

ثانياً :أقسام السنّة لدى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور[79] : بدأ الشيخ ابن عاشور – وقبل شروعه في سرد أقسام السنّة – بوضع تقريرات يُعْلم منها أهمية تلك التقسيمات وضرورتها وفائدتها. وتلك التقريرات هي:

حال التشريع أغلب أحوال النبيّ – صلى الله عليه وسلم – إذ لأجله بعثه الله. وهو المراد الأول لله تعالى من بعثته حتى حصر أحواله فيه في قوله تعالى : (وَمَا مُحَمَّدٌ إلاّ رَسُوْلٌ)[80]. فلذلك يجب المصير إلى اعتبار ما صدر عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – من الأقوال والأفعال فيما هو من عوارض أحوال الأمة صادراً مصدر التشريع ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك[81].

للرسول – صلى الله عليه وسلم – صفاتٍ وأحوالاً تكون باعثاً على أفعالٍ وأقوالٍ تصدر منه. وقد يغلط بعض العلماء في بعض تصرفات رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فيعمد إلى القياس عليها قبل التثبّت في سبب صدورها[82]. المراد من (التشريع) في اصطلاحه :ما دلّ على الوجوب أو التحريم. وليس منه ما دلّ على المشروعية. أو دخل ضمن حكمي الندب أو الكراهة[83]. وانعكس ذلك على التقسيمات التي أوردها

للسنّة. وانطلاقاً من تلك التقريرات عدد اثني عشر حالاً للنبيّ — صلى الله عليه وسلم — كلُّ حال منها يعني قسماً من أقسام السنّة. وهي: التشريع. ويقصد به البلاغ. الفتوى. القضاء. الإمارة.

والحالات الأربع هذه أخذها عن الإمام القرافي. وأورد لها شواهد لم أشأ ذكرها اكتفاءً بما تقدم.

الهدي والإرشاد. والمقصود من هذه الحال الإرشاد إلى طرق الخير التي منها مكارم الأخلاق. وآداب الصحبة. والإرشاد إلى الاعتقاد الصحيح. واستدل له بحديث أبي ذرّ أن النبيّ — صلى الله عليه وسلم — قال: (إخوانكم خَوَلُكم جعلهم الله تحت أيديكم. فمن كان أخوه تحت يده فلْيُطْعمه ممّا يأكُلُ ولْيُلْبسْه مما يلْبَسُ. ولا تُكَلِّفوهم ما يَغْلِبُهُم. فإن كلّفتموهم فأعينوهم)[84].

المصالحة بين الناس. كإصلاح النبيّ — صلى الله عليه وسلم — بين كعب بن مالك. وعبد الله ابن أبي حدرد. إذ طالب كعب بدين له على ابن حدرد في المسجد فارتفعت أصواتهما فخرج عليهما النبيّ — صلى الله عليه وسلم — فقال: يا كعب. وأشار بيده أن ضع الشطر من دَيْنك. قال كعب: قد فعلتُ يا رسول. قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قمْ فاقْضِهِ[85].

الإشارة على المستشير. واستدل له بعدد من الأحاديث. منها حديث زيد بن ثابت — رضي الله عنه — قال: (كان الناس في عهد رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يتبايعون الثمار. فإذا جذَّ الناس وحضر تقايضهم قال المُبْتاعُ: إنه أصاب الثمرَ الدُّمان. أصابه مرض. أصابه قُشام — عاهاتٌ يَحْتَجُّون بها — فقال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — لمَّا كثُرَتْ عنده الخصومة في ذلك: فإمّا لا فلا تتبايعوا حتى يبدوا صلاح الثمر. كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم)[86].النصيحة. واستدل لها بحديث فاطمة بنت قيس أنها ذكرت لرسول الله — صلى الله عليه وسلم — أن معاوية بن أبي سفيان. وأبا جهم خطباها فقال رسول الله — صلى الله عليه وسلم —: (أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه. وأما معاوية فصعلوك لا مال له. انكحي أسامة بن زيد. فكرهته. ثم قال: انكحي أسامة بن زيد. فنكحتُهُ. فجعل الله فيه خيراً. واغتبطت به)[87].

تكميل النفوس. ويختص هذا القسم بصحابة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — . يقول الشيخ ابن عاشور: وأما حال طلب حمل النفوس على الأكمل من الأحوال فذلك كثير من أوامر رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ونواهيه الراجعة إلى تكميل نفوس الصحابة وحَمْلهم على ما يليق بجلال مرتبتهم في الدين من الاتصاف بأكمل الأحوال ممّا لو حَمَل عليه جميع الأمة لكان حرجاً عليهم[88]. ثم قال: فقد كان رسول الله —

صلى الله عليه وسلم – مشرعا لهم بالخصوص[89]. ومما استدل به :حديث البراء بن عازب – رضي الله عنه – قال :(أمرنا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بسبع ونهانا عن سبع :أمرنا بعيادة المريض. واتباع الجنازة. وتشميت العاطس. وإجابة الداعي. وإفشاء السلام. ونصر المظلوم. وإبرار المقسم. ونهانا عن خواتيم الذهب. وعن الشرب في الفضة – أو قال آنية الفضة -. وعن المياثر. والقسي. وعن لبس الحرير. والديباج. والإستبرق)[90]. يقول الشيخ ابن عاشور :فجمع مأمورات ومنهيات مختلطة. بعضها مما علم وجوبه مثل نصر المظلوم مع القدرة. وتحريمه في مثل الشراب في آنية الفضة. وبعضها مما علم عدم وجوبه في الأمر مثل تشميت العاطس. وإبرار المقسم. أو عدم تحريمه في النهي مثل المياثر والقسية. فما تلك المنهيات إلا لأجل تنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ والفخفخة للترفه وللتزين بالألوان الغريبة وهي الحمرة. وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث مما لم يهتد إليه الخائضون في شرحه[91]. حال تعليم الحقائق العالية. (فذلك مقام رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وخاصة أصحابه)[92]. واستدل له بحديث أبي ذر – رضي الله عنه – قال :(كنت أمشي مع النبي – صلى الله عليه وسلم – في حرة المدينة فاستقبلنا أحد. فقال :يا أبا ذر. قلت :لبيك يا رسول الله. قال :ما يسرني أن عندي مثل أحد ذهبا تمضي علي ثالثة وعندي منه دينار. إلا شيئا أرصده لدين. إلا أن أقول به في عباد الله هكذا وهكذا وهكذا – عن يمينه وعن شماله ومن خلفه - . ثم مشى. ثم قال :إن الأكثرين هم المقلون يوم القيامة. إلا من قال هكذا وهكذا وهكذا. - عن يمينه وعن شماله ومن خلفه – وقليل ما هم)[93]. وهذا مقام لا يطيقه إلا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وربما أطاقه أفراد قلائل من أمته. وليس فيه إلزام للأمة كما فهم أبو ذر. بل خالفه كبار الصحابة في ذلك.

التأديب. ومثاله حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: (والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب. ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها. ثم آمر رجلا فيؤم الناس. ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم. والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقا سمينا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء)[94]. فالغرض من الحديث التهديد والتوبيخ لا التحريق حقيقة. يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور :(فعلى الفقيه أن يميز ما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التشريع. وما يناسب أن يكون القصد فيه بالذات التوبيخ والتهديد. ولكنه تشريع بالنوع. أي بنوع أصل التأديب)[95]

التجرد عن الإرشاد. وأدخل في هذا القسم جميع التصرفات التي صدرت عن النبي – صلى الله عليه وسلم – بموجب الجبلة. ودواعي الحياة. ولا يتعلق بالديانة ومصلحة الجماعة. ومما استشهد به لهذا منزل النبي – صلى الله عليه وسلم – ببدر. وتأبير النخل. وكذا نزول النبي – صلى الله عليه وسلم – بالمحصب في حجة الوداع[96]. وإن كان جهد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور – يرحمه الله – مشكورا محمودا. واجتهاده موفقا في جوانب مما قاله. لكن ثمة جوانب أخرى تحتاج إلى توقف ونظر. وأوجز تلك الوقفات فيما يأتي:

الوقفة الأولى :حصر الشيخ – يرحمه الله – التشريع في الواجب والمحرم. وأخرج ماعداها. وذلك خارج عن قاعدة الفقهاء. وترتب عليه خروج ما كان من قبيل الهدي والإرشاد. والنصيحة. والتأديب من التشريع. وفي ذلك تفويت لفوائد جليلة حوتها الأحاديث الواردة في تلك الأبواب. وما كان ينبغي للشيخ – يرحمه الله – أن يغفلها.

الوقفة الثانية: تمثيله لحالة الهدي والإرشاد بالإرشاد إلى مكارم الأخلاق. والإرشاد إلى صحيح الاعتقاد يحتاج إلى مراجعة وتحقيق. فالأول من مقاصد البعثة لقول النبي – صلى الله عليه وسلم – :(إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)[97]. وكثير من الأخلاق أمر بها على سبيل الوجوب. كالأمانة. والصدق. وبر الوالدين. وصلة الرحم. والوفاء بالعهود..... ونحوها. ونهى عن أخرى على سبيل التحريم كالكذب. والخيانة. والعقوق. والنفاق. والحسد. والحقد. والخداع. والسخرية..... ونحوها. وأما الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد فوظيفة الرسول – صلى الله عليه وسلم – الأولى. وأساس الرسالة والتشريع. ولا يؤثر في وجوب الإيمان والاتباع عدم إكراه أهل الكتاب ومن ألحق بهم. فذلك إمهال في الدنيا. ومردهم في الآخرة إلى النار.

الوقفة الثالثة: اعتماد الشيخ – يرحمه الله – على قول زيد بن ثابت – رضي الله عنه – : (كالمشورة يشير بها) والعنونة بها للقسم السابع فيه نظر. فللفقهاء في هذه المسألة بخاصة تفصيلات كثيرة. وكلها تدل على التشريع الإلزامي. لا مجرد الإشارة[98].

كما أن وجه التفريق بينه وبين القسم الثامن (النصيحة) ليس بظاهر فالناصح هو المشير. وحديث فاطمة بنت قيس – رضي الله عنها– الذي استشهد به يؤكد ذلك بجلاء.

الوقفة الرابعة :إن المسلك الذي تكلّفه الشيخ – يرحمه الله – في الحالة التاسعة بعيد جداً. نعم للصحبة والتربية النبوية المباشرة أثرها وبركتها عليهم دون غيرهم. لكن لا يصح أن يقال إن لهم تشريعاً مخصوصاً بهم. فالشريعة عامة لا يختص بها جيل دون جيل. أو قرن دون قرن. وقوله إن المياثر والقسّيّ ممّا لم يعلم تحريمه فيه نظر. فالمياثر مراكب حمراء كانت تصنع من الحرير. وقيل :أكثرها من الحرير. والقسّيّ ثياب من حرير منسوبة لبلدةٍ كانت بمصر. وقيل : من كِتَّان مخلوطة بالحرير. فأخذ حكم الحرير المعلوم حرمته[99].

الوقفة الخامسة: إذا كان مراد الشيخ – يرحمه الله – من التعليم في الحالة العاشرة الإخبار فوجيه وإلا فلا. لأن مخالفة الصحابة من خاصّة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف لفهم أبي ذرّ يدلّ على اختصاص النبيّ – صلى الله عليه وسلم – بمثل هذا. والله أعلم.

الوقفة السادسة: حديث التحصيب لا يناسب الحالة الأخيرة. لأمرين :أحدهما :اختلاف العلماء في حكمه. فالجمهور على استحبابه. ومن الصحابة من لا يرى ذلك[100].

والثاني : التصرف بالإمامة لمصلحة شرعية. فقد أراد النبي – صلى الله عليه وسلم – إظهار الإسلام في المكان ذاته الذي تعاهدت فيه قريش على محاربة المسلمين، ومقاطعة بني هاشم. ولا يتعارض معه وجود مصلحة أخرى هي عدم التضييق على أهل مكة فربما لو نزل بها لم تتسع مكة لذلك الجمع من الحجيج في وقته. وصفوة القول : إن المسلم ليحمد الله تعالى أن جعله من هذه الأمة المحمدية. وأن جعل رسوله وقدوته محمداً – صلى الله عليه وسلم –. ومن أبْيَن علائم الحمد والشكر العناية بالسنَّة النبوية وخدمتها ولو بجهد مقل. وأرجو الله أن أكون قد وفّقت إلى شيءٍ من ذلك فيما سطّرته وخطته يداي.

ولنتذكّر أن بحث العلماء واجتهادهم في تحديد أقسام السنَّة وبيانها إنما هو لإنزال الأدلة منازلها. وتقدير الأمور بمقاديرها. وللإفادة من جميع ما جاءت به – قدر المستطاع –.

الحواشي والهوامش

1) انظر: تأويل مختلف الحديث / لابن قتيبة 132-134.
(2) انظر: تأويل مختلف الحديث / لابن قتيبة 132
3) أخرجه البخاري في (صحيحه) النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، حديث رقم (5108) الفتح 160/9.
(4) أخرجه البخاري في (صحيحه) الشهادات، باب الشهادة على الأنساب، والرَّضاع المستفيض، والموتِ القديم، حديث رقم (2645) الفتح 253/5.
(5) أخرجه الترمذي في (سننه) الفرائض، باب ما جاء في ميراث المرأة من دية زوجها، حديث رقم (2110) 425/4. وقال: حديث حسن صحيح.
(6) سورة الأنعام / آية 145.
(7) انظر: تأويل مختلف الحديث 134.
(8) أخرجه النسائي في (سننه) الزينة، باب التشديد في لبس الحرير، وأن من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة، اللباس، باب كراهية لبس الحرير، حديث رقم (3588) 1187/2.حديث رقم (5304 و 5305) 200/8 وابن ماجة في (سننه)
(9) أخرجه البخاري في (صحيحه) الجهاد، باب الحرير في الحرب، حديث رقم (2919)، الفتح 1187/6.
10)) أخرجه البخاري في (صحيحه) اللقطة، باب كيف تُعَرَّفُ لقطة أهل مكة، حديث رقم (2434) الفتح 87./5(10
11)) انظر: زاد المعاد، لابن قيم الجوزية 143./1(11
(12) أخرجه أبو داود في (سننه) الجهاد، باب في ركوب الجَلاَّلة، حديث رقم (2557) 54/3. والترمذي في (سننه) الأطعمة، باب ما جاء في أكل لحوم الجَلاَّلة وألبانها، حديث رقم (1824) 270/4. وقال: حديث حسن غريب. وابن ماجة في (سننه) الذبائح في باب النهي عن لحوم الجَلاَّلة، حديث رقم (3189) 1064/2. وأحمد في (مسنده) 219/1 و 226 و 241 و 253 و 321.
والجَلاَّلة من الحيوان: التي تأكل العَذِرَة. والجِلَّة: البَعْرَ. انظر: النهاية في غريب الحديث 288/1.
13) أخرجه النسائي في (سننه) البيوع، باب بيع ضراب الجمل، حديث رقم (4673) 113/7. 13
14) انظر: الأحكام / للقرافي 86-97.
15) انظر: الأحكام / للقرافي .1586
16)) انظر: الأحكام / للقرافي .1697
17)أخرجه البخاري في (صحيحه) البيوع، باب مَنْ أجْرَى أمْرَ الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع، حديث رقم (2211) الفتح 405/4-406.
18)سورة النساء / آية 165.
19)انظر: الأحكام / للقرافي 87.
20) انظر: الأحكام / للقرافي 93 و 95.
21) انظر: الموافقات في أصول الشريعة / للشاطبي 25/4-71.
22)انظر: الموافقات في أصول الشريعة / للشاطبي 55/4.
23)انظر: الموافقات 26/4.
24) انظر: الموافقات 27/4، وأراد بقوله: تلافي النقصان .... الخ حد الردة.
25) انظر: الموافقات 33/4.
26) انظر: الموافقات 34/4.
27)أخرجه البخاري في (صحيحه) الذبائح، باب من اقتنى كلبا ليس بكلب صيد أو ماشية، حديث رقم (5483) الفتح 609/9.
28) أخرجه الترمذي في (سننه) الصيد، باب ما جاء ما يؤكل من صيد الكلب وما لا يؤكل، حديث رقم (1464) 64/4، وقال: حديث حسن صحيح. والنسائي في (سننه) الصيد والذبائح، باب الأمر بالتسمية عند الصيد، حديث رقم (4263) 179/7. وأحمد في (مسنده) 193/4 و 380.
29) انظر: الموافقات 38/4.
(30) أخرجه أبو داود في (سننه) الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، حديث رقم (83) 64/1. والترمذي في (سننه) الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، حديث رقم (69) 100/1 و قال: حديث حسن صحيح والنسائي في (سننه)

الطهـــارة، باب ماء البحر، حديث رقم (59) و (333) 50/1. وابن ماجـة فـي (سننه) الطـهارة، بـاب الوضـوء بمـاء البحر، حديث رقم (386) 136/1.

31)) انظر : الموافقات 39/4.

32)) انظر : الموافقات 40/4.

33) انظر : الموافقات 43/4.

34) النساء / آية 23.

35) النساء / آية 24.

36) أخرجه ابن حبان في (صحيحه) النكاح، باب حرمة المناكحة، حديث رقم (4116) 426/9.

37) انظر : عمدة القاري 106/20.

38)انظر : الموافقات 44/4.

39) النساء / آية 23.

40)أخرجه البخاري في (صحيحه) الشهادات، باب الشهادة على الأنساب، والرَّضاع المستفيض، والموت القديم، حديث رقم (2645) الفتح 253/5.

41)انظر : الموافقات 46/4.

42) سورة يوسف/ آية 72.

43) سورة الطلاق/ آية 6.

44)انظر : الموافقات 47/4.

45)انظر : الموافقات 48/4.

46) أخرجه البخاري في (صحيحه) الطلاق، باب إذا طلّقت الحائض تعتدُّ بذلك الطلاق، حديث رقم (5252) الفتح 351/9.

47) سورة الطلاق/ آية 1.

48)انظر : الموافقات 47/4.

49) انظر : الموافقات 55/4.

50) سورة البقرة/ آية 58 و 59.

51) أخرجه مسلم في (صحيحه) التفسير، حديث رقم (3015) 2312/4.

(52) انظر : الموافقات 57/4 و 58.

53) قولـه: (رجْلٌ جَراد) المراد به جماعة من الجراد الكثير. انظر : النهاية في غريب الحديث 203/2.

54) أخرجه البخاري في (صحيحه) الأنبياء، باب (20)، حديث رقم (3391) الفتح 420/6.

55) أخرجه البخاري في (صحيحه) الأنبياء، باب وفاة موسى، حديث رقم (3407) الفتح 440/6.

56) انظر : الموافقات 58/4.

57) انظر : علم أصول الفقه / عبد الوهاب خلاف 36.

58) انظر : أصول الفقه / للبرديسي 193-194.

59) انظر : الموافقات / للشاطبي 58/4-66.

60)أخرجه مسلم في (صحيحه) الصيد والذبائح، باب إباحة الضبّ، حديث رقم (1945) و (3/1543. 1946)

61) أخرجه البخاري في (صحيحه) الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب الأحكام التي تُعرف بالدلائل، حديث رقم (7359) الفتح 330/13.

62) أخرجه البخاري في (صحيحه) الحج، باب فضل مكة وبُنيانها، حديث رقم (1585) الفتح 439/3. وقوله: (جَعْلتُ له خَتْفاً): أي باباً من الخلف ليدخل الناس من الباب الأمامي، ويخرجون من الخلفي. انظر: النهاية في غريب الحديث 68/2.

63) أخرجه النسائي في (سننه) الغسل والتيمم، باب التيمم لمن يجد الماء بعد الصلاة، حديث رقم (433) 213/1.

64) انظر : الأحكام / لابن دقيق العيد 290/2 . والحديث تقدم تخريجه في حاشية رقم (27).

65) أخرجه البخاري في (صحيحه) فرض الخمس، باب مَنْ لم يُخَمِّس الأسلاب، ومن قتل قتيلاً فله سلبه .....، حديث رقم (3142) الفتح 247/6.

66) الحديث تقدم تخريجه في حاشية رقم (21).

67) انظر : الأحكام / لابن دقيق العيد 66/2.

(68)انظر: زاد المعاد / لابن القيم 3/489-491.
69) انظر: تفسير المنار / لرشيد رضا 6/130 وما بعدها.
70)انظر: تفسير المنار / لرشيد رضا 2/25و186و187 و 5/298.
71)أخرجه الترمذي في (سننه) الأطعمة، باب ما جاء في أكل الزيت، حديث رقم (1851) 4/285. وأحمد في (مسنده) 3/497.
72) أخرجه البخاري في (صحيحه) الطب، باب الدواء بالعَجْوة للسّحْر، حديث رقم (5769) الفتح 10/238.
73) أخرجه مسلم في (صحيحه) الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره – صلى الله عليه وسلم
74) أخرجه مسلم في الموطن السابق برقم (2363)، الصحيح 4/1836.
75) أخرجه مسلم في الموطن السابق برقم (2361)، الصحيح 4/1835.
76)انظر: الشفا / للقاضي عياض 2/417-418. ودلائل النبوة / للبيهقي 3/35. والسيرة النبوية / لابن هشام 2/234.
77)أخرجه أبو داود في (سننه) الطلاق، باب في المملوكة ....، حديث رقم (2231) 2/670. وابن ماجة في (سننه) الطلاق، باب خيار الأمَة إذا أعتقت، حديث رقم (2075) 1/671.
78) أخرجه البخاري في (صحيحه) الوصايا، باب قضاء الوصيّ ديونَ الميّت، حديث رقم (2781) 5/413. والنسائي في (سننه) الوصايا، باب الوصية بالثلث، حديث رقم (3636) 6/244.
79) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية / لابن عاشور 30-39.
80) سورة آل عمران /آية 144.
81) انظر: مقاصد الشريعة 39.
82) انظر: مقاصد الشريعة 30.
83) انظر: مقاصد الشريعة 32 في الحاشية.
84) أخرجه البخاري في (صحيحه) الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، حديث رقم (30) الفتح 1/84. ومسلم في (صحيحه) الإيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل، حديث رقم (1661) 3/1282.
85) أخرجه مسلم في (صحيحه) المساقاة، باب استحباب الوضع من الدَّين، حديث رقم (1558) 3/1192.
86) أخرجه البخاري في (صحيحه) البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحُها، حديث رقم (2193) الفتح 4/394.
87) أخرجه مسلم في (صحيحه) الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، حديث رقم (1480) 2/1114.
8) مقاصد الشريعة الإسلامية / لابن عاشور 35.
(89 مقاصد الشريعة الإسلامية / لابن عاشور 35.
90) أخرجه البخاري في (صحيحه) باب آنية الفضة، حديث رقم (5635) الفتح 10/96.
(91 مقاصد الشريعة 35-36.
92)مقاصد الشريعة 9037.
93) أخرجه البخاري في (صحيحه) الرقاق، باب ما يتقي أن عندي مثلَ أحُدٍ ذهبا، حديث رقم (6444) الفتح 11/263-264.
94) أخرجه البخاري في (صحيحه) الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة، حديث رقم (644) الفتح 2/125.
95) مقاصد الشريعة 37.
96) انظر الأحاديث في (صحيح البخاري) الحج، باب المحصب، الفتح 3/591. والمحصب هو الأبطح، وهو شعب بني كنانة كان بين مكة ومنى من جهة الشمال الشرقي، وقد اكتنفه البنيان الآن. انظر: النهاية في غريب الحديث 1/393.
97)أخرجه مالك في (الموطأ) حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، حديث رقم (8) 2/904. وأحمد في (مسنده) 2/381.
(96) انظر: المغني / لابن قدامة 6/148 وما بعدها.
(99) انظر: عمدة القاري / للعيني 22/203. والإحكام / لابن دقيق العيد 2/319. وزاد المعاد/لابن القيم 1/137. والقاموس المحيط/للفيروز آبادي 2/152، مادة (وتر).
100)انظر: العمدة / للعيني 10/100 . وفقه السنة / لسيد سابق 1/747.

الواجبات الكفائية فريضة شـــرعية وضرورة حضارية

أ.كمال لـدرع

جامعة الأمير عبد القادر

تمهيـد:

إن المباحث الأصولية ليست فقط مسائل نظرية لا صلـة لهـا بواقع النـاس، بـل ينبغـي أن ينظر إليها على أنها ضوابط تعصم العقل المسلم من التعسف في فهم النص الشرعي، وتفتح له آفـاق العمل في حسن تنزيل الحكم الشرعي.

من ذلك مسألة الواجب الكفائي، كيف اقتصرت عند الكثيرين علـى أحكـام الجنـائز، بينمـا هـذا المصطلح الأصولي واسع سعة الحيـاة، شـامل لمختلـف جوانبـها، لأنـه يشمل شطر الواجبـات الشرعية. إن فروض الكفاية من القضايا الأساسية التي ينبغي للعقـل المسلم أن يـهتم بـها ويحيـط بها وعيا، لما لها من تأثير مباشر على حياة الفرد والأمة.

المطلب الأول: ماهية الفرض الكفائي

الفرع الأول: تعريف الفرض الكفائي وحكمه

الحكم التكليفي ينقسم إلى خمسة أقسـام: الفـرض أو الواجـب والمسـتحب والحـرام والمكـروه والمباح.(01) وهو بهذا التقسيم شامل لكل مجالات الحياة حتى تتحقق عبودية المكلـف لخالقـه . فيكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد له اضطرارا (02)ومن جهـة أخرى فإن الحكم الشرعي بأنواعـه الخمسة له تأثير مباشر في حياة الناس من حيث جلب مصلحة لهم أو درء مفسدة عنهم.

وعلمـاء الأصـول يعرفـون الواجـب بأنـه مـا يثـاب فاعلـه ويعـاقب تاركـه (03)، وقسـموه عـدة تقسيمات، منها تقسيمهم له باعتبار الشخص المطـالب بـه إلى واجـب عينـي وواجـب كفـائي.إذن فالواجب الكفائي هو أحد أقسام الواجب الشرعي(04). وقد عرف بأنه ما طلـب الشـارع فعلـه مـن مجموع المكلفين من غير نظر إلى من يفعله. بحيث إذا قام به بعضهم وحقق فيه الكفايـة فقـد أدى

الواجب. وسقط الطلب عن الباقين. وإذا لم يقم به أي فرد من أفراد المكلفين أثموا جميعا. لإهمالهم للواجب الشرعي.(05)

وكثيرا ما يمثل له الفقهاء بالصلاة على الموتى. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والجهاد في سبيل الله تعالى. وحكمه أنه يجب على الكل. وإذا فعله بعضهم سقط الطلب عن الباقين. وارتفع الإثم عنهم جميعا. وإذا أهمل أو قام به بعضهم قياما ناقصا أثموا جميعا.أي تحملوا المسؤولية جميعا. لأن الشارع فيه لا ينظر إلى ذات الفاعل. وإنما ينظر إلى نفس الفعل. إذ لا فرق عنده بين زيد وعمرو.(06)

الفرع الثاني: أفضلية الواجب الكفائي ومرتبة القائم به

إن جمهور الأصوليين يرون أفضلية الواجب العيني على الواجب الكفائي باعتبار أن التكليف به متوجه إلى كل مكلف. ولا يسقط بفعل غيره عنه. فهو أكثر التكاليف مشقة عليه.(07)

وما ذهب إليه الجمهور في الحقيقة لا ينقص من أهمية الفروض الكفائية من حيث نظرة الشارع إليها.يقول الإمام الزركشي: "فرض الكفاية لا يباين فرض العين بالجنس خلافا للمعتزلة بل يباينه بالنوع لأن كلا منهما لابد من وقوعه".(08)

إن قصد الشارع في الفروض الكفائية هو وقوعها بذاتها بقطع النظر عمن يقوم بها من المسلمين. لأن مصلحة الشارع تتحقق بذات الفعل وليس بذات الفاعل. فإذا وقع الفعل على الوجه المطلوب شرعا. كان محققا للمقصد الشرعي. ومن ثم يرتفع التكليف بها. ويسقط الإثم عن الباقين بخلاف واجب العين.(09)

ومن هنا تظهر أفضلية القيام بفرض الكفاية. من حيث أن فاعلها قام بالتكليف الواجب شرعا باعتباره مباشرا للفعل. ورفع الحرج والإثم عن غيره من المسلمين. لأنه حقق بفعله الغرض الشرعي المقصود.(10) وهو ما جعل بعض الأصوليين يفضلونه على فرض العين. لأن هذا الأخير يرفع الإثم عن فاعله فقط.(11)

ويترتب أيضا عن هذا أن لا يكون أحدهما على حساب الآخر بل يجب مراعاة كل منهما. قال الإمام الغزالي في الإحياء في شروط الاشتغال بعلم الخلاف: "أن لا يشتغل به وهو من فروض الكفايات من لم يتفرغ عن فروض الأعيان. وقال ومن عليه فرض عين فاشتغل بفرض الكفاية وزعم أن مقصوده الحق فهو كذاب. ومثاله من ترك الصلاة في نفسه وتبحر في تحصيل الثياب ونسجها قصدا لستر العورات." (12)

وعليه فإن الواجب الكفائي لا يقل أهمية عن الواجب العيني. فتجب المحافظة عليه كما يحافظ على فروض العين، فكلاهما واجب شرعي. وكل منهما مقصود للشارع فعله. وقد يقدم أحدهما على الآخر بناء على قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد.

وإذا كان الواجب الكفائي يسقط بفعل البعض، وبالتالي يرفع الحرج عن الباقين. هل معنى ذلك أن الشارع يسوي بين الفاعل وغير الفاعل؟

في الحقيقة أنه لا مساواة بين الفاعل وغير الفعل إلا من حيث رفع الإثم. لأن الفاعل سقط عنه بفعله هو. فهو مستحق لأجر الفعل و أجر رفع الإثم عن الباقين؛أما غير الفاعل فقد سقط عنه لتعذر القيام به، أو لفوات مصلحته التي لأجلها شرع. أو لأن غيره قد ناب عنه في القيام به. وهو ما وضّحه الإمام القرافي بقوله: " إذا تقرر الوجوب على جملة الطوائف في فرض الكفاية، فكيف يسقط عمن لم يفعل بفعل غيره مع أن الفعل البدني كصلاة الجنازة مثلا أن الجهاد لا يجزي فيه أحد عن أحد، وكيف يساوي الشرع بين من فعل ومن لم يفعل؟

جوابه: أن الفاعل ساوى غير الفاعل في سقوط التكليف. واختلف السبب: فسبب سقوطها عن الفعل فعله. وعن غير الفاعل تعذر تحصيل تلك المصلحة التي لأجلها وجب الفعل، فلا جرم انتفى الوجوب لتعذر حكمته."(13)

إن كون الواجب يسقط عن الباقين بفعل غيرهم لا يعني أنهم متساوون في الثواب وفي فضل القيام بالفعل؛فكيف يجعل الشارع الفاعل وغير الفاعل في مرتبة واحدة. فالمباشر للفعل يثاب على فعله أما غيره فلا ينال شيئا. إلا أنهم يشتركون كلهم في رفع الإثم عنهم.

وقد ينال غير الفاعل الثواب إذا كان من الذين شجعوا الفاعلين وذلّلوا الطريق أمامهم. فحينئذ يثاب على حضه. لأن الأمة الإسلامية كالبنيان يشد بعضه بعضا في التعاون على أداء أحكام الله تعالى؛وقد ذمّ القرآن الكريم العناصر السلبية في المجتمع التي لا تفعل الخير ولا تحض عليه قال تعالى: "ولا تحضّون على طعام المسكين" (سورة الفجر الآية20). فاعتبر القرآن غير الحاض آثما لأنه تخلى عما بوسعه أن يفعله دون مشقة . يقول الرسول صلى الله عليه و سلم: " من دلّ على خير فله مثل أجر فاعله "(14)

فعدم التساوي بين الفاعل وغير الفاعل يجعل لروح البادرة ميزة وخاصية. وللعمل قيمة ورفعة في المجتمع الإسلامي. وبذلك يتنافس الناس في فعل الواجبات الشرعية التي ما هي إلا أعمال صالحة تنعكس آثارها الطيبة على حياة الناس في الدنيا. وينالون بها النعيم في الآخرة.

المطلب الثاني: خطر التقصير في أداء الواجبات الكفائية

الفرع الأول: معنى سقوط الواجب الكفائي بفعل البعض

تقرر في الأصول أن فعل البعض للواجب الكفائي مسقط للحرج والإثم عن بقية المكلفين.

والمقصود من سقوطه بفعل البعض هو التكليف الذي يوقع صاحبه في الإثم والحرج. لأنه إذا لم يقوموا به كانت مخالفة شرعية يستحق بها جميع المسلمين الإثم من الله تعالى.فالقادرون يؤثمون لتقصيرهم. وغير القادرين يؤثمون لعدم حثهم القادرين. فالمسؤولية مشتركة.

لكن إذا قام به بعضهم وحققوا الكفاية التي تجلب المصلحة المقصودة شرعا أو تدرأ المفسدة المذمومة شرعا. فقد رفعوا حكم الوجوب عنهم و عن غيرهم .

ولا يفهم من هذا أن غيرهم بعد ذلك لا يجوز لهم أن يقوموا به. فلهم أن يفعلوه. وسيكون فعلهم متمما لفعل المبادرين. ويقع فعلهم واجبا. لما يترتب عنه من مصلحة مقصودة للشارع. فقد ذكر القرافي نقلا عن بعض العلماء: " أن اللاحق من المجاهدين ومن كان سقط الفرض عنه يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبا عليه. وطرده غيره من العلماء في سائر فروض الكفاية. كمن يلتحق بمجهز الأموات من الأحياء أو بالساعين في تحصيل العلم من العلماء فإن ذلك الطالب للعلم يقع فعله واجبا معللا ذلك بأن مصلحة الوجوب لم تتحقق بعد. ولم تقع إلا بفعل الجميع. فوجب أن يكون فعل الجميع واجبا. ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم ".(15)

وهذا المعنى ينطبق على كل أنواع فروض الكفاية. ما عدا بعضها التي لا تتحقق المصلحة الشرعية من تكراره. كتغسيل الميت أو دفنه. وهو ما وضحه الإمام العز بقوله: "فإذا خاض في فرض الكفاية من يستقل به ثم لحقه آخرون قبل تحصيل مصلحته كان ما فعلوه فرضا. إن حصلت الكفاية بغيرهم. لأن مصلحته لم تحصل بعد ذلك."(16)

ونشير هنا أنه من حق ولي الأمر أن يتدخل في توزيع طاقات الأمة حتى لا تتمركز في جوانب دون أخرى حفاظا على انتظام معيشتهم.

الفرع الثاني: إثم التقصير في الواجبات الكفائية وأثره على أوضاع الأمة

القاعدة أن الواجب الكفائي يسقط بفعل البعض إلا أن علماء الأصول يقررون أنه في بعض الأحوال قد ينقلب الواجب الكفائي إلى واجب عيني. فينظر الشارع حينئذ إلى الفاعل والفعل معا (17). من ذلك ما لو تعين للمطالبة بالكفائي شخص واحد أو أفراد معينون. وقد مثل الفقهاء لذلك بوجود عالم واحد للفتوى. وطبيب واحد في البلدة. وسباح واحد أمام الغريق: ففي هذه الحالات وما جرى في معناها يصير الواجب الكفائي واجبا عينيا. فلا يعد فرق بينه وبين الصلاة والصيام. ويصبح يطالب به كما يطالب بهما. فالطبيب مثلا يجب عليه وجوبا عينيا لا كفائيا إسعاف المرضى في بلدته. ومن أشرف على الغرق فاستغاث ولم يره إلا شخص واحد يحسن

السباحة، فإن إنقاذ هذا الغريق واجب عليه وجوبا عينيا.(18) ويلحق بهذا الحكم ما لو كلف فرد لأداء الواجب الكفائي، وكان ممن يتقن ذلك العمل أفضل من غيره، فإنه يصير في حقه واجبا عينيا، (19) أما في حق غيره فيبقى على أصله، معنى ذلك أنه في بعض الحالات قد تكون الجزئية الواحدة فرض عين في حق البعض وفرض كفاية في حق غيرهم. كما ينقلب الحكم الكفائي إلى واجب عين على كل مسلم في الحالات التي يترتب عن الإخلال بها ضرر عام بالمسلمين كالقتال في سبيل الله، فهو في أصله واجب كفائي، لكن إذا تعرضت الأمة إلى غزو خارجي فيصبح واجب عين على كل مكلف قادر يستطيع حمل السلاح أن يتصدى للاعتداء (20).

إن أمتنا تعيش تخلفا في شتى الميادين العلمية والصناعية والزراعية فهذه وإن كانت كفائية فإنها تتحول إلى واجبات عينية في حق الجميع . لأنها أساسية في بناء الأمة وتقويتها ودفع الأخطار عنها.وتزداد هذه الواجبات وجوبا في حق أهل الاختصاص، فمن اختص في علم من العلوم أو فن من الفنون، أو أي عمل من الأعمال، فإن المجال الذي اختص فيه هو في حقه أوكد من غيره.

إن أفراد الأمة كلهم مخاطبون بها، وكلهم يتحملون مسؤولية القيام بها، ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم:" كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته."(21) والمسؤولية يتحملها القادرون وغير القادرين: فالقادرون ينالون الإثم في عدم أدائهم واجب هم مؤهلون له، وغير القادرين يؤثمون أيضا لأنهم لم يحثوا القادرين عليه، فاشتركوا جميعا في الإثم.

وتأثيم الجميع يدل على أن الشرع ينظر إلى الأمة على أنها كل متكامل، وأن العمل الصالح ليس خاصا بأناس دون آخرين، وهو ما يستشف من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " ويسعى بذمتهم أدناهم".(22)

والواقع أن التراجع الحضاري الذي تعانيه أمتنا، وتخلفها في مختلف الميادين العلمية والصناعية والغذائية ـ التي هي فروض كفائية ـ راجع إلى تعطيلها لهذه الواجبات الشرعية، فصار كل فرد مسلم آثم عند الله تعالى كل حسب قدرته وموقعه واختصاصه.

إن حسن أداء الواجبات هو عمل في إطار السنن والقوانين التي تقوم عليها حياة الدنيا، فهي لا تحابي أحدا سواء في العقاب أو العطاء؛فمن عمل وفق هذه السنن نال حظه منها ولو كان كافرا، ومن خالفها نال جزاؤه ولو كان مؤمنا.فما يصيب الأمة من ضعف أو ذلة أو نصر أو هزيمة فبسبب التقصير في الواجبات الشرعية، التي انعكاساتها لا تصيب المقصرين فقط، وإنما تعم الناس جميعا، لذلك كانت الأمة كلها آثمة قال تعالى: "واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب"(سورة الأنفال الآية 25)

لكن الملاحظ أن المسلمين اهتموا منذ زمن طويل بالفروض العينية التعبدية كالصلاة والصيام، بينما القسم الثاني من فروض الكفاية لم يحظ بمثل هذا الاهتمام، وانحصرت نظرة الكثير منهم فيها على بعض الأحكام، وغابت أهميتها ودورها في آفاق الحياة الواسعة، وهذا من أهم أسباب الضعف، والتخلف في شتى ميادين الحياة حتى صاروا يستوردون غذاءهم من عدوهم (23).لذلك فإن الكثير من الواجبات الكفائية غدت في عصرنا فروضا عينية لا تختلف من حيث الوجوب عن الصلاة والزكاة والصيام، ولن يسقط إثمها عن الأمة إلا إذا حققت فيها الكفاية.

المطلب الثالث: أبعاد فروض الكفاية ومدى مسؤولية الأمة نحوها

الفرع الأول: سعة مفهوم الفروض الكفائية

إن فروض الكفاية أحكام كلية تتعلق بها مصالح الناس الدينية والدنيوية وأي تعطيل لهذه الفروض إنما هو تفويت لأنواع هذه المصالح، يقول العز:" اعلم أن المصالح ضربان: أحدهما: ما يثاب على فعله لعظم المصلحة في فعله ويعاقب على تركه لعظم المفسدة في تركه، وهو ضربان أحدهما: فرض على الكفاية.....إلى أن يقول: والمقصود لفرض الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفاسد دون ابتلاء الأعيان بتكليفه."(24)

إن فروض الكفائية تتعلق بكل مجالات الحياة، وتستوعب كل الميادين والتخصصات، وهي تندرج ضمن المصالح العامة للأمة؛ خاصة في عصرنا الحالي الذي تبدلت فيه أسباب المصالح وتشابكت فيه المعاملات والعلاقات، ونشأت قطاعات واسعة في الحياة؛ ومواكبة ذلك كله إنما يكون بمدى استيعاب أنواع هذه الواجبات وحسن القيام بها، وترتيب الأولويات بينها.

ويمكن تصنيف الواجبات الكفائية إلى نوعين: (25)

النوع الأول: ما كان دينيا:

كالجهاد في سبيل الله وأحكام الجنائز، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحجة على عقائد الدين، والتصدي للفتوى، وتولي القضاء و تعليم العلوم الشرعية، ..... هذا بعض ما ذكره الفقهاء، ويمكن أن يقاس على ما ذكروه بما يتماشى مع العصر، كتطوير وسائل رد الشبهات وإقامة الحجة على المعاندين، كما يمكن في مجال التعليم والتعريف بالإسلام استخدام مختلف الوسائل العلمية لتيسير وصول القرآن والحديث، ومنها أيضا إقامة مؤسسات الاجتهاد الجماعي ومؤسسات إعداد المجتهدين بما يكفل أداء وظيفة الاجتهاد.

النوع الثاني: ما كان دنيويا:

فقد نص الفقهاء على الحرث والزراعة والصناعات وما به قوام المعاش كالتجارة والاشتغال بالطب والحساب.

ومجال هذا القسم واسع جدا ومتجدد. فمن ذلك العمل على تحقيق الاكتفاء الذاتي في المجالات الاقتصادية بما يحقق استقلال الأمة عن غيرها، وإقامة مؤسسات البحث العلمي ومخابر الاكتشاف، ومراكز إعداد المتخصصين في شتى الميادين العلمية والصناعية، وكذا طرح البدائل الإسلامية في كل المجالات.

ومما سبق عرضه يتبين لنا شمولية مفهوم الواجبات الكفائية التي تعم مجالات الحياة كلها؛ وعلينا اليوم أن ننظر إليها بما يحقق حاجاتنا ومصالحنا.

إنه من الواجب على كل مسلم أن يدرك واجبات عصره وأن يكون له اختصاص يفيد به أمته. وأفضل أنواع الاختصاص ما يحقق به فرض كفاية لأمته.(26)

الفرع الثاني: تجدد فروض الكفاية

إن من أهم الأمور التي ينبغي للمسلمين أن يهتموا به فكرة الفروض الكفائية لما لها من تأثير مباشر على حياتهم.

فبمقدار ما يتقن المسلمون ما هو مفروض عليهم فرض عين، وبمقدار ما يستوعبون ما هو مفروض عليهم فرض كفاية يقوم الإسلام قياما كاملا. وتتقوى الأمة وتزدهر.(27)

وفروض الكفاية فروض متجددة بتجدد حاجات الأمة، وهي واسعة جدا سعة حاجات كل عصر، وقد تطرأ فروض جديدة لم تكن من قبل تلبية لمستجدات العصر، وقد تزول بعض الفروض لعدم الحاجة إليها.

فكثير من القضايا أصبحت الأمة مطالبة بها بسبب مقتضيات الزمان وتطورات الحياة. والقاعدة في ذلك أن كل ما تحتاج إليه الأمة في تقوية ذاتها وحماية نفسها هو من فروض الكفايات، كالإعلام مثلا الذي صار اليوم سلاحا خطيرا.(28)

ثم إن فروض الكفاية يختلف حكمها من عصر إلى عصر. ومن بيئة إلى أخرى. ومن بلد إلى بلد.ففروض الكفاية في هذا العصر تختلف عن العصور السالفة. وفروض كفاية في بلد غني تختلف عن بلد فقير. فلكل بيئة خصوصياتها وحاجاتها وضروراتها؛ولكل عصر جديد يحتاج معه الإسلام إلى تجديد. وهذا التجديد يقتضي أساليب ووسائل تناسب العصر.(29)

والذي ينبغي أن ننبه إليه أن الكثير من الفروض معانيها ثابتة. وتبقى دائما في دائرة الفروض الكفائية، كالطب والزراعة والصناعة. لكن قد تتغير أسبابها ووسائلها، وتصير تلك المعاني متوقفة عليها. مما يجعل هذه الوسائل الجديدة في حكم الفروض من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. لأن مقاصد تلك الفروض ومصالحها لا تتحقق إلا بها.

فواجب الأمة في هذا الإطار أن توجه جهود أبنائها إلى التخصص في هذه المجالات الحيوية، حتى يصير لكل فرد قادر فيها اختصاص يتقنه ويفيد به مجتمعه.

الفرع الثالث: مسؤولية الأمة وتضامنها في أداء واجباتها الكفائية

إن فهم الخطاب المفيد للواجب الكفائي، وإدراك حقيقته يشعر بمسؤولية القيام به؛ فإن ضعف الشعور بفرضية هذه الواجبات قد يكون راجعا إلى عدم إدراك من تعلق الخطاب به. وفرق بين أن يكون الخطاب بالواجب الكفائي موجه إلى الجميع أو إلى البعض من حيث الشعور بمسؤولية القيام به.(30)

وكما هو معلوم أن جميع الفقهاء اتفقوا على تأثيم الجماعة إذا قصّر أفرادها فلم يقوموا به، لكنهم اختلفوا فيمن يتوجه الخطاب إليه: هل يتجه إلى كل فرد أي إلى الجميع وهو رأي الجمهور؟ أو يتجه إلى المجموع؟ أو إلى بعض منهم ؟ أو إلى معين عند الله تعالى؟

إلا أن جمهور العلماء ذهبوا إلى أن الخطاب في الواجب الكفائي موجه إلى الجميع، أي إلى كل فرد في الأمة، وإلا لا معنى من استحقاق الأمة للإثم إذا أخل بعض أفرادها وقصروا في أدائه (31). يقول الإمام الشاطبي مؤكدا ذلك: "طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول أنه متوجه على الجميع. لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين. وما قالوه صحيح من جهة كلي الطلب"(32) وما ذهب إليه الجمهورله ثمرة عملية، وهي حتى يشعر كل فرد في الأمة أنه مسؤول ومطالب بأن يعمل ويساهم في أداء الواجب الكفائي سواء بنفسه مباشرة إذا قدر على ذلك، أو بحث وإعانة من هو قادر عليه.

إن الأمة بحاجة إلى كل فرد من أفرادها، وكل فرد ـ مهما كانت مرتبته ـ مسؤول وعليه أن يشعر بجدوى عمله. فلا يحقر نفسه. فمجتمعه بحاجة إليه، وعليه أن يخدمه بما هو قادر عليه كما جاء في الحديث النبوي: "كل ميسر لما خلق له"(33)، ولا يعتبر ذلك نافلة وتطوعا هو مخير فيه. بل هو واجب من الواجبات الشرعية.

أما ما ذهب إليه فريق من العلماء بأن الخطاب بالواجب الكفائي موجه إلى البعض فإنه قد يفقد الشعور بالمسؤولية، ويؤدي إلى التفريط والإهمال في أداء هذه الواجبات الشرعية. فيحسب كل فرد نفسه أنه غير مكلف، وأن غيره هو المطالب بذلك، أو يتكل على غيره ظانا أنه سوف يكفيه مسؤولية القيام به. وهذا ما يفضي إلى تعطيل كفاءات الأمة وطاقاتها. فتضيع مصالحها المختلفة.

وإذا كان العلماء قد جعلوا الخطاب موجه إلى الجميع فإنما هو من جهة الطلب العام، والتأثيم بالإهمال. حتى ينهض الكل بهذه الواجبات التي لا غنى لهم عنها ؛إلا إنه في الواقع لا يمكن أن يقوم بها أفراد الأمة كلهم، وإنما يؤديها القادر منهم ممن أوتي كفاءة وتأهيلا واستعدادا، فمثلا الطب كما يقول الشيخ الخضري: " لا يقدر على القيام به الفلاح الذي لم يتجاوز فكره دائرة مزرعته، ... والقضاء بين الناس لا يقدر عليه إلا الفقيه ذو الفراسة الذي عنده علم بأحوال البيئة التي يعيش فيها، إلى غير ذلك من الكفايات اللازم وجودها، ولا يقدر عليها إلا بعض من الأمة استعد لها، وأتقن مقدماتها ووسائلها."(34)

وهذا المعنى هو ما وضحه الإمام الشاطبي من بقوله: " لكن قد يصح أن يقال أنه واجب على الجميع على وجه من التجوز، لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطلوبون بسدها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلا لها، والباقون - وإن لم يقدروا عليها - قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادرا على الولاية (مثلا) فهو مطلوب بإقامتها: ومن لم يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها. فالقادر إذا مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر."(35)

ومما سبق بيانه يتضح أن الفروض الكفائية واجبة على الجميع، وكل مطالب بالعمل بقدر ما تهيئه له قدرته؛ فالقادر عليه أن يقوم بالعمل بنفسه، وغير القادر عليه أن يعين القادر ويمكنه من أدائه، وبهذا يتحقق الوجوب على الجميع.(36)

الخاتمة

إن الفروض الكفائية لا تقل أهمية عن غيرها من الفروض الشرعية، وإن قيمتها تكمن في تحقيق مصالح الأمة العامة، فتجعلها قوية عزيزة مرهوبة الجانب، مرغوب في الاندماج إليها، أو في التقرب منها.

وهذه الفروض تتطلب وعي الأمة بها، وتضامن أفرادها في القيام بها، وتحملهم لمسؤولياتهم الفردية والجماعية في أدائها، كل حسب طاقته وقدرته، وكل حسب موقعه واختصاصه.

وإن السبيل لتجسيد ذلك يكون ببناء المراكز وإعداد البرامج وإقامة المؤسسات العلمية والمهنية التي تكون المؤهلين الأكفاء في شتى الميادين والقطاعات الحيوية، حتى تتخلص أمتنا تدريجيا من ضعفها وتخلفها، وتحتل من جديد مكان القيادة والشهادة.

والله يقول الحق و هو يهدي السبيل

الهوامش

01 ـ الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول ، دار المعرفة، بيروت ، لبنان، ص: 6 ـ الأصفهاني، محمد بن محمود، الكاشف عن المحصول، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1 سنة 1998م، ج: 1، ص: 191، 192

02ـ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، ج: 2، ص: 168

03 ـ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، ج: 1، ص: 65ابن جزي، محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، دار التراث الإسلامي، ط1سنة1990، ص: 100.

04 ـ الغزالي، المستصفى، ج: 1، ص: 67 إلى 70 ـ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الزهراء، الجزائر، ط1 سنة 1990، ص: 106 وما بعدها.

05 ـ صلاح زيدان، الحكم الشرعي التكليفي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ص: 55 ـ بدران أبو العينين بدران، أصول الفقه الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة ، مصر ، ص: 263

06 ـ المراجع نفسها

07 ـ خلاف، أصول الفقه، ص: 109 ـ بدران، أصول الفقه، ص: 263، 264

08 ـ الزركشي، البحر المحيط، ج: 1، ص: 377

09 ـ شهاب الدين الحنبلي، المسودة في أصول الفقه، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص: 30

10 ـ الزركشي، البحر المحيط، ج: 1، ص: 322 ، 332

11 ـ المصدر نفسه، ص: 332 و333

12 ـ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 42

13 ـ القرافي، شهاب الدين، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، ط1 سنة1994 م، ج: 1، ص: 83

14 ـأخرجه مسلم عن أبي مسعود الأنصاري في كتاب الإمارة رقم الحديث3504

15 ـ القرافي، شهاب الدين، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، ط1سنة1994م، ج: 1، ص: 84

16 ـ عزالدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج: 1، ص: 51

17 ـ أحمد الحصري. نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. مصر. ط سنة 1981 م. ص: 59

18 ـ زيدان. الحكم الشرعي. ص: 59 ـ محمد الزحيلي. أصول الفقه الإسلامي. المطبعة الجديدة. دمشق ط سنة 1986 م. ص: 267

19 ـ الزركشي. البحر المحيط. ج: 1. ص: 332

20 ـ الحصري. نظرية الحكم. ص: 59

21 ـ أخرجه البخاري عن ابن عمر في كتاب الجمعة. رقم الحديث: 844. ومسلم في كتاب الإمارة رقم الحديث: 3408

22 ـ رواه النسائي في القسامة رقم الحديث: 4653

23 ـ عمر عبيد حسنة. مراجعات في الفكر والدعوة والحركة. دار الهدى. عين مليلة. الجزائر. ص: 93

24 ـ العز. قواعد الأحكام. ج: 1. ص: 51

25 ـ الأسنوي. نهاية السول في شرح منهاج الأصول. عالم الكتب. ج: 1. ص: 185. 186

26 ـ سعيد حوى. كي لا نمضي بعيدا عن احتياجات العصر. دار عمار. بيروت. لبنان. ط 1 سنة 1988م. ص: 52

27 ـ المرجع نفسه . ص: 42

28 ـ المرجع نفسه . ص: 40

29 ـ حسنة. مراجعات . ص: 93

30 ـ عطية. النظرية العامة للشريعة الإسلامية. ص: 177

31 ـ الحنبلي. المسودة. ص: 90 ـ الأسنوي. نهاية السول. ج: 1. ص: 194

32 ـ الشاطبي. الموافقات. ج: 1. ص: 176

33 ـ جزء من حديث أخرجه البخاري عن علي بن أبي طالب في كتاب تفسير القرآن رقم الحديث: 4568. وفي كتاب التوحيد عن عمران بن حصين رقم الحديث: 6996 . ورواه مسلم في كتاب القدر رقم الحديث: 4787

34 ـ الخضري. أصول الفقه. ص: 41

35 ـ الشاطبي. الموافقات. ج: 1ص: 178. 179

36 ـ المصدر نفسه

الاستنساخ البشري وآثاره على الأسرة

أ. صالح نعمان

جامعة الأمير عبد القادر

إذا كان الفقه الإسلامي، وكل قوانين الأسرة المستمدة منه، يعد الزواج هو اللبنة الأساسية للأسرة، (الخلية الأولى للمجتمع)، وهو الوسيلة الشرعية للتكاثر البشري، فإن الاستنساخ أو الاستنسال البشري - إذا تحقق - دون ضوابط شرعية وأخلاقية سيؤدي إلى نسف المجتمع كلية بإلغاء الزواج فكرة ومؤسسة، والأسرة مفهوما ونظاما. مما يؤدي إلى عدّة مخاطر اجتماعية ونفسية تهدد إنسانية الإنسان ووجوده.

لقد طوّق الفقه الإسلامي مؤسسة الزواج بكل الرعاية والعناية حماية لحقوق الطفل في النسب والرضاعة والحضانة والتربية، ونظم أحكام الإرث على أساس الانتماء النسبي. واشترط وضوح الأنساب والأقارب وحرم كل سلوك يؤدي إلى اختلاط الأنساب وتداخلها. ومن ثم يقوم المجتمع على قواعد حقيقية قويمة وقوية بما فيها من الحق ومن مطابقة الواقع الفطري العميق. لأن المجتمع لا يكون قويا إلا إذا كانت الأسرة قوية.

التمهيد:

تحدد العقيدة الإسلامية تصور الإنسان عن نفسه (فردا ومجتمعا) وعن الكون (مادة وسننا). انطلاقا من عقيدة توحيد الله تعالى في الربوبية والألوهية. فلا خالق ولا معبود إلاّ هو وحده لا شريك له.

ومن ثم كان له أصل واحد هو الله الباري الخالق. ومصير واحد هو العودة إلى الله تعالى(الموت وبعث للجزاء)، ووظيفة واحدة هي الاستخلاف الذي يحققه بمنهج العبادة حيث قال جل جلاله "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"(1).

وبناء على ذلك كان سعي الإنسان في الحياة الدنيا كله عبادة لله وحده، وسيادة على كل مخلوق.

وهذه العناية الكبيرة بالإنسان اسماها الله تعالى تكريما وتفضيلا، فقال: "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا(2)، حيث خلقه الله من مادة وروح " وإذ قال ربك للملا ئكة إني خالق بشرا من طين.فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين "(3) ووهبه الإرادة الحرة والعقل وكل وسائل المعرفة ليستوعب الوحي ويفهمه ويكتشف السنن الكونية في الآفاق والأنفس فقال الحق سبحانه {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق}(4)، وقال" يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فأنفذوا لا تنفذون إلا بسلطان "(5).

ويحقق ذلك دون قيود سوى ضابط الوحي (الإيمان)، حتى لا يطغى أو يستسلم فيفسد. لأن إفساد الكون أو تجاهل سننه ينعكس سلبا على وجود الإنسان فردا ومجتمعا، فاقتضى هذا الأمر الجمع بين العلوم الكونية والإنسانية والاجتماعية، وبينها جميعا والوحي، أو إعادة صلة الرحم بين العلم والإيمان حتى يستطيع الإنسان تحقيق شرطا الاستخلاف: العبادة وَالعمارة وثمارهما كما وعد الحق تعالى {وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض

كما استخلف الذين من قبلكم وليمكنّن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا}(6).

ولما كان من مظاهر صلاح العمارة والحضارة واستمرارها صلاح الإنسان فردا ومجتمعا، استهدفت الشريعة الإسلامية المحافظة على خمسة أمور بل ستة عرفت بالضروريات وهي الدين، النفس، النسل، العقل، المال، والحرية، لأن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد العاجل والأجل منها معا (7) أي في الحياة الدنيا وبعد الممات، فقال جل جلاله: " ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم"(8)، ووسيلة المحافظة على هذه الضرورات ترجع إلى تطور العلم الإنساني المنضبط بالشرع لأن العلم سلاح ذو حدين.

ومن ثم كان لابد أن ننظر في آخر ما استحدثه العلم وهو الاستنسال أو الاستنساخ، وما يتطلع إليه من استنساخ الإنسان وآثاره على البشرية.

ولما كانت الأسرة هي الخلية الأولى للمجتمع والحاضن الأول للإنسان في الوجود، والبيئة الضرورية للحفاظ على تلك الضروريات الست، كان لابد من دراسة آثار الاستنساخ البشري على الأسرة.

فما هي وظيفة الأسرة في المجتمع وما هي القوانين والنظام الذي يحكمها ويحافظ عليها؟ وما هي مخاطر الاستنساخ -إذا تحقق- على الأسرة؟ وما هي أبعاده العقدية والاجتماعية؟

نظام الأسرة وقوانينه في الإسلام:

إذا كان الإنسان اجتماعا بالطبع فإن الوحدة الأولى والأساسية لبناء المجتمع هي الأسرة، هي الخلية التي تتربى فيها أنواع النزوع الاجتماعي في الإنسان في أول استقباله للدنيا، ففيها يعرف ماله من حقوق وما عليه من واجبات،ويتعلم كيف يحترمها ويمارسها، فيها تتكون مشاعر الحب والمودة والألفة والإيثار والتعاون والتكامل والأخوة الإنسانية بصفة عامة .

كما تتكون فيها مشاعر التوازن بين الفردية والاجتماعية والتعادل بين متطلباته المادية والروحية وهذا يعني أن المجتمع لا يكون قويا إلا إذا كانت الأسرة قوية.

والمقوم الأساسي للأسرة الذي ضبطت نظامه الشريعة الإسلامية هو الزواج الذي يحفظ النوع الإنساني ويرقى به ماديا واجتماعيا ونفسيا بتحقيق مقاصد الشرع وعلى رأسها مقصدي النفس والنسل.

فالزواج في الإسلام علاقة روحية ترقى بالإنسان وتسمو به عن درك الحيوانية التي تكون علاقة الذكر والأنثى فيها هي الشهوة البهيمية فقط. هذه العلاقة هي المودة والرحمة التي جعلها الله تعالى بين الزوجين }ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة "(9)، وهي التمازج النفسي الذي عبر عنه الله سبحانه وتعالى بقوله }هن لباس لكم وأنتم لباس لهن "(10).

ولحفظ هذه العلاقة وصيانتها من عوامل التخلخل والاضطراب والفوضى. ضيقت الشريعة الإسلامية روافد النسب بعد أن كانت متشعبة وحتى لا تتشعب في المستقبل مع أطفال الأنابيب والاستنساخ البشري؛ حرصت شديد الحرص على التمييز الدقيق بين الزواج الصحيح المشروع والزواج الفاسد المحضور. وغلّظت النكران للأسباب الفاسدة التي من أهمها الزنا ونكاح المحرمات.

فالزنا يفقد وظيفة وغاية الزواج. ويؤدي إلى النسل المصطنع ويضيع الأنساب في الفوضى الجنسية. لذا غلّظ عقوبة الزنا. لأن سلامة النسل وحفظ الكرامة يجعلان المجتمع قويا نقيا منسجما لا شذوذ فيه ولا أحقاد ولا شحناء في ربوعه.

كما حدد المحرمات من الزواج تحريما مؤبدا من جهة النسب والمصاهرة والرضاع. وتحريما مؤقتا من العدة والجمع بين الأختين وغيرهما.

فتحريم نكاح المحرمات بالنسب والقرابة يثبت الألفة ويمنع الفاحشة ويقوي صلة الرحم، ونكاحهن يفضي إلى قطع الرحم لأن الحياة الزوجية لا تخلو من الشجار والخصومة، ولما كان قطع الرحم حراما كان نكاحهن حراما لأن المفضي إلى الحرام حرام(11). ونفس الحكمة تصدق على التحريم بالمصاهرة وبالرضاع. مع بعض الاختلافات الخاصة.

وأما بتحريمه الزواج بالمعتدة حتى تنتهي عدّتها فيرمي الشرع إلى استبيان براءة الرحم أو عدمها وهي مسألة كبيرة وخطيرة يحيطها الشرع بعناية فائقة حفاظا على سلامة الأنساب أن ينال منها خلط أو لبس، فلا تضيع (12)؛كما أن مدة عدة المطلقة فرصة مناسبة كافية ليراجع الزوج زوجته ويمنع الأسرة من الإنفكاك ما لم يكن الطلاق ثلاثا.

وابطل الإسلام التبني ليبني الأسرة وينظمها على أساس طبيعي ويحكم روابطها ويجعلها صريحة لا خلط فيها ولا تشويه، حيث تقوم علاقة النسب على أسبابها الحقيقية، علاقات الدم والأبوة والبنوة، والواقعية لا الواهية الكاذبة، قال تعالى: "وما جعل ادعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، آدعوهم آبائهم هو أقسط عند الله"(13)، وحتى لا يتصدع المجتمع بضياع وانحراف هؤلاء الأدعياء قرر لهم الشرع مكانا في الجماعة الإسلامية قائما على الأخوة في الدين والموالاة فيه فقال تعالى: { فإن لم تعلموا آبائهم فإخوانكم في الدين ومواليكم }. (14)

إلا أنه إذا كان الفقه الإسلامي (وقوانين الأسرة) قد اعتبر الزواج هو وسيلة التكاثر البشري الشرعي،وطوق مؤسسة الزواج بكل الرعاية والعناية، حماية لحقوق الأطفال في النسب والرضاعة والحضانة والتربية،ونظم أحكام الإرث على أساس الانتماء النسبي، واشترط وضوح الأنساب والأقارب، وحرم كل سلوك يؤدي إلى اختلاط في الأنساب وتداخل في القرابات وفي الكل يهدف إلى احترام الكرامة الإنسانية، إذا كان ذلك حرص الإسلام، فإن الاستنساخ البشري -إذا تحقق-

بمعزل عن الضوابط الشرعية والأخلاقية ستؤدي إلى إلغاء مؤسسة الزواج بل فكرة ومفهوم الزواج، وينسف الأسرة مفهوما ومؤسسة، مما يؤدي إلى عدة مخاطر اجتماعية ونفسية وعقدية.

آثار الاستنساخ البشري على الأسرة:

في ضوء هذه المعطيات الثابتة عن حقيقة الإنسان أصلا وماهية ووظيفة وجودية، وعن حقيقة الشريعة التي تنظم حياته للحفاظ على وجوده وكرامته المجملة في قانون الأسرة؛ في ضوء كل هذا ينبغي تأمل قضية الاستنساخ المثارة اليوم بالنسبة للإنسان، لمعرفة آثارها على الأسرة.

1-نتائج الاستنساخ على مستوى الأسرة:

قبل الحديث عن الآثار لابد من التعريف بعملية الاستنساخ. إذ تقتضي هذه العملية أخذ خلية جسدية تامة المواصفات الوراثية (A.D.N) من كائن حي (رجل أو امرأة)، (وهو الشخص المانح Donneur) - وتعزل نواتها التي تضم هذه المواصفات (A.D.N)، لتزرع في بويضة امرأة (خلية تناسلية) جردت من نواتها، أي من عناصرها الوراثية،

(وهي الشخص المستقبل LE RECEVEUR)، ثم تتعرض الخلية التناسلية لعمليات مخبرية حيث تهيأ الظروف الغذائية والفيزيائية لتمكين هذه الخلية الجديدة من الانقسام وتكوين نسيج جنين، بعد ذلك تؤخذ البويضة الجنينية (النسيج الجنيني)، ويستزرع في رحم امرأة أخرى (لشخص الحاضن COUVEUSE)، فتكون النتيجة أن يتطابق هذا الجنين وما يؤول إليه مع الشخص صاحب الخلية الأولى (الخلية الجسدية)(15).

وإذا نجحت العملية في إنجاب إنسان - وليس كائنا مشوها -ينتج أثران كبيران عن الاستنساخ البشري:

الأول: اختلاط الأنساب وجهلها: فالشخص المستنسل أو المستنسخ (من الخلية الجسدية المخلقة) هل هو ابن المانح (المستنسخ منه) أم هو أبوه، لأنهما من خليتين من حيوان منوي

سابق، أم هو جده أم هو هو نفسه ؟ وإذا كان نتاج خلية امرأة (أي المستنسخ أنثى) هل هو (الناتج) ابنة المانحة أم أختها أم أمها أم جدتها أم هي هي نفسها ؟!

أما الثاني: فهو إبعاد الدور الاجتماعي والحيوي (البيولوجي)للرجل، بحيث قد يستغنى عن الرجل الذي يصبح دوره لا يتعدى إشباع الشهوة الجنسية، لأن المرأة هي التي تفرز البويضة وهي التي تحملها، وإذا احتاج المنتج إلى إناث يأخذ خلية جسدية من امرأة، فالمانح امرأة والمستقبل امرأة والحاضن أو الحامل امرأة، ولا يحتاج للرجل إلا عند الرغبة في إنتاج ذكور بأخذ خلية منه(16)، فتكون السيادة الحيوية والقيومية الاجتماعية للمرأة، ويلغى دور الرجل بحيث لا يقدر حتى على المطالبة بحقوقه أو المساواة مع المرأة، لأنه يمكن التحكم في إيجاده (كما وكيفا). وهذا ما يؤدي إلى اختلال التوازن الأسري والاجتماعي وإلغاء قانون الأسرة كلية، ويؤدي إلى انقلاب كثير من المفاهيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمع .

2-الآثار الاجتماعية (المخاطر):

من أخطر هذه الآثار ورأسها على الإطلاق هو إلغاء مؤسسة الزواج، حيث يتم التكاثر البشري اصطناعيا خارج نطاق العلاقة الطبيعية والشرعية وهي الزواج، فتصبح العلاقة بين الذكر والأنثى علاقة شهوانية حيوانية بحتة فتلغي أحكام الزواج وما يتعلق به كالطلاق والنفقة والعدة مثلا.

وإلغاء التكاثر عن طريق الزواج يؤدي إلى تداخل واختلاط الأنساب، إذ يضيع نسب الولد بين ثلاثة أشخاص قد يعلمهم وقد لا يعلمهم، مما ينسف نظام الأسرة، ويقضي على العلاقات الإنسانية الحميمة التي تولدها الأسرة داخل المجتمع، كقيم الأمومة والأبوة والأخوة وصلة الرحم، وعواطف الرحمة والمودة، مما يؤدي إلى تعطيل أحكام الميراث لاحتجاب الأقارب

وأصحاب الحقوق، وتعطل أحكام الزواج حيث يستحيل التمييز بين المحرمات من الزواج وغير المحرمات،لأن الأم قد تلد أختها وقد تحمل توأم زوجها!

وبناء على ذلك تتفش الإباحية والانحلال الخلقي والتفكك الأسري مما يؤدي بالأطفال إلى المعاناة من التشرد والضياع، الأمر الذي يدفعهم إلى الانقلاب على قيم المجتمع وتقاليده فتشيع نتيجة لذلك كل أنواع الجريمة والعنف، ففي الولايات المتحدة الأمريكية مثلا، يرجع السبب الرئيسي في ارتفاع نسبة الجريمة بها إلى ارتفاع نسبة الأطفال غير الشرعيين التي تبلغ 47% (17)، وفي بريطانيا بينت الإحصائيات الرسمية أن نسبة الوفيات بين الأولاد غير الشرعيين اكبر من نسبتها بين غيرهم الذين أتوا نتيجة زواج شريف (18)، وتعليل ذلك هو أن الأطفال غير الشرعيين محرومون من عناية الأب أو الأم أو كليهما فيموتون لفقدان عاطفة الأمومة أو الأبوّة والحنان والعاطفة، كما ينشئون إما مجرمين ناقمين على المجتمع أو منطوين حتى الموت، وهذا بعض ما يعانيه أحد أفراد الأسرة (الأطفال) في ظل غياب الأسرة.

وبناء على ما تقدم يتبين لنا أن استنساخ أطفال خارج نطاق الأسرة، أي تكرار نسخ بشرية دون حاجة إلى الأب والأم، وبمعزل عن القيم الدينية والأخلاقية وبعيدا عن الإيمان بالله تعالى، قضية بالغة الخطورة، عظيمة في آثارها السلبية التي تؤدي إلى تعميق مظاهر التدهور القيمي والأخلاقي للعالم، بل تقضي على المجتمع البشري كلية، سواء بالتقاتل بين المستنسخين لشيوع الحقد والبغضاء وانتفاء الروابط الأسرية (الأخوة، المحبة، التكافل...) أو انعدام الإحساس بها، أو استنساخ كائنات مشوهة أو وحوش أو إحداث أمراض فتاكة تقضي على البشرية بسبب المعالجة الوراثية.

في هذه الحالة لا يمكننا الاستفادة مما تقدمه عملية الاستنساخ من إيجابيات للبشرية،التي لا يمكن نكرانها، إلا أن اضررها اكبر من منافعها، وذلك إذا لم يسعف الإنسان نفسه قبل فوات

الأوان بوضع القيود والضوابط التي تحميه من أي عبث بوجوده وعبثية في وجوده بمنع التجارب الخبرية من الانزلاق في مهاوي المعرفة الضارة التي تعرض المجتمع الإنساني للفوضى (19).

وهو ما حدا بالعلماء والساسة ورجال الأخلاق والفلسفة إلى أن تتعالى أصواتهم منادين بضرورة إعادة الاحترام إلى النظام الأسري واحترام حقوق الإنسان وحفظ كرامته، بمنع الاستنساخ البشري أو وضعه تحت المراقبة؛ فنشأت لهذا الغرض مؤسسات وجمعيات >أخلاقيات العلم LA BIOETHIQUE)، وعقدت الندوات والمؤتمرات للتحذير من مخاطره؛ والله الحق جل جلاله وضع سنة الحياة مبينا أصل البشرية وسنة تكاثرها الشرعي الصحيح السليم لتحقيق التعاون والتكافل الاجتماعي بالتعارف، كل ذلك بمقياس التفاوت والأفضلية المحققة لاستمرارية المجتمع ودوامه، المكوّن من الذكر والأنثى خلية الأسرة فقال سبحانه وتعالى: " يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم"(20).

الهوامش

1ـ سورة الذاريات/الأية56 2ـ سورة الإسراء/ الأية70.

3ـ سورة طه /الأيتان123-124. 4ـ سورة فصلت/ الأية53.

5ـ سورة الرحمان/ الأية33. 6ـ سورة النور/ الأية55

7ـ راجع الشاطبي، الموافقات، ج2، ص6. والطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة.

8ـ سورة المائدة/الأية6. / 9ـ سورة الروم/ الأية21 / 10ـ سورة البقرة/ الأية178.

11ـ راجع د.أمير عبد العزيز: الأنكحة الفاسدة.ص209. وأبو زهرة: محاضرات في عقد الزواج، ص153.

12ـ أمير عبد العزيز: المرجع السابق، ص337.

13ـ14ـ سورة الأحزاب/الأية5.

14ـ راجع د.صبحي الصالح: الإسلام ومستقبل الحضارة، ص193.وأحمد محمد:النسب في الشريعة الإسلامية، ص214-245.

15ـ كارم السيد غنيم: "النسخ الكربونية بالهندسة الوراثية"، في مجلة التقدم العلمي، العدد18، أبريل-جوان 1997.ص25-26.

16ـ خيرة صادقي:"الاستنساخ بين السيادة الحيوية لحواء والإقصاء لآدم "، ملتقى الإنسان في الكتب السماوية،معهد الحضارة الإسلامية،وهران، نوفمبر 1997.

17ـ د.زيد بن عبد المحسن الحسين:"هذا العلم ما ضميره" مجلة الفيصل، العدد245، ص6.

18ـ عمر رضا كحالة: النسل والعناية به،ج1، ص89-90.وراجع عمر عوده الخطيب: المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم البشرية.

19ـ JOELLE AYATS: < Bébés eprouvéttes et dons d'embryons quelle ethique , dans L'ETAT DES SCIENCES, p128-130.،وراجع مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، (الدوريات) >حقوق الإنسان والتصرفات في الجنات<، الدورة الثانية، 24-26 نوفمبر 1997.

20ـ سورة الحجرات/ الآية13..

اسم الفاعل العامل في اللغة العربية

من خلال الربع الأول من القرآن الكريم

أ. بلقاسم بلعرج

جامعة باجي مختار – عنابة

قد يدل اسم الفاعل المشتق من اللازم على مطلق الحدث وقد يقيد بحرف جر للتعبير عن محيطه الخارجي[1]، وهو ما اصطلح عليه بالتعدي غير المباشر، وقد يقيد أيضا إذا كان من المتعدي المباشر؛ بمعنى أنّ علاقته بالمفعول به ليست مطلقة وإنما قد تقيد كذلك، وقد لا تتوقف هذه العلاقة عند مفعول واحد بل تتعدى إلى أكثر من مفعول؛ لأنّ المعنى يقتضي ذلك، وسبب التعدي لا يرجع إلى مادة الفعل المشتق منه، وإنما يعود إلى معنى البناء أو التركيب الذي يتضمن مشتقا من فعل متعد[2].

ومسألة اسمُ الفاعل العامل من المسائل المختلف فيها بين النحاة، وقد وضعوا أساسا ينطلقون منه ويبنون عليه بقية الأحكام الفرعية، وهذا الأساس هو المجاراة اللفظية والمعنوية، بمعنى حمل اسم الفاعل على الفعل لفظا ومعنى، غير أنّ هناك من النحاة من ركّز على المجاراة اللفظية ومنهم من ركّز على المجاراة المعنوية مما أدّى إلى ظهور خلاف في الفروع.

ويعد سيبويه على رأس الذين أجروا اسم الفاعل مجرى الفعل المضارع لفظا ومعنى وأنزلوه منزلته يقول: "هذا باب من اسم الفاعل الذي جرى مجرى الفعل المضارع في المفعول في المعنى، فإذا أردت فيه من المعنى ما أردت في (يَفْعَل) كان نكرة منونا وذلك قولك: هذا ضاربٌ زيدًا غدًا، فمعناه وعمله مثل: هذا يضربُ زيدًا غدًا. فإذا حدّثت عن فعل في حين وقوعه غير منقطع كان كذلك، وتقول: هذا ضاربٌ عبدَ الله الساعة، فمعناه وعمله مثل: هذا يضربُ زيدًا الساعة "[3].

بينهما[13]. ومن الأحكام القائمة على المجاراة التي وضعها النحاة اشتراطهم في اسم الفاعل المنون المجرد من (أل) الدلالة على الحال أو الاستقبال والاعتماد بمعنى أنّه لا يعمل لضعفه[14] حتى يعتمد على كلام سابق من نفي أو استفهام أو مبتدأ أو موصوف أو ذي حال[15].

وقد أدى شرط الاعتماد إلى اختلاف النحاة القائلين به، إذ منهم من اشترط الاعتماد لمطلق العمل ومنهم من اشترطه لعمل النصب، بينما لم يشترط ذلك الأخفش والكوفيون مطلقا[16].

وسوف أقف على استعمالات اسم الفاعل العامل في الربع الأخير من القرآن الكريم في ضوء آراء النحاة على النحو الآتي:

فقد تبين لنا بعد الإحصاء والدراسة أنّ اسم الفاعل العامل جاء على أوضاع مختلفة في السور:

. مقترنا بالألف واللام

. رافعا لما بعده

. ناصبا لما بعده

أ- مفردا

ب- مجموعا

. مضافا

أ- إلى الاسم الظاهر

ب- إلى الضمير

وفيما يأتي عرض لهذه الأوضاع مع دراسة عيّنة من كل وضع أو صفة وفق آراء النحاة والمفسرين مع ترجيح ما نعتقد أنّه الصواب.

1- اسم الفاعل المقترن بالألف واللام

اتفق جمهور النحاة على أنّ اسم الفاعل ذا الألف واللام يعمل مطلقا من دون قيد أو شرط وفي كل الأزمنة[17] تقول: جاء الضاربُ زيدًا أمس أو الآنَ أو غدًا، وذلك أنّ (أل) في نظر النحاة

موصولة بمعنى (الذي) و(ضاربٌ) حلّ محل (ضَرَبَ) إذا كان المعنى ماضيا و (يضْرِبُ) إذا كان المعنى مرادا به الحال أو الاستقبال فهو عندهم بمنزلة الفعل، والفعل يعمل في كل الأزمنة فكذلك ما كان بمنزلته[18].

وورد هذا النمط في موضعين :

– موضع في سورة آل عمران: "الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالْضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الغَيْظَ وَالعَافِينَ عَنِ النَّاسِ": 134.

– وموضع في سورة النساء: "وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ" :162

فإذا نظرنا إلى اسم الفاعل في هاتين الآيتين انطلقنا من قول سيبويه: "هو الضاربُ زيدًا والرجلَ لا يكون فيه إلا النصب؛ لأنّه عمل فيهما عمل المنون، ولا يكون هو الضاربُ عمرو..."[20].

وجدنا أنّ أسماء الفاعلين (الكَاظِمِينَ والمُقِيمِينَ والمُؤْتُونَ) قد عمل كل منهما النصب كالمنون وهو بدل من (الذي والفعل المضارع). فـ(الضَارِبُ زَيدًا والرجلَ) من منظور سيبويه بمعنى (الذي يضربُ زيدًا والرجلَ) وقياسا عليه يكون معنى (والكَاظِمِينَ والعَافِينَ والمُقِيمِينَ والمُؤْتُونَ): الذين يكظمون الغيظَ ويعفون عن النَّاس. ويقيمون الصلاةَ ويؤتون الزكاة.

والدلالة الزمنية مع المضارعة في نص سيبويه إما للحال وإما للاستقبال، لكنه يوجد في الآيتين قرينة معنوية توحي بأنّ المعنى يصلح للأزمنة الثلاثة؛ فكظم الغيظ والعفو عن النّاس، وإقامة الصّلاة وإيتاء الزكاة، صفات يفترض ارتباطها بالإنسان ودوامها معه في مطلق الزمن مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية كل صفة من هذه الصفات.

وإذا أمعنا النظر في هذه الآية: " الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ والضَّرّاءِ والكَاظِمِينَ الغَيظَ والعَافِينَ عَنِ النَّاسِ" نكتشف نكهة بلاغية وأسلوب تعبير يشيع في القرآن الكريم وهو (الالتفات)[21]، وله

مجالات عديدة منها الصيغ. وقد تحقق في هذه الآية يتخالف بين صيغة الفعل والاسم فكل منها له خصوصيته في أداء المعنى[22].

فالتعبير عن صفة الإنفاق بصيغة المضارع ثم العدول عنها إلى صيغة اسم الفاعل في التعبير عن كظم الغيظ والعفو عن النّاس أمر يتطلبه السياق، ذلك أنّ الفعل يفيد التجدد والتغير باختلاف الأحوال والظروف وأنّ الصورة المثلى لصفة الإنفاق لا تتحقق إلاّ بالتجدد مرة بعد مرة وعلى عكس ذلك في كظم الغيظ والعفو عن النّاس فهما صفتان لا تتحققان إلاّ بالثبات عليهما وتعويد النفس على الصبر والتمسك بهما، وهو أمر ينافي اقتضاء التجدد فجيء بالاسم بدلا من الفعل لخصوصية الثبات فيه.

2 – اسم الفاعل الرافع لما بعده.

ذكرنا أنّ اسم الفاعل يجري مجرى فعله في العمل لزوما وتعديا وفق شروط وضعها العلماء[23].

وقد ورد رافعا لما بعده في أربعة مواضع:

– موضعين في سورة البقرة

- "إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا": 69
- "وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ": 283

– وموضع في سورة النساء:

- "رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا": 75

– وموضع في سورة الأنعام:

- "وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ": 141

جاء معمول اسم الفاعل في هذه الأمثلة اسما ظاهراً وهو الأحسن – كما يرى العلماء – إذا توفرت الشروط[24]. نكتفي بدراسة مثالين لنعرف بعض الجوانب اللغوية المحيطة باسم الفاعل وبمعموله. ففي قوله تعالى: "إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرّ النَّاظِرِينَ": البقرة: 69.

ذكر في إعراب (لونُهَا) وجوه[25] أحدها: أنّه فاعل مرفوع ب (فاقع) وثانيها: أنّها مبتدأ وخبرها (فاقع) وثالثها: أنّه مبتدأ وجملة (تسر الناظرين) خبر، واختار الزمخشري[26] وأبو حيان[27] والألوسي[28] الوجه الأول؛ لأنّه جار على نظم كلام العرب ولا يحتاج إلى تقديم ولا تأخير ولا تأويل. وقد جاء (فاقع) بصيغة المذكر مع أنّه صفة المؤنث لأنّه رفع السببي وهو مذكر (أي اللون). فاللون مرتفع (بفاقع) ارتفاع الفاعل و(اللون) من سببها وملتبس بها، فلم يكن فرق بين قولك: صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها[29]. وهذا شبيه بقولك: جاءتني امرأة حسن أبوها.

واستعيض عن الفعل (فقع) باسم الفاعل (فاقع) لأنّ اللون من الأشياء الثابتة التي لا تتجدد، ولهذا ناسبه الاسم بخلاف لو جاء الفعل بدلا منه فهو يشعر بالحدوث والتجدد[30].

وفي قوله تعالى: " رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا" [31]: النساء: 75.

نشير إلى أنّ النعت السببي يكون مفردا ويتبع منعوته في اثنين من خمسة:

في واحد من التعريف والتنكير وواحد من أوجه الإعراب؛ الرفع والنصب والجر، كما يراعى في تذكيره وتأنيثه ما بعده، فهو شبيه بالفعل مع الاسم الظاهر حتى وإن كان منعوته خلاف ذلك[32]. والمثال الذي نحن بصدد دراسته جاءت الصفة فيه مذكرًا (الظالم) والموصوف مؤنثا (القرية) سببه أنّ الصفة ذكّرت مراعاة لما بعدها، فقد أسندت إلى (أهل) وطابقت المنعوت (أي القرية) في إعرابه (وهو الجر) لأنّها صفته كقولك: مررت بالرجل الواسعة داره وقولك مررت برجل حسنة عينه[33].

فكل اسم فاعل جاء على غير من هو له فتذكيره وتأنيثه بحسب الاسم الظاهر الذي عمل فيه[34]. ولو أنثت الصفة بأن لو قيل: (الظالمة) لجاز لأنّ (الأهل) يذكر ويؤنث، ولو جاءت الصفة جمعا مذكرا سالما (أي الظالمين أهلها) لجاز أيضا وذلك على لغة (أكلوني البراغيث)[35]، ومنه قوله تعالى: "وأسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا": الأنبياء: 3. وقوله تعالى: "ثم عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ": المائدة: 71.

وفي هذه الآية نكهة بلاغية حسنة رأينا من الفائدة ذكرها، وهي أنّ كل قرية ذكرت في القرآن الكريم ينسب الظلم إليها بطريق المجاز، نحو قوله تعالى: "وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً" إلى قوله: "فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ": النحل: 112. وقوله تعالى: "وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا": القصص: 58. إلاّ هذه المذكورة في سورة النساء فقد نسب الظلم إلى أهلها على الحقيقة لأنّ المراد بها مكة ولم ينسب إليها تشريفا لها[36].

3- اسم الفاعل الناصب لما بعده

أ- المفرد:

ورد مفردا ناصبا لما بعده في ثمانية مواضع:

- ستة مواضع في سورة البقرة:

- "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرضِ خَلِيفَةً": 30.
- "وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ": 41.
- "وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُون": 72.
- "وَلَمَا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ": 89.
- "إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا": 124.
- "وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ": 145.

- وموضع واحد في سورة آل عمران:

- "وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوقَ الَّذِينَ كَفَرُوا...": 55.

- وموضع واحد في سورة المائدة:

- "...ما أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ": 28.

جاءت لفظة (قِبلة) في الآية: 145 من سورة البقرة مثلا، مفعولا به لاسم الفاعل (تابع) وقد ورد مضافا عند بعض القرّاء، منهم عيسى بن عمر، أي أنّ إعمال اسم الفاعل هنا بمعنى إضافته

وكل فصيح[37]. كما أنّ لفظة (يدي) في الآية: 28 من سورة المائدة معمول اسم الفاعل (باسط) وقد ورد في قراءة جناح بن حبيش بغير تنوين أي بإضافة اسم الفاعل إلى مفعوله[38]. وسنعرض لهذا بشيء من التفصيل في موضوع اسم الفاعل المضاف.

ب – المجوع :

من العلل التي أعمل بها النحاة اسم الفاعل مثنى ومجموعا فكرة المجاراة اللفظية أي حمله على الفعل علما بأنّ الفعل لا يثنى ولا يجمع، وقبوله لعلامتي التثنية والجمع هو من باب الاتساع وإفادة التعبير عن العدد[39]. فالعلامتان في الفعل تدلان على تثنية الفاعل وجمعه وكل منهما ضمير، بينما هما حرفان في أسماء الفاعلين وعلامتا تثنية وجمع فحسب[40].

فهذا سيبويه يعمله مثنى وجمعا، يقول: » إذا ثنيت أو جمعت فأثبتَّ النون قلت: هذان الضاربان زيدًا، وهؤلاء الضاربون الرجلَ، لا يكون فيه غير هذا؛ لأنّ النون ثابتة ومثل ذلك قوله عز وجل: { والمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ والمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ}«[42].

وتبعه من جاء بعده من النحاة متقدميهم[43] ومتأخريهم[44]. وبالاستناد إلى ما قاله القدماء يفهم أنّ كل الأحكام والشروط الخاصة باسم الفاعل المفرد تسري عليه باطراد إذا كان مثنى أو جمعا لمذكر أو لمؤنث بنوعيهما السالم والمكسر في العمل وفي عدمه اقترن بـ (أل) أو لم يقترن[45]

ولم يرد في السور المدروسة مثنى ناصبا للمفعول بينما ورد مجموعا عاملا النصب في الاسم الظاهر في أربعة مواضع:

– موضع واحد في سورة آل عمران:

• "والكاَظِمِينَ الغَيظَ": 134.

– وموضعين في سورة النساء:

• "والمُقِيمِينَ[46] الصَّلاةَ والمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ": 162.

– وموضع في سورة المائدة:

" ولا آمين البيت الحرام ": 2.

فكل من (الغيظ والصلاة والزكاة والبيت) مفعول لاسم الفاعل السابق له أي (الكاظمين والمقيمين و المؤتون وآمين) على الترتيب. مع الإشارة إلى أن أسماء الفاعلين عملت النصب – وهي مجموعة – من دون قيد ولا شرط فما يسري على اسم الفاعل المفرد يسري على المجموع باطراد.

4 – اسم الفاعل المضاف

الإضافة نسبة وارتباط بين شيئين ليكونا بمنزلة شيء واحد فيكتسب الأول من الثاني ما له من صفات وخصائص كالتعريف والتخصيص، وهذا هو الجدوى منها والسبب الذي من أجله يحذف التنوين من المضاف؛ لأنه (أي التنوين) علامة تنكير والإضافة علامة تعريف أو تخصيص ومن ثم فالتنوين والإضافة لا يجتمعان[47].

وما دامت الإضافة تفيد التعريف فإن المضاف يكون حتما مجردا من (أل) حتى لا يجتمع تعريفان، فلا وجود في العربية لاسم معرف بالإضافة أو مخصص بها إلا وهو مجرد من (أل)[48].

والإضافة عند النحاة قسمان:

. معنوية أو (محضة) وهي الإضافة التي يكتسب فيها المضاف من المضاف إليه تعريفا أو تخصيصا.

. لفظية أو (غير محضة) وهي عكس الأولى والقصد منها – في رأي العلماء – التخفيف وتتمثل في إضافة الوصف – وهو موضوع دراستنا – إلى فاعله أو مفعوله، ولا يكتسب من أي منهما تعريفا أو تخصيصا، ويتحقق التخفيف بحذف التنوين. غير أننا نضم رأينا إلى رأي مهدي المخزومي، وهو أن الإضافة والتنوين لا تخففان تخفيفا، فالأوصاف تأتي منونة ولو كان الأمر كذلك ما جاءت منونة والمرجح أن التخفيف سببه كثرة الاستعمال، ما دام التنوين ثقيلا – على رأي النحاة – وجب حذفه تحقيقا للتخفيف الذي يتطلبه الاستعمال.

وهو على مذهب الكوفيين في عدّهم الأوصاف أفعالا حقيقية لها معانيها كما لها دلالة على الزمن المستمر، وإذا أريد تخصيص وصف بزمن ما أضيف أو نوّن، فإن أضيف دل على الماضي وإن نوّن دل على المستقبل[49].

وقد ورد اسم الفاعل في الربع الأول مضافا إحدى وأربعون مرة منها ما أضيف إلى الاسم الظاهر ومنها ما أضيف إلى الضمير.

أ - المضاف إلى الاسم الظاهر

ذهب القائلون بالمجاراة اللفظية إلى أنّ اسم الفاعل المجرد من (أل) والتنوين والنون إذا أضيف بمعنى الحال والاستقبال فهو على نية النون والتنوين وإنما حذفا استخفافا.

يقول سيبويه: " واعلم أنّ العرب يستخفون فيحذفون التنوين والنون ولا يتغير من المعنى شيء وينجر المفعول لكف التنوين الاسم فصار عمله فيه الجر ودخل في الاسم معاقبا التنوين فجرى مجرى غلامِ عبد اللّه في اللفظ؛ لأنّه اسم وإن كان ليس مثله في المعنى والعمل وليس يغير كف التنوين إذا حذفه مستخفا شيئا من المعنى ولا يجعله معرفة فمن ذلك قوله عز وجل: "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ": آل عمران: 185، "إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ": القمر: 27، "وَلَو تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ": السجدة: 12، » وغَيرَ مُحَلِّي الصَّيدِ «:8. فالمعنى (وَلَو آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ): المائدة: 5 »[50].

يفهم من كلامه أنّه:

- حمل معنى الآيات السابقة معنى الآية الأخيرة، (وَلَو آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ).

- جعل حذف التنوين من أسماء الفاعلين على الاستخفاف وهو ما يعني أنّ الإضافة كلا إضافة وأنّ التنوين منوي بل هو أصل، يقول: " والأصل التنوين »[51]

وقد ورد مضافا إلى الاسم الظاهر سبعا وعشرين مرة:

- مرة واحدة في سورة الفاتحة:

- "مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ": 4 .

– ومرتين في سورة البقرة:

- "الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُوا ربِّهِمْ": 46 .
- "ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ": 196.

– وأربع مرات في سورة آل عمران:

- "رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لاَ رَيْبَ فِيهِ": 9.
- "قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ": 26.
- "وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا": 55.
- "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ": 185.

– وأربعا في سورة النساء":

- "وَلاَ مُتَّخَذَاتِ أَخْدَانٍ": 25.
- "وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ": 43.
- "الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ": 97.
- "إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ والكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ": 140.

– وخمسا في سورة المائدة:

- "إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيكُمْ غَيرَ مُحِلِّي الصَّيدِ": 1.
- "وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ": 5.
- "لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ": 73.
- "هَدْيًا بَالِغَ الكَعْبَةِ": 95.
- "فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ": 106.

– وإحدى عشرة مرة في سورة الأنعام:

- "فاطر السماوات والأ رض": 14.
- "عالم الغيب والشهادة": 73.
- "وهذا كتاب مبارك أنزلناه مصدق الذي بين يديه": 92.
- "والملائكة باسطو أيديهم": 93.
- "إن الله فالق الحب والنوى": 95.
- "و مخرج الميت من الحي": 95.
- "فالق الإصباح وجاعل الليل سكنا": 96.
- "لا إله إلا هو خالق كل شيء": 102.
- "وذروا ظاهر الإثم وباطنه": 120.
- "ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم": 131.

ففي قوله تعالى: "كل نفس ذائقة الموت" (آل عمران: 581)

جاء اسم الفاعل (ذائقة) من فعل متعد (ذاق) ووقع خبرا لـ (كل)، ولفظ الذوق في القرآن الكريم كثيرا ما يستعمل في العذاب[52]. وفي (ذائقة الموت) استعارة، لأن حقيقة الذوق ما يكون بحاسة اللسان[53].

يرى الزجاج – كما يراها غيره من المفسرين والنحاة – أن (ذائقة) في الآية ليست مضافة إلى الموت لأنها إن أضيفت صارت معرفة، ومن ثم لا يمكن أن تقع خبرا عن (كل) لأنه لا يأتي المبتدأ نكرة والخبر معرفة[55]. لكن المعرفة هنا مفترضة: لأن إضافة اسم الفاعل من باب الإضافة غير المحضة التي تفيد الاسم تخصيصا ولا تعريفا. وقال الفراء بإضافتها ولو نونت ونصب ما بعدها أي كلمة (الموت) جاز ذلك[56]. وهو ما يفهم منه أن اسم الفاعل إذا نون وأعمل فيما بعده أو أضيف إضافة غير محضة فهو في كلتا الحالتين دال على الحال أو الاستقبال، وغالبا ما يضيفونه إذا كان بمعنى الماضي إلا أنهم قد يعملونه وهو بمعنى الماضي، وهذا ما يقول به الكوفيون خلافا

للبصريين الذين يذهبون إلى أنّ اسم الفاعل إما أن يفيد الماضي ولا يكون ذلك إلا بإضافته إضافة محضة تفيد التعريف وإما أن يفيد الحال والاستقبال ولا يكون هذا إلا بإعماله وتنوينه أو بإضافته إضافة غير محضة لا تفيد تعريفا[57].

وسار القرطبي على نهج الكوفيين فقال بإضافتها أيضا (أي إضافة ذائقة إلى الموت) ذلك أن اسم الفاعل عنده على ضربين: بمعنى المضي وبمعنى الاستقبال؛ فإذا أردت الذي بمعنى المضي أضفته إضافة محضة، كقولك: هذا ضارب زيد، وقاتل بكر أمس، لأنه يجري مجرى الاسم الجامد وهو العلم، نحو: غلام زيد، وصاحب بكر؛ وإن أردت الذي بمعنى الاستقبال جاز الجر والنصب والتنوين، لأنه يجري مجرى الفعل المضارع، فإن كان من لازم بقي لازما نحو: قائم زيد، وإن كان من متعد عدي ونصب به نحو: زيد ضارب عمرا ويضرب عمرا، كما أجاز حذف التنوين مع الإضافة للتخفيف، بمعنى أن التنوين والعمل كحذف التنوين مع الإضافة في إفادة الحال ما دامت الإضافة غير محضة[58].

وقرأها اليزيدي والأعمش ويحي وابن إسحاق على الأصل، أي بالتنوين والنصب[95].

حجتهم في ذلك أنها لم تذق الموت بعد، كما قرأها الأعمش من دون تنوين مع النصب أي (ذائقة الموت) وهي قراءة شاذة[60].

مثل هذا قول أبي الأسود الدؤلي:

فألفيته غير مستعتب ولا ذاكر الله إلا قليلا

حذف التنوين لالتقاء الساكنين كقراءة من قرأ (قل هو الله أحد الله الصمد) بحذف التنوين من أحد[61]. وسيبويه إنما يجوز هذا في الشعر[62] والمبرد يجوزه في الكلام[63].

ولا يعني في كل ما تقدم أن نقدر في كل اسم فاعل مضاف أن تكون إضافته غير محضة فيكون عاملا ويدل على الحال ولا يفيد التعرف أو تكون إضافته محضة فيكون ملغى ويدل على الماضي ويفيد التعريف فكل ذلك يعود إلى القرينة والسياق[64].

وفي قوله تعالى: " فالق الإصباح وجاعل الليل سكنا": الأنعام: 69 رسكبح سابصلإا .

الهمزة: مصدر أصبح يصبح إصباحا، والأصباح بفتحها[65] صبح كل يوم وهو جمع صبح كقفل وأقفال[66]. قال الشاعر [67][رجز]:

أفنى رياحا وبني رياح تناسخ الإمساء والإصباح

بكسر الهمزة وفتحها في كل منها[68]. وقد قرئ (فالق وجاعل) بالنصب على المدح، وقرأ النخعي (فلق وجعل) ماضيين[69]. و(الليل) في موضع نصب في المعنى بدليل مجيء كلمتي (الشمس والقمر) منصوبتين لما فرق بينهما بكلمة (سكنا) فإن لم يفرق بينهما بشيء آثروا الخفض. وقد يجوز النصب إن لم يفرق بينهما دليل ذلك قول أحدهم(70) [وافر]

وبينا نحن نطلبه أتانا معلق شكوة[17] وزناد ر اع

فنصب (زناد) على الرغم من أنها معطوفة على (شكوة) وهي مجرورة بالإضافة، غير أنها في موضع نصب في المعنى، فهو مفعول اسم الفاعل (معلق) فعندما جاء نكرة وغير منون أضيف إضافة محضة.

يقول الفراء: وتقول: أنت آخذ حقك وحق غيرك فتضيف في الثاني وقد نونت في الأول؛ لأن المعنى في قولك: أنت ضارب زيدا وضارب زيد سواء. وأحسن ذلك أن تحول بينهما بشيء، كما قال أمرؤ القيس [طويل]:

فظل طهاة اللحم بين منضج صفيف شواء أو قدير معجل

فنصب (الصفيف) وخفض (القدير) على ما قلت لك "[73].

ويقول العكبري: وجاعل الليل مثل فالق الإصباح في الوجهين و(سكنا) مفعول (جاعل) إذا لم تعرفه، وإن عرفته كان منصوبا بفعل محذوف أي جعله ساكنا(...) و(الشمس) منصوب بفعل محذوف أو بجاعل إذا لم تعرفه، وقرئ في الشاذ بالجر عطفا على الإصباح أو على الليل و(حسبانا)(...)وانتصابه كانتصاب (سكنا)"[74].

ويفهم من كلامه أن (التعريف) عنده الإضافة الحقيقية ومن ثم يكون اسم الفاعل (جاعل) بمعنى المضي فلا يعمل على مذهب البصريين، وهو ما دعاه إلى القول بتقدير فعل محذوف هو الناصب لـ(سكنا) أما إذا لم تضفه إضافة حقيقية وهو ما عبر عنه بـ (إذا لم تعرفه) فعندها يكون (الليل) منصوبا في المعنى كمفعول أول لجعل و (سكنا) مفعولا ثانيا وقاس عليه (حسبانا).

ويشير ابن خالويه إلى أنه من أثبت الألف في (جعل) وخفض (الليل) رد لفظ (فاعل) على مثله وأضاف بمعنى ما قد مضى وثبت ويرى الأحسن والأشهر. ومن حذفها ونصب (الليل) جعله فعلا ماضيا وعطفه على (فاعل) معنى لا لفظا كما عطفت العرب اسم الفاعل على الماضي لأنه بمعناه [75].

والخلاصة أنه ما دام (فالق) نعتا لاسم الجلالة فهو معرفة ومن ثم لا يجوز فيه التنوين، وما دام الله تعالى هو فالق صبح كل يوم وخالقه فإن اسم الفاعل في هذه الآية يدل على الاستمرار، أي يشمل كل الأزمنة مما يثبت أن الإضافة محضة، حقيقية بدلالة القرينة[76]. وفي قوله تعالى: " لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة": المائدة: 73.

جاء اسم الفاعل (ثالث) مشتقا من أسماء العدد، وهو غير عامل لأنه بمعنى أحد، وأحد لا يعمل عمل اسم الفاعل، فثالث ثلاثة بمعنى أحد ثلاثة، ومثله قوله تعالى: "ثاني اثنين إذهما في الغار : التوبة: 40. أي أحد اثنين، وما دام كذلك فهو مضاف إلى ما بعده إضافة محضة، ولا يجوز غير الإضافة، وكذلك ما بعد هذا إلى العشرة[77].

ويذهب المتأخرون من النحاة إلى أن (فاعل) من أسماء العدد إذا كان بمعنى (بعض) فلا يعمل وإذا كان بمعنى (مصير) فيعمل[78]. يعني هذا: أنك إذا قلت: هذا ثالث ثلاثة فقد عنيت هذا واحد من ثلاثة فجئت بها بمعنى (بعض) أما إذا قلت: هذا ثالث اثنين فخلاف الأول، إنما معناه هذا الذي جاء إلى اثنين فثلثها بمعنى صيرها ثلاثة، فمعناه الفعل.

يقول الفراء: "يكون مضافا ولا يجوز التنوين في (ثالث) فتنصب الثلاثة، وكذلك قلت: واحد من اثنين لجاز أن يقول: أنت ثالث اثنين بالإضافة وبالتنوين ونصب الاثنين، وكذلك لو قلت: أنت رابع ثلاثة جاز ذلك؛ لأنه فعل واقع"[79].

ب- المضاف إلى الضمير

اختلف النحاة في مسألة الضمير المتصل باسم الفاعل العامل في فئتين:

1 المهسأر ىلعو – ةئف –)سيبويه – تذهب إلى أن الضمير محمول على الظاهر أي هو كالاسم الظاهر وبالتالي يكون مجرورا بإضافة الوصف إليه[80].

يقول سيبويه: "وإذا قلت: هم الضاربوك وهما الضارباك فالوجه فيه للجر؛ لأنك إذا كففت النون من هذه الأسماء في المظهر كان الوجه الجر "[81].

2)- وفئة – وعلى رأسها الأخفش – تذهب إلى أن الضمير في موضع نصب على المفعولية، وحذفت النون والتنوين للتخفيف أو للطافة الضمير كما يقولون[82]، والصفات – ومنها اسم الفاعل – لا تضاف إلى الفاعلين لأنها هي في المعنى والشيء لا يضاف إلى نفسه، وإنما يضاف إلى مفعوله؛ لأنه غيره[83].

وذهب عباس حسن من المحدثين مذهب سيبويه وأتباعه واستحسن ذلك دفعا للبس والغموض على حد تعبيره[84]. بينما وقف محمد حسن عواد – من المحدثين كذلك – موقفا وسطا ورأى أن الضمير يتجاذبه النصب والجر، فتارة يكون في موضع نصب وتارة يكون في موضع جر بدليل عمل اسم الفاعل وعدمه من ذلك قوله تعالى: " إني جاعلك للناس إماما": البقرة: 124. وقوله تعالى: " إنا منجوك وأهلك": العنكبوت: 33. فنصب (إماما وأهلك) دليل على أن الضمير في موضع نصب، ولا جدوى من القول بتقدير فعل هو الذي عمل النصب هنا؛ لأن الأصل عدم التقدير إلا إذا دعت الضرورة إليه[85].

وقد ورد مضافا إلى الضمير خمس عشرة مرة[86]:

– خمس مرات في سورة البقرة:

- "فتوبوا إلى بارئكم ذلكم خير عند بارئكم": 54
- "ولكل وجهة هو موليها": 148
- " إن الله مبتليكم بنهر": 249
- " ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه": 267

– وأربعا في سورة آل عمران:

- " وإذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا": 55.
- "–آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار وأكفروا آخره": 72.

– ومرة واحدة في سورة النساء:

- " إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم": 142.

– وثلاثا في سورة المائدة:

- " اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك": 110.
- "ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا": 114.
- " قال الله إني منزلها عليكم": 115.

– ومرتين في سورة الأنعام:

- "وذروا ظاهر الإثم وباطنه": 120.
- "وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها": 123.

ففي قوله تعالى: " وإذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا": آل عمران: 55. ثلاثة من أسماء الفاعلين أضيفت إلى الضمير، ما دامت من أفعال متعدية فإن الإضافة هنا – على رأي الأخفش وأتباعه – لفظية لأنها من إضافة الصفة إلى معمولها. فهي تشبه الفعل المضارع ويراد بها الاستقبال[87].

وقد ألحق بكلمة ('رافعك) ظرف يفيد زمن المستقبل الممتد إلى يوم القيامة أي أن صيغة (فاعل) هنا تدل على ثبوت الحدث الممتد إلى النهاية ومن ثم فالصيغ في الآية لا تدل بذاتها على زمن نحوي، ولهذا احتاجت إلى ظرف يعين زمن الحدث الكامن فيها خلافا للفعل الذي يدل على الزمن من دون ظرف.

جاء عن بعض المفسرين أن في الآية تقديما وتأخيرا والمعنى: إني رافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد إنزالي إياك في الدنيا. وقد لا يكون هناك تقديم ولا تأخير فيكون معنى متوفيك عندئذ: قابضك من بينهم ورافعك إلى السماء من غير موت[88].

وقيل: الواو للجمع ولا فرق بين التقديم والتأخير[89]؛ والآية بشارة لعيسى عليه السلام بإنجائه من سوء جوار اليهود وخبث صحبتهم ورفعه إلى السماء سالما، وذهب الأصفهاني إلى أن التوفي في هذه الآية توفي رفعة واختصاص لا توفي موت، وقال بن عباس: توفي موت لأنه أماته ثم أحياه[90]. وفي قوله تعالى: " إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم": النساء: 142. أضيف اسم الفاعل هنا إلى مفعوله لأنه من متعد، وقد عرضنا لآراء النحاة والمفسرين في هذا إلا أن ما يلفت الانتباه في هذه الآية ظاهرة من الظواهر البلاغية هي (الالتفات). فقد تحول الأسلوب من صيغة المضارع (يخادعون) إلى صيغة اسم الفاعل (خادعهم) وقد أدى دوره في إلجام المنافقين وتبكيتهم وفضح نواياهم التي ظنوا أنهم قد نجحوا بها في خداع المؤمنين، وقد سمى الله تعالى جزاءهم خداعا بطريقة المشاكلة؛ لأن وبال خداعهم راجع عليهم[91].

وما يلفت الانتباه أيضا أن هذا العدول من المضارع إلى اسم الفاعل صاحبه عدول آخر في الصيغة نفسها، وهو مجيء اسم الفاعل من (خدع) المجرد لا من (خادع) المزيد فيه، الدال على المفاعلة وهو الذي يقتضيه الظاهر السياقي بدليل مجيء المضارع منه (أي من خادع)، وفي هذا دلالة على أن المنافقين يتربصون الدوائر بالمؤمنين ويتفننون في محاولات الخداع، وهم المخدوعون في الحقيقة لو كانوا يعقلون، وهو ما أكدته آية أخرى في الآية التاسعة من سورة البقرة في شأن

هؤلاء المنافقين، وهي قوله تعالى: " يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون": 92.وقرأ مسلمة بن عبد الله النحوي (خادعهم) بإسكان العين تخفيفا، لثقل الانتقال من كسر إلى ضم [93].

ونهاية المطاف أن هذه الدراسة أسفرت عن بعض النتائج مفاده:

- أن الرّبع الأول من القرآن الكريم شمل على كل صور اسم الفاعل المعروفة في العربية فجاء :
  - مقترنا بـ(أل).
  - رافعا لما بعده.
  - ناصبا لما بعده.
  - مضافا

أ – إلى الاسم الظاهر

ب– إلى الضمير

وقد بينا مواقف العلماء وآرائهم في هذه الصور ورجحنا ما نطمئن إليه منها.

2 – أن التعدي لا يرجع إلى مادة الفعل المشتق منه وإنما يعود إلى معنى البناء أو التركيب الذي يتضمن مشتق من فعل متعد.

3 – أن اسم الفاعل في اللغة العربية ينزع إلى الإضافة في المستوى النحوي ليحقق نشاطا اسميا في بنيته يطابق ما تدل عليه من ثبوت صفة الفاعل بغض النظر عن الزمن الذي يشير إليه سياقه[94]. وهو ما يفسر غلبة مجيئه مضافا في الربع الأول موضوع الدراسة، اثنتين وأربعين مرة من أصل أربع وخمسين، هي عدد وروده عاملا.

هوامش الدراسة

1 – لأنه ليس بمعزل عن العالم المحيط به.

2 – ينظر الفعل في القرآن الكريم تعديته ولزومه لأبي أوس إبراهيم الشمسان، ذات السلاسل للطباعة والنشر، الكويت، 1986، ص: 257–259.

3 – الكتاب لسيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، ط:3، بيروت 1983، 164/1.

4 – ينظر الزمن واللّغة لمالك يوسف المطلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1986، ص: 146، 147.

5 – معاني القرآن للفرّاء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي وآخرين، دار الكتب، ط: 1، القاهرة 1955، 202/2.

6 – ينظر المقتضب للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب بيروت(دت) 2/، 118، 119.

7 – ينظر شرح المفصل لابن يعيش، عالم الكتب بيروت ومكتبة المتنبي القاهرة، (دت) 68/6.

8 – شرح الكافية للأستراباذي، دار الكتب العلمية بيروت 1985، 205/2.

9 – ينظر رسالة في اسم الفاعل المراد به الاستمرار في جميع الأزمنة للعبادي، تحقيق محمد حسن عواد، الجامعة الأردنية كلية الآداب، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط1، (دت)، ص: 31.

10 – ينظر اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط2، القاهرة 1979، ص: 95، والزمن واللغة للمطلبي ص: 68.

11 – أي الأفعال المضارعة

12 – الكتاب 14/1.

13 – ينظر رسالة في اسم الفاعل ص38.

14 – يقول ابن يعيش: " إن أصل العمل هو للأفعال كما أن أصل الإعراب إنما هو للأسماء واسم الفاعل محمول على الفعل المضارع في العمل للمشابهة التي ذكرناها كما أن المضارع محمول عليه في الإعراب، وإذا علم ذلك فليعلم أن الفروع أبدا تنحط من درجات الأصول، فلما كانت أسماء الفاعلين فروعا على الأفعال كانت أضعف منها في العمل " شرح المفصل.

15 – ينظر شرح المفصل 79/6، وشرح الكافية 199/2، 200، ورسالة في اسم الفاعل ص 36، 37، ومع النحاة لصلاح الدين الزعبلاوي، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 1992، ص 195.

16 – ينظر شرح الكافية 200/2، والهمع للسيوطي، تصحيح محمد بدر الدين النعساني دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت (دت)، 95/2.

17 – باستثناء الرماني والفارسي. فهو عندهما لا يعمل إلا إذا كان ماضيا. ينظر شرح الكافية 201/2. التعبير الزمني عند النحاة العرب منذ نشأة النحو العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، لعبد الله بوخلخال، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1987، 191/1.

18 – ينظر الكتاب 181/1، 183، والمقتضب 144/4، 145، والأصول في النحو لابن السراج، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت 1985، وشرح المفصل 68/6، وشرح الكافية 201/2، ورسالة في اسم الفاعل، ص 31، والنحو الوافي لعباس حسن، دار المعارف ط6، القاهرة 1981، 254/3، والتعبير الزمني عند النحاة العرب 187/1.

19 – شرح الكافية 201/2

20 – الكتاب 182/1.

21– ينظر فوائده الخاصة والعامة في البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، ط2بيروت 1972. 325/3، 326.

22– ينظر على سبيل المثال دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا، دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1978 ، ص 133.

23– ينظر على سبيل المثال شرح بن عقيل، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة السعادة بمصر، ط14، القاهرة مصر 1964، ج107/106/2، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط2بيروت1983، 402/5، وشرح شذور الذهب لابن هشام، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، توزيع دار الأنصار ط15القاهرة1978، ص 461، 465 والنحو الوافي 246/3، 250.

24– ينظر هذه الشروط في البحر المحيط402/5.

25– ينظر إملاء ما من به الرحمن للعكبري، دار الكتاب العلمية ط1بيروت1979، 42/1والبحر252/1.

26– ينظر الكشف للزمخشري، دار المعرفة لطباعة المنيرية القاهرة (د ت)287/1.

27– ينظر البحر 252/1.

28– ينظر روح المعاني للألوسي، مطبعة ادارة الطابعة المنيرية القاهرة

(د ت)161/1.

29– ينظر الكشاف 287/1، وتفسير البيضاوي. مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع بيروت (د ت)161/1.

30– ينظر الإملاء42/1، والبحر 253/1.

31– قرأ عبد الله : "أخرجنا من القريةالتي كانت ظالمة ينظر معانب القرآن للفراء277/1.

32– ينظر النحو القرآني، قواعد وشواهد لجميل أحمد ظفر، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى مكة المكرمة، مطابع الصفا بمكة 1988، ص 462.

33– ينظر معاني القرآن للفراء277/1.

34- ينظر الإملاء 187/1.

35- ينظر الكشاف543/1.

36- ينظر معاني القرآن للفراء 277/1،والكشاف542/1الحاشية.

37- ينظر الحجة في القراءات السبع لابن خالوية تحقيق وشرح عبد العال سالم مكـرم، دار الشروقط3 بـيروت 1979،ص 10،والبحر 432/1والدرساتلأسلوب القرآن الكريم لمحمد عبد الخالق عضيمة، مطبعة حسان ومطبعة السعادة دار الحديث، القاهرة1982، 570/3.

38- ينظر الحجة لابن خالوية ص 32، ودرسات لأسلوب القرآن الكريم570/3.

39- ينظر نظرية اللغة والجمال في النقد العربي لتامر سلوم، دار الحورللنشر والتوزيع، سوريا ص 70، 71.

40- ينظر الأشباه والنظائر للسيوطي188/2، 189، 261/1، 262.

41- سورة النساء /162

42- الكتاب ج183/1

43- كالمبرد مثل في المقتضب ج149/4.

44- كابن يعيش مثلا في شرح المفصل ج6 /74

45- ينظر النحو الوافي 257 والنحو ج3/القرآني /5

46 - ينظر أراء العلماء في مجيء (المقيمين) بالياء و(المؤتون) بالواو، في الكشاف 582/1 والبحر 411/3، 412، والتحرير والتنو. للطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1984، 29/6، 30.

47 - ينظر في النحو العربي قواعد وتطبيق، لمهدي المخزومي؛ دار الرائد العربي ط2، بيروت 1986، ص172، 173

48 - نفسه، ص 173.

49 - نفسه، ص 178.

50 - ينظر الكتاب 156/1، 166.

51 - الكتاب 166/1.

52 - ينظر المفردات في غريب القرآن للأصفهاني، تحقيق وضبطمحمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دت)، كتاب الذال، ص 182.

53 - ينظر صفوة التفاسير للصابوني 250/1.

54 – ينظر إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق ودراسة ابراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني ط2، بيروت 1982، 160/1.

55 – ينظر شرح ابن عقيل 44/2، والزمن واللغة للمطلبي ص 151.

56 – ينظر معاني القرآن للفراء 202/2.

57 – نفسه ص.ن، وينظر مع النحاة للزعبلاوي، ص 197، 198.

58 – ينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار إحياء التراث العربي بيروت (دت)، المجلد الثاني 297/4،298.

59 – ينظر الكشاف 485/1، والجامع المجلد الثاني 297/4، والبحر 133/3،134.

60 – ينظر دراسات في أسلوب القرآن الكريم 574/3.

61 – ينظر معاني القرآن للفراء، 202/2، والمقتضب 314/2، والمنصف لشرح كتاب التصريف للمازني تحقيق ابراهيم مصطفي وعبد الله أمين، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، وأولاده بمصر ط1، القاهرة 1954، 231/2، والبحر 133/3،134، و157/7.

62 – ينظر الكتاب 169/1.

63 – ينظر المقتضب 312/2،314.

64 – ينظر مع النحاة ص 197.

65 – وبها قرأ الحسن وعيسى بن عمر وأبو رجاء، ينظر البحر 185/4.

66 – ينظر معاني القرآن للفراء 346/1، والكشاف 37/2، والإملاء 254/1

67 – لم أعثر على قائله.

68 – ينظر الكشاف 38/2، والبحر 185/4.

69 – ينظر الكشاف 38/2.

70 – نسبه سيبويه إلى رجل من قيس عيلان، ينظر الكتاب 170/1.

71 – وردت في الكتاب(لفظة) ينظر 171/1.

72 – ينظر معاني القرآن للفراء 346/1.

73 – معاني القرآن للفراء 346/1، وينظر الكتاب 174/1، 175، والكشاف 254/2، والبحر 186/4.

74 – الإملاء 254/1.

75 – ينظر الحجة لابن خالويه، ص 146.

76 – ينظر إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج 162/1، والتحرير والتنوير، 7/ 390.

77 – ينظر الكتاب 559/3، ومعاني القرآن للفراء 317/1، والمقتضب 181/2،182 والتكملة لأبي علي الفارسي تحقيق حسن شاذلي فرهود، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1984، ص 70، والإملاء 223/1.

78 – ينظر المقتضب 182/2 الهامش، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم 437/3.

79 – معاني القرآن للفراء 317/1.

80 – ينظر الكتاب 187/1، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، بيروت 1979، 100/3، 101، والنحو الوافي 256/3، ورسالة اسم الفاعل ص48.

81 – الكتاب 187/1

82 – ينظر إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج 163/1، 164، وشرح المفصل 119/2، 120، والبحر 318/2.

83 – ينظر شرح المفصل 120/2.

84 – ينظر النحو الوافي 254/3، 256.

85 – ينظر رسالة اسم الفاعل ص 49، 50.

86 – للملاحظة فإني أحصي كل مرات ورود اسم الفاعل حتى وإن تكررت الكلمة الواحدة أكثر من مرة في الآية.

87 – ينظر الإملاء 136/1، 137، والتبيان في إعراب القرآن للمؤلف نفسه تحقيق علي محمد البجاوي، دار الشام للتراث بيروت (دت)، 76/1، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم 338/3، والنحو الوافي ص448.

88 – ينظر معاني القرآن للفراء 219/1، والكشاف 432/1، 433، والإملاء 136/1، 137، والجامع 100/2، صفوة التفاسير 205/1.

89 – ينظر الإملاء 137/1.

90 – ينظر مفردات في غريب القرآن كتاب الواو، ص 529، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم 548/3.

91 – ينظر الكشاف 573/1، والبحر 377/3، وصفوة التفاسير 312/1

92 – ينظر أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية لحسن طبل، دار الكتب القاهرة 1990، ص107.

93 – ينظر البحر 377/3.

94 – ينظر نحو القرآن لعبد الستار الجواري مطبعة المجمع العراقي بغداد 1974، ص 78.

78 – ينظر المقتضب 182/2 الهامش، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم 437/3.

79 – معاني القرآن للفراء 317/1.

80 – ينظر الكتاب 187/1، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، بيروت 1979، 100/3، 101، والنحو الوافي 256/3، ورسالة اسم الفاعل ص48.

81 – الكتاب 187/1

82 – ينظر إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج 163/1، 164، وشرح المفصل 119/2، 120، والبحر 318/2.

83 – ينظر شرح المفصل 120/2.

84 – ينظر النحو الوافي 254/3، 256.

85 – ينظر رسالة اسم الفاعل ص 49، 50.

86 – للملاحظة فإني أحصي كل مرات ورود اسم الفاعل حتى وإن تكررت الكلمة الواحدة أكثر من مرة في الآية.

87 – ينظر الإملاء 136/1، 137، والتبيان في إعراب القرآن للمؤلف نفسه تحقيق علي محمد البجاوي، دار الشام للتراث بيروت (دت)، 76/1، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم 338/3، والنحو الوافي ص448.

88 – ينظر معاني القرآن للفراء 219/1، والكشاف 432/1، 433، والإملاء 136/1، 137، والجامع 100/2، صفوة التفاسير 205/1.

89 – ينظر الإملاء 137/1.

90 – ينظر مفردات في غريب القرآن كتاب الواو، ص 529، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم 548/3.

91 – ينظر الكشاف 573/1، والبحر 377/3، وصفوة التفاسير 312/1

92 – ينظر أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية لحسن طبل، دار الكتب القاهرة 1990، ص107.

93 – ينظر البحر 377/3.

94 – ينظر نحو القرآن لعبد الستار الجواري مطبعة المجمع العراقي بغداد 1974، ص 78.

ذلك ما تروم هذه الوريقات الاجابة عنه مميزة أولا بين مصطلحي (المدح)و (المديح) فالأولى في نظرنا يمكن أن يقصر على تعداد مآثر الفضلاء والمحسنين من بني البشر الذين لم يبلغوا مرتبة النبوة.

أما المديح فيبدوا أنه انتقل من العام إلى الخاص من الدلالة على التمجيد عموما ليصبح حكرا على النموذج الشعري الذي يتخذ شمائل الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعا له ذلك أن مرور الأيام وتضخم الرصيد الشعري المنجز ثناء على الرسول -حيث يعرض لكريم شمائله وبشائرة الدعوة. وقد مال بعض الدراسين المعاصرين إلى هذا الرأي مؤكدا أن:(مديح سيد المرسلين فن استحدثه المصريون في القرن السابع الهجري فأصبح غرضا قائما بذاته لا يشاركه القصيدة سواه)[1] ولعل في التخصيص مصطلح " المديح" للثناء على الرسول صلى الله عليه السلم دون مصطلح " المدح" نوعا من تكريم هذا الرسول وإعظام شانه وتقديس جنابه تقديسا تجسد على مستوى اللغة والأصوات فجاء حرف " الياء"عليه دليلا. فالعرب إذا زادت معنى أما بوادر هذا الخطاب الشعري في بلاد شنقيط فلا يمكن أن نجزم في شأنها برأي قاطع لندرة المراجع ولآن أما يوارد هدا الخطاب الشعري في بلاد شنقيط فلا يمكن أن نجزم في شأنها براي قاطع لندرة المراجع ولأن التاريخ الثقافي للبلاد لم يكتمل تدوينه بعد، ومع دلك يمكن القول إن مناطق البلاد الشرقية قد عرفت الأشعار التوسلية والابتهالات الدينية منذ القرن العاشر الهجري[2]. غير أن النصوص المديحية لم تظهر بشكل واضح إلا مع جيل سيد عبد اللهبن محم المعروف بابن رزاكه (ت1144هـ)، ومحمد اليدالي (1096هـ-1144هـ) فقد كانا من أوائل الشناقطة الذين خلفوا نصوصا في هذا الجانب. وسنعمل جهدنا على تتبع هذا اللون الأدبي في المنتوج الشنقيطي منبهين إلى مسيرته وتطوره من الأمس إلى اليوم مقسمينه إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة النشأة والانطلاق، مرحلة النضج والاكتمال ومرحلة التعميق والاتساع، وسنرتبها تباعا في مايلي:

- مرحلة النشأة والانطلاق:

ونقصد بها أول فترة شعرية في البلاد بلغتنا نصوصها، وتمتد من القرن العاشر الهجري حتى نهاية القرن الثاني عشر الهجري، وقد امتاز منتوج هذه الفترة بالابتعاد عن المقدمات حتى نهاية القرن الثاني عشر الهجري، وقد امتاز منتوج هذه الفترة بالابتعاد عن المقدمات مع الميل إلى الإكثار من التوسل، فكانت هذه المواضيع محاور ثابتة في بنية القصيدة النبوية، وتندرج ضمن الفترة أصوات شعرية عديدة لعل أبرازها ابن رازكه الذي سطر يذوب من سكر المحبة ليعرض عن اللوام ولا يقيم لهم وزنا، يقول:[4]الطول

غرام سقى قلبي مدامته صرفا ولما يقم للعذل عدل ولا صرفا

ويمتد النص في نغم شعري متدفق يجمع بين العشق النبوي وبين التميز الأسلوبي مازجا لذلك بكريم الخصال وحميد الثناء يقول:[5] الطويل.

أيا من سقت ألفا ظماء بنانه كما وهبت ألفا كما هزمت ألفا

يد سميت من فادح الفقر راحة كما سميت في كفحا للعدا كفا

نبي وقانا صرفي الدهر يمنه فها نحن لا أزلا نخاف ولا عنفا

ويأتي محمد اليدالي ليجعل للمديح نصيبا مفروضا في كل إنتاج شعري مؤكدا أن امتداح النبي صلى الله عليه وسلم مطهرة الشعر وزكاة القريض يقول: [6]الطويل.

زكاة القريض الذب عن كل مسلم ومدح النبي المختار والآل والصحب

واكثر من ذلك يجسد هذا الرأي مخلفا في ديوانه أربع نبويات نكتفي باثنتين منها فالأولى مطولة تقع في احدى وعشرين وثلاثمائة والأبيات (321بيتا)وقد افتتحها بالثناء على الله والإخلاص له في العبادة دون أن ينسى الصلاة والسلام على رسوله صلى الله عليه وسلم ،يقول:[7] المجتث.

باسم الإله ابتدائي ومختمى وانتهائي

والحمد لله في كل شدة ورخاء

يارب صلي وسلم على النبي بالولاء

أما الثانية فقصيد" صلاة ربي" وهي نبوية ذائعة الصيت صاغها الرجاء على أوزان الشعر الحساني، وقد ركز في مطلعها على الجر النحوي بنوعيه " الإضافي" "والحرفي" عاملا على استدراج القارئ وجره عبر أدوات اللغة نحو موضوعه مكملا ذلك بجملة من الوصفات التي ألحت على نبل الممدوح وفضلة"بادى الشفوف" دون أن تنسى كريم خلاله المستمدة من هدي القرآن"دانى القطوف" معرجة بعد ذلك على بره وعطفه" بر عطوف" منتهية إلى قوة بأسه وسلطانه"ليث همام" ليقول:

صلاة ربي	مع السلام	على حبيبى	خير الأنام
بادى الشفوف	دانى القطوف	بر عطوف	ليث همام

ونعرج يسيرا على الشاعر محمد بن عبد الرحمن الحسني (القرن 12 هـ)الذي ضم ديوانه عدة نبويات نكتفي بواحدة منها اعتمد في فتحتها الجناس التام معبر عن شدة تعلاقه بالجناب النبوي مقدما نفسه فداء وخده فراشا لنعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: [4]الطويل

أعيني وجدا قرقان معادما نجيعا حكى لونا على الخد عندما

فحاولت من هم الغرام تخلصا وأعرضت عن إلزتم ما ليس ملزما

وقبل فكري إثر نعل محمد ولو جئت مغناه لقبلته فما

فياليت خدي كان موطئ نعله وصدري ضريحا جامعا منه أعظما

عظاما ولحما حرم الله أكلها على الأرض إنعاما لها وتكريما

وننتهي إلى مصطفى بن بو أحمد المجليسي المعروف ب" بوفمين"(ت1200هـ)الذي صعد نداء شعريا أنزل خلاله الرسول صلى الله عليه وسلم منزلة عالية لا يدركها البشر مستشفعا به يوم لا ينفع مال ولا بنون يقول: [5]البسيط

يا من أراد به الرحمن منزلة فوق الأكارم عند الله تدخر

يا بالغا من علو القدر منزلة ما فوقها غير ما لا يدرك البشر

كن لي شفيعا إذا ما الناس أجهدها خوف الملائك والنيران تستعـــــر

وكن رفيقي وكن أنسي وملتجـــئي لا يفزعني ذاك الهول والغـــرر

عليك من صلوات الله أشرفهـــــا مادامت الأرض يحي وجهها المطر

ب - مرحلة النضج والاكتمال:

وتغطى هذه المرحلة سنوات القرن الثالث عشر الهجري، فمع حلول هذا القرن عرفت البلاد زهرة الحياة الثقافية، وطفق غيث المدائح النبوية ينهمر بعد أن بدا قطر فتعددت منه النصوص والأساليب، بل لم يخل ديوان شاعر من بعض نماذجه، واخذت المقدمات الغزلية تطفوا على أديم النصوص بعد كانت محتشمة لا تظهر إلا على اسحياء. وقد امتاز الخطاب المديحي في هذه الفترة بالكثرة والتنوع والنضج والاكتمال وطول النفس، مع الميل إلى محاورة القديم ضف إلى ذلك الإلحاح على التصريح بعجز اليراعة والقوافي عن استيفاء هذا الموضوع حقه من الإبانة والبيان. وقد ظهرت في مختلف مناطق البلاد وجوه شعرية همها الناصب ينحصر في الحنين إلى الحرم والشوق إلى رياض محمد صلى الله عليه وسلم والثناء عليه وامتداح هديه ونظرا لكثرة شعراء الفترة وضيق هامش الموضوع فإننا سنقتصر على نماذج يسيرة بالشاعر مولود بن أحمد الجواد اليعقوبي (ت1244هـ) الذي وصفه صاحب الوسيط قائلا: "وكان مداحا للرسول صلى الله عليه وسلم"[5] وسنقف قليلا مع مرجانيته وجيميته منبهين إلى تميز مطالعه الشعرية حيث النزم خلالها بالصلاة والسلام على رسول الله ليعرج بعدها على الغزل يسيرا متخلصا إلى المديح، ففي قصيدة المرجانية مثلا بدأ بالصلاة واللام على رسول الله ليمر الغزل منتهيا إلى ممدوحه الذي أكد فضله وخيريته مشيرا إلى أنه أقام الحجة واتصف بالصدق والأمانة وجاهد في الله حق الجهاد يقول:[6]

البسيط

أزكى صلاة وتسليم على قمـر بدربه قد أنار الله أكوانـــــه

يارب صلي عليه دائما أبـدا ما حل أعراض هذا الكون أعيانه

محمد خير مبعوث أقام علـى ما يدعيه من أمر الله برهانـــه
وخير من قد نفت عنه أمانته وصدقه الكذب والكتمان والخانة
وخير من شام لله السيوف ومن نمى القتود على زدناء عيرانـــــه

ويأتي المطلع في قصيدته الجيمية ليقرأ السلام على من أخرج الناس من الظلمات إلى النور يقـول :[1] البسيط

صلاة ربي وتسليم على قمر بدر جلا ظلمات الفتنة الدعجا

ليبلغ الشاعر بعد ذلك إلى صميم الموضوع مؤكد اندفاع قلبـه إلى التعليـق بـالمدوح معـرض عـن كـل مظهرفتان مشيرا إلى انطلاق لسانه بالمديح من غـير وعـي حيـث ترجمـت اللغـة بامانـة هواجـس القلب معبرة عما أصابه من سكر المحبة ونشوة الشوق إذا امتزج الغـرام بجسمه وروحـه وجـرى الحب من نفسه مجرى الدم والنفس. يقول:[2] البسيط

أبى فؤادي إلا حب ملجئنـــــا ملجئ البرية منجى من إليه لجا
أبى فلا شنبا يهوى ولا بلجـــــا يهوى ولا برجا يهوى ولا دعجـا
لي لهجة بامتداح المصطفى لهجت ولي فؤاد بحب المصطفى لهجـــا
ألا طربت ألا إني طربت إلـــى من حبه مع لحمي والدم امتزجا

ونصل إلى محمدوبن محمدى العلوي (ت1272)الذي بلغ الخطاب المديحي على يديه ذروته فرسخ المقدمات الغزلية وحسن التخليص، وكانت لـه في هـذا الجـانب سـابقات جيـاد نقـف يسـيرا مـع واحدة منها افتتحها بمقدمة غزلية تكشف عن شدة تأثير التفرق وفاعليته مؤكد أنه مثير الشـوق ووقود الغرام ملتمسة العذر في العجز عن الصمود أمام سلطان الحب الذي يصرع المكـابد ولا يقـوى على مجابهته أحد، يقول: [3]الكامل

هاج التفرق فإعذليني أو دعـــي شوقا أصم عن العوادل مسمعي
لا تنكري مني الشحوب فهكـذا فعل الفراق كل صب مولـــع

ثم يتخلص إلى المديح مشبعا نصه ببديع استعارة ورفيع البيان جاعلا مفزعه إلى خير البرية منتهيا إلى التنويه بالمولد الذي حسنت به الأوقات وتعطل منه الزمان، يقول: [3]

إني فزعت وفكرتي جعت إلى ... خير البرية مشتكاي ومفزعي
إنسان عين الكون غرة وجهة ... حاوى التفرد بالمقام الأرفع
يا مولد الهادى لنشرك نفحة ... أرج الزمان لنشرها المتضوع
أكرم بمولد ذى بيومه ... وبعمه وبشهرة والموضع

ويتبع الشيخ سيد محمد بن الشيخ سيدي (ت 1286 هـ)هذا السبيل مخلفا في ديوانه عدة مختمات مديحية بالإضافة إلى واويته المشهورة التي يبدو أن الشوق صرفه عن الإكتراث بمقدمتها الغزلية فانطلق لسانه بالترحيب معددا شمائل الممدوح صلى الله عليه وسلم، مؤكدا طيب عنصره وشرف أرمته، متلبثا مع الأبعاد المولودية غير يسير، تلك الأبعاد التي بفعلها تجدد الوجود وأخرج الناس من الظلمات إلى النور وعمت البركة واليمن فيكفى المولود أنه مبتدأ أمر السنة ومنطلق النبوة والمعجزات ومن ثم فهو في ثقافتنا العربية الإسلامية مجددا قطع غيار الإيمان ومحرك الفكر ومثير التأليف يقول:[4] لبسيط

أهلا بصاحب هذا المولد النبوي ... مقابل الطرف الأمي والأبدي
أهلا بميلاد من لم يحك مولده ... من الظروف مكاني ولا ملوي
أكرم بها ليلة غراء مسفرة ... عن غرة في محيا الضئضىء القصوي
ياليلة المولد الميمون طالعه ... طوى زمانك من فيه الزمان طوي
طوى الذي طوي السبع الطباق له ... طيا وزيا له بسط البساط زوي
لولاك ما أنزل الذكر الحكيم ولا ... الدسن القويم ولا ما في الصحاح روي
ولا وعاه ابن مسعود ولا أنس ... ولا رواه أبو داوود والنووي

ونبلغ الشيخ محمد المامي (ت 1292 هـ)الذي سطر ديونه عدة نبويات أبرزها همزيته التي عارض بها همزية البوصيري وقد أبان خلالها استحالة الإجادة في وصف شمائل لرسول بعد أن

أثنى عليه القرآن بما لا مزيد عليه فكأنه بذلك يقدم استقالة البلغاء المبدئية من الإبداع في المديح لشعورهم بالعجز والقصور عن مستوى البيان الذي دشنه القرآن بأسلوبه منتهيا إلى مهابة الممدوح وحسن طلعته وتأثير بركته إذ بريقه يعذب الملح الأجاج وبلمسه يشفى المريض المحتاج، يقول: فالخفيف

كيف يسطيع مدحك البلغاء ... ومن الله قد أتاك الثنـــاء
قاصر عنه ما يدبج سحبـا ... ن وقس وهذب الشعـراء
ونظام المعلقات اللواتـــي ... قسمتها الأستار والجيداء
لم يلد مشربا كأحمد ذاتـا ... وحلى آدم ولا حـــواء
وأبطحي بريقه يعنـــب ... الملح وتشفى بلمسه الأدواء

ويتخذ عبد الله بن امبوي الولاتي (القرن 13 هـ)أسلوبا متميزا عماده التنويه بالخطاب الشعري وذلك لم له من ملاذ بالقلوب وحظوة عند الأمراء فالشعر مهزة أهل الفضل ومجلبة السرور وهنا ينزل الرجل الأشعار منزلة عالية، ويأخذ في المفاضلة بين أغراضها متخلصا إلى تفوق المديح النبوي وتقدمه، وذلك عبر اسمي التفضيل " أجله "، " أنفعه " منتهيا إلى حصر الشاعرية في منتجي هذا الخطاب يقول :ف الكامل

الشعر يعرف فضله الشعراء ... ويطيل قامة شخصه الأمراء
الشعر يجتلب السرور وكأنه ... غيث تجود به عليك سمـاء
وأجله دنيا وأنفعه غـــدا ... ما كان فيه على النبي ثنـاء
مدح النبي لمادحيه سكينـة ... وتجارة فيها أتيح نمـــاء
إن الذين يجددون مديحـه ... فيغردون به هم الشعـــراء

ونجتاز إلى الشيخ محمد ابن حنبل (ت 1302 هـ)الذي استودع ديوانه عدة نبويات نكتفي بواحدة منها استهلها بالغزل متخلصا إلى يمن الممدوح وبركته إذ بولوده انجاب الغشاء عن الأفئدة وتنفس الزمان وانزاحت الكرب فعم الخير وأخصبت الأرض يقول :ص الكامل

رد البلابل والغرام الساري طيف سرى أهلا به من سار

إلى أن يقول :

لله منفوس به قد نفست كرب الزمان وسدفة الأغيار

سعدت قوابله وحضنه به كسعادة الإخوان والأظئار

وبه أوان رضاعه وفطامه طلعت نجوم السعد في الأقطار

وغدت حليمة ترتعي في روضة غناء عام المحل والإقتار

وننتهي إلى أحمد بن محمد سالم المجلسي (ت 1307 هـ)الذي انتهج منهجا خاصا إنطلق فيه من البكاء على مغاني النبوة والوحي ومعاهد الغزو والجهاد معبرا عن تعلقه الشديد برسول هذه الأمة حيث يجد اللذة في وصف سمائله، بل وفي الاستماع إليها، ذاكرا في نصه أمثلة تشير إلى أن ممدوحه للمعروف باذل، وبالمؤمنين رحيم، وعلى تربية القلوب عامل منتهيا إلى التصريح بعجز البشر عن إعطاء المديح حقه من العناية اذ تتذبذب روعة اليراعة والقفافي أمام بيان القرآن. يقول: [1]الوافر

أتذرى عينه فضض الجمان غراما من تذكره المغاني

مغان بالعتيق إلى المنقى إلى أحد تذكرها شجاني

بعيشك صف شمائله فإني أحن إلى شمائله الحسان

يلاقي المعتفين بهم رحيما لدى اللزبات منهمر البنان

يجود من العلوم بمكفهر يسح على القلوب مدى الزمان

وهل تثنى العبيد عليك يامن على أخلاقه تثنى المثاني

ج - مرحلة التعمق والتوسع :

وتمتد على طول سنوات القرن الرابع عشر الهجري، وأثناء ها تنوعت أساليب المديح فشملت معارضة القديم ونقد الواقع والتأثر ببديعيات عصر الضعف، وقد ازداد حجم هذا الغرض في الخطاب الشعري الموريتاني فأصبحنا نصادف عند البعض دواوينا خاصة بهذا الموضوع ضف إلى

ذلك ترسخ تقاليد إحياء المولد النبوي حيث أصبح مناسبة لانشاء الشعر وإنشاده فظهرت المولديات التي تتخذ من هذا الموسم وسيلة إلى استحضار النموذج النبوي عاملة على إستنهاض الهمم وإثارة الحماس، داعية إلى استخلاص الدروس والعبر من تلك الذكريات المليئة بالدلالات والمعاني، ويبدو أن عدد الشعراء تضاعف كثيرا في هذه الفترة ولكن المقام يلزمنا بالايجاز لذلك سنقتصر على خمسة أوجه شعرية متخذينها أمثلة على هذا الخطاب وسنبدأ بمحمد فال بن محمذن الملقب(ببها)(ت1334 هـ)الذي جرد يراعه المادح تميزه عن البشر عبر اسمي التفضيل "أبهى" و"خير" مشيرا إلى حسن طلعته وروعة جماله، منتهيا إلى أنه جاهد الكفار وأدى المناسك حقها يقول : البسيط

أذخلت نفسي ومن خالت من أحد ... في أليم والصاد من لفظ اسمك الصمد

وفي الدوائر من لفظ الجلالة والـ ... ـميمين ميمي سماك المومن الأحد

والميم والطاء من لفظ المحيط كما ... أدخلتم جيب طه مظهر المدد

أدخلتهم جيب أبهى من به سبحت ... شياظم العيس من بطحان للبلد

وخير من طاف بالبيت العتيق ومن ... وافى المناسك فوق جسرة أجد

ونعرج على البشير بن امباركي (ت 1354 هـ)الذي اتبع نموذجا من المديح النبوي جديدا يعتمد معارضة القديم محتفظا بالبيانات والقوالب، مجددا في الدلالات والمعاني فهو بذلك يبقى على الأسلوب الجاهلي ولكنه يشحنه بمضمون إسلامي رفيع، فنراه مثلا يحاور قصيدة النابغة الذبياني "يادار مية" مضمنا بعض أشطارها محولا غرضها من الأسلوب الغزلي إلى المديح النبوي، معربا عن حنينه إلى ربوع مكة وأكناف طيبة، أمرا قومه بشد الرحال إلى الحرم، ناصحا بإخلاص العبادة لله، ناظما مضمون سورة الإخلاص، داعيا إلى العض بالنواجذ على السنة، مؤكدا على ترسم خطوات الرسول متوجا نصه بأفضلية الممدوح اذ هو سيد ولد آدم ولباب صفوة الأنام يقول:

أشتاق مكة بين الغيل والسعد ... (لادارمية بالعلياء فالسند)

وجدي حنيني إلى دور بطيبة قـــد (أقوت وطال عليها سالف الأبـــد)
ياصاح فاغد إلى تلك الربـــوع ورح (وانم القتود علةى عيرانة أجـــاد)
وانهض بعزمك في نهج الرسول وسر (نحو الجليل على مستأنس وحـد)
واخلص لولاك لا تشرك لا به أحـــدا (فإن مولاك لم يولد ولم يلـــــد)
ولتتصل بهدى المادى فان لـــــه (فضلا على الناس في الأدنى وفي البعد)
هو الرسول الذي مامثله أحـــــد (ولا أحاشي من الأقوام من أحـــد)

ونصل إلى زين العابدين بن أجمد اليدالي (ت1358هـ) الـذي تركـز اهتمامـه علـى ربـط المديـح النبوي بفن البديعيات ناظما قصيدة تجمع بـين المديـح وبـين مصطلحـات علـم البديـع عـاملا علـى شرحها، وقد افتتحها ببراعة استهلال تشير إلى أن الرسـول صلـى الله عليـه وسـلم أزال غيـاهب الشرك وجلى ظلم الكفر، يقول: "وكنت مغرما بمدحه صلى الله عليه وسلم باذلا وسعي فيـه، فلـم يتفق لي منه شيء إلى أن فتح اله علي بنظم قصيدة بديعية تنيف على مائة بيت ويزيد ما فيها من البديع علـى أبياتـها (...)ووضعـت عليـها شـرحا لطيفـا سميتـه "شـوارق الأنـوار في مـدح النـبي المختار". ومطلع القصيدة هو

براعة المدح في عرب بذى سلم كمطلع البدرجلى حالك الظلم[ت]

ونمر يسيرا على الشاعر ابى مديـن (ت1362هـ)الـذي ركـز في نبوياتـه علـى المحبـة ذاكـرا تأثيرها على نفسه حيث تملكه الشوق إلى درجة النشوة والسكر منبها على عذوبة الحب النبوي، ذلك الحب الذي يصرف عن اللهو ويصد عن سبيل هيف الخصور. ومن بعد يؤكد أن ممدوحه نـور الظلمة ودرة نحر الزمان، واصفا كل أرض لا تحتضنه بسوء المناخ وضبابية الأجواء، يقول : الخفيف[ث]

حل في القلب حب طه فتاهـا إنما الفخر كله حب طـــه
إن من ذاق حبه لم تصـــده ذات حين بحليها وحلاهـــا

كيف أسلو عن ذكر طه وطه منشأ الكائنات قطب رحاهـــا
هو بدر لليلها وإذا مـــا وضح الصبح فهو شمس ضحاها
إن أرضا لم تحوطـــه لارض سءم القلب بردها ونداهـــا

ونختم بالشاعر المعاصر أحمد الحسن بن الشيخ محمد حامد الذي نراه يحي ذكرى المولد النبوي باثا من الروح الإسلامية، منتقدا الواقع، مذكرا بعهود العزة، جاعلا من المولد النبوي بطارية إيمان تدفع الحيرة وتطرد الشك داعيا إلى تدبر معاني هذه الليلة المباركة مشيرا إلى ابتعاد المسلم اليوم من منهج الله حيث يلهث ور ء سراب الآخر مستبدلا حياة غير حياتـه وتقاليدا غير تقاليده. لينتهي إلى تصعيد نداء صارخ بعيد الاعتبار إلى المولد الذي معـه تجدد الوجود، وطفق التاريخ يتلمس الطريق بعد أن ضل السبيل قرونا يقول: البسيط

ذكرى تزيد ذوي الإيمان إيمانا وتطرد الشك عمن بات حيرانـــا
تزورنا والمآسي السود تمضغنا والأرض تملؤها أشلاء قتلانـــا
ذكرى لو أنا تدبرنا معانينـــا شكرا لأيلول أو شكرا لنيسانـــا
ولا ركضنا وراء الآل في صخب ترى لآذار دون الله إحسانـــا
يا ليلة بدأ التاريخ رحلتـــه فيها على الدرب بعد التيه أزمانا
نسوك لكنهم لما نسوك نســوا وهاهم اليوم يزدادون نسيانـــا

وفي أعقاب هذه السطور نخلص إلى التأكيد على الحضور المكثف للنبويات في الشعر الشنقيطي، وذلك ما أشار إليه العالم الأديب المختار بن حامد قائلا: " إن المديح يسجل الرقم الأعلى في شعر الشناقطة". وبعد معايشتها لهذه المدونات المديحية توصلنا إلى أن الشعر النبوي يقوم على بنية ثابتة تنطلق من المقدمات الغزلية غالبا وربما ركنت إلى فواتح تعتمد الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم متخلصة في كلا الحالين إلى صميم الموضوع، مستعرضة الشمائل، معرجة على المعجزات، مستطردة إلى حوادث السيرة وإرهاصات المولد وآيات النبوة، متحدثة أحيانا عن تاريخ الدعوة ومناقب الصحابة منتهية إلى محور التوسل والابتهال موشحة النص بقفل الختام

القائم على الصلاة والسلام على الخبري على الجانب المتعلق بتعداد صفات الممدوح وحوادث السيرة وأنواع المعجزات ليحضر الأسلوب الإنشائي في محور التوسل والابتهال، وذلك تثبيتا للهدي النبوي في الأذهان وتعبيرا عن الصدق في التضرع والدعاء.

وصفوة القول إن هذه النصوص النبوية ديوان جامع لأخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم وشمائله، بل هي مذكرات عطرة تقص علينا من حياته وسلوكه، فالنبويات الشنقيطية دروس في التهذيب الأخلاقي شاملة، بل حصص مراجعة لهدي الرعيل الأول وفقه السيرة لذلك نراها تنزع نزعة ماضوية داعية إلى الانتقال من الواقع الأليم المدنس إلى الترامى في أحضان الغابر الكريم المقدس.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الإحالات

[1]-عالى صافي حسين: الأداب الصوفي في القرن السابع الهجري، دار المعارف، مصر 1980 ص 56 .

[2]- من أقدم ماحفظ التاريخ الشنقيطي من المديح النبوي توسيلة منسوبة لمحمد قلي (القرن 7هـ) ومطلعها:

الحمد لله مادام الوجود له حمدا يدوم دوما ليس ينحصر

[3]- أحمد بن الأمين الشنقيطي :الوسيط في تراجم أدباءشنقيط،الخانجي،مصر1989ط:1ص 4

[4]- المرجع السابق :ص5

[5]- الأمير بن آكاه: تحقيق ديوان محمد اليدالي،المدرسة العليا للأساتذ،1980 ،ص 71

[6]- المرجع السابق ص 46

[7]- ابن الأمين: الوسيط،مرجع السابق ص 223

[8]- د. محمد المختار بن اباه: الشعر والشعراء في موريتانيا، الشركة التونسية،ط1 ،1987 ص 143

[9]- مقابلة مع العالم محمد يحي بن سيد أحمد العامل بقسم المخطوطات بدار الثقافة، يوم 25.5.99

[10]- ابن الأمين: المرجع السابق ص21

[11]- المرجع السابق ص 197

[12]- المرجع السابق ص 208

[13]- المرجع السابق ص 209

[14]- المرجع السابق ص 55

[15]- المرجع السابق ص 56

[16]- ابن اباه: الشعر والشعراء مرجع السابق ص 189

17- المرجع السابق ص 192-193

[18]- المرجع السابق ص 199

[19]- المرجع السابق ص 183

[20]- المرجع السابق ص 205

[21]- ديوان الرجل مخطوط بقسم المخطوطات.

[22]- محمد فاضل بن أحمدو: تحقيق ديوان البشرين انباكي، جامعة انوكشوط،89/90 ص 35

[23]- مخطوط بحوزتنا

[24]- بن اباه: الشعر والشعراء مرجع سلبف ص 214، 215.

[25]- مخطوط بحوزتنا

التسامح الروحي في الثقافة الجزائرية
(مقاربةُ فهم)[1]

د. احميده عميراوي

نائب مدير جامعة الأمير
عبد القادر

مُقدّمة:

الهدف من تناول هذا الموضوع هو عرض جانب هام من الثقافة الجزائرية ونعني بـه الحيـاة الروحية الصوفية وعلاقتها بموضوع التسامح. ومـن ثـمّ يكـون هـذا العـرض مقاربـة للفـهم ولهـذا الجانب الذي لا يزال إحدى الظواهر السائدة اليـوم في الحيـاة الاجتماعيـة الجزائريـة. ونـرى أن يكون هذا العرض من خلال النقاط الآتية:

1 – عن مفهوم التسامح

2 – موجز تاريخي

3 – من مصادر الثقافة الجزائرية

4 – أثر المذهبية الدينية في الثقافة الجزائرية

5 – مكانة الحياة الروحية الصوفية في الثقافة الجزائرية

6 – موقع كل من الأمير عبد القادر وابن باديس في الحياة الروحية بالجزائر

1 - عن مفهوم التسامح

للتسامح أكثر من مدلول و أكثر من مفهوم فيكون التسامح دينيا أو طائفياً عرقياً أو شخصياً فرديا أو تسامحا أبوياً عائلياً. على هذا الأساس يكون التسامح أخلاقيا أكثر مما يكون سياسيا أو اقتصاديا. وقد يكون التسامح قناعة أو عرفا أو تطبيقا لقانون أو لمصلحة. والتسامح لا يعني الاستسلام وقبول الآخر الدخيل. وفي تقديرنا إن المناسب في موضوع التسامح والتعامل معه يكون انطلاقا من موضوع المثاقفة (acculturation) الذي من أسسه أن تتعايش الثقافات في سلام، كلّ في فضاء معين من دون مصادرة بعضها للأخرى. والسؤال الذي يمكن طرحه هو إلى أي مدى تكون الثقافة الجزائرية في بعدها الروحي متسامحة مع الثقافات الأخرى؟

2 - موجز تاريخي

من المعروف أن الجزائر من أشهر البلدان التي استوطنتها أجناس مختلفة. وعاشت وتعايشت فيها ثقافات متعددة كالإغريقية ذات البعد الفلسفي. والفنيقية ذات النشاط التجاري والعمراني. والرومانية ذات المنشآت العمرانية والحربية. والعربية ذات الإسهام الديني الإسلامي. والتركية ذات الإنجازات السياسية -العسكرية البحرية. والأوروبية ذات "المدنية" العلمية والقوانين الوضعية؛ كلّ هذا ولّد في الجزائر مخزونا ثقافيا متميزا. كانت جوانب منه متكاملة وجوانب أخرى ظلت متقاطعة ومتصارعة ومتنافرة. وقد تحكمت في هذا المخزون الثقافي عدة فواعل تمثلت في أكثر من خطاب؛ يمكن حصره في الخطاب السياسي الذي عرفته الجزائر من خلال أنظمة حكم سادت ثم بادت. وفي الخطاب الديني المذهبي الفقهي سواء السني أم الشيعي أم الخوارجي. و يمكن حصره أيضا في الخطاب الروحي الصوفي الذي هو موضوع عرضنا المتسم بالتسامح والحوار. وعلى هذا الأساس يمكن طرح هذا السؤال: ما هي أهم مصادر الثقافة الجزائرية؟

3 – من مصادر الثقافة الجزائرية

يمكن حصر مصادر الثقافة الجزائرية في أمرين، الأول تاريخي. والثاني مرجعي تأليفي. فالتاريخي يُعرفُ من خلال الموجات الثقافية التي تعاقبت على الجزائر؛ التي على أساسها يمكن القول أن المجتمع الجزائري مشدود من الناحية الفكرية والاجتماعية إلى اعتبارات ستة هي:

1 – العرقية التي سبق وأن كانت من القبائل والأعراش والأسر الجزائرية العريقة ومن الجاليات الأجنبية كاليهودية والمسيحية والزنجية الإفريقية التي وجدت الخصب والمقام الطيب في الجزائر نتيجة لما كان عليه الجزائريون من تسامح وتقبل للآخر بالحوار الهادئ. والعطاء المتبادل.

2 – المذهبية الفقهية خاصة السنية والإباضية

3 – الروحية الصوفية التي ساهمت في إرساء التراث الروحي الجزائري، وإشراكه مع التراث الإنساني .

4 – الفلسفية التي عرفتها الجزائر منذ عهد سانت أوغستين الذي أسهم بفكر فلسفي – ديني. وعهد ابن رشد في عصر دولة الموحدين. وكذلك القاضي أبي بكر بن العربي ومحي الدين بن عربي وغيرهم، وصولا إلى مالك بن نبي في عصرنا الحالي رحمهم الله جميعا.

5– الأسطورة أي ما تعلق بالثقافة الجزائرية من معتقدات ليست دينية.

6 – وأخيرا الأفكار الحديثة المتأثرة بالعلوم الوضعية.

والأمر الثاني لمصدر الثقافة الجزائرية يتمثل في المساجد و المدارس والزوايا المنتشرة في كل أنحاء الوطن. وكذلك في ما تركه العلماء من آثار خاصة من وفود العلماء الذين زاروا الجزائر. ومن أبناء الجزائر طلاب العلم 5ثالذين كانوا يقومون برحلات إلى البلاد الإسلامية وعادوا إليها بكنوز

معرفية؛ معنوية ومادية. ونذكر من أهم الكتب التي كانت مرجع الثقافة الجزائرية وحظيت بإقبال الجزائريين على اقتنائها هي:

- في علوم القرآن الكريم مثل الكشف والبيان لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي. وكتابُ أحكام القرآن لأبي الحسن علي بن محمد الطبري. وكتاب الوجيز في شرح كتاب الله العزيز لأبي محمد بن عبد الحق بن عطية الأندلسي. وتفسير محمد بن هودا الهواري وهو أول تفسير في العالم الإسلامي ومؤلفه هذا هو جزائري أباضي.

- في العقيدة كتب المقدمات والصغرى والوسطى والكبرى للإمام السنوسي.

- في الحديث الشريف مثل كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس. وكتاب الجامع الصحيح للإمام مسلم . وكتاب سنن أبي داوود. وكتاب جامع الترمذي.

- في الفقه مثل كتاب المدونة والمختلطة لعبد السلام بن سعيد سحنون. وكتب أخرى للقاضي عياض بن موسى وللطرطوشي ومختصر خليل والميارة الصغرى والكبرى.

- في اللغة مثل كتاب سيبويه والعقد الفريد والأجرومية التي ألفها جزائري.

- في التصوف مثل رسالة فضل مكة لأبي الحسن البصري. وقوت القلوب ومعرفة الطريق إلى معاملة المحبوب لأبي طالب محمد بن علي المكي. ورسالة القشيري. وغيرها من أمهات الكتب[1]. وكتاب الإحياء للإمام الغزالي. وكتب التوبة والقواعد والإعانة لزروق.

4 - أثر المذهبية الدينية في الثقافة الجزائرية

ونقصد بالمذهبية الدينية ما ساد في الجزائر من شرائع سماوية هي يهودية ومسيحية وإسلام. وسنركز على المذهبية الفقهية الإسلامية. فهذه الأخيرة كان لها أثر فاعل ومستمر في تشكيل الثقافة الجزائرية، ونخصّ من هذه المذهبية الصراع الذي استمر بين كل من السنيين

والشيعيين والخوارج. ولسنا بحاجة إلى الحديث مطولا عن المذهبية في الجزائر بقدر ما نحن بحاجة إلى الحديث عن أثرها في تشكيل الثقافة الجزائرية.

يجوز لنا من الناحية التاريخية القول: إن المدرسة السنية في شمال إفريقيا مرت بمرحلتين، الأولى تمثلت في التشبث بمنهج السلف والدعوة للإسلام وكانت على يد الفاتحين والفقهاء الوافدين من المشرق[2]. وعلى يد طلاب العلم "المغاربة" الرحالة إلى المشرق والعائدين إلى بلادهم. والمرحلة الثانية تميزت بظهور المتكلمين المغاربة. وخلال المرحلتين كان الحوار والتسامح كبيرين بين الفاتحين والدعاة والفقهاء المتكلمين كطرف وبينهم وبين المجتمع المغاربي كطرف ثان. وكانت رحاب اللقاء والالتقاء المسجد، الذي به ومنه انتشرت العروبة لغةً وثقافة مثلما انتشر الإسلام دينا وثقافةً أيضا. فاصطبغت الثقافة المحلية بالعروبة والإسلام معا بشكل متواز ومتطابق؛ على خلاف ما حدث في المشرق من نفور بعض السكان العرب من المسلمين. وهذا ما يفسر في رأينا غياب بعض الاتجاهات الفكرية والأيديولوجية في بلاد المغرب بينما ظهرت في المشرق مثل نزعة العروبة التي اعتمدت الجنس واللغة كأساس. وأخرى اعتمدت الدين الإسلامي كأساس. وهو ما يفسر برأينا أيضا عدم الظهور المبكر والموازي لبعض المفاهيم كالحداثة والمعاصرة وغيرها في الثقافة الجزائرية؛ ويفسر كذلك عدم ظهور الطائفية الدينية والطائفية العرقية كممارسة حادة في الجزائر. ومن ثمّ تجنب المجتمع الجزائري نفس الصراعات الدموية التي عاشتها بعض الأطراف في المشرق.

وكان السائد أكثر من الفكر السني في بلاد الجزائر هو المذهب الأشعري (أبو الحسن الأشعري ت 330 هـ/ 945 م) وهو مذهب وسطي بين غلو المعتزلة في اعتماد العقل وبين المكتفين بالنص من علماء أصول الدين وعلم التوحيد أو الفقه الأكبر (الالتزام بالنقل)[3]. وبفعل انتشار المذهب الأشعري في البلاد الإسلامية مغربا ومشرقا صارت الثقافة الجزائرية في جانبها الغالب ثقافة فقهية سنية.

واهتم علماء الفكر السني برواية الحديث والتدوين واستنباط الأحكام، وباعتمادهم على هذا يمكن اعتبارهم الأقرب إلى الحوار وإلى التسامح خلاف فرق الشيعة التي انتشرت على يد عبد الله الداعي في شمال إفريقيا ومنها الإسماعيلية على يد جعفر الصادق بداية من عام 128 هـ / 745م. والخوارج على يد سلمة بن سعد[4]. والمعتزلة على يد واصل بن عطاء 131 هـ /748م الذين اهتموا بإثارة القضايا العقلية وفتح باب الجدل الواسع. لهذا كانت الثقافة الجزائرية في جانبها المشدود إلى الفكر السني أكثر تسامحا وحوارا ومجادلة بالتي هي أحسن مع الثقافات الأخرى. وهو الأمر الذي يفسر قلة الصراعات المذهبية والسياسية في الجزائر قياسا بما حدث في بعض البلدان بالشرق والمشرق.

والثقافة الجزائرية مشدودة أيضا إلى شريحة مذهبية إسلامية هي مذهب الأباضية من الخوارج. إذ يذهب كثير من الدارسين إلى "أن سمات الخوارج البارزة هي التشدد في الدين وعدم التسامح، والانقطاع للعبادة حتى عرفوا بوجوههم الصفراء، وجباههم المعفرة من كثرة السجود"[5].

وتاريخيا يتأكد أن الخوارج تعصبوا للدين وبالغوا فيه إلى درجة أنهم لم يتسامحوا مع السنيين ولا مع الشيعة ولم يتسامح هؤلاء معهم أيضا. الأمر الذي أدى إلى أن ينكل كل طرف بالآخر، حيث رأى الخوارج أن بداية التنكيل كانت على يد على بن أبي طالب وعلى يد الحجاج بن يوسف الثقفي المتوفى عام 78 هـ 697م وعلى يد غيرهم فيما بعد. ومنذ هذا التاريخ احتفظ الإباضيون في الجزائر بمقومات ثقافية متميزة مثلها تميزوا بقلة الثورات ضد الآخرين.

بناء على هذا يكون من الصعوبة بمكان الحديث عن التسامح والحوار في علاقات هذه المذاهب فيما بينها؛ بينما يمكن الحديث عن أللاتسامح فيما بينها. ومن هنا فالحديث عن التسامح والحوار يجرنا بالضرورة للحديث عن اللاتسامع والمصادرة. ونلمس هذا في الشواهد التاريخية المثلة في الحروب السياسية التي وقعت بين كثير من الأطراف. وبالتنكيل في حق كثير من العلماء. وفيما لحق التراث من تلف؛ ولعل ما يناسب هذا المقام ما ذهب إليه عبد المجيد بن

حمدة بالقول: "وأسباب ضياعها (مؤلفات العلماء) عديدة، لعلّ أهمها سيطرة الشيعة الإسماعيلية... على كل مؤسسات البلاد، وقد عذبوا علماء السنة ونكّلوا بهم، وأتلفوا تراثهم"[6].

والواقع التاريخي يشهد كذلك أن التنكيل لم يكن من الشيعة فقط وإنما كان من المعتزلة أيضا ضد السنيين لا سيما حين ناصر المأمون رأي المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن الكريم ونتج عن ذلك أن تعرض أحمد بن حنبل إلى امتحان عسير. والتنكيل كان من السنيين كذلك وفي مقدمتهم الإمام الشافعي حين كفر كل من يقول بخلق القرآن.

والدارس لفكر هذه المذاهب يتأكد له أن حظ التسامح والحوار يقل عند كل منها تجاه الآخر؛ باعتبار أن الفكر العقدي أو السياسي عند الشيعة يقوم على توقيف الإمامة أساسا بينما هو عند الخوارج يقوم على الإمامة غير المشروطة في البيت العلوي أو القرشي. وعند السنيين يقوم على وجوب الخلافة.

وبقدر ما كانت هذه المذاهب متصارعة فيما بينها بقدر ما كانت متسامحة ومتحاورة مع السكان المحليين لأسباب قد تكون سياسية أكثر مما هي عقدية؛ وهذا موضوع آخر يمكن بحثه في مناسبة أخرى.

ومن جهة أخرى فهذه المذاهب لم تكن متسامحة مع المتصوفين. والسؤال الذي يمكن طرحه هو: ما هي الأسباب؟ وما هي نتائج عدم التسامح على الثقافة الجزائرية؟

5 – مكانة الحياة الروحية الصوفية في الثقافة الجزائرية

يُعدُّ الفكر الجزائري في بعده الروحي–الصوفي أحد مضامين الثقافة الجزائرية؛ ومن ثمّ أحد مشكلات الحضارة العربية–الإسلامية والحضارة الإنسانية معا. وهذا بفعل مساهمة شخصيات كثيرة من أبي مدين شعيب إلى شيوخ الطرق الصوفية الآخرين وإلى الأمير عبد القادر وغيرهم في وقتنا الحاضر.

ويمكن أن يؤرخ لبدايات الميل إلى الحياة الروحية الصوفية بأعمال البهلول بن راشد المتوفى عام 182 هـ /798م الذي كان أحد طلاب العلم حين رحل إلى المشرق من بلاد المغرب (تونس) وعاد إليها[7].

ولسنا بصدد الحديث عن مصدر التصوف بإسهاب فهو من جانب أو من آخر يُعدّ مزيجا من ثقافات متعددة: يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغيرها. وقد وجد في البلاد الإسلامية وفي أذهان المسلمين الأرض الخصبة فانتشر بعمق واستمر فضاء تاريخيا وواقعا ملموسا في الثقافة العربية الإسلامية بعامة. وفي الثقافة الجزائرية بخاصة. الأمر الذي يجعلنا نميل إلى قناعة وهي أن التصوف حياة روحية لا بدّ وأن تتعايش مع قواعد النفس الطبيعية وعبر العصور بغض النظر عن مواطن الأجناس وفترات وجودهم ومستوى تفكيرهم. وعلى هذا الأساس ومن الناحية الأنثروبولوجية الثقافية يمكن القول أن المجتمع الجزائري استمر طيلة قرون في مستوى فكري روحي متقارب رغم أنه عرف تغيرات سياسية واجتماعية .

وممارسات التصوف الأولى في البلاد الإسلامية بدأت مع إبراهيم بن أدهم 162 هـ وأبو داوود الطائي 165 هـ ورابعة العدوية 185 هـ وغيرهم. وكانت الممارسات تصوفا زهدا ثم تطورت لتغوص في الروحانيات بدءا بالقرن الثالث الهجري وعن طريق ذي النون المصري 245 هـ الذي يعدّ واضع أسس علم التصوف. ثم طورها بعده الجنيد البغدادي 297هـ. وتعد أعماله هو الفتيل الذي أشعل النار أكثر بين المتصوفة والفقهاء السنيين وأدت إلى مقتل الحلاج عام 309هـ. وانتشر التصوف أكثر بظهور أقطاب أمثال عبد القادر الجيلالي 562 هـ /1167م وانتشر في بلاد المغرب العربي عن طريق شيوخ رحمهم الله ومنهم أبو مدين شعيب.

ونتج عن الصراع بين الفقهاء والمتصوفين سقوط أنظمة حكم وصعود أخرى. من ذلك ما حدث لدولة المرابطين (488–530 هـ) المتشددين الذين أحرقوا كتاب إحياء علوم الدين للغزالي عملا برأي بعض الفقهاء فعمل المهدي بن تومرت على إسقاط حكم المرابطين وإقامة دولة الموحدين التي بها

انتعش التصوف وصار خطاب القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي في بلاد المغرب العربي. مثلما صار فكر الإمام الغزالي المرجع الأقوى لرجال الحكم في بلاد المغرب.

وبداية من القرن الثامن الهجري يمكن القول إن التصوف في بلاد كثيرة جنح إلى الدجل والشعوذة، فبعد أن كان التصوف نزعة تنأى بالإنسان عن ملذات الدنيا صار خرافة ومكسب رزق. إلى درجة أن صارت كلمة العقيدة تنسب إلى الشيخ فيقال: عقيدة الشيخ. وقد صدق الهجويري حين قسم طبقات الصوفية إلى صوفي ومتصوف ومستصوف حيث قال: " فالمستصوف عند الصوفية كالذباب، وعند غيرهم كالذئاب". ومن ثم "فالصوفي هو صاحب الوصول، والمتصوف هو صاحب الأصول والمستصوف هو صاحب الفضول"[8].

لأنه وفقا لقواعد النفس والروح والعقل فإن الإدراك للأمور يتفاوت من شخص إلى آخر، يتفاوت من قاعدة العقل إلى قاعدة الروح. وعند العجز العقلي في معرفة الحقيقة الإلهية تكون النفس والروح الأقرب إلى إدراك هذه الحقيقة عن الطريق المجاهدة والكشف والتجلي، والوصول إلى هذا المستوى لا يكون من المستصوف.

ومن باب التقويم يمكن القول أن هذا اللون من الفكر الروحي الصوفي انطلق في بداية عهده إلى المناجاة للوقاية من عذاب الدنيا والآخرة. لكنه بداية من القرن الثالث الهجري تطور إلى المناجاة وطلب المعرفة خاصة على يد ذي النون المصري المتوفى عام 245 هـ. وتطور إلى المناجاة والحلول والفناء أي حلول الله في مخلوقاته مثلما كان الحال عند الحلاج. أو وحدة الوجود القائمة مثلما كان الأمر عند ابن عربي المتوفى عام 638 هـ. فتكون هذه المناحي الروحية قد خالفت المناحي الفلسفية في هذا الجانب حيث سلكت هذه الأخيرة طريق التأمل العقلي لبناء قواعد فكرية يطبقها المتأمل عمليا. في حين أن المنحى الروحي الصوفي انطلق من العمل التعبدي القائم على الذكر والزهد

والمجاهدة إلى التأمل الباطني. بينما الفكر الروحي الفقهي انطلق من نص جاهز قائم على التوحيد لا إله إلا الله.

وقد انتشر هذا اللون من الفكر الروحي الصوفي في الجزائر في الريف والمدينة. فمدينة بجاية[9] مثلا عرفت حركة فكرية روحية عميقة بإسهامات كبار المتصوفين الذين سكنوا فيها أو الذين مروا منها أمثال ابن عربي الذي زارها أواخر القرن السادس الهجري. وهاجر إليها أبو مدين شعيب بن حسين الأنصاري الأندلسي من ناحية إشبيليا[10] وعاش فيها ثم انتقل إلى تلمسان حيث توفي عام 594 هـ ودفن في العباد. وقد تتلمذ أبو مدين على الشيخ أبي يعزى بن عبد الرحمان المتوفى عام 572 هـ . ومن أشهر الشيوخ الذين تخرجوا على يد أبي مدين شعيب أحمد أبو القاسم التادلي الذي بلغت شهرته أقطاب الدنيا.ومن أشهر تلامذة أبي مدين شعيب محي الدين بن عربي وهو شيخ التصوف النظري. وعبد السلام بن مشيش شيخ الإمام الشاذلي شيخ التصوف السني العملي ومن الشيوخ الذين زاروا بجاية كان كل من أبي الحسن علي بن أحمد الحرالي التيجيني وأبو محمد عبد الحق بن سبعين المرسي. ونذكر من أشعار التيجني

ما لنا منا سوى الحال عدم ... وليا رينا وجود وقـــدم

كلما رمت بذاتي وصلـــة ... صار لي العقل مع العلم جلم[11]

كانت معظم المدن والأرياف الجزائرية موئل كثير من الشيوخ وهو ما يفسر كثرة المؤسسات الثقافية كالزوايا. فمدينة في الجزائر مثلا وجدت بها ما يقارب 100 زاوية قبيل الاحتلال الفرنسي لها[12]. وسواء في المدينة أم في الريف فإن الطرقية[13] التي زاد عددها عن 16 طريقة. وأن 13 طريقة كلها شاذلية[14] فإنها كانت تحتل في المجتمع الجزائري مكانة هامة، إذ أن لشيخ الطريقة" نفوذا أوسع حتى من نفوذ شيخ القبيلة. و أوسع حتى من نفوذ الداي والباي.

وكان المرابطون الطرقيون نعمة على المجتمع بإشرافهم على المؤسسات الثقافية التعليمية وفض النزاعات، وفرض التسامح بين أفراد القبائل. وكانوا أيضا نقمة على

المجتمع بما أحدثوه من صراعات محلية فيما بينهم ونشرهم للخرافة والشعوذة. حيث اتخذوا من الزاوية عاصمة ثقافية وسياسية وإدارية لهم ولنظامهم.

وكانت القبائل تتسابق إلى أن يكون لها مرابط لتدعم شوكتها، وكان المرابط يقيم في الريف يحتمي بالقبيلة وتحتمي به القبيلة. "وقد ظهرت الطرق الصوفية في الجزائر في بداية القرن 16"[15]، وقبل هذا التاريخ كان " التصوف" فرديا. وبانتشار الطرق ضعف نشاط المرابطين بل تم دمجهم في الطريقة نتيجة اهتمام القبائل بالطرقيين بدل اهتمامهم بالمرابطين. وهذا ما يفسر موقف العلماء الدينيين الذين ناصبوا الطريقة والطرقية العداء، مثلما يفسر فشلهم في فرض أنفسهم على الطرقيين خاصة أثناء الحكم العثماني. ومن ثم لم ينجح العثمانيون ولا العلماء في الصمود أمام الطرقيين. فالطرقية وحدت أكثرية المجتمع الجزائري روحيا وهو ما عجزت عنه السلطة العثمانية مثلما كانت هذه الطرقية عامل تسامح كبير بين أفراد القبائل.

وفي مسار هذا الصراع بين الفقهاء العلماء والمتصوفة الطرقيين كان يدير النظام السياسي حكام جهلة ليست لهم صلة قوية بعمق الحضارة الإسلامية خاصة في بعدها الديني والثقافي واللغوي فضعفت الدولة الإسلامية. الأمر الذي أدى إلى ظهور العلماء كفئة متميزة ليسدوا الفراغ كمستشارين ومشرعين ومفسرين. وكأن شعار العلماء صار أنهم هم "حماة الدين" و"مصابيح الظلام". مثلما ظهر الطرقيون على الساحة الاجتماعية بقوة بينما لم يكن الأمر هكذا حين كان الحكام علماء والعلماء حكاما.

ولعل كون بعض الحكام العثمانيين في الجزائر كانوا في نظر البعض غرباء عن الثقافة العربية وعن تاريخ الحضارة العربية-الإسلامية هو الذي جعلهم، كولاة وسلاطين، يستأثرون بشؤون الحكم من سياسة واقتصاد وجيش وإدارة، تاركين القضايا

الأخرى التي لها مساس مباشر بالدين في أيدي فئة أخرى هي فئة العلماء وأنصاف العلماء، والقضايا الأخرى التي لها مساس بالحياة الاجتماعية في أيدي شيوخ القبائل وشيوخ الطرق"[16].

وبهذا تكون الطرقية محور الثقافة العربية الإسلامية في الجزائر . وعن طريقها كان اهتمام الجزائريين بالمساجد وبالمدارس والزوايا وبالكتب والمكتبات والوقف والرحلات العلمية إلى خارج الجزائر. وكان لشيوخ الطرق من الولاء الشعبي ما يضاهي بل يفوق الولاء العام لنظام الحكم القائم. وهم الذين كانوا الأكثر تسامحا من غيرهم. وكان تسامحهم الروحي في هذه المرحلة يعني في غالبه الابتعاد عن ملذات الدنيا وعن ممارسة الصنائع والإبداع العلمي والمعارف العقلية، ولعل هذا ما يفسر غياب المشاريع الصناعية والمنشآت العمرانية التي تتماشى ومتطلبات تلك المرحلة. وعلى أساسه يكون هذا الفكر ساهم في إسكان الواقع بميله إلى الغيب وتسليمه بالقضاء والقدر. وبهذا يكون المتصوفة سدوا الطريق أمام العلماء ووجهوا حياة الشعوب المسلمة. وباستمرار الحياة على هذا المنوال سهل على الغزو الخارجي أن يحقق جزءا كبيرا من مشاريعه باحتلاله الجزائر مثلا.

مثلما حقق الاستعمار الغربي جزءا مهما من مشروعه في آسيا بمساعدة بعض الفرق الدينية التي تسامحت وتحاورت بل خضعت في النهاية للاستعمار الغربي ونذكر منها القاديانية[17] التي اجتهدت في أن يكون ركن الجهاد بالرغبة والاقتناع. ونتيجة لمواقفها انشقت القاديانية على نفسها وتفرعت إلى الأحمدية بزعامة خواجة كمال الدين. وإلى البهائية[18] التي تسامحت إلى درجة أن اعتبرت نفسها موحدة الديانات مثلما قالت بصحة جميع الأديان.

وعرض وجه الشبه بين ما حدث في الشرق وفي المغرب -من تسهيل مهمة الاستعمار- هو من باب فعل الأوروبيين ورد فعل المسلمين؛ مع مراعاة الفارق بين الطرقيين في الجزائر مثلا وبين القاديانييبن والبهائيين[19].

وفي رأيي وإن كان ولا بد من عبرة تفيدنا من دراسة التاريخ هي أن الالتزام بالدولة الوطنية الجزائرية الدستورية التي تتبنى الثوابت الآتية: الإسلام واللغة العربية والسيادة الترابية والأمازيغية. فالالتزام بهذا يؤدي إلى تسامح وحوار؛ وتأثر وتأثير يكون وسيلة لا غاية الذي به يكون البناء الحقيقي. أقول هذا وأنا بريء من أي إسقاط أو تأويل سياسي أو ديني. لأن غرضنا هو إبراز الجانب التاريخي المشكل للثقافة الروحية الجزائرية. ولأن قناعتنا هي أن مفهوم التسامح يجب ألا يخرج عن تقبل الآخر في تعايش سلمي ندي من دون مصادرة.

6 – موقع كل من الأمير عبد القادر وابن باديس في الحياة الروحية بالجزائر

موقع كل من الأمير عبد القادر والشيخ عبد الحميد بن باديس محكوم إلى ثقافة كل منهما فهما يشتركان في تأصيل ديني إسلامي قائم على الشريعة الإسلامية. وإن كان الأمير عبد القادر مال أكثر إلى الحياة الروحية الصوفية ومن ثم إلى التسامح الذي نلمسه في سلوكياته تجاه شرائح المجتمع الجزائري وحتى مع غير الجزائريين انطلاقا من القيم الإنسانية والروحية القائمة على التعامل الخير بين كل الناس[20]. لأنه على ما يبدو أن قناعة الأمير كانت مستمدة أيضا من القيم الفلسفية القائلة بأن الإنسانية تدل على المعنى الكلي المجرد الذي تقوم به ماهية الإنسان. قال أبو حيان التوحيدي "الإنسانية أفق والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع". ومن الممكن أن يكون الأمير قد اقتنع بالبعد الفلسفي القائل بأن للإنسانية ثلاثة معان: الأول: هو المعنى الكلي الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس في مختلف بقاع الأرض. والثاني هو مجموع خصائص الجنس البشري التي تميزه عن غيره من الأنواع الأخرى. وعلى هذا الأساس يقوم الشرط في تطوير الإنسانية على ضرورة تغلب الجانب الإنساني في الفرد أو في الجماعة على الجانب الحيواني فيه[21]. والمعنى الثالث هو حول الإنسان الكامل الذي هو فوق كل الناس كالنبي والرسول ﷺ. وعلى أساسها تقرب الأمير عبد القادر إلى طرق صوفية وفي مقدمتها الرحمانية حيث كانت اتصالات

بينه وبين شيوخها[22]. وإن لهذا شواهد كثيرة نلمسها في مؤلفاته خاصة كتاب المواقف. فهو من الذين وهبوا حياتهم لله خدمة للإنسانية بالتسامح والجدال بالتي هي أحسن.

ويمكن ملامسة بعض العوامل التي جعلت الأمير عبد القادر متسامحا مثلما يتجلى في نصرته للمسيحيين مثلا في كونه صاحب ثقافة روحية صوفية مستمدة من آراء ابن عربي ومنها أن مخلوقات الله مظاهر وتجليات للحقيقة. أي نظرية وحدة الوجود.بجانب ما كان عليه الأمير عبد القادر من تخلق لأسماء الله الحسنى مثل: الرحمن، الرحيم، السلام...

ويتأكد هذا حين نقرأ للأمير قوله:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن دينه إلى ديني دان

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير برهان

أديت بدين الحب أني توجهت فالحب ديني وإيماني

في حين كان ابن باديس ميالا إلى الفقه أكثر؛ فموقفه لا يخرج عن موقف الفقهاء الذين ناصبوا الطرقيين المتصوفين العداء. زيادة على هذا فموقف ابن باديس كان أكثر ضد الطرقيين أشباه المتصوفين (المستصوفين) الذين نشروا الخرافة وكانوا من جهتهم ضد ابن باديس وضد العلماء الفقهاء.

وقد انتقد شيوخ وجمعية العلماء المسلمين وعلى رأسهم الشيخ الإبراهيمي الصوفية وألفاظها وممارساتها ولم يتسامحوا إطلاقا معها واقعا وتاريخا وحجتهم في ذلك أن ظهورها في بغداد إنما كان لهدف سياسي. وكان المتصوفة يعتبرون لباس الخرقة ومناولة السبحة وأخذ العهد وغيرها هي من صفات الممارسة الروحية المبدئية. فلباس الخرقة يعني عندهم دلالة على لباس التقوى باطنا وظاهرا ووصال حب بين المريد وبين شيخه.

وقد ثار شيوخ جمعية العلماء على هذه البدع ونفوا أن تكون من الإسلام بصلة ومنهم الشيخ العربي التبسي. مثلما سبق وأن نفى ابن تيمية أن تكون صلة بين ما يدعو الإسلام إليه وما جاء به

هؤلاء من لباس الخرقة. وقد قال ابن باديس في هذا الأمر "بقدر ما كان تمسك الأمة بأسباب العلم كان رفضها للجمود والخمود والخرافات والأوضاع الطرقية المتحدرة للفناء والزوال حتى أصبح القطر الجزائري كله يكاد لا تخلو بيت من بيوته ممن يدعو إلى الإصلاح وينكر الجمود والخرافة ومظاهر الشرك القولي والعملي وأصبحت البدع والضلالات تجد في عامة الناس من يقاومها وينتصر عليها"[23]

السؤال المطروح هو هل كان موقف ابن باديس غير المتسامح مع الطرقيين والمتسامح والمتحاور مع الشعوب الأخرى يعود إلى وازع ديني؟ أم لطبعه ومزاجه؟ أم يعود للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الجزائر؟ وإني أميل إلى رأي وهو إن موقف ابن باديس من الطرقيين كان موقفا سياسيا واجتماعيا أكثر مما هو موقف ديني؛ بحكم علاقة البعض من هؤلاء بالفرنسيين وبالمجتمع الجزائري على أساس ابن باديس هم يحارب الطرقية في أصولها الأولى وإنما حارب مظاهر الانحراف التي طرأت عليها.

والخلاصة أنه يتبين مما سبق أن الثقافة الجزائرية تشكلت تاريخيا بتفاعل حضارات وصراعات مذهبية وروحية كان بعضها متسامحا وبعض الآخر غير ذلك. وتشكلت هذه الثقافة من إسهامات العلماء الرحالة من وإلى الجزائر ومن أمهات الكتب المرجعية التي كان ينتقيها الجزائريون. وكان للطرقية حضور قوي في الحياة الثقافية الجزائرية؛ إذ أنها كانت نعمة بتوجيهها للحياة بمختلف صورها وبفرضها للتسامح بين أهم التشكيلات السكانية. ونقمة بنشرها للخرافة والشعوذة. ومع ذلك تبقى هذه الطرقية هي التي حافظت على المقومات العربية الإسلامية في الجزائر.

الإحالات

[1]- يراجع: أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص-ص. 26-28

[2]-كان أهم الفقهاء من المشرق الوفد المتكون من 10 برئاسة إسماعيل بن أبي المهاجر الذين أرسلهم عمر بن عبد العزيز حوالي سنة 100 هـ / 778 م إلى شمال إفريقيا. للمزيد من المعلومات يراجع: عبد المجيد بن حمدة، المدارس الكلامية بإفريقية، مطبعة دار العرب، ط. 1، تونس 1986،ص. 33 وما بعدها

[3]- وإن كان يشهد للحارث بن أسد المحاسبي المتوفى عام 243 هـ /936م بأنه أول من أصّلا للمذهب الكلامي المستند على القرآن الكريم والحديث الشريف.

[4]- ومنهم الأباضية نسبة إلى عبد الله بن أباض وإن كان هذا المذهب انتشر على يد سلمة بن سعد.

[5]- عبد المجيد بن حمدة. المدارس الكلامية بإفريقية. مطبعة دار العرب. ط. 1، تونس 1986، ص. 70

[6]- عبد المجيد بن حمدة. المدارس الكلامية بإفريقية. ص. 31

[7]- يقول عبد المجيد بن حمدة "وللبهلول دور كبير في المدرسة السنية، إذ نحا بها منحى التصوف المبكر، ...فكان الناس يتبركون بدعائه" . يراجع: المدارس الكلامية بإفريقية، ص. 37

[8] - الهجويري. كشف المحجوب. ترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، ج. 1، 2،دار النهضة العربية، بيروت 1980 ص. 231 وللمزيد من المعلومات عن الهجويري يراجع ما كتبناه بعنوان: "كشف المحجوب لأبي الحسن علي بن عثمان الهجويري من أواخر القرن الرابع الهجري إلى حوالي 465 هـ"في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 8 منشورات جامعة الأمير عبد القادر. أفريل 2001

[9]- بعد أن أعاد الحماديون بناء مدينة بجاية عام 460 هـ عرفت ازدهارا كبيرا خاصة عهد المنصور الحمادي المتوفى عام 498 هـ ثم استولى الحفصيون عليها عام 629 هـ ثم المرينيون عام 1347م

[10]- هاجر أبو مدين شعيب من الأندلس واستقر في فاس وتردد على مجالس الذكر والفقه لعلماء أكفاء ومنهم أبي الحسين علي بن خلف المتوفى عام 561هـ. ثم رحل إلى مكة وتزود بالعلم الديني والمعرفة الربانية وسلوكيات الصوفية من شيوخ كبار أمثال عبد القادر الجيلاني. للمزيد من المعلومات يراجع: عنوان الدراية، ص. 55 وما بعدها.

[11]- أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني. عنوان الدراية. ص. 47

[12]- يراجع ما كتبناه بعنوان: "وثيقة نادرة عن المؤسسات الثقافية بمدينة قسنطينة". المجلة التاريخية المغاربية. العدد 87 ـ 88 تونس، 1997، ص ـ ص. 625 ـ 639.

[13]- لمزيد من المعلومات يراجع ما كتبناه بعنوان: محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث. مطبوعات جامعة منتوري ـ قسنطينة، جانفي 2000، ص-ص. 132-134

14 - سعد الله أبو القاسم. تاريخ الجزائر الثقافي. ج. 1. ش. و. ن. ت. الجزائر. ص. 466. وذهب أبو القاسم إلى رأي هو أن كل الطرق مستوردة الأفكار من البلاد الإسلامية. سواء من المغرب أم من المشرق. ولا نكاد نجد طريقة أصيلة نابعة من ظروف سياسية أو دينية محلية. المرجع نفسه. ص-ص. 532-533.

ينظر كذلك: Rinn (L.), Marabouts et khouans, Jourdan, Alger, 1884

15 - مسعود العيد. " المرابطون والطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني"، سيرتا. العدد 10. مجلة يصدرها معهد العلوم الاجتماعية. جامعة قسنطينة. الجزائر 1988، ص. 10

[16] - أبو القاسم سعد الله. تاريخ الجزائر الثقافي. ج1. دار الغرب الإسلامي. بيروت 1998، ص. 388.

[17]- نسبة إلى ميرزا غلام أحمد القادياني (1908) الذي ادّعى المحمدية وقال بحلول محمد وعيسى في شخصه.

[18]- نسبة إلى بهاء الله وهو ميرزا حسين علي نوري في منطقة قزوين. وتطورت عن البابية والبهائية فرق هي: 1-البابية الخلص أتباع الباب وهو علي محمد الشيرازي الشيعي2-البابية البهائية أتباع بهاء الدين. 3 ميرزا حسين علي نوري الشيعي.4 - البابية الأزلية أتباع صبح أزل الذي كان في قبرص. 5- البابية العباسية أتباع عباس أفندي الذي كان يقيم في بيروت.

[19]- سبق وأن حارب القاديانيون الشيخ محمد الحافظ التيجاني في مصر وهو من اتباع الطريقة التيجانية الجزائرية الأصل والشيخ محمد الخضر الحسين شيخ الأزهر الذي كان منتميا إلى الطريقة الخلواتية المعروفة في الجزائر بالرحمانية.

[20]- Petit Larousse, Larousse, Paris 1980, p. 464.

[21] -جميل صليبا. المعجم الفلسفي. ج2. الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1982 ص-ص. 158-159.

[22]- لمزيد من الاطلاع يراجع: المأمون القاسمي الحسني. "الطريقة الرحمانية". الحياة الروحية للأمير عبد القادر. الأكاديمية الجامعية لمدينة الجزائر. الجزائر 1998، ص-ص. 59-76

[23]- ابن باديس حياته وآثاره، جمع ودراسة عمار الطالبي، ج. 4. الشركة الجزائرية لصاحبها الحاج عبد القادر بوداود. الجزائر 1997 ص. 359 ولمزيد من المعلومات يراجع: أنيسة زغدود. جهود جمعية العلماء المسلمين في مقاومة إنحرافات الطرقية (1931-156)، ماجستير. كلية أصول الدين والحضارة الإسلامية. قسنطينة 1999-2000

الشيخ الغزالي..والموازين الراجحة

د. محمد عبد النبي
جامعة الأمير عبد القادر

قدر هذه الأمة أن تتطلع دوماً إلى السماء، من خلال نصوص الوحي، وأن تلزم نفسها بالنظر إلى الخلف من خلال تراث الأجداد، وأن تعيش واقعاً لا خيار لها في أن لا تعيشه، بل هي مدعوة لأن تحيا حياة طيبة، ولعل من أسباب التخلف الإعراض عن الواقع أو إنكاره، بحجة التمسك بخبر السماء، أو الانشداد إلى الوراء إكباراً لتراث وإجلالا لأعلام، يرقيان إلى حد الجمود على أو ضاع، تلحق عنتاً بالنفس، وترمي – من غير قصد – شرعاً بأوجه التخلف والقصور.

إن الذي ينبغي أن يطاله التجديد هو النظر إلى هذا التراث لتحديد ما يناسب المبادئ والمقاصد، أو ما يخالفها، ولتنزاح العوائق المفتعلة من أمام انطلاقة مرجوّة، ولتتراجع الفهوم القاصرة، وتخلي السبيل لذوي الكفاءة والإبداع أن يخطو بالأمة قدماً، ويتجاوز والمآزق المصطنعة، لتبقى أثراً بعد عين .

أحسب أن هذا هو الذي سعى من أجله من نحتفي بذكراه اليوم، ودفعته حرقة بادية طيلة حياته لإصلاح خلل ظاهر، واختيار مسار واضح لا تعثر فيه أو تردّد.

لن نفعل شيئا لمن يرفض الشيخ الغزالي كينونة ومنهجاً، وقد لا نفعل إلا القليل أمام من تحبسه التفاصيل، ولا يغوص في منهج يحدد بدأه ومنتهاه، وقد تتخلف عنه مفردة هنا أو هناك.

ولن نفعل شيئا لمن يُبغض الشيخ ويبتغي بذلك الأجر، بحجة الإخلال بالعقائد، أو انتهاك المحرمات، فقد أفتى لنفسه وأخلد إلى كسل يمنعه من إعمال عقل، أو مراجعة ما أشاعته أو هام، ورددته ألسنة وأقلام، يحسبها المشايعون شيئاً، وقد يُفضي بهم المسير إلى سراب خادع.

من واجب الشيخ -رحمه الله- كدارس للتراث، ومن أعبائه كداعية، بل من مسؤولياته كمصلح أن يكون له رأي، وأن ينحاز لمنهج، وأن يقف على الأدواء ويكشف العلل، بل أن يصارح مرضاه ويقسو عليهم إذا لزم الأمر.

ولا يعني هذا الكلام متابعة لا تقف عند خطأ، أو مشايعة تتستّر على الخطيئة، والذي يعنينا هو الوقوف على نهج قد لا نوافق على كل خياراته.

وما الذي يَضير الشيخ - في ضوء ما سبق- أو يَشينه إذا استوقفه منطوق حديث يصادم نصاً صريحاً في كتاب الله، أو معلوماً من الدين تظاهرت عليه النصوص والأدلة.

أين المخالفة في نهج يبغي عرض النصوص على كتاب الله، يقوم به علماء، اشتهرت عدالتهم، وزكت سيرهم، أليس للغزالي سلف في كبار الصحابة؟ ألم يتوقفوا في قبول ما يُتلى عليهم من أحاديث نُسبت للرسول صلى الله عليه وسلم، حتى جاء بها من يشهد عندهم بالسماع؟

لعل أو ل من أصّل لهذا النهج هي السيدة عائشة، وتكرر ذلك منها حتى صُنف فيه كتاب جُمع فيه ما استدركته على كبار الصحابة.ويشاء الله أن يكون هذا النهج على يد امرأة لا يزال كثير من أتباع هذا الدين يأبى لها مثل هذا الموقع، أو دونه بكثير.

والرجل ليس محدثاً ولا ناقداً، وغايته تحديد موقف من بعض التراث، يراه جديراً بالاقتفاء.إن أريد للأمة أن تنهض، أي أنه يعرض للأدواء في معرض البحث عن سبيل للنجاة، ولا علاقة لهذا بالغوص في المتون والأسانيد. بينما ينطلق غيره من تصيّد عثرة هنا أو هناك، بعيداً عما سبق، أو باقتطاع كلام من السياق، يوضَع في إطار قالب مُعدّ سلفاً، ليخرجوا بحكم في غير صالح الرجل، يشيعونه بين الناس.وقد يعمد أمثلهم إلى إدراج الرجل ومنهجه ضمن طائفة يخلع عليها اسم المدرسة أو المنهج العقلي، ويكفي مجرد إصدار مثل هذا الحكم الابتدائي والمجمل في أمكنة وأزمنة معينة لصرف الأتباع -المهيّئين سلفاً- عن الرجل وما يقول.

إنهم يبتعدون عن أغراض العلم، وينتقصون من أقدار الرجال، ويخلّون بمراتب الطاعات، وقد يهوي بهم الفعل في دركات المعاصي.

كان يمكن أن يُتَّهم الرجل، أو أن يُقبل ما يُرمى به لو انصبّ اهتمامه على نفر من الناس دون سواهم، أو على مسائل جزئية غير ملتفت للقضايا الكبرى، أما وأن جهاد الرجل في مواجهة التنصير والتهويد والعلمنة مشهود ومشهور- في مقابل من تخلو صحائفهم من أي إنجاز- فإنه كان كفيلاً بالشفاعة له عند كِرام الناس.

ولندع بعض الخطوط العريضة تعلن عن نفسها من خلال ما يقوله الرجل: " ... وقد أو جع فؤادي أن بعض الشباب كان يهتم بهذه المسألة ..هل لمس المرأة ينقض الوضوء أم لا؟ وأن اهتمامه أحدّ وأشدّ من إجراء انتخابات حرة أو مزورة!! إن السلطات المستبدّة قديما وحديثا تضرّها الخلافات العلمية التي لا تمسّها! هل الشك ينقض الوضوء أم لا ؟ هل رؤية الله في الآخرة ممكنة أو ممتنعة؟ هل قراءة الإمام تكفي عن المصلين أم لا تكفي؟

إن حكام الجور يتمنون لو غرق الجمهور في هذه القضايا فلم يخرج !لكنهم يشعرون بضرر بالغ عندما يُقال: هل الدولة لخدمة فرد أم مبدأ؟ لماذا يكون المال دولة بين بعض الناس؟ هل يعيش الناس كما وُلدوا أحراراً أم تستعبدهم سياط الفراعنة حيناً ولقمة الخبز حينا؟...

إن عدم سيطرة الحقائق الكبيرة عن الوعي لا يمكن التغاضي عنه!!"(1)

وفي ربط بيّن بين هذا الفهم وبين صحائف في التراث أفضت إليه يقول الرجل: " لقد شاعت الأقوال الضعيفة والمذاهب العسرة، ورجحت الآراء التي كانت مرجوحة أيام الازدهار الثقافي الأول، حتى وهل الناس أن الإسلام إذا حكم عاد إلى الدنيا التزمت والجمود."(2)

إن كلام الشيخ واضح بأنه يقصد التركيز على صغائر الأمور تستغرقنا، وإهمال الجليل منها نهابه أو يهابنا، إنه يلفت النظر إلى خطر الإخلال بالأولويات، أو ازدراء فقه الموازنة الذي يلجأ إليه عادة العقلاء عندما تتزاحم عليهم الخيرات لانتقاء أفضلها، أو تقوى الشرور لاجتناب

أسوئها. وليس صحيحا ما يشيعه خصوم الرجل من أنه يزهد في السنن أو يزدريها. فقد ناصبوه العداء قبل أن يكتب ما كتب. بل الصحيح أنه يمقت نهجاً يعلي من شأن فقه البعوض على حساب الدم المهدور .

ما العيب في أن يحتكم الغزالي وغيره إلى كلام الله كما يفهمه، وكما يفهم مبادئ هذا الدين ومقاصده. إذا رأى أن ظاهر الحديث يخالفه، وقد قالت عائشة تعقيباً على حديث عمر: " إن الميت يُعذّب ببعض بكاء أهله عليه ": يرحم الله عمر، والله ما حدّث رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله يعذب المؤمن ببكاء أحد. ولكن قال: " إن الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه". قال: وقالت عائشة: حسبكم القرآن: ﴿لا تزر وازرة وزر أخرى﴾ "(3)

قال الزركشي: " واعلم أن تعذيب الميت ببكاء أهله عليه رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة منهم عمر وابن عمر. وأنكرته عليهما عائشة، وحديثها موافق لظاهر القرآن. وهو قوله سبحانه: لا تزر وازرة وزر أخرى وموافق للأحاديث الأخر في بكاء النبي صلى الله عليه وسلم على جماعة من الموتى. وإقراره على البكاء عليهم. وكان صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين. فمحال أن يفعل ما يكون سببا لعذابهم أو يقر عليه.وهذا مرجح آخر لرواية عائشة. وعائشة جزمت بالوهم..."(4)

ثم ذكر أن مما يؤكد قول عائشة أنه عليه السلام " قال لرجل مات يهوديا: إن الميت ليعذب..بلام العهد. فالظاهر أن ابن عمر خفي عليه موت اليهودي فحملها على الاستغراق..."(5) ولم تكتف السيدة عائشة بمجرد التوهيم حتى أو ردته في سياق من السخرية لما بلغها " أن ابن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن فقالت:عجبا لابن عمرو، يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن؟أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن..."(6)

بل إن بعض الصحابة احتكم إلى معرفته بطبائع الأمم والشعوب في معرض التثبت من حديث ساقه له صحابي آخر هو المستورد القرشي. وفيه يقول:سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم

يقول: "تقوم الساعة والروم أكثر الناس..." فقال له عمروبن العاص مستوثقا: أبصر ما تقول...فلما أكد له السماع من الرسول صلى الله عليه وسلم قال له عمرو مبينا وجه الغرابة ومستشكلا: "لئن قلت ذلك إن فيهم لخصالا أربعا: إنهم لأحلم الناس عند فتنة ،وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة ،وأو شكهم كرة بعد فرة ،وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة: وأمنعهم من ظلم الملوك."(7) " وأخرج الترمذي عن ابن عباس قال: رأى محمد ربه، فقال له تلميذه عكرمة: أليس الله يقول: ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾...

وفي الصحيحين من حديث مسروق قلت لعائشة: يا أمتاه هل رأى محمد ربه؟ فقالت: لقد قف شعري مما قلت، من حدثك أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت:﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ "(8)

وفي رواية أخرى: " .. أو لم تسمع أن الله عز وجل يقول: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم﴾".

وقال الزركشي معقبا: " وهذا قاطع في هذه المسألة، إذ صرحت فيه بالدفع ".(9)

وفي معرض استدلاله على أن المقصود من الرؤية المذكورة في سورة النجم -: ﴿ ولقد رآه بالأفق المبين﴾،﴿ولقد رآه نزلة أخرى ﴾ - إنما هو جبريل وليس الله نقل تأويلا غريبا عن ابن خزيمة ورد عليه فقال: " ونقل عن ابن خزيمة أنه قال في كتاب التوحيد له: إنه صلى الله عليه وسلم إنما خاطب عائشة على قدر عقلها!! ثم أخذ يحأول تخطئتها، وليس كما قال، فقد جاء عن غيرها ذلك مرفوعا إلى النبي صلى اله عليه وسلم منهم ابن مسعود... وأبوذر ..." (10)

ونقل بعد أن أو رد رواية ابن حبان في قوله صلى الله عليه وسلم: " نورا أنى أراه " قال: " معناه أنه لم ير ربه...".(11)

وأو رد رواية أحمد في المسند: رأيت نورا أنى أراه.ثم قال: " وهو مصرح بنفي الرؤية إذ لو أراد الإثبات لقال: نعم أو رأيته، ونحو ذلك "(12) - أي في معرض الجواب على السؤال - ثم

رد على ابن خزيمة فقال: " وهو يرد قول ابن خزيمة (أن الخطاب وقع لعائشة على قدر عقلها)ولهذا لم يجد ابن خزيمة عنه ملجأ إلا أنه كان يدعي انقطاعه بين عبد الله بن شقيق وأبي ذر فقال: وفي القلب من صحة مسند هذا الخبر شيء..." (13)ثم قال الزركشي في ختام المبحث: "...وأما قول الإمام أحمد: ما زلت منكرا لهذا الحديث وما أدري ما وجهه فقال بعض الأئمة: لا نعرف معنى هذا الإنكار. وقد صح ذلك عن أبي ذر وغيره.."(14)

هذا هو الأصل الذي ينبغي أن يناقش فيه الغزالي رحمه الله، فهل أخطأ فيما ذهب إليه؟ أو استباح حرمة نص يمنع الحسم في دلالته وثبوته من تنأوله والاجتهاد فيه؟وهل صنيعه إلاّ تقليد سبقه إليه أئمة أعلام،بل صحابة كرام؟نعم، قد يخطئ الغزالي – كغيره – في بعض التطبيقات أو الجزئيات فيكون قد خالف الأولى، أو انحاز إلى مرجوح ،أو رغب عن جمع قد يكون أهدى سبيلا، وقد يفضي به حماس معهود إلى التعبير بلغة تنقاد له، ويقود بها،يصيب رذاذها بعض من نحب ونكبر ،فينبري نفر منا للدفاع بحجج قد لا يشوبها ريب، أو يعلو ساحتها غبار،لكن أن يتوسل بما يثير العواطف ويصرف عن التدقيق في النهج – للنيل ممن نترقب له أدنى زلل، أو نتصيد له بعض اللمم ،نحيله في الخطاب إلى كبائر تجتنب ،لإدراجه في قوائم لا تفتأ تستقبل الأعداء والخصوم–فهذا هو الظلم الذي نأباه للأنداد والأقران ،فضلا عن ذوي الأقدار، بل هو التطأول الذي غدا سمتا يطبع من لا حظ له في علم أو خلق.

هل يطعن في السنة من يقول: " إن نقد المرويات كلها، ووضع الرجال كلهم في مختبرات الجرح والتعديل، بلغ في ثقافتنا مداه، فكيف يجيء امرؤ خالي البال، خالي الوفاض ليقول في نزق: أنا أرفض السنة. وكيف يجيء آخر فينظر في القرآن نظرة الفلاح في كتاب فلك ثم يقول، هذا نصّ معطل "!(15) هل يوضع قائل هذا الكلام جنباً إلى جنب مع أبي رية وأمثاله؟

وذكر الشروط التي وضعها علماء الحديث لقبول الحديث ثم علق قائلاً: " وهذه الشروط ضمان كاف لدقة النقل وقبول الآثار. بل لا أعرف في تاريخ الثقافة الإنسانية نظيراً لهذا

التأصيل والتوثيق...وقد توفر للسنة المحمدية علماء أو لو غيرة وتقوى بلغوا بها المدى، وكانت غربلتهم للأسانيد مثار الثناء والإعجاب، ثم انضم إليهم الفقهاء في ملاحظة المتون، واستبعاد الشاذ والمعلول."(16)

لقد تكلم الدار قطني في العشرات من الأحاديث التي حواها الصحيحان، وأو رد كلامه الحافظ ابن حجر وناقشه في طعونه، ووفق الحافظ في أكثر دفاعه، أي أن الناقد الكبير جانبه الصواب في أكثرها، ومع ذلك لم يحفظ لنا علم الجرح والتعديل أو التراجم طعنا في الرجل أو انتقاصا من قيمته، أو اتهاما في دينه أو عدالته ؟

وليس الدراقطي وحده الذي انتقد أحاديث في الصحيحين، فهناك أيضا أبو مسعود الدمشقي والغساني، وهناك ملاحظة عابرة تحتاج إلى تبين وتأكد، فالدارقطي المتوفى سنة 385 لم تسجل ردود العلماء عليه -من حيث الجملة-إلا مع ابن الصلاح المتوفى سنة 643 ،ولم يناقشها -بالتفصيل-إلا الحافظ ابن حجر المتوفى سنة 852؟

قال ابن حجر: " واختلف كلام الشيخ محي الدين في هذه المواضع فقال في مقدمة شرح مسلم ما نصه: فصل: قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم أحاديث أخلا فيها بشرطهما، ونزلت عن درجة ما التزماه، وقد ألف الدارقطي في ذلك، ولأبي مسعود الدمشقي أيضا عليهما استدراك، ولأبي علي الغساني في جزء العلل من التقييد استدراك عليهما ،وقد أجيب عن ذلك أو أكثره.انتهى.

وقال في مقدمة شرح البخاري: فصل: قد استدرك الدار قطني على البخاري ومسلم أحاديث فطعن في بعضها، وذلك الطعن مبني على قواعد لبعض المحدثين ضعيفة جدا،مخالفة لما عليه الجمهور من أهل الفقه والأصول وغيرهم، فلا تغتر بذلك. انتهى كلامه.وعلق الحافظ بقوله: " وسيظهر من سياقها والبحث فيها على التفصيل أنها ليست كلها كذلك، وقوله في شرح مسلم: وقد أجيب عن ذلك أو أكثره: هو الصواب. فإن منها ما الجواب عنه غير منتهض.. ." (17)

لا ريب أن الشيخ الغزالي هاله خطاب يتنامى، رقي المنابر وكسب الأنصار، تحوطه عنايات تتعدّد أغراض القائمين عليها. على الرغم من تشبّثه بالظواهر في عصر تتسارع فيه إبداعات العقول. فانصبّ خطابه – في المقابل – على ما يعتقد أنه انتصار للعقل، وإشاعة للمقاصد، في ظل النصوص كلها. وبعيداً عن هواية الترجيح .

لقد بثّ ما لا نجرؤ على التصريح به في بعض الأحيان عندما تستوقفنا معان في نصوص تُستشكل. فنمرّ عليها مرور كرام تمنعهم هيبة مصدر وإطباق أمة . من استرسال لا نضمن أن يفضي بنا إلى المأثم فيما نبدي أو نسرّ.

إن السيدة عائشة لم تكن تحت ضغط الواقع عندما واجهت أبا هريرة في حديث الهرة المشهور بقولها: " المؤمن أكرم عند الله من أن يعذّبه من جرّى هرة. أي إ المرأة مع ذلك كانت كافرة. يا أبا هريرة إذا حدثت عن رسول الله فانظر كيف تحدث."(18)

ولم تكتف السيدة عائشة بمواجهته بما يقيد الرواية فيما يحفظ، بل احتكمت إلى ما تعرفه من مراد الله. وقدْر المؤمن عنده، ثم وجّهته إلى التدبر فيما يسمع حتى يستوثق مما ينقل!؟

قد يُقال إن الواقع أنسب لإبقاء الحديث على إطلاقه. والغزالي ومن على شاكلته يتحسبون لوطأة الواقع. ويكون ظاهره أدل على رحمة الإسلام، وأسبق عناية بالحيوان من جمعيات الرفق بها!. ثم إن حمله على الكافر وربط الجناية في دخول النار بالحبس إهدار لخطيئة الكفر، وإخلال بيّن بمراتب العصيان. يصيب العقل في مقتل. قد يكون أقرب إلى نقيض قصد يُبتغى به خدمة الدين.

إن الموازنة بين الأمرين –في ظل انتفاء القرائن– ترجّح اعتبار القيد في الحديث، حتى لا يكون إصرار أبي ذر على السؤال في حديث: " ...وإن زنى وإن سرق ..." في مواجهة حديث الهرة. ويختلّ بذلك فقه الشعب في المخالفة والالتزام. وتفقد الكبائر منزلة تُجتنب ، لحساب لم

قد لا يكون سياقه إلا تنبيهاً على ضرورة استشعار خطر المعصية وإن دقت. والطمع في رحمة الله حتى مع الموبقات. في استثناء يؤكد القواعد ولا يلغيها.

عندما يسود التخلف وتغشى الناس أجواؤه .حتى تؤلف .يقنعون النفس بمعارك ينشئونها. أو تذكى لهم.يضفون عليها أو صافاً وألقاباً تُشعر بالخطورة. أو يجعلون منها نزالاً لا مناص من خوضه ضد" العدو" الأدنى. وتتلهّى الأطراف بمشهد يرقبه من يوظفه ويخدمه. لضبط ساحة تضمن البقاء. وقد ينجح في صنع مرجعيّة للاحتكام. تسمح له بالخلود إلى الراحة والاطمئنان.

والنفس إن لم تشغل بالمعالي. شغلت صاحبها بما دونها. ويخدع النفس من يدّعي الجمع بين الأمرين. للإيهام بالقدرة على تجاوز الخطوط التي تُرسم. أو إجادة الصراع في أكثر من ساحة أو ميدان. فالكأس لا يمكن ملؤها بنوعين من السوائل. ويحتفظ كل سائل بخصائصه .

هذه المعارك الوهمية هي التي حذر منها الشيخ الغزالي. إذ وجد – من خلال النظر في التاريخ والتراث –أن العدو لم يتسلل إلى الديار إلا عندما تشاغل الناس عنه أو شُغلوا بما يحط من شأنهم وأقدارهم.

وذهب أبعد من ذلك عندما ساق من أقوال السلف ما يبيّن أن التخلف حين يحل بأرض لا يسلم من ريحه حتى العلماء. فيمنعهم العجز عن إظهار طبائع السوء. ولو مُكنوا لفاقوا الأغيار في الإعلان عما تنطوي عليه الجوانح.

فقد ذكر الشيخ عن ابن عقيل قال: "رأيت لناس لا يعصمهم من الظلم إلا العجز. لا أقول العوام بل العلماء. كانت أيدي بعض الحنابلة مبسوطة في أيام ابن يوسف – الحاكم السابق – فكانوا يتسلّطون بالبغي على أصحاب الشافعي في الفروع – التي يخالفونهم فيها – حتى لا يمكنوهم من الجهر بالقنوت. وهي مسألة اجتهادية... فلما جاءت أيام النظّام ومات ابن يوسف. وزالت شوكة الحنابلة استطال عليهم أصحاب الشافعي استطالة السلاطين الظلمة.فاستعدوا عليهم. وآذوا عامتهم بالسعايات. والفقهاء بالنبذ والاتهام بالتجسيم.قال ابن

عقيل: فتدبرت أمر الفريقين، فإذا هم لم تعمل فيهم آداب العلم، وهل هذه لا أفعال العسكر؟ يصولون في دولتهم ويلزمون المساجد في بطالتهم." (19)

قال الشيخ: " يحدث هذا التمزق في الأمة الإسلامية. والعالم الصليبي يحترق شوقا إلى ضرب الإسلام في عقر داره ومحو أعيانه وآثاره...إن العري عن الأخلاق وإبطان الكره للآخرين، والعجب بالنفس هو الجريمة التي ارتكبها نفر من فقهاء الفروع، غرتهم بضاعتهم فقدموها للناس مقرونة بالغلو، ولم يبالوا بما تتركه من فرقة."(20)

وتحت عنوان " ما أشبه الليلة بالبارحة " يقول رحمه الله: " إني أرى العلل القديمة تتجمع، ونذر العاصفة المدمرة تبدو في الأفق البعيد، بل إن الأعداء شرعوا في الهجوم، والأرض الإسلامية تنتقص من أطرافها، والخطط توضع لضرب القلب بعد قص الأجنحة ..."(21) ثم يشير إلى نجاح الصليبيين في تنصير أربعة أخماس الفلبين، فهال هي نفس الظروف. ألغت المسافات، وأعادت صناعة الأزمات. ليشرع من أشار إليهم الشيخ في العمل في عقر الدار. " إن أي امرئ يشغل المسلمين (بمثل ما سبق)...إما منافق يمالئ العدو ويعينه على هزيمتنا، وإما أحمق يمثل دور الصديق الجاهل. ويخذل أمته من حيث لا يدري، وكلا الشخصين ينبغي الحذر منه وتنبيه الأمة إلى شره ."(22)

إن الذي يديم غض البصر، لن تقع عيناه إلا على النفايات تطوح بها الرياح، والذي يتحسب كثيرا لمن يصدمه من الخلف لن يخطو كثيرا إلى الأمام، وأين مثل هذا الصنف من ابن الجوزي " ينبغي للعاقل أن ينتهي إلى غاية ما يمكنه، فلو كان يتصور:الذي ينقل عنه الغزالي قوله للآدمي صعود السمأوات لرأيت من أقبح النقائض رضاه بالأرض، ولو كانت النبوة تحصل بالاجتهاد رأيت القصر في تحصيلها في حضيض."(23

يقول الشيخ معلقا: " إن هذه الصيحة الشماء من وحي الإيمان الحق. ومن خصائص التربية الإسلامية في الشروق المحمدي الأول. وهو الشروق الذي قاده رجال أصحاب عزمات شداد. وآمال عراض. فطوروا في سياحتهم المشارق والمغارب."(24)

إن هذه النصوص لن يقع عليها من ينقب في فضلات الأفكار. أو من يتسقط ثمرات اللجج والحجاج. إذا صادفها أو صادفته. مر عليها كأن لم يرها أو لم تره. فالأواني لن تنضح بغير ما حوته. وحصائد الألسن تكشف معادن الرجال. فإما رفعة وسموق.أو غير ذلك مما لا نحب ولا نشتهي.

الإحالات

(1)- محمد الغزالي-السنة النبوية بين أهل الفقه..وأهل الحديث-دار الشروق-بيروت-القاهرة-الطبعة الأولى-1989-ص:9

(2)- المرجع نفسه

(3)- بدر الدين الزركشي-الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة-تحقيق وتعليق:سعيد الأفغاني-المكتب الإسلامي- بيروت -الطبعة الثانية—1970-ص:77

(4)- المصدر نفسه-ص:102-103

(5)-المصدر نفسه ص:103

(6)-المصدر نفسه ص:111

(7)- مسلم بن الحجاج-الجامع الصحيح-بشرح النووي-دار الفكر-بيروت-لبنان-الطبعة الثانية-1978-كتاب الفتن وأشراط الساعة-(باب تقوم الساعة)22/18

(8)-الزركشي-الإجابة:مصدر سابق:95-96

(9)-المصدر نفسه

(10)-المصدر نفسه:96-97

(11)-المصدر نفسه:97

(12)-المصدر نفسه: 97-98

(13)-المصدر نفسه: 98

(14)-المصدر نفسه: 99

(15)-محمد الغزالي-الغزو الثقافي يمتد في فراغنا-مؤسسة الشرق للعلاقات العامة والنشر والترجمة-عمان-الأردن-الطبعة الأولى-1985-ص: 187

(16)-محمد الغزالي-مرجع سابق ص: 15

(17)-ابن حجر العسقلاني-هدي الساري: مقدمة فتح الباري-تصحيح وإشراف: عبد العزيز بن باز-نشر وتوزيع: رئاسة إدارة البحوث العلمية...ص: 346.

(18)-الزركشي-مصدر سابق: 118

(19)-محمد الغزالي-هموم داعية-دار البشير -القاهرة- الطبعة الثانية-1405-ص50

(20)-المرجع نفسه

(21)-المرجع نفسه: ص 51

(22)-المرجع نفسه: ص52

(23)-محمد الغزالي-مشكلات في طريق الحياة الإسلامية-كتاب الأمة-رئاسة المحاكم الشرعية-قطر-1402-ص: 41

(24)-المرجع نفسه ص: 41-42

ابن الموهوب: حياته وقضايا عصره

د. أحمد صاري
جامعة الأمير عبد القادر

مقدمة

يعتبر محمد المولود بن الموهوب (1866-1939) من رواد النهضة الفكرية والثقافية ومن ألمع الشخصيات الجزائرية التي لعبت دورا متميزا خلال الربع الأول من هذا القرن. وهو من ابرز من مهد لظهور الحركة الإصلاحية في الجزائر بداية من العشرينات. ولذلك فلا غرابة أن يعده الدكتور أبو القاسم سعد الله "كزعيم لكتلة المحافظين" في بداية هذا القرن (1) وثاني مصلح في الجزائر ظهر بعد حمدان بن عثمان خوجة: "فمنذ حمدان خوجة، يقول سعد الله. ليس هناك مثقف جزائري آخر قد فهم واثر على تاريخ بلاده كما فعل ابن الموهوب" (2).

هذه المكانة الدينية والشهرة الأدبية والعلمية التي ميزت ابن الموهوب هي التي جعلته يتبوأ أعلى المناصب والوظائف: فمن مدرس بالمدرسة الرسمية الكتانية (3) ابتداء من سنة 1895 إلى تولي وظيفة الفتوى في قسنطينة سنة 1908. إلى فوزه بمنصب الإفتاء بمسجد باريس سنة 1926 يكون ابن الموهوب قد استحوذ على أهم المناصب الدينية والعلمية المتاحة لرجل الدين آنذاك. ولذلك لقبته جريدة النجاح (4) بشيخ الجماعة على منوال تسمية عبد القادر المجاوي قبله بهذا الاسم.

على الرغم من هذه المكانة المرموقة التي احتلها ابن الموهوب فإن الدراسات التي تناولت هذه الفترة أو تلك التي ترجمت للشخصيات الفكرية والثقافية لم تعكس صورته الحقيقية. فهذه الدراسات قد تطرقت إلى ابن الموهوب إما في سياق حديثها عن بداية النهضة الأدبية والفكرية أو تجاهلته تماما. ومن بين هذا الاتجاه الأخير نذكر عمار الطالبي مثلا. ففي مدخل كتابه ابن

باديس حياته وآثاره (5) الذي عنونه بـ "مدخل إلى الحياة العقلية والنهضة الحديثة بـالجزائر" (56ص) لم يول المؤلف أية أهمية لابن الموهوب. مع العلم أنـه تطرق إلى العديد من الشخصيات الدينية والفكرية والأدبية التي ميزت هذه الفترة (المجاوي ـ عبد الحليم بن سماية ـ مصطفى بن الخوجة ـ الحفناوي ـ محمد بن أبي شنب ...الخ). ونفس الملاحظات نسجلها على دراسة سعد الدين بن أبي شنب حول النهضة العربية بالجزائر في النصف الأول من القرن الرابع الهجري (6). وحتى أبو القاسم سعد اللّه الذي كان معجبا بابن الموهوب في كتابه الحركة الوطنية (الجزء II) فخصص له بعض الصفحات عند حديثه عن كتلة المحافظين. نجده يتراجع عن ذلك في سفره تاريخ الجزائر الثقافي (09 أجزاء) (7). فهو لم يول ابن الموهوب الأهمية التي يستحقها، بالرغم من ترجمته لكثير من الشخصيات العلمية والدينية التي لم تبلغ العديد منها مرتبة ابن الموهوب العلمية والفكرية. كما أن البعض منهم ليسوا في حاجة إلى ترجمة وتعريف، فقد نشرت حولهم العديد من الدراسات وحتى المؤلفات كعمر بن قدور وعمر راسم وأبو اليقضان مثلا. في حين أن شخصية ابن الموهوب والدور الذي لعبه والآثار التي تركها تحتاج فعلا إلى مزيد من البحث والاهتمام. وهذا ما أشار إليه سعد اللّه (8) في الستينات عندما كتب يقول: " والحق أن دور الشيخ ابن الموهوب في النهضة الجزائرية مازال لم يفهم بعد من طرف الكتاب بما في ذلك كتاب الجزائر أنفسهم. ذلك أن الكتاب اعتادوا أن يسلطوا الضوء على الحركة الإصلاحية خلال الثلاثينات فقط، عندما بدأ الشيخ عبد الحميد بن باديس وجمعية العلماء حملة الإصلاح.". بالرغم من هذا الاعتراف والتنبيه إلى نقص الدراسات حول ابن الموهوب إلا أن سعد اللّه لم يستغل في رأينا فرصة تأليفه لتاريخ الجزائر الثقافي ليعيد إليه الاعتبار ويسلط الضوء على الدور الذي لعبه خلال حقبة هامة من تاريخ الجزائر.

بقي أن نشير إلى أن ابن الموهوب وان كان لم يسترع انتباه الباحثين الأكاديميين فإنه لقي مقابل ذلك العناية من طرف بعض المعاصرين له والمهتمين بإحياء التراث الفكري والحضاري

للجزائر. فمن بين الأوائل الذين اهتموا بشخصية ابن الموهوب وأفكاره نذكر الشريف بن حبيلس الذي أولاه مكانة عالية في كتابه (L'Algérie française vue par un Indigène) (9). فقد كان معجبا به أشد الإعجاب، بالرغم من اختلاف التكوين والتوجه الفكري ما بينهما. فقد تابع نشاطه الثقافي ونقل العديد من خطبه التي كان قد ألقاها بنادي صالح باي بقسنطينة. كما اهتما به قوفيون (Marthe et Edmond GOUVION) في كتابهما أعيان المغاربة (10) واعتبراه واحدا من الأحيان وخصاه بترجمة في ثلاث صفحات، تحدثا فيها عن نسبه ومكانته الدينية والأدبية.

ومن بين الجرائد المعاصرة لابن الموهوب والتي اهتمت بنشاطاته قبل الحرب العالمية الأولى نذكر منها كوكب إفريقيا والتقويم الجزائري لمحمود بن دالي المعروف باسم كحول ـ كما أن لاديباش دي كوستانتين (La Dépêche de Constantine) قد ترجمت الخطب والمحاضرات التي كان يلقيها ابن الموهوب في نادي صالح باي. أما بعد الحرب العالمية الأولى فقد اهتمت جريدة النجاح بتتبع النشاطات الدينية والأدبية لابن الموهوب وأولته أهمية خاصة بعد توليه منصب الفتوى بجامع باريس الذي دشن سنة 1926. وكان ابن الموهوب أول من خطب بهذا المسجد في أول صلاة جمعة. كما اهتمت به هذه الجريدة بعد وفاته فغطت موكب جنازته ونقلت الخطب التي قيلت في رثائه، كما نشرت وقائع الحفل التأبيني الذي نظم له بمناسبة الذكرى الأربعين لوفاته.

أما بعد الاستقلال فإن أول من اهتم بابن الموهوب. في إطار تأريخه للنهضة الجزائرية وثورة التحرير، هو محمد علي دبوز (11) الذي خصص له عدة صفحات مذكرا بعلاقاته بالشيخ المجاوي ودوره الإصلاحي وآثاره الأدبية والشعرية. كما خصه محمد المهدي بن علي شغيب في كتابه أم الحواضر في الماضي والحاضر تاريخ مدينة قسنطينة (12) ببعض الصفحات. إلا أنه يظهر من خلال المقارنة ما بين ما كتبه دبوز وما كتبه بن علي شغيب أن هذا الأخير اعتمد على النقل في ترجمته لابن الموهوب. في حين كان من المستحسن به أن يضيف الجديد. وهذا لسببين اثنين: أولهما أن ابن شغيب قد اقتصر في كتابه على مدينة قسنطينة وأعلامها. فكان بإمكانه أن يدقق

ويحقق اكثر في هذه المواضيع. والاعتبار الثاني أن المؤلف من معاصري الشيخ ابن الموهوب (ولد سنة 1908)، فبدون شك أنه تعرف عليه آنذاك أو سمع عنه، على الأقل، من أفواه بعض المعاصرين له. كما كان بإمكانه جمع العديد من المعلومات حوله (كما فعل دبوز في الترجمة لأعلامه) من بعض شيوخ وعلماء قسنطينة الذين عرفوا ابن الموهوب.

بعد هذا العرض للمادة المتوفرة حول ابن الموهوب والمعروفة لدينا ـ على الأقل لحد الآن ـ يجدر بنا آن نتعرف على هذه الشخصية التي لعبت دورا بارزا في الوسط القسنطيني بصفة خاصة والوسط الجزائري بصفة عامة.

ثانيا: ابن الموهوب وعصره.

هناك شبه اتفاق ما بين أغلب من ترجموا لابن الموهوب حول نسبه ونشأته (13). فهو من مواليد مدينة قسنطينة سنة 1866، ويعود أصل أسرته إلى الشيخ الموهوب المدفون بالزاوية التي تحمل اسمه والموجودة بقرية ايمولا بلدية صدوق ولاية بجاية. في حين لا يذكر قوفيون Gouvion أصلا هذه الزاوية، ويرى بأن الجد محمد بن الموهوب قد انشأ زاوية في بني بزاز بمنطقة البابور، وكانت مركز إشعاع ثقافي ومأوى للمساكين (14). أما سعد اللّه فيرى أنه من الفرع الذي سكن جبال البابور ثم انتقل إلى قسنطينة، دون أن يذكر تاريخ ذلك (15).

ومهما يكن فالمولود بن الموهوب ينتمي إلى أسرة ذات علم. فقد درس والده على يد اشهر مدرسي قسنطينة كالمكي البوطالبي (16) ومحمد الشاذلي (17). وقد تقلد الوالد في فترة النظام العسكري وظيفة القضاء، فتولى إدارة عدة محاكم (18). أما فيما يتعلق بالابن المولود فبعد المدرسة القرآنية (المسيد) درس اللغة العربية والتوحيد وتابع دروس الشيخ محمد الدراجي في النحو، مما أهله لحضور دروس الشيخ عبد اللّه الإمام والخطيب بالجامع الكبير في قسنطينة. وأحد تلامذة الشيخ عليش المشهور (19). ويقول سعد اللّه آن المولود بن الموهوب تخرج من زاوية الشيخ الموهوب المسماة زاوية الشريف ايمولا. وهو في علمنا الوحيد الذي يذكر ذلك (20). ومع حلول

الشيخ عبد القادر المجاوي بقسنطينة (1886) لازمه ابن الموهوب لمدة 12 سنة وقرأ عليه العلوم الشرعية واللّغة العربية. وقد أجازه المجاوي وأذن له في التدريس والوعظ (21). واصبح بعد ذلك زميلا له بالمدرسة الرسمية الكتانية. التي وظف بها كمدرس سنة 1895. ويذكر قوفيون (22) أن توظيف ابن الموهوب جاء بناء على اقتراح من المستشرق موتيلنسكي (مدير مدرسة قسنطينة آنذاك)، في حين يذكر دبوز (23) أن عبد القادر المجاوي هو الذي رشحه لذلك. وقد تولى ابن الموهوب تدريس عدة مواد كالفقه. الأدب العربي وحتى الفلسفة. ثم تولى بعد ذلك تدريس التوحيد بعد انتقال المجاوي إلى مدرسة الجزائر العاصمة. بالإضافة إلى وظيفته التعليمية فقد كان لابن الموهوب نشاط اجتماعي وتربوي واسعين. فقد ساهم في تأسيس نادي صالح باي سنة 1907، وكان من ابرز منشطيه وذلك بإلقائه للعديد من المحاضرات والخطب.

وفي سنة 1908 عين ابن الموهوب في أعلى منصب ديني يتمناه كل عالم وهو وظيفة الفتوى. وقد كان هذا المنصب في السابق حكرا على بعض عائلات قسنطينة المعروفة. وألقى ابن الموهوب بهذه المناسبة خطبة دعا فيها إلى اليقظة والإقبال على التعليم ونبذ التعصب والجهل. دون أن ينسى توجيه الشكر إلى الحاكم العام شارل جونار الذي عينه في هذا المنصب (24).

وتعتبر هذه المرحلة الأولى (1895-1914) من مسيرة ابن الموهوب من أخصب الفترات في حياته. فقد كان له نشاط ديني وتعليمي و"جمعوي" كثيف. أما بعد الحرب العالمية الأولى فإن أهم وظيفة تقلدها، بالإضافة إلى وظائفه السابقة. فهي تعيينه مفتي لمسجد باريس. الذي فتح في شهر جويلية سنة 1926. وإذا كان هذا التعيين يخضع لشروط سياسية أكثر من خضوعه للشروط الدينية والأخلاقية. فإننا نعتقد أيضا آن اختيار ابن الموهوب من بين العديد من علماء المغرب وتونس يدل على مكانة هذه الشخصية. وكان ابن الموهوب أول من افتتح هذا المسجد بأول خطبة جمعة دعا فيها كعادته إلى ترك الجهل والخرافات والبدع والتزود بالعلم. وحسب مراسل جريدة النجاح (25) من باريس. مامي إسماعيل. أن السلطان المغربي مولاي يوسف. الذي حضر حفل

التدشين، قد اعجب بخطبة ابن الموهوب، ولذلك زاره في بيته وعبر له عن سروره بالخطبة وبتعيينه مفتيا للجامع. وعلى العموم يظهر أن ابن الموهوب بقي يشغل هذا المنصب إلى غاية وفاته في شهر افريل 1939.

وقد شهد عصر ابن الموهوب أحداثا وتقلبات سياسية عديدة تركت دون شك أثرها عليه، خاصة التطورات التي لها علاقة بكل جزائري، كأحداث الجزائر والعالم العربي والإسلامي. فالمعروف أنه مع نهاية القرن التاسع عشر كانت الدول الاستعمارية الأوربية في أوج قوتها، وبعد تنافس شديد فيما بينها، توصلت بعد عدة معاهدات واتفاقيات من الاستحواذ على أغلب قارتي إفريقيا وآسيا. فاحتلت فرنسا تونس (1881) ثم المغرب الأقصى (1912) واحتلت إنجلترا مصر (1882) وإيطاليا ليبيا (1911-1912). وقد عاصر ابن الموهوب كل هذه الأحداث الجسيمة التي مرت بها هذه المنطقة العربية. كما تابع دون شك الأحداث التي أفرزتها الحرب الكبرى والتي أدت إلى اقتسام ما تبقى من تركة "الرجل المريض" تركيا.

ومن جهة أخرى فقد عرف العالم العربي الإسلامي خلال هذه الفترة ظهور حركة إصلاحية كانت ترمي إلى إيقاظ الشعوب الإسلامية من سباتها ودفعها إلى مجاراة الدول الأوربية في تقدمها. وقد رأت هذه الحركة أنه لا سبيل للعالم الإسلامي للتقدم إلا بتحرير العقول من العادات القديمة المتوارثة وترك كل الشوائب التي أدخلت على الإسلام. وقد مثل هذا الاتجاه خاصة المصلحين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وبدون شك أن هذه الأفكار والاتجاهات كانت تصل إلى مسامع النخبة الجزائرية المثقفة بوسائل مختلفة؛ الجرائد، الرحلات العلمية، رحلات الحج ...كما يجب أن لا ننسى أن الجزائريين المثقفين تمكنوا من الاتصال مباشرة بأحد رواد الإصلاح وهو الشيخ محمد عبده الذي زار الجزائر سنة 1903.

ومن ناحية أخرى فقد عاصر ابن الموهوب أيضا بعض التطورات التي شهدها العالم الإسلامي والمتمثلة خاصة في علاقة الشعوب العربية بالخلافة العثمانية، ثم التحولات التي شهدتها تركيا والتي أدت بعد الحرب الكبرى إلى إلغاء الخلافة (1924) وإنشاء نظام جمهوري في تركيا.

فنحن لا نستبعد، كون المترجم له من آل ابن الموهوب وهي أسرة عريقة ومثقفة وابن لقاضي. وكفرد من سكان مدينة كبرى كقسنطينة، آن يكون قد تابع كل هذه التطورات، خاصة وأن سكان هذه المدينة كانوا على اتصال مباشر بالمشرق العربي عن طريق تونس.

وعلى الصعيد الداخلي فإن عصر ابن الموهوب قد تميز باندلاع آخر أكبر الانتفاضات التي شهدتها الجزائر وهي انتفاضة 1871، والتي كانت منطقة الشرق الجزائري مسرحا لها، ولكننا نستبعد آن تكون لهذه الأخيرة اثر مباشر على طفل لم يتعد سنه الخمس سنوات. غير آن محاكمة بعض رموز هذه الانتفاضة فيما بعد في مدينة قسنطينة بالذات، وما يترتب عن ذلك من ردود فعل على سكان هذه المدينة، يكون قد ترك بعض الأثر على ابن الموهوب. والحادث الآخر الذي عاصره ابن الموهوب هو انتفاضة الشيخ بوعمامة (1881-1883). غير أننا نستبعد أن يكون لهذه الأخيرة اثر على نفسية ابن الموهوب، نظرا لانتشارها في أقصى الجنوب الغربي ثم توسعها نحو المغرب الأقصى.

وبدون شك آن إخفاق هذه الانتفاضات يكون قد أوحى إلى رجال النخبة آنذاك، ومن بينهم ابن الموهوب، بضرورة تغيير أساليب المقاومة، ذلك أن الجزائريين بأسلحتهم التقليدية وبتنظيمهم القديم لا يمكنهم الصمود أمام أسلحة الفرنسيين الحديثة وتدريبهم المنظم. ومع نهاية هذه الانتفاضات وانتقال الحكم من العسكريين إلى المدنيين، شرعت فرنسا في سياسة جديدة مع الجزائريين وهي سياسة الإدماج. فقد كان شعارها آنذاك هو انه بعد احتلال الأرض لا بد من السيطرة على العقول. وكانت أهم وسائل فرنسا في ذلك نشر التعليم ما بين الجزائريين. وقد تميز التعليم الفرنسي مع بداية الثمانينات بالطابع الائكي والمجاني والإجباري. وبطبيعة الحال فمن

بين الأغراض غير المعلنة من هذا التعليم هو كبح جماح التعليم العربي المتميز بالصبغة الدينية. إلا آن هذه السياسة التعليمية قد أدت في نهاية المطاف إلى إهمال التعليم العربي دون التمكن من نشر التعليم الفرنسي، إذ لم يبلغ عدد المتمدرسين من الجزائريين في نهاية القرن التاسع عشر بالمدارس الفرنسية اكثر من 2%.

ومن جانب أخر فقد تميز عصر ابن الموهوب أيضا بحرمان الجزائريين من الحقوق السياسية. فالجزائريين الذين رفضوا التجنس بالجنسية الفرنسية بقوا في مرتبة "الأهالي". فهم يقومون بكل الواجبات دون أن يحصلوا على أدنى الحقوق. ولذلك حرموا من المساواة في الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ومن أهم مميزات هذا العصر في المجالين الديني والاجتماعي هو الانحطاط الكبير والتدهور الذي شهدته الزوايا والطرقية. فهذه الأخيرة وبعد أن قامت بدور تعليمي وثقافي كبيرين، إذ كانت تشكل أهم المراكز الثقافية والتعليمية. واستبسلت في مقاومة الاستعمار خلال الخمسين سنة الأولى من الاحتلال. بدأت منذ الثمانينات في التحول عن مهامها وذلك بالتقرب من الإدارة الاستعمارية للحصول على الامتيازات والنفوذ. وعلى العموم فقد ساهمت في نشر الغيبيات بالتركيز على كرامات شيوخها وإعطاء مفهوم خاطئ لقضيتي القضاء والقدر.

ونتيجة لهذا التدهور كان لابد من رد فعل يحارب هذه الأفكار البالية والمتوارثة. وبالفعل فقد برزت طبقة مثقفة كان هدفها انتشال الجزائريين من مخلفات الجهل والخرافات وتوجيههم إلى الطريق الصحيح. وتزامن ذلك مع ظهور صحافة "أهلية" باللّغتين العربية والفرنسية. واستطاعت هذه النخبة، عن طريق هذه الوسيلة الجديدة من تبليغ رسالتها ونشر أفكارها، ومقاومة المظاهر التي كانت تراها معرقلة للتقدم والتحرر. كما باشرت هذه النخبة في تأسيس الجمعيات والنوادي بداية من هذا القرن واستغلتها في نشر الوعي لدى الجزائريين، كما اتخذتها مجالس للاجتماع والنقاش وتبادل المعلومات والآراء حول قضايا الساعة آنذاك (26).

غير أن هذه الفئة لم تكن موحدة في تفكيرها واتجاهها وأهدافها. فالنخبة المحافظة تأكد على أسس ومقومات الشخصية الجزائرية العربية الإسلامية وتريد ربط مصيرها بالعالم العربي الإسلامي، وذلك بنشر التعليم العربي وتنبيه الجزائريين إلى الأخطار التي قد تلحق بهم وبأمتهم نتيجة سياسة الإدماج. أما النخبة الليبرالية التي تخرجت من المدارس الفرنسية فقد كانت تعمل عكس ذلك. فهدفها هو الارتباط كلية بفرنسا وبثقافتها وحضارتها عن طريق الإدماج والذوبان في المجتمع الفرنسي. ولذلك فقد أرادت قطع صلتها بالعالم العربي الإسلامي وبمجتمعها التقليدي "المتخلف" في نظرها. ومن أجل ذلك فقد طالبت بالتجنس وبتسهيل الحصول عليه. كما طالبت بالحقوق السياسية وبتوسيع التعليم الفرنسي حتى يشمل أكبر نسبة من الجزائريين. فهو في نظرها أحسن وسيلة للإدماج. كما قبلت هذه النخبة التجنيد الإجباري الذي فرضته فرنسا على الجزائريين، في حين رفضه المحافظون لأسباب دينية وقومية. ونظموا من أجل ذلك حركات احتجاجية وأرسلوا الوفود والعرائض إلى المسئولين الفرنسيين.

ثالثا: ابن الموهوب وقضايا عصره.

إذا ما استثنينا العشرية الأولى من القرن العشرين، والتي تميز فيها ابن الموهوب بنشاط واسع تمثل خاصة في المحاضرات والخطب التي كان يلقيها في نادي صالح باي. والتي عبر فيها عن بعض مواقفه من قضايا عصره (الجهل، التخلف، البدع، التعليم...) فإن ما ميز ابن الموهوب فيما بعد هو صمته الشبه الكامل من مختلف القضايا التي كانت تشغل تفكير الرأي العام الجزائري. فنحن لا نعثر له على مواقف واضحة من القضايا التي عاصرها. فالذي يريد أن يعرف موقفه من قضايا التجنس، التجنيد الإجباري، إلغاء الخلافة العثمانية، وبعض المسائل الاجتماعية والسياسية الأخرى يبقى على عطشه. فالملاحظة التي نخرج بها بعد إطلاعنا على جرائد تلك الفترة، وخاصة صحف العشرينات والثلاثينات أن ابن الموهوب لم يكن يشارك في المناقشات التي كانت تدور آنذاك على أعمدة هذه الصحافة. وقد يرجع سبب ذلك إلى أن ابن

الموهوب وبوصفه موظف رسمي لدى الإدارة الاستعمارية لم يكن مطلق الحرية للإفصاح عن آرائه، فهو مطالب بواجب التحفظ. كما أن هامش المناورة لديه محدود. فهناك حدودا لا يمكن لأي موظف رسمي من رجال الدين أن يتجاوزها. ومع ذلك فقد استغل ابن الموهوب وظيفته هذه في نشر أفكاره دون آن يصطدم بعرقلة الإدارة له.

وقد عبر عن موقف ابن الموهوب هذا أكثر من ملاحظ. فقد قال عنه محمد علي دبوز، مع شيء من المبالغة: أنه :"كان أدهى وأبرع في السياسة. لطم الاستعمار وهو في حجره، وعمل ضده وهو موظف يرضع أثداءه. وكان رحمه الله من السباحين الماهرين الذين يسبحون في النهر ولا تبتل ثيابهم..." (27). نفهم من هذا آن ابن الموهوب لم يخضع للأوامر الإدارية خضوعا أعمى، كما كان يفعل بعض "رجال الدين". حتى أن منهم من كان يتجسس على زملائه لحساب الإدارة (28)، بل أنه كان يعمل على إصلاح المجتمع من داخل مهمته الرسمية هذه. وهذا ما تبينه المحاضرات والخطب التي كان يلقيها سواء في نادي صالح باي أو في المساجد. ويذهب أحمد توفيق المدني إلى تأييد وتأكيد ما قاله دبوز. فهو منذ نزوله بقسنطينة سنة 1925، بعد نفيه من تونس، يظهر إعجابه الكبير بابن الموهوب. فيقول عنه أنه "أول من بشر بالإصلاح الإسلامي قولا وكتابة وألف ونشر أرجوزة ضد الطرقية" (29). وإذا ما صدقنا الحديث الذي جرى ما بين المدني وابن الموهوب في هذه الأثناء حول دور رجال الدين وخدمتهم للاستعمار فيظهر آن ابن الموهوب قد حدد منذ البداية قواعد اللعبة: "وبيني وبين الفرنسيين حاجزا لا أتخطاه سعيا إليهم، وحاولوا تخطيه سعيا إلي فما نجحوا أقوم بواجبي نحو أمة الإسلام. ولا أبخل بشيء مما أتاني الله من علم على جماعة المسلمين." (30). ويظهر أيضا آن ابن الموهوب لم يكن يعارض منهج المدني في النضال حتى بعد نفيه من تونس - فقد نصحه بالسير في طريقه وجهاده. وإذا ما ثبت هذا فذلك يعني أن ابن الموهوب لم يقف في وجه الإصلاح في شكله الجديد الذي ظهر مع ابن باديس وبقية العلماء. كما نفهم من ذلك أنه لم يكن مخلصا للإدارة وموواليا لسياستها بدون تحفظ. كما ورد في العديد من

الدراسات حول مواقف رجال الدين من هذه القضية. خاصة إذا ما علمنا آن ابـن الموهـوب قـد نبـه المدني إلى خطورة الجواسـيس الـتي كـانت تبثـهم الإدارة الاسـتعمارية في الوسـط الجزائـري. ولا نعتقد أن اعتراف توفيق المدني جاء بطريقة اعتباطية وبدون مبرر. فمـا السـبب الـذي يدفعـه إلى ذلك لو لم تكن هذه هي حقيقة ابن الموهوب، خاصة وآن المدني قد اعترف منذ الثلاثينـات. أثنـاء تأليفه لكتاب الجزائر (1931)، بدور ابن الموهوب مصرحا: "هـذا وإنـي قـد تحاشـيت علـى قـدر الإمكان ذكر الشعراء الكبار والعلماء والأعلام من الموظفين الرسميين خشية أن يحرجـهم ذلـك وفي الموظفين الرسميين من قضاة ومدرسين ومفتيين وغيرهم كنوز من العلوم والمعارف والآداب هي مـن الجزائر والى الجزائر. وعلى رأسهم العلامة الجليـل بقيـة السـلف الصـالح الشيخ سـيدي محمـد المولود بن الموهوب مفتي الديار القسـنطينية وأول مـن أشـهر في أرض الجزائـر حملـة علـى البـدع والخرافات ولـه في ذلـك قصيـدة عصمـاء مطبوعـة ومشـروحة." (31). بعـد هـذه الشـهادات الـتي أجمعت على استقلالية ابن الموهوب من خلال مواقفه ومنهجه في الإصلاح. يبدو لنـا مـن الصعـب وصفه بـ"العميل" لفرنسا. ذلك آن هذا المصطلح لا يتناسب مـع مواقـف ابـن الموهـوب ولا مـع تلـك الفترة. اكثر من ذلك يظهر لنا بان نعت ابن الموهوب بـ"الشيخ الاندمـاجي" حكـم ليـس في محلـه (32). فالمعروف، خلال الحقبة الاستعمارية، آن الكثير من قادة الرأي والشخصيات كانوا موالين سياسيا لفرنسا ولكنهم كانوا معارضين لسياسة الإدماج التي تعني التخلي عن مقومات الشـخصية الوطنية من لغة ودين وعادات ...الخ والذوبان في المجتمع الفرنسي. فهل آن ابن الموهوب كـان مـن أنصار هذه السياسة حتى نلقبه بالاندماجي؟ كما لا يمكن أن نستنتج انه كان يسلك نفـس سياسـة الشريف بن حبيلس، المؤيد للاندماج، بمجرد أن هذا الأخير كان مؤيدا ومعجبا بابن الموهوب.

ومن جهـة أخـرى فيمكننـا أن نتصـور أن ابـن الموهـوب قـد اختـار هـذا الطريـق الإصلاحـي التدريجي عن اقتناع تماشيا مع تعاليم محمد عبده ونصائحه للجزائريين بالابتعـاد عـن السياسـة والاهتمام بإصلاح المجتمع إصلاحا تربويا اجتماعيا، وذلك بالقضاء على أسباب الجـهل والدعـوة

إلى ضرورة التعلم. فمن المعروف أن الشيخ محمد عبده قد زار الجزائر العاصمة سنة 1903 والتقى هناك بأهم الشخصيات الأدبية والدينية (المجاوي، ابن سماية، ابن الخوجة...) وقد تأثرت هذه المجموعة بأفكاره وأرادت تقليده في إصلاحه (33). ويذكر أبو القاسم سعد اللّه أن الشيخ محمد عبده قد قام أيضا بزيارة خاطفة إلى مدينة قسنطينة وهو الأمر الذي لم يذكره الكتاب الذين اهتموا بهذه الزيارة من قبل (علي مراد، المهدي البوعبدلي). وقد هاجم محمد عبده أثناء هذه الزيارة الطرق المبتدعة والجهل (34). ويعتقد سعد اللّه آن من بين مستقبليه في قسنطينة قد يكون الشيخ المولود بن الموهوب وحمدان الونيسي. ويذكر أيضا آن ابن الموهوب كان من بين المعجبين بالشيخ محمد عبده وأنه ارتبط به مع الجماعة الأخرى (35). وإذا ما تأكد هذا الخبر فإن ابن الموهوب يكون قد اقتنع بتعاليم محمد عبده وسار عليها، خاصة وأن محمد علي دبوز (36) يذكر أن ابن الموهوب لم يكن يهتم بالجزائر فقط وإنما بكل الأقطار الإسلامية فقد :"كان مغرما بالجرائد والمجلات العربية التي ترد من الأقطار العربية، سيما الوطنية والإصلاحية كمجلة المنار". ومعنى ذلك أن علاقة ابن الموهوب بمحمد عبده والحركة الإصلاحية المشرقية تعود إلى ما قبل هذه الزيارة. وقد يعتبر بذلك من مدرسة محمد عبده التي ذكرتها مجلة المنار.فمن المعروف آن هذه المجلة كانت هي الواسطة ما بين هذه الجماعة ومحمد عبده.

وعلى أية حال فلابن الموهوب بعض المواقف من قضايا عصره. وقد عبر عنها في محاضراته وخطبه في بداية هذا القرن بنادي صالح باي. وفي الخطب الدينية التي كان يلقيها بالجامع الكبير بقسنطينة أو بجامع باريس. وقد نشرت الجرائد آنذاك العديد منها. فالمحاضرات التي ألقاها بنادي صالح باي كلها إشادة بمنافع العلم وإظهار مضار الجهل فهو يقول انه لا توجد حياة حقيقية خارج العلم. ولا يوجد علم بدون بحث ولا بحث بدون رغبة كبيرة في الكمال. وهذه الرغبة لا يمكن أن توجد في أمة تنقصها الثقافة والتعليم الإجباري للجميع. وهذه هي الغاية الحقيقية من الحياة. وهي الطريق الوحيد الذي يجعل الإنسان أعلى درجة من الحيوان. وفي ختام

كلامه يصيح قائلا: ليحي العلم وحامييه. وليمت الجهل وناشريه (37). وفي محاضرة أخرى يحث ابن الموهوب على العمل وترك الكسل. مستشهدا في ذلك بالقرآن والأحاديث النبوية. ويدعو مواطنيه إلى ضرورة الانتباه إلى العنصر الأوربي واتخاذه كمثال في التربية والاتحاد. كما يحث على التعليم، وخاصة تعلم اللغتين العربية والفرنسية (38).

ومن مواقفه البارزة أيضا انتقاده للبدع والخرافات التي كانت منتشرة في المجتمع الجزائري. فقد حمّل بعض الطرق الصوفية مسئولية انتشار الأمراض الاجتماعية. وظهرت بعض توجهاته الإصلاحية هذه في بعض الجرائد آنذاك. ولكنها ظهرت بوضوح في كتابه أدب الطرق. وقد لقي ابن الموهوب من أجل ذلك معارضة شديدة من طرف شيوخ الطرق والبرجوازية القسنطينية. خاصة وأن هذا الانتقاد والإصلاح صدر من طرف شخص يعتبر "أجنبي" عن قسنطينة. وفي القصيدة الشعرية "المنصفة" التي نشرها ابن الموهوب في كوكب إفريقيا (1910) انتقاد لاذع للأفكار المسبقة والمتوارثة في المجتمع القسنطيني. وقد أحدثت هذه القصيدة رد فعل كبير، ولذلك رغب الرأي العام "المثقف" في معرفة رأي بعض الكتاب الكبار من هذه المسألة. وقد تولى هذه المهمة الشيخ عبد القادر المجاوي. بإلحاح من أصدقائه وتلامذته وبين المجاوي في شرحه لقصيدة ابن الموهوب هذه البدع التي أدخلت على الإسلام. (39).

وبالرغم من هذه المعارضة إلاّ آن ابن الموهوب لم ييأس ولم يتراجع عن موقفه الإصلاحي. ومن بين الطرق التي استعملها للتحاور مع شيوخ ومقاديم الطرق والزوايا في محاولة لإقناعهم هو انه جمع هؤلاء خلال سنة 1926 في الجامع الكبير وأعطاهم دروسا. قبح فيها البدع ونصحهم بتركها، وخاصة بدع الطرق العيساوية والطيبية والعمارية التي كانت منتشرة بكثرة في قسنطينة والمتمثلة خاصة في أكل الزجاج واللعب بالنار وبالثعابين...وحسب جريدة النجاح التي أوردت الخبر أن مقاديم هذه الزوايا قد ساندوه في فكرته هذه (40).

وللقضاء على البدع يرى ابن الموهوب ضرورة التخلص من الجهل والدعوة إلى العلم. فهو يقول في أول خطبة جمعة له بجامع باريس : "إن العلم يتبعه كل خير وكمال. وان الجهل لا يفارق صاحبه الهم والنكال. ولا ترفع الأمة إلا ببذل المال من الرجال." (41).

هذا وإن كان ابن الموهوب صريحا في ميدان الإصلاح الديني بمقاومته للبدع وللأمراض الاجتماعية فإنه كان محافظا في الميدان السياسي فلم يفصح عن موقفه من قضايا عديدة أخرى كالموقف من التجنيد الإجباري مثلا. فالمعروف أن هذه القضية قد أثارت خلال السنوات 1910-1914 نقاشا كبيرا في الوسط الجزائري وأدت إلى انعكاسات خطيرة والى تطورات سياسية هامة. لكنه يمكننا أن نستنتج. من خلال تعرفنا على تكوين وتفكير ابن الموهوب، انه كان يعارض سياسة التجنيد الإجباري. وهذا الرفض كان مشتركا بين جميع من يسميهم سعد الله بكتلة المحافظين: " فقد كانوا جميعا مؤيدين متحمسين للوطنية (بشكلها القديم) وللقومية الإسلامية. كانوا الأعداء غير المساومين لفكرة التجنس، وللخدمة العسكرية تحت العلم الفرنسي، وللتجديد على الطريقة الغربية..." (42). وفي ما يتعلق بموقفه من فرنسا عند اندلاع الحرب الكبرى، وخاصة بعد دخول تركيا هذه الحرب فإن مجلة العالم الإسلامي (Revue du Monde Musulman) لشهر ديسمبر 1914، والتي نشرت فتاوى ورسائل تأييد وولاء شيوخ الطرق الصوفية والأعيان ورجال الدين، قد أشارت إلى آن ابن الموهوب المفتي المالكي بقسنطينة وعبد الكريم باش تارزي مفتي المذهب الحنفي وشخصيات أخرى قد أوصوا مواطنيهم بمساعدة فرنسا في هذه الظروف الصعبة. لكنه من الصعب التحقق من مصداقية هذه التصريحات والوصايا، خاصة وأنها نشرت من طرف جهات فرنسية مقربة من الإدارة. كما آن هذه الأخيرة كان همها الأساسي الحصول على هذا "الصك" من أجل طمأنة الجزائريين وتفادي تشكل رأي عام معادي لفرنسا أو حصول اضطرابات. زيادة على ذلك فمن المستحيل آنذاك التصريح بالرأي المعارض، خاصة إذا علمنا أن ابن الموهوب كان من موظفي السلك الديني الرسمي. وعن هذا يقول سعد الله: "نحن نعلم

أن هذه الفتاوى والنصائح قد تكون صادرة عن الإدارة الفرنسية نفسها. وأنه لا حول ولا قوة لهؤلاء الشيوخ في رفضها أو تعديلها" ، ولكنه يضيف أيضا"ولكننا لم نسمع عن أحد منهم أنه استقال من منصبه" (43).

إن الصمت الذي ميز ابن الموهوب قبل سنة 1920 هو الذي يميزه أكثر في الفترة اللاحقة. فبالرغم من أن بعض القضايا كانت تستدعي منه التعبير عن رأيه لأنها كانت تشغل بال النخبة الجزائرية خلال العشرينات كوضعية الجزائريين غداة الحرب الكبرى ومسألة التجنس التي أخذت أبعادا جديدة بعد صدور قانون فيفري 1919 وظهور بعض الصحف والمجموعات المؤيدة لها، وكذلك مسألة إلغاء الخلافة من طرف مصطفى كمال أتاتورك (1924). إلا أننا لم نعثر لابن الموهوب على مواقف مؤيدة أو معارضة لهذه المسألة أو تلك. ونفس الشيء يقال عن مواقفه خلال الثلاثينات، بحيث لم نعثر له على ما يعبر عن موقفه من قضايا الساعة آنذاك كالموقف من العلماء، ومن المؤتمر الإسلامي، ومن قضية اغتيال الإمام كحول، خاصة وأن هذا الأخير وابن الموهوب كانا من نفس المدينة (قسنطينة)، وهو أيضا من رجال السلك الديني الرسمي، إذ كان يشغل منصب إمام بالجامع الكبير بالجزائر العاصمة.

الهوامش

(1) أبو القاسم سعد الله. الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930. (الجزء الثاني). ط1. دار الآداب. بيروت. 1969. ص 174.

(2) المرجع نفسه. ص 180.

(3) فتحت سنة1850 في مقر المدرسة الكتانية التي كان قد أسسها صالح باي. وهي ثالث مدرسة أسسها الفرنسيون إلى جانب مدرستي الجزائر وتلمسان. وتتمثل وظيفتها في تخريج الموظفين من قضاة ومدرسين ومترجمين. في البداية تولى إدارة هذه المدرسة جزائريون ثم أصبح يديرها فرنسيون ابتداء من سنة 1883. في سنة 1907 حولت المدرسة من مقرها القديم بسوق العصر إلى المقر الجديد الذي تشغله الأكاديمية الجامعية للشرق حاليا

(4) النجاح. 25 أفريل 1939.

(5) عمار الطالبي. ابن باديس حياته وآثاره. الجزء الأول. ط 1. دار اليقظة العربية. 1968.

(6) سعد الدين بن أبي شنب: "النهضة العربية بالجزائر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري" مجلة كلية الآداب. العدد الأول. 1964. ص ص 33-66.

(7) أبو القاسم سعد الله. تاريخ الجزائر الثقافي (1516-1954). 09 أجزاء. دار الغرب الإسلامي. بيروت. 1998.

(8) الحركة الوطنية الجزائرية. مرجع سابق. ص 180.

(9) Chérif Benhabilès, L'Algérie française vue par un Indigène, imp. Fontana, Alger, 1914,

(10) M. et Ed. Gouvion, Kitab Aâyane El-Marhariba) dépt. de Constantine), imp. Fontana, Alger, 1920.

(11) محمد علي دبوز. نهضة الجزائر المباركة وثورتها المباركة. الجزء الأول. ط1. المطبعة التعاونية. (دون مكان). 1965.

(12) محمد المهدي بن علي شغيب. أم الحواضر في الماضي والحاضر تاريخ مدينة قسنطينة. مطبعة البعث. قسنطينة. 1980.

(13) أنظر Gouvion. المرجع نفسه. ص 112. النجاح. 14 جويلية 1926. دبوز. المرجع نفسه. ص ص 135-137.

(14) Gouvion. المرجع نفسه. ص 110.

(15) تاريخ الجزائر الثقافي، ج 3، ص 190.

(16) تولى التدريس بمدرسة قسنطينة منذ إنشائها سنة 1850 إلى غاية سنة 1865 تاريخ وفاته، وكان قبل ذلك قد شغل منصب القضاء.

(17) أديب وشاعر يرجع اصل أسرته إلى عرش البوازيد بمنطقة طولقة. أكمل تعليمه بقسنطينة، ثم عين بها قاضيا (1844). أول مدير للمدرسة الرسمية الكتانية منذ تأسيسها سنة 1850، وبقي في هذا المنصب إلى غاية وفاته سنة 1877. وكان قبل ذلك قد سافر إلى فرنسا وآنس الأمير عبد القادر في سجنه بأمبواز بفرنسا. أنظر حوله: أبو القاسم سعد الله، القاضي الأديب الشاذلي القسنطيني. دراسة ونصوص. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر، 1985؛ Saint-Calbre: «Constantine et quelques auteurs arabes Constantinois. »In. Revue Africaine, n°57, 1913, pp. 70-95.

(18) Gouvion، المرجع نفسه، ص 111.

(19) الشيخ عليش (1217-1299هـ/ 1802-1882م)، فقيه من أعيان المالكية، أصله من فاس واستقرت أسرته بطرابلس (ليبيا). ولد بالقاهرة وتعلم في الأزهر. تولى مشيخة المالكية ووظيفة الافتاء بالديار المصرية. له عدة تآليف.

(20) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء 3، ص 190.

(21) دبوز، المرجع نفسه، ص 127.

(22) Gouvion, op. cit. p. 120.

(23) دبوز، المرجع نفسه، ص 138،

(24) أنظر نص الخطبة في سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الجزء الثاني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص ص 193-198.

(25) النجاح، 28 جويلية 1926.

(26) أنظر أحمد صاري: "دور الجمعيات والنوادي الثقافية في الوعي الوطني الجزائري (1919-1939)" بحث منشور في أعمال المؤتمر الثاني لمنتدى التاريخ المعاصر حول "الثقافات والوعي الوطني في العالم العربي المعاصر". منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات. زغوان. جويلية/تموز 1999.

(27) دبوز، المرجع نفسه، ص 137.

(28) حول موقف الإدارة الاستعمارية من شؤون الديانة الإسلامية وتصرف بعض "رجال الدين الرسميين" أنظر مقالنا: **question de l'indépendance du culte"L'Association des Ulama Musulmans Algériens et la musulman » In. Revue d'Histoire Maghrébine, n°95-96, 1999.**

(29) أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، الجزء الثاني ـ في الجزائر 1925ـ1954. ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص 20.

(30) المرجع نفسه.

(31) أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر (1931)، ط2، دار الكتاب، البليدة، 1963، ص 96.

(32) عبد الله حمادي، جريدة النصر، 25/24 سبتمبر 1993.

(33) حول زيارة محمد عبده إلى الجزائر انظر: **Ali Merad:«L'enseignement politique de Muhammad Abduh aux Algériens (1903). » In. Orient, n°28, 4 trim. 1963, pp. 75-123.)**

المهدي البوعبدلي: "جوانب مجهولة من آثار زيارة محمد عبده للجزائر عام 1903م ـ 1322ه" الأصالة، العدد 54ـ55، فيفري ـ مارس، 1978، ص ص 72ـ88؛

Rachid Bencheneb: «Le séjour du sayh Abduh en Algérie) 1903) »In. Studia Islamica LIII, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1981. pp. 121-135.

(34) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء 4، ص 595.

(35) المرجع نفسه، ص 590ـ592.

(36) دبوز، المرجع نفسه، ص 138.

(37) أنظر ذلك في ابن حبيلس، مرجع سابق، ص ص 151ـ152.

(38) انظر المرجع نفسه، ص ص 164ـ67.

(39) **Ch. Benhabilès, op. cit. p. 85.**

(40) النجاح، 17 أكتوبر 1926.

(41) النجاح، 30 جويلية 1926.

(42) سعد الله، الحركة الوطنية، ج 2، ص 170.

(43) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء 4، ص 382.

دور الطلبة الجزائريين في تحرير مدينة وهران من الاحتلال الإسباني عامي1118هـ/1706-1707 م و1205هـ/1791 م (مقاربة تاريخية في تأصيل الحركة الطلابية الجزائرية)

أ. خليفة حماش
جامعة الأمير عبد القادر

يُشكل الطلبة في مجتمعنا الجزائري الحديث كما هم في كثير من المجتمعات الأخرى في العالم فئة مميزة لها تأثير واسع في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية. ولذلك تعمل كل دولة على تأسيس الإطار الفكري المناسب الذي يستلهم منه طلبتها التوجه السليم الذي يجعلهم فئة منسجمة داخل المجتمع تعمل على دفع حركته الحضارية نحو الأمام. وتعتبر المساهمة في الدفاع عن الوطن وحمايته من أهم الأسس التي يُعتمد عليها في تأسيس ذلك الإطار وتأصيله تاريخيا كما هو الحال في بلادنا. وفي هذا الجانب فإننا في الجزائر قد دأبنا في ثقافتنا التاريخية بخصوص الحركة الطلابية الجزائرية على اعتبار أن عام 1956م الذي غادر فيه طلبتنا مقاعد الدراسة في مختلف الأطوار للمشاركة في حرب التحرير الوطنية ضد فرنسا. أول حدث تاريخي في عمر الحركة الطلابية الجزائرية. ورحنا نعد يوم 19 ماي الذي وقع فيه ذلك الحدث هو التاريخ الذي ولدت فيه تلك الحركة. وإذا حاول بعضنا أن يعمق جذورها التاريخية فإنه لا يذهب إلى أبعد من أوائل القرن العشرين للميلاد، وبالتحديد إلى سنة 1919 م حيث ظهر أول تنظيم طلابي شبابي بقيادة الأمير خالد باسم "الفتيان الجزائريون"، وكانت مطالبه تتمثل في المساواة في الحقوق بين الجزائريين والمعمرين (محمد الصادق مقراني، الجذور الوطنية للحرك الطلابية. جريدة النصر. 19 ماي 1999 م، ص 5). ولكن مقاومة الاستعمار الفرنسي سياسيا قبل ثورة التحرير ثم حمل

السلاح ضده في أثناء الثورة. إذا كانا عملين مهمين في تاريخ الحركة الطلابية الجزائرية المعاصرة، فإنهما في الواقع لا يؤصلان لتلك الحركة تأصيلا تاريخيا عميقا. بل هما يبعثان - عوض ذلك - على السؤال عن المصدر الفكري أو السياسي الذي استلهم منه طلبتنا آنذاك فكرة القيام بذلك العمل. فهل هي فكرة استلهموها من تاريخهم الوطني العريق، أم وفدت عليهم من مصدر خارجي ضمن الأفكار الفلسفية والسياسية الأخرى التي صار يموج بها فضاء العالم الحديث آنذاك. ويبدو أن موضوعنا هذا الذي يتعلق بدور الطلبة الجزائريين في تحرير مدينة وهران من الاحتلال الإسباني عامي 1118 هـ/1706 - 1707 م و 1205هـ/ 1791م يعد جوابا شافيا عن ذلك السؤال. إذ يؤصل للحركة الوطنية الجزائرية بتاريخ يعود الى نحو قرنين ونصف من الزمن قبل ثورة التحرير ضد الاستعمار الفرنسي.

وقد أعددنا هذا العمل من خلال مصدرين معاصرين آنذاك كان صاحباهما شاهدي عيان لأحداث الحرب ضد الإسبان في وهران. وهما مخطوطان محفوظان في المكتبة الوطنية الجزائرية. فالأول منهما عبارة عن أرجوزة تؤرخ لأخبار الفتح الأول في عام 1118هـ / 1706-1707م، لمؤلفها قاضي تلمسان آنذاك الشيخ محمد الحلفاوي، وقام بشرحها الشيخ عبد الرحمن الجامعي بطلب من المؤلف نفسه. ورقمه 2521. أما المخطوط الثاني فهو " الرحلة القمرية في السيرة المحمدية". وهو مصدر يؤرخ لأحداث الفتح الثاني في عام 1205هـ/1791م، ومؤلفه محمد المصطفى بن عبد الله المعروف بابن زُرقة الذي كان من موظفي باي الناحية الغربية محمد الكبير الذي تم على يديه الفتح. وكان ابن زرقة على اطلاع تام على أخبار الحرب ضد الإسبان منذ بدايتها إلى نهايتها وتحقيق النصر المبين. وذلك سواء من خلال مشاهداته الشخصية في ميدان القتال، أم من خلال الوثائق الرسمية التي كان يطلع عليها. وقد ضمن كتابه بعضها. ولذلك فإن ذلك الكتاب قد جاء أكثر تفصيلا لموضوعنا من الكتاب الأول. حتى أنه يكاد يكون كتابا متخصصا في تاريخ الحركة الطلابية الجزائرية في العهد العثماني. ورقمه 2597.

وسنحاول من خلال ذينك المصدرين أن نتتبع موضوعنا على أن نبرز تفاصيل عناصره في العناوين الفرعية الآتية وهي: تجنيد الطلبة. وعددهم. والعناية بهم. ومشاركتهم في القتال. ووقوف الشيوخ إلى جانبهم. وأخيرا تأسيس مقبرة للشهداء منهم.

1 ـ تجنيد الطلبة:

إن الإشارة إلى تجنيد الطلبة في الفتح الأول على يد باي الناحية الغربية محمد بكداش. قد جاءت لدى الشيخ محمد الحلفاوي في بيت واحد فقط في مقدمة الفصل الثاني من أرجوزته. فقال:

ثم نادى بالجهاد في الورى مقدما ما كان عندهم ورا

فسارع الناس له إذ طلبه لاسيما جماعة من طلبة (ورقة 29)

ولفظة (طلبه) المذكورة في الشطر الأول من البيت الثاني هي فعل ماض. والفاعل ضمير مستتر يعود على الباي محمد بكداش. والهاء المتصلة بالفعل هي ضمير في محل نصب مفعول به يعود على الجهاد الذي ذكره الشاعر في البيت السابق. أما لفظة (طلبة) الواردة في الشطر الثاني من البيت فهي جمع (طالب). ويقصد به " طالب العلم والقرآن " كما ذكر ذلك محمد الجامعي في شرح الأرجوزة (ورقة 31).

وفي الواقع فإن الشيخ الحلفاوي بأسلوبه الشعري والشيخ محمد الجامعي بأسلوب شرحه النثري المختصر لم يذكرا لنا الطريقة التي لم تم بها تجنيد الطلبة على يد محمد بكداش. أكان ذلك بإرادة من الباي وأمر خاص منه وجهه للطلبة بناء على فكرة خاصة به استلهمها من تجربة تاريخية كان على علم بها أو قاعدة شرعية كان يؤمن بها. أم كان بإرادة من الطلبة أنفسهم وشيوخهم استجابة لأمر الجهاد العام الذي وجهه الباي لسكان الناحية الغربية من الجزائر. ولكن في كلتا الحالتين فإن استجابة الطلبة لأمر الجهاد لم يكن يشوبها أي إكراه أو إغراء. كما أنها كانت استجابة واسعة شملت عددا كبيرا من الطلبة. وذلك ما يفهم من تعبير الشاعر نفسه باستخدام كلمة " لا سيما " التي تفيد معنى " بخاصة ". إذ أراد أن يقول بأن الطلبة كانت

سرعتهم إلى تلبية أمر الباي بخصوص الجهاد أكثر من غيرهم من الناس. ولذلك خصص لهم الباي حسبما ذكر شارح القصيدة، " محلة [(أي معسكرا)] مستقلة " عن باقي المحلات" (ورقة 31).

وإذا كان الشيخ محمد الحلفاوي والشيخ عبد الرحمن الجامعي قد سكتا في مخطوطهما عن وصف الطريقة التي تم بها تجنيد الطلبة على يد الباي محمد بكداش في الفتح الأول، فإن ابن زرقة في مخطوطه(ورقة 97) قد وضح بما فيه الكفاية طريقة تجنيدهم على يد الباي محمد الكبير في الفتح الثاني، فقال بأن أمر الجهاد قد وُجه إلى الطلبة بإرادة من الباي نفسه. وتولدت لديه تلك الإرادة من معرفة تاريخية بأخبارهم حول " إبلائهم في فتحها الأول" كما " شاع وذاع [...] على ألسنة الزمان ولما وقف عليه في تاريخ فتحها كقول الإمام أبي عبد الله الحلفاوي ". وبالإضافة إلى ذلك فقد كانت هناك فكرة أخرى لدى الباي تولدت عنها تلك الإرادة في تجنيد الطلبة وهي فكرة دينية، وتمثلت في الرغبة في أن يجندهم " تبركا بالعلم الشريف في فتح الأقفال المستصعبة"كما ذكر المؤرخ. ولبيان أهمية التبرك بالطلبة عند الباي فإن ابن زرقة ذكر بأنه لما وصله خبر وفاة أحد الطلبة بطريقة مؤلمة في هجوم قاموا به على الإسبان في أثناء الحصار الذي فرضه الباي على المدينة، فإن ذلك أحزنه كثيرا وجعله يرسل إليهم رسالة قال لهم فيها: " يكفيكم الرباط وقراءة القرآن والعلم [...] والمطلوب منكم الآن هو أن تلزموا محلتكم [(أي معسكركم)] ودرس كتبكم وقراءتكم، فإنا إنما قدمناكم تبركا بكم ليكون قدومنا لها [(أي لوهران)] بالله لا بأنفسنا [...] ولا زائد إلا حبكم والتماس صالح دعائكم" (ورقة 142).

وقد استجاب الطلبة لأمر الباي محمد الكبير من أجل جهاد الإسبان بشكل واسع، وأتوه من مناطق كثيرة من غربي الجزائر، ومنها معسكر ومازونة وغريس وترارة وندرومة وغيرها. وحول ذلك يقول ابن زرقة: " وانسابوا إليه من كل طريق وجاءوه من كل فج عميق، وأنفقوا في طريقهم إليه الطارق والتالد" (ورقة 98). وقال في موضع آخر: " ثم ترادفت أمداد الطلبة ووفودهم

وهطلت من كل شارق برودهم لما شاع من توجه الهمة لهم من سيدنا الأمير أبي الفتوحات" (ورقة 110).

كما تحدث ابن زرقة عن سير الطلبة من مواطن سكناهم إلى وهران، وذكر المناطق التي مروا بها والاستقبالات التي لاقوها من لدن السكان، فقال عنهم عند وصولهم إلى وادي الحمام قادمين إليه من معسكر: " هذا وبات الطلبة ليلة خروجهم بوادي الحمام فأكرمهم أهله بسمين اللحم وخالص الطعام، والبعض ذبح لهم الدجاج واستعذروا بأن الشتاء قطنة الهزال، وقبل الطلبة منهم ذلك ولم يقابلوهم بسوء مقال لأنهم تلقوهم بالفرح والسرور" (ورقة 100). وقال عنهم عند وصولهم إلى وادي تليلات وإقامتهم به: " ثم أن الطلبة أيدهم الله تعلى أقاموا بوادي تليلات أياما قلائل وهم في أثنائها يتضيفون فيمن حولهم من القبائل والنجوع المخزنية وخدمة الحضرة السلطانية " (ورقة 105).

2 ـ عدد الطلبة المجندين:

من المعلومات التاريخية النادرة التي أمدنا بها المخطوطان هي بعض الأعداد حول الطلبة الذين لبوا أمر الجهاد ضد الإسبان، وذلك في الفتح الأول كما في الفتح الثاني. وتلك الأعداد لا تفيدنا نحن في موضوعنا هذا فقط، بل تفيد الدارس الذي يبحث في حركة التعليم التي كانت سائدة بالجزائر في العهد العثماني أيضا. ونحن هنا إذا صعب علينا الحكم على تلك الأعداد بأنها كانت كبيرة أم متوسطة أم صغيرة، فإنه من غير شك لن يصعب علينا الحكم عليها بأنها كانت تدل على وجود حركة طلابية في الجزائر في العهد العثماني. فبخصوص الفتح الأول فإن الشيخ الجامعي في شرحه لأرجوزة الشيخ الحلفاوي أخبرنا بأن عددهم " كان ينيف تارة عن الألف وتارة ينقص عنه إلى السبعمائة " (ورقة 31). أما في الفتح الثاني فإن ابن زرقة على الرغم من إطالته في الحديث عن أخبار الطلبة في المشاركة في الفتح، إلا أنه لم يعطنا عددا جامعا عنهم كما فعل الجامعي، وإنما أعطانا أعدادا متفرقة بتفرق المدارس التي ينتمي إليها هؤلاء الطلبة

ومجموعهم ينيف عن ألف ومائة طالب، وهم طلبة المدرسة المحمدية التي أسسها الباي محمد الكبير نفسه في معسكر، " وعددهم ينيف عن الأربعمائة " وزعهم الباي على " خيمتين عظيمتين كل منهما تحمل ما ينيف على الميين [(كذا)] "(ورقة 98)، ثم " طلبة غريس فيما ينيف على المائة" (ورقة 107)، وطلبة " الشيخ سيدي محمد بن أبي طالب المازوني [...] فيما ينيف على المايين" (ورقة 113)، وأخيرا طلبة " ترارة وندرومة وما وراءهما [...] في أربعمائة طالب" (ورقة 116).

3 ـ العناية بالطلبة المجندين:

كما يتضح من المخطوطين فإن العناية بالطلبة المجندين في المعسكرات كانت عناية فائقة تليق بمكانتهم في المجتمع باعتبارهم حملة للعلم الشريف، وقد كان ذلك في الفتح الأول كما كان في الفتح الثاني أيضا. وبدت تلك العناية في مجالات عديدة تمثلت في تخصيص خيم لهم منفصلة عن خيم غيرهم من المجندين، وتوفير الوسائل الضرورية لحياتهم داخل تلك الخيام، فيقول ابن زرقة (ورقة 98) بخصوص ذلك عند حديثه عن طلبة المدرسة المحمدية: " واستعد [الباي محمد الكبير] للطلبة أولا خيمتين عظيمتين كل منهما تحمل ما ينيف على المايين، وعين الطباخين والحطابين وجميع ما يحتاجه الطلبة المرابطون في المآل والحين كالأواني والزيت والسمن للتصبيح [(أي لإشعال المصابيح للإنارة ليلا)] والأكل، واستعد لهم حتى المراجل للوضوء والغسل". وقال عند حديثه عن الخيام التي هيئت لهم في وادي سيق بأنها كانت "خياما كبيرة ممتدة الأطناب واسعة الفناء تتراءى كأنجام الغاب أمر بضربها لهم هناك سيدنا الأمير" (ورقة 104). وقال عن الخدم الذين عينهم الباي لخدمتهم في تلك الخيام بالوادي المذكور بأنهم كانوا "حازمين قد كشفوا ساق الجد في فنون السفر وشمروا عن ساعد الحزم على مراد الطلبة في النهي والأمر" (ورقة104).

ولكي يقاوم الطلبة ظروف الطبيعة القاسية فإن الباي أرسل لهم "جملة من وافرة من جلود البقر" يستخدمونها " أيام البلل والمطر" (ورقة 132).

ولكي يبقى الباي محمد الكبير على اتصال مستمر بالطلبة في معسكراتهم ويعرف أخبارهم واحتياجاتهم فإنه أمرهم أن يعينوا من أجل ذلك رسولين منهم يأتيان إليه على فرسين عينهما لهما، وذلك ما حدث عندما توافد الطلبة إلى منطقة مسرقين قرب وهران " واحتاجوا هناك أواني الطبخ وقل زادهم ونفد السمن [...] كما احتاجوا من يصلح لهم المكاحل الفاسدة والزنادات الباردة " (ورقة 107)، " فرد عليهم الباي بأن أرسل القائد محيي الدين ليهيء لهم الجمال التي يرحلون عليها، ويحضر لهم عشرة أحمال قمحا وخمسة أحمال أخرى لطلبة غريس، بالإضافة إلى ثلاثين قنطارا من البشماط، وثلاث طناجر وبقراجين وعشرين طاسا من السمن واثنين من المختصين في اصلاح الأسلحة الفاسدة "(ورقة 108).

ولكي يرغب الباي محمد الكبير الطلبة في القدوم للجهاد فإنه بالإضافة إلى توفير شروط العيش المناسب لهم في المعسكر، فقد خصص لهم مبالغ مالية من خزينة الدولة أيضا، وأمر أن توزع عليهم بكيفية حددها هو بنفسه، كما أشار إلى ذلك ابن زرقة في مواضع متعددة من مخطوطه، ومن ذلك قوله: " وصار يرغبهم في الاجتماع ويوسع لهم في العطاء الباع ويعدهم بفيض الاحسان ورغد العيش المستلزم طيب الزمان وأن يجعل للمدرسين وأرباب القراءات والسلاكين خمسين ريالا لكل واحد وإن تكاثر عددهم وتزايد، ونوه بأن من كان أجيرا لتأديب الصبيان وتشغّله الرباط عنهم فعليه أجرته زيدا على مطلق الاحسان. ونبه أن لا يدرس أحد من بدو أوحضر، وليذهب كل للرباط يدرس وله مزيد الأجر" (ورقة 98). وقال في موضع آخر بأن الباي أرسل في 28 جمادى الأولى 1205 هـ كتابا إلى موظفي دولته قال لهم فيه: " فترونا بعثنا لكم سي عبد القادر بن البوري وبيده الدراهم أقسموها على الطلبة واجعلوا خمسة وعشرين طالبا في القسمة وكل قسمة اعطوها خمسة عشر ريالا بوجوهها مئوية شهرهم من غير القمح" (ورق 133). ثم حدد ابن زرقة مقدار الدراهم التي أحضرها الكاتب عبد القدر بن البوري المذكور في اليوم التالي ووزعها على الطلبة المرابطين بمسرقين قرب وهران، فقال بأنها ألف ريال (ورقة 134).

ولكيلا يخضع الطلبة للقوانين العسكرية الصارمة التي تفرض عليهم انضباطا مشددا في حياتهم اليومية وتحد من حريتهم في بعض حركاتهم ونشاطهم. فإن القيادة التي عينت لهم لم تكن من صفوف الجيش وإنما من الشيوخ الذين يتولون تدريسهم. وكان ذلك في الفتح الأول كما في الفتح الثاني. وإذا كان الشيخ عبد الرحمن الجامعي (ورقة 31) لم يذكر لنا في شرح أرجوزة الشيخ محمد الحلفاوي سوى الشيخ ابي عبد الله سيدي محمد التلمساني الذي استشهد في إحدى المعارك، فإن الشيخ محمد ابن زرقة في مؤلفه حول الفتح الثاني قد ذكر لنا عددا من هؤلاء الشيوخ. وكان منهم "الفقيهان العاملان العالمان المتبحران [...] العلامة أبو المعالي السيد محمد بن عبد الله الجلالي، وذو المكارم الأثيرة [...] قاضي الجماعة وقتئذ السيد الطاهر بن حواء " اللذان عينهما الباي محمد الكبير لقيادة طلبة المدرسة المحمدية. وجعل لهما الرجوع في الغث والسمين" (ورقة 98). ثم" الفقيه الصالح المدرس الناجح أبو المواهب [...] سيدي محمد بن أبي طالب المازوني" الذي كان شيخا لطلبة مازونة. وقد "جاء ماشيا من مازونة ودابته تقاد وراءه وهو يأمر الطلبة أن يتداولوا ركوبها [...] وكبر في قلبه أن يركب وطلبة العلم يمشون [...] إلى أن أشرفوا على وهران" (ورقة 114).

وفيما يتعلق بتسليح الطلبة فإنه إذا كان الشيخ محمد الحلفاوي والشيخ عبد الرحمن الجامعي قد سكتا عن ذلك الموضوع في الفتح الأول. فإن ابن زرقة قد أمدنا بمعلومات وافية حوله في الفتح الثاني. فتكلم عن توزيع المكاحل عليهم وقال بأن الباي أسند ذلك إلى شيوخهم مثلما فعل بخصوص طلبة مدرسته المحمدية الذين كانوا تحت إمرة الشيخين محمد بن عبد الله الجلالي والطاهر بن حواء. وكان أمر الباي للشيخين المذكورين بأن يوزعا المكاحل على الطلبة ويُثبتا ذلك في دفتر خاص يسجلان فيه أسماء الطلبة ونسبهم والأسلحة التي سلمت لهم (ورقة 98). وكان هدف الباي من ذلك هو تمكنه من مراقبة الطلبة المسلحين واسترجاع الأسلحة منهم بعد نهاية القتال ضد الإسبان. وكما يبدو فإن توزيع الأسلحة على الطلبة كانت تتم بسخاء كبير من جانب

الباي محمد الكبير. وذلك ما يفهم من حديث مؤرخنا عن طلبة مازونة الذين كان يقودهم شيخهم سيدي محمد بن أبي طالب المازوني. فقال عنهم بأن الباي " فرح بهم وانبسط ووسع لهم في مجلسه واغتبط وأحسن ظنهم وأفرغ عليهم البارود والسلاح والرصاص وأحجار الاقتراح وخرجوا من عنده مسرورين "(ورقة 113 ـ 114).

ولكي يهيء الباي محمد الكبير الطلبة للقتال فإنه أمرهم بالتدريب على استخدام السلاح في مدينة معسكر قبل قدومهم إلى وهران لمواجهة الإسبان. وفي ذلك يقول ابن زرقة " وقد كان سيدنا الأمير [...] لما قسم على الطلبة البارود بأم عسكر أمرهم بضربه في المناضلة تعليما لهم وترويحا للقلوب من الضجر [...] فتجدهم تارة يقرءون وتارة يتناضلون" (ورقة 104).

4 ـ مشاركة الطلبة في القتال:

لقد قدم لنا المخطوطان شهادة معبرة عن مشاركة الطلبة في المعارك التي دارت رحاها ضد الإسبان من أجل استرجاع وهران. وذلك في الفتح الأول كما في الفتح الثاني. ونستخلص من تلك الشهادة أن الطلبة كانوا في تلك المشاركة هم وشيوخهم تحركهم روح جهادية عالية. وكان بلاؤهم في المعارك حسنا. بحيث أن دورهم في ترجيح كفة النصر إلى جانب الجزائر ضدا إسبانيا لايمكن نفيه أو التقليل من أهميته بأي حال من الأحوال. ويبقى صفحة تاريخية ناصعة في تاريخ الحركة الطلابية في الجزائر. وإذا كان الشيخ محمد الحلفاوي في أرجوزته والشيخ عبد الرحمن الجامعي في الشرح الذي أنجزه لها حول الفتح الأول. قد اكتفيا بالإشارة إلى ذلك بصفة مجملة. فإن ابن زرقة في مؤلفه حول الفتح الثاني قد فصل في ذلك أيما تفصيل.

وكان كل ما ذكره الجامعي في شرح أرجوزة الشيخ الحلفاوي(ورقة 31) هو أنه كان لهم بلاء في الجهاد وصبر. و"كانت شوكتهم على الكفار أقطع من الرماح. ومداهم أنفذ من الصفاح. وسور جندهم يشد بعضه بعضا. وكل منهم يرى في موته قبل أخيه فرضا. يخوضون في طلب العدو المضايق. ويقتحمون من الحرب كل مازن".

أما ابن زرقة في مؤلفه حول الفتح الثاني فـراح يصف لنا المعارك التي خاضها الطلبة ضد الإسبان انطلاقا من معسكرهم في مسرغين، واحدة تلوة الأخرى، وذكر لنا تفاصيل كثيرة حول الاشتباكات التي حدثت بين الجانبين، بحيث يمكن من خلال ذلك استخلاص معلومات كثيرة حول ميل الطلبة للجهاد، ومستواهم في القتال، والأسلحة التي استخدموها في ذلك، ومكائد الإسبان ضدهم للقضاء عليهم، وطريقة دفن الشهداء منهم، وغير ذلك من الموضوعات التي تبرز دور الطلبة في تحرير وهران. وكان أول عمل عسكري يتعلق بالطلبة تحدث عنه مؤرخنا هو انتقالهم من مسرغين إلى وادي يفري الذي "تجتمع فيه طريق المرسى ووهران" حسب تعبير المؤلف، ويقصد بذلك أنه يشكل نقطة التقاء بين الطريقين المؤديين من جهة إلى المرسى الكبير، ومن جهة أخرى إلى وهران، وكلتا المدينتين كانتا بيد الإسبان. ومن ذلك الوادي "امتد صيتهم وعظمت على الكفار شوكتهم" (ورقة 110). وكانت بداية عملهم اكتشاف منبع الماء الذي كانت تتزود منه مدينة وهران بواسطة ساقية تمتد تحت الأرض، وكان ذلك الينبوع يجري تحت طبقة من الصخور، ولكي يقطع الطلبة الماء عن المدينة فقد فكروا في تفجيره، واتصلوا بالباي محمد الكبير ليرسل إليهم " البارود واللغم". فبعث لهم أحد المختصين في ذلك وهو "ابن ناصف قائد الجير، وكان له بهذا الشأن هندسة وتدبير، وبعث معه جملة وافرة من المحازم، لإنجاد الطلبة الحوازم [...] فجعلوا اللغم بعد اللغم والبارود يعمل في الأحجار عمل الزلزال بالكفار، حتى افضوا إلى غار في جوف الحجارة [...] فانقطع حسيس الماء الذي كان يسمع وعدم ذلك الصيت" (ورقة 113)، وفي ذلك دليل على غور الماء في أعماق الأرض وانقطاعه عن المدينة.

وبعد ذلك يتطرق ابن زرقة إلى خطر الجواسيس الذين كان الإسبان قد زرعوهم بين السكان في ضواحي وهران. وكيف قاموا بنقل خبر قيام الجزائريين باكتشاف ينبوع الماء وتفجيره بواسطة الألغام. فقال " وكان أعداء الله النصارى أخبرهم من لا يشك في نفاقه ولا يمارى من زنادقة الجواسيس ومنافقي هذه الأمة المغاطيس أن المسلمين كشفوا رأس الماء الذي به ملاك أمركم" (ورقة

114). وكان هؤلاء الجواسيس من القبائل الذين كان الجزائريون يسمونهم آنذاك المغاطيس بسبب تعميدهم على يد الاسبان واعتناقهم النصرانية. وقد رأى هؤلاء الجواسيس المعسكر الذي نزل فيه طلبة مازونة مع شيخهم محمد بن أبي طالب. فاتصلوا بالإسبان وحقّروا لهم شأنهم بأن أخبروهم بـ" أن أكثرهم صبيان ولم تكن لهم بالحروب تجربة، وقدروا في أنفسهم الخبيثة أنهم إن أدركوا من جدهم حثيثة يستأصلون الطلبة عن آخرهم، فريقا يقتلون وفريقا يأسرون ويقطعونهم بأسرهم" (ورقة 114). وقد قرر الإسبان مهاجمة الطلبة في معسكرهم ليلا بمساعدة حلفائهم المغاطيس. ولما شعر الطلبة بالهجوم شرعوا يحلون صرر البارود ويعمرون مكاحلهم ويدافعون عن أنفسهم ضد المهاجمين. وكان منهم من صعب عليه فتح صرة البارود وتعمير بندقيته فراح يلتقط الحجارة من الأرض ويرمي بها على الأعداء. ولما رآهم المغاطيس على تلك الحال "حشدوا عليهم وقالوا لبعضهم بعضا اليوم يوم الطلبة، فإنهم عقدوا البارود في الصرر، وذلك دليل أن لم تتقدم لهم تجربة [في القتال]". ولكن " الله تعلى أحضر لطفه [...] فمدهم بنحو العشرة فرسان من مرابطي مسرقين وبنحو العشرين من طلبة ايفري" (ورقة 11). فتعاونوا جميعا في مقاتلة الإسبان والمغاطيس وردوهم عن المعسكر. وقد سلم طلبة مازونة من خطر ذلك الهجوم المباغت سوى ثلاثة منهم أصيبوا بجروح فأرسل إليهم الباي محمد الكبير من يعالجهم (ورقة 114-115).

وبعد ذلك يصف لنا ابن زرقة معركة حدثت بين الطلبة والعدو في منطقة الأفوال في أوائل جمادى الأولى 1205هـ، وقد استشهد فيها عدد من طلبة المدرسة المحمدية ومعهم شيخهم الطاهر بن حواء. ووصل الطلبة في هجومهم على الإسبان في تلك المعركة حتى أسوار الأبراج التي يتحصنون خلفها. ويصف ابن زرقة وقائع تلك المعركة بقوله: " ذهب سرعان الناس فأشرفوا على مدينة وهران. فوجدوا زنادقة هذه الأمم المحمدية يحيطون بأعلى عين تيغريسين والمغاوير أخزاهم الله تعلى يسرحون غنيمتهم وأباليس المغاطيس محيطون بهم إحاطة السوار بالمعاصم

يحرسون ساداتهم النصارى أخزاهم الله جميعا في العاجلة والأخرى. فرجع أولئك السلف مسرعين وبالاستغاثة صارخين. وقالوا إن أعداء الله المائدة [...] فكبر ذلك في قلوب الطلبة وفزعوا كأنهم أسد الشرى فلما أشرف عليهم الأوائل رماهم الكفرة بالبنادق وولوا هم وكلابهم المغاطيس مدبرين. فركب الطلبة ظهورهم ورجعوا على أعقابهم وولوا أدبارهم وصريخ الطلبة ينادي يامحزنين إلى أين تفرون إلى أين [...] حتى دخلوا في فناء أبراجهم. ولم ييأس الطلبة من إزعاجهم فساروا إليهم طالبين وهم في الخنادق متسترين على أنهم [(أي الاسبان)] في نحو الثلاثة آلاف. زيادة على ما وراءهم من الأرداف من أهل الأبراج والعساكر التي لا يحصى عددها [...] والمصافف لهم من الطلبة نحو السبعين. وإن أحطت بحالة الشكوك نقول بضعا وتسعين [..] فلما انقضى من أيدي المجاهدين البارود وصار من فرغت كنانته يقول هل عندك قرطاس منه فأعود [...] ولما علم الكفرة ضعف الطلبة من مصافهم وكانوا في رجوعهم آمنين اغترارا بما رأوا من سطوتهم على الكافرين. وكان التعارك بالموضع المسمى بالأفوال [...] فوقف الكفرة حتى غلب الطلبة [...] فأجلبوا عليهم بخيلهم ورجلهم وركبوا ظهورهم والطلبة يشعرون بذلك [...] فلما أشرفوا عليهم وشقوهم بالبنادق وقذفهم أهل الأبراج بالصواعق فقتلوا منهم ثلاثة وجرحوا نحو الاثني عشر ومنهم العلامة النحرير [...] الفقيه [...] قاضي أم عسكر وقتئذ السيد الطاهر بن حوى [(كذا)]. فبات تلك الليلة ودمه ينفح مسكا وهو يتطهر به تبركا [...] ومات رحمه الله تعلى في الليلة الثانية وهي ليلة الخميس ثانية أيام جمادى الأول سنة ما ذكر [(وهي سنة 1205هـ)]" (ورقة 122 ـ 124).

وقد أدرك الإسبان خطر ذلك الهجوم الذي قام به الطلبة ضدهم في أبراجهم. ومن ثمة قاموا بقطع الكروم والأشجار التي تحيط بالأبراج. كما أفسدوا المراصد التي بنوها من قبل من أجل مراقبة حركات الجزائريين. وذلك كله حتى لا يستغلها المجاهدون الجزائريون ومنهم الطلبة في

إقامة الكمائن لهم، وتبقى الأراضي المحيطة بالأبراج مكشوفة أمامهم بستطيعون من خلالها مراقبة كل هجوم يشن ضدهم (ورقة 132).

وكانت آخر معركة خاضها الطلبة ضد الإسبان سجلها لنا ابن زرقة في جزئه الأول من الرحلة القمرية، هي معركة الرفافيد التي دارت رحاها في أوائل جمادى الثانية من سنة 1205هـ. وفيها اصطدم الطلبة بأسلحة مرعبة من جانب الإسبان، تمثلت في استخدام الكور (أي قذائف المدافع) والبنادق والبونبات (وهي القنابل) التي ترمى بواسطة المهارس (وهي مدافع الهاون)، وتنفجر عند ارتطامها بهدفها محدثة دويا قويا مفزعا " تحاكي [بها] رجوع [(أي صدى)] الصواعق" حسب تعبير المؤلف (ورقة 140). وفي مقابل تلك الأسلحة الفتاكة التي استخدمها العدو، فإن الطلبة لم يكونوا يملكون سوى " المكاحل الطوال وبعض الأصاليت [(وهي السكاكين)]، ولم تكن لهم حينئذ عدة من البارود والرصاص المعهود" (ورقة 140). ولما فوجئ الطلبة باستخدام العدو تلك الأسلحة الفتاكة ضدهم، فإنهم لم يجدوا ما يردون به عليه سوى أنهم " شدوا ظهور إخوانهم وهم يعضون على أكفهم وبنانهم تحسرا على قلة البارود، ويستغيثون بالمالك المعبود، ويدعون على من منعهم ذلك" (الورقة نفسها). ويقول ابن زرقة الذي كان شاهد عيان لأحداث تلك المعركة بأنه رأى منهم من " يحلف أشد الإيمان أنه لا يملك عمارة مكحلة مرة، ولا يجد ما يلوي به الكرة، فيجلس مبينا لغدره مسلما لحكم الله وأمره ".ولكن مع ذلك فإن الطلبة واجهوا العدو متراصين حتى أنهم " إذا رأى [أحدهم] نار الحرب قد اشتعل لضاها ودارت على قطبها رحاها، ثار تجاه إخوانه الطلبة كالبازي حتى يستره نفع تلك المغازي، فإذا قيل له إلى أين وقد كنت آليت كل يمين [بأنك لا تملك عمارة مكحلة من البارود]، فيقول أموت مع إخواني ولا يموتون دوني " (ورقة 140). وكانت نتيجة المعركة استشهاد اثنين وجرح نحو الثمانية من الطلبة (ورقة 141).

وهنا يروي لنا ابن زرقة حادثة مأساوية ليس بالنسبة للطالب الجريح الذي تتعلق به تلك الحادثة فقط. وإنما بالنسبة للمسلمين عامة آنذاك من الجانب الحضاري. ذلك أن ابن زرقة قد بين لنا من خلالها مستوى التدهور المهول الذي بلغه واحد من أهم العلوم التي تبني عليها الأمم حضاراتها وكان المسلمون في عهد من العهود أسيادا للبشرية فيه، وهو علم الطب. وتلك الحادثة هي شبيهة من بعض وجوهها بالحادثة التي رواها أسامة بن منقذ (494-584هـ/1099-1188م) في مؤلفه " الاعتبار" الذي سجل فيه أحداث الحروب الصليبية، عن الطبيب ثابت بن قرة الذي أرسله آنذاك أمير شيزر بسوريا إلى أمير المنيطرة الصليبي بلبنان لمداواة بعض مرضاه. وبين من خلالها المستوى المهول الذي كان عليه ذلك العلم عند الأوروبيين في العصر الوسيط. ونقل عنه تلك الرواية بعض المؤرخين ومنهم الأوروبيون (راجع الملحق). فقال ابن زرقة بأنه كان ضمن الطلبة الذين جرحوا في المعركة المذكورة " طالب من جهة صرمة (برفع الصاد) يوسم بسي بوتمرة، قد أصابته بندقة [(أي رصاصة)] في رأسه. فشقت اللحم وثبتت في شقوف العظم ولم يحضر وقتئذ طبيب ماهر. فأتاه بعض الحدادين ممن لم تصحبه عناية المالك القاهر. فلما رأى تلك البندقة ثابتة في خلال عظم رأسه أشار عليهم بنزعها ليستريح من ضر ذلك وبأسه. وزعم أنه أبو بجرتها وأخو عذرتها، ثم ذهب وأتى ببريمة. فجعلها في فم الكلبتين وأنشأ يبرم تلك الرصاصة حتى ثبتت فيها وصار يجذب بقوة اليمين وآخر قبالته يجذب رأس المصاب إليه باليدين حتى انكسرت البريمة. فذهب وصنعها، وجاء يسعى إليه كأنما غريمه. ثم برأها في الرصاصة حتى إذا ثبت كل الثبوت جذبها بقوة، فنزعها مع ما اتصل بها من العظم وتركه يموت. تقسم بأنشد اليمين أنه قطع منه عرق الوتين، فلم يتكلم من حينه بعد أن كان يقبل ويدبر حتى استشهد رحمه الله تعلى [...] وقد كنت سألت عنه رحمه الله عشية الخميس فقيل لي إنه يخرج لقضاء الحاجة كالعادة. وبالغد نعيت موته وقد التحق بذوي السعادة " (ورقة 141).

وقد تأسف مؤرخنا على ذلك الحادث المحزن تأسفا شديدا، واعتبره تجاوزا لحدود الله وظلما من جانب ذلك الحداد الجاهل، وعبر عن ذلك بقوله مخاطبا القارئ: " فانظر أيدك الله ما أجسر هذا الظلوم وما أشد اعتداءه على حدود الحي القيوم، إذ الطب علم من العلوم، بل قالوا علم الأبدان مقدم على علم الأديان " (الورقة نفسها).

5- وقوف الشيوخ إلى جانب طلبتهم في القتال:

يعد الطلبة وشيوخهم عنصرين متلازمين لا ينفصلان، فحيثما وجد أحدهما وجد الآخر معه. وليس ذلك في مجالس التعليم فقط بل في ميادين أخرى عديدة شبيهة بها، ومنها ميدان القتال الذي نحن بصدد الحديث عنه. ذلك أن الطلبة بطبيعة سنهم التي غالبا ما تكون صغيرة. وتربيتهم التي يستمدونها من الأفكار المجردة والقدوة المثالية، وكذلك حياتهم الاجتماعية المميزة التي تجعلهم فئة منعزلة عن فئات المجتمع الأخرى. أقول نظرا إلى تلك الاعتبارات واعتبارات أخرى غيرها، فإنه لا يمكن للطلبة أن يطيعوا أوامر تأتيهم من غير شيوخهم. ولاتحركهم أو تغذي نشاطهم قدوة غير قدوتهم، ولا أحد قادر على جمعهم سواهم. ومن ثمة فلا يمكن أن نأن أ تصور وقوع حركة طلابية بمعزل عن مشاركة الشيوخ فيها. وكان ذلك في الماضي كما هو في الحاضر أيضا. ومن أجل بيان ذلك رأينا أن نتناول هذا العنصر الخاص بوقوف الشيوخ إلى جانب طلبتهم في المعارك من أجل فتح وهران، سواء في المرة الأولى أم في الثانية كما بينه المخطوطان. فبخصوص الفتح الأول فإن عبد الرحمن الجامعي في شرح أرجوزة الشيخ محمد الحلفاوي قد أشار صراحة إلى تعيين قادة للطلبة من الأسرة الطلابية وليس من خارجها. فقال " وكانت لهم منهم رؤساء يرجع أمرهمأ أمرهم إليهم ويعتمدون في المضائق عليهم" (ورقة 31). ولكن أسلوب الاختصار الذي اتبعه الجامعي في توضيح الأحداث التاريخية التي تضمنتها الأرجوزة جعله لا يشير سوى إلى رئيس واحد فقط من هؤلاء الرؤساء. وكانت إشارته تلك على سبيل المثال فقط وليس الحصر. فقال بعد ذلك مباشرة: " منهم الفقيه العالم الأستاذ السالك

الخير الناسك الحاج بيت الله المجاهد في سبيل الله أبو عبد الله سيدي محمد الموفق التلمساني نسبا المالكي مذهبا رحمه الله تعلى ورضي عنه " (الورقة نفسها). وبالنظر إلى الصفات التي نعت بها الشيخ الجامعي ذلك الرجل القائد، يتبين لنا أنه لم يكن طالبا وإنما كان شيخا عالما. وكما يفهم من كلمة " منهم " التي استهل بها حديثه عن الشيخ، يتبين أنه كان واحدا من جملة شيوخ آخرين يمكن للبحث العلمي أن يكشف عنهم ويحدد أسماءهم. ومن غير شك فإن إشارة الجامعي تلك لذلك الشيخ لم تأت من أجل توضيح معانى الأرجوزة وتوكيد محتواها التاريخي فقط، وإنما من أجل تحقيق هدف آخر يتعلق بالشيخ ذاته، وهو الإشادة بمكانته العلمية من جهة. ومن جهة أخرى بقوة بلائه في جهاد الإسبان واندفاعه الشديد لقتالهم من أجل تحرير وهران من سيطرة الكفر وإعادتها إلى الإسلام، حتى قتل في ميدان المعركة وكتبه الله من الصديقين والشهداء وصار يعد من رجاله الأخيار، وحول ذلك يقول الجامعي:

"وكان أكثرَ الناس حرصا على الظفر بالشهادة وللفوز بالسعادة، يبحث عنها في كمائن العدو ويرصدها في الحركة والهدوء، ويحرض الناس على طلبها ويحذرهم فوات زمانها، حتى أدرك منها المنى في وقت سعيد بين البرج الأحمر والجديد. وكان ذلك اليوم عظيما على من حضره، عفا الله فيه عن ذنبهم وغفره [...] وكان ذلك ضحوة يوم الثلاثاء ثامن شهر الله المعظم رمضان عام ثمانية عشر ومائة وألف. وحمل إلى تلمسان ودفن خارج باب الجياد أحد أبوابها قريبا من تربة الإمام السنوسي، وحضر جنازته الجم الغفير من الخامل والشهير، واتخذ قبره مزارة تقصد في قضاء الحوائج وتفريج الكرب" (ورقة 31).

وبالإضافة إلى الشيخ سيدي محمد الموفق التلمساني فقد ذكر لنا الجامعي شيخا آخر شارك في فتح وهران الأول إلى جانب الطلبة ورجال العلم، وهو " الأديب الحسيب الكاتب النجيب أبو عبد الله السيد محمد بن جابوا التلمساني"، وقال بأنه كان ممن حضر استشهاد الشيخ سيدي محمد

الموفق المذكور (الورقة نفسها). ولكن الجامعي لم يذكر إذا كان ذلك الشيخ قد شارك في قتال الإسبان باعتباره قائدا للطلبة أم مجرد مقاتل بسيط مثلهم.

أما في الفتح الثاني فإن ابن زرقة قد ذكر أسماء عدة شيوخ قادوا الطلبة في القتال، وهم " الفقيهان العاملان العالمان المتبحران [...] العلامة أبو المعالي السيد محمد بن عبد الله الجلالي، وذو المكارم الأثيرة [...] قاضي الجماعة وقتئذ السيد الطاهر بن حواء" اللذان عينهما الباي محمد الكبير على رأس طلبة المدرسة المحمدية (ورقة98)، والشيخ سيدي محمد بن أبي طالب المازوني الذي قَدِم على رأس طلبة مازونة (ورقة 114)، ثم " الكاتب الأديب الفقيه السيد أحمد بن هطال" (ورقة 115) الذي كان يعمل كاتبا لدى الباي، و"الأستاذ القارئ السيد محمد أبو يوسف" الذي كان يسكن بناحية بني عامر وكان له دور في تجنيد الطلبة بنواحي ترارة وندرومة وما وراءهما حتى اجتمع منهم أربعمائة طالب (ورقة 116). وكان ممن استشهد من هؤلاء الشيوخ الشيخ الطاهر بن حواء الذي جرح في معركة الأفوال التي سبق ذكرها، وذلك بعد أن أصيب بجرح خطير بات ليلة كاملة ينزف من جرائه، ويقول ابن زرقة إن دمه كان حينذاك " ينفح مسكا وهو يتطهر به تبركا"، وكانت وفاته في الليلة الثانية، وهي ليلة الخميس ثاني أيام جمادى الأول سنة 1205هـ (ورقة 124).

- تأسيس مقبرة الشهداء:

كانت مسألة دفن القتلى من الطلبة المجاهدين إحدى المسائل التي طرحت بحدة في أثناء الفتح الثاني لوهران، ذلك أن بعض الطلبة كانوا قد قرروا أن ينقلوا رفاة زملائهم المتوفين إلى مواطن سكناهم لدفنهم بها. ولكن الباي محمد الكبير لما بلغه ذلك فقد رفض وأرسل إلى الطلبة يأمرهم باتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم في دفن قتلى غزواته، إذ كان يدفنهم في أماكن استشهادهم حتى وإن كانت قريبة من مواطن سكناهم. وأرسل إليهم كتابا شرح لهم فيه ذلك وبين في الوقت ذاته مدى معرفته بالتاريخ الإسلامي والسنة النبوية. فقال: " كيف بكم تعلمون سنة النبي صلى

الله عليه وسلم ولا تعملون بها، وفائدة العلم العمل. أمَا تدرون أن سيدنا صلى الله عليه وسلم دفن شهداء "أحد" بمصارعهم ولم ينقلهم للمدينة المشرفة مع أنها أقرب العمارات إليهم، وأنتم تتلون الكتاب العزيز على الألسنة. لقد كان في رسول الله أسوة حسنة. فالمطلوب منكم الآن هو أن تدفنوا من مات هنالك، وتكون مقبرة الشهداء من طلبة العلم مشهورة بذلك مقصودة للتبرك والزيارة والنسك" (ابن زرقة، ورقة 143).

وأخيرا أرجو بأنني قد مهدت بهذا العمل إلى إعادة بناء تاريخ الحركة الطلابية في الجزائر، وبينت أصالة العمل الطلابي في بلادنا باعتباره جزءا من التاريخ العام للمجتمع الجزائري على امتداد عصوره، خصوصا أنه كان عملا مشتركا بين الطلبة من جهة، واساتذتهم من جهة ثانية، والسلطة الحاكمة من جهة ثالثة، والمجتمع الذي ينتمون أليه من جهة رابعة. واتمنى أن تدخل اليوم أسماء الطلبة المستشهدين في الجهاد ضد الإسبان من أجل تحرير وهران وعلى رأسهم الطالب سي بوتمرة والشيخ الطاهر بن حواء، في ذاكرتنا التاريخية بأن يعطى لهم اعتبار تاريخي ويعدوا من رموز الجهاد من أجل تحرير الوطن كما هو حال الرموز الآخرين الذين قاوموا الاحتلال الفرنسي.

ملحق:

يقول ابن منقذ: " ومن عجيب طبهم أن صاحب المنيطرة [الصليبي في لبناذ] كتب إلى عمِّي [أمير شيزر (والي حماة بسوريا) يطلب منه إنفاذ طبيب يداوي مرضى من أصحابه، فأرسل طبيبا نصرانيا يقال له ثابت [بن قرة]، فما غاب عشرة أيام حتى عاد، فقلنا له: ما أسرع ما داويت المرضى، قال: أحضروا عندي فارسا قد طلعت في رجله دملة [(بمعنى تقيح) وامرأة قد لحقها نشاف، فعملت للفارس لبيخة ففتحت الدملة وصلحت، وحميت المرأة ورطبت مزاجها، فجاءهم طبيب إفرنجي فقال لهم: هذا ما يعرف شيئا يداويهم، وقال للفارس: أيما أحب إليك، تعيش برِجل واحدة أو تموت برِجلين؟ قال [الفارس]: أعيش برِجل واحدة، قال [الطبيب]: أحضروا لي

فارسا قويا وفأسا قاطعة، فحضر الفارس والفأس، وأنا حاضر، فحط ساقه على قرمة خشب وقال للفارس: اضرب رجله بالفأس ضربة واحدة، اقطعها، فضربه، وأنا أراه، ضربة واحدة ما انقطعت، [ثم] ضربه ضربة ثانية فسال مخ الساق، ومات الرجل في ساعته. وأبصر المرأة فقال: هذه امرأة في رأسها شيطان قد عشقها، أحلقوا شعرها، فحلقوه، وعادت تأكل من مآكلهم الثوم والخردل، فزاد بها النشاف، فقال [(أي الطبيب)]: الشيطان قد دخل في رأسها، فأخذ الموسى وشق رأسها صليبا وسلخ وسطه حتى ظهر عظم الرأس وحكه بالملح، فماتت في وقتها، فقلت لهم [هل] بقي لكم إلي حاجة؟ قالوا: لا، فجئت وقد تعلمت من طبهم ما لم أكن أعرفه". (راجع: هونكه (زيغريد)، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيوض وكمال دسوقي، ط 2، Lewis (Bernard), بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، 1969، ص 215 ـ 216 ؛ Comment l' Islam a découvert l'Europe, tr. de l'Anglais par Annick Pélissier, Paris, La Découverte, 1984, pp 227 - 228 ; Oussedik (Nour), La médecine arabe du 7° au 13° siècle, thèse de Doctorat, un. d'Alger, 1984, p .

في رحاب جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

د. احميده عميراوي
جامعة الأمير عبد القادر

تقوم جامعة الأمير عبد القادر كعادتها بنشاطات علمية مكثفة؛ إذ بالإضافة إلى وجوه النشاط التي أشرنا إليها في العدد ين السابع والثامن لهذه المجلة فقد استجدت خلال الفترة الممتدة من بداية شهر ماي إلى منتصف شهر جوان 2001 عدة نشاطات علمية يمكن حصرها في:

1 – الاستمرار في الاستفادة من خدمات شبكة الأنترنات سواء في القاعتين الخاصتين بالأساتذة الباحثين أم في القاعة الثالثة الخاصة بطلبة الدراسات العليا.

2 – توفير الظروف لمناقشة رسائل كثيرة تمت في الماجستير ودكتوراه الدولة

2–1– في دكتوراه الدولة كانت من تقديم كل من:

الدكتور بلقاسم دفة بعنوان **بنية الجملة الطلبية في السور المدنية دراسة نحوية دلالية**

الدكتور رمضان يخلف بعنوان **موازنة بين الكشاف للزمخشري والبحر المحيط لأبي حيان** الأندلسي

الدكتور اسعيد عليوان بعنوان **التنصير وموقفه من النهضة الحضارية المعاصرة في الجزائر**

2–2– في الماجستير كانت من تقديم كل من:

السعيد مصباح	الجوانب الإعلامية في غزوات الرسول محمد صلى الله عليه وسلم
أحمد بوعتروس	الحركات الإصلاحية في إفريقيا جنوب الصحراء إبان القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي
الزهرة لحلح	الآراء العقدية في فلسفة إخوان الصفا -الألوهية والنبوة-
سليم زنير	التطور الثقافي في الجزائر دراسة في النصوص والموسسات
عبد العزيز لعيادي	الاجتهاد المقاصدي ومناهجه
دنفير مصطفى	التضييق من نطاق توقيع العقوبة – دراسة مقارنة -
عقيلة قرورو	قصص الأمم البائدة في القرآن الكريم عاد وثمود نموذجا – دراسة موضوعية وفنية

عبد الحفيظ بن الزاوي	آراء القاضي أبي بكر الباقلاني الأصولية من خلال مسائل الحكم الشرعي ومباحث الكتاب والسنة "دراسة وتحقيق"
خالد ذويبي	الحافظ الأزدي ومنهجه في نقد الرجال
آسيا عمور	مذهب الحافظ ابن حجر في المجهول من خلال كتابه التقريب دارسة مقارنة مع التقريب
سلاف القيقط	منهج الحافظ ابن عبد البر في الحديث الحسن من خلال كتابه التمهيد
عبد المجيد بن قري	التوبة في القرآن الكريم

2-3- في الماجستير نظام جديد

حيث تمّت دراسة المشاريع الخاصة بالماجستير لـ 68 طالب في مختلف التخصصات.

3 - إقامة ندوات علمية منها:

- ندوة الإسلام وعصر العولمة: التحديات والاستجابة. حيث ألقيت سلسلة من المحاضرات العلمية لأساتذة متخصصين من مختلف الجامعات الوطنية.
- الندوة التي خصصتها نيابة رئاسة الجامعة للبيداغوجيا لأساتذة الجامعة حول واقع التدريس بجامعة الأمير عبد القادر. حيث ألقيت مداخلات كثيرة وأثريت بمناقشات واسعة.
- ندوة يوم الطالب 19 ماي. حيث ألقيت محاضرات من أساتذة الجامعة ومن خارجها.
- وجامعة الأمير عبد القادر على استعداد لإقامة حفل اختتام السنة الجامعية في ظروف حسنة.

والله الموفق

Revue
De l'Université Emir Abdelkader
des sciences islamiques

Revue académique spécialisée en
sciences islamiques et humaines

Rabiâ El-Thani 1422 / Juillet 2001

N° 9

Les points de vues exppримés dans les articles publiés dans cette revue n'engagent que leurs auteurs

Directeur de la Revue

Pr. Dr Abd-Allah Boukhelkhel

Responsable de la Rédaction

Dr Hamida Amiraoui

Responsable de l'édition

Dr Hamida Amiraoui

Secrétaire de la Revue

Mr Mahmoude Benzaghda
Mme Samira Segaoui

Comité de Rédaction

Pr. Dr A. BOUJELLAL
Pr. Dr S. EL-KINANI
Dr A. SARI
Dr B. BOUDJENANA
Dr. J. CHOUALEB
Dr. M. SAADA
Dr. M. BAJOU
Dr. O. LAOUIRA
Dr. R. DOB
Dr. S. NACER

Comité de lecture

Dr Ahmed Rahmani
Dr Abd-El Aziz Filali
Dr Abd-El Karim Aoufi
Dr Abd Errezak Guessoum
Dr Bouamrane Cheikh
Dr Ismail Yahia Radouan
Dr Mohammed Khazar
Dr M.S. Chehad
Dr Omar Bougroura
Dr Saîd Fekra
Dr Salah Salhi
Dr Zin Eddine Masmoudi
Dr Yahia Bouaziz
M.S Dahbia Bourouiss
M.S. Moufida Belhamel
M.S Nacer Lohichi

Les contributions des auteurs doivent être envoyées à l'attention de Monsieur le Responsable de la Rédaction de la Revue de l'Université Emir Abdelkader des Sciences islamiques Vice Rectorat de l'animation et de la Promotion Scientifique et Technique et des Relations Extérieures.

Boite postale 137 Constantine RP 25000 ALGERIE

☎ 031 92 21 98/ 031 92 22 90 - Fax 031 92 21 98/ 031 92 21 41

E..Mail = USIEAK 1. @ IST. CERIST. DZ / TELEX 92954 DZ

Sommaire

Dr. Laouira Omar
Tracing the relationship between the sociological of Emile Durkheim and Pierre Bourdieu..... 3

Dr. Foudil Delliou
Muhammad Laïd Al-Jalifa, Un gran poeta reformista.....16

Tracing the relationship between the sociological of Emile Durkheim and Pierre Bourdieu

By: Dr Laouira Omar
University Emir Abdelkader

الملخص: يهدف هدا المقال إلى إبراز العلاقة بين الأفكار الاجتماعية والانتروبولوجية للكاتبين اميل دوركايم وبيار بورديو. اعتقد أن العلاقة التي تربط أفكارها لا تخص طبيعة الموضوعات التي عالجاها بل تنحصر في المنهج المستخدم لتأويل و تفسير الظواهر الاجتماعية .لهذا بدأت بتعريف مختصر للمذهب التركيبي في العلوم الاجتماعي و أبرزت بعد ذلك فكر الكاتبين وركزت في الأخير على العلاقة التي تربطهما من ناحية استعمالهما لنفس المنهج وهو "الاتجاه التركيبي في العلوم الاجتماعية".

Introduction:

The aim of this essay is to trace the relationship between the sociological and anthropological ideas of Durkheim and Bourdieu. I believe that this relationship is not within the subject-matter that they have been dealing with, but it lies within the approach which they have been using in their interpretations of the social phenomena. We can say that both, Bourdieu and Durkheim are structuralist in the first place.

In this essay, I start by giving a brief outline about the structuralist position in social sciences. After that, I set out an account of the ideas of Durkheim and Bourdieu. The last subject is focusing on the relationship between Durkheim and Bourdieu in terms of their use of the same approach which is the "structuralism"

The structuralism:

According to Hawkes (1977) the idea of structuralism was firstly revealed by the Italian jurist_Giambattista Vico in 1725, when he published a book called " The New Science ". This book was an attempt to show that it is possible to develop a science for society like the "Natural Science" discovered by Galiles, Bacon and Newton.

Vico (1725) based his new "Science "of society on the assumption that societies are formed by their myths which have their background in the generalized experience of ancient people. The myths have the role to shape the society with a satisfactory and humanizing sens. This shape, according to Vico

(1725) is human mind made. In short, Vico try to say that men have "created themselves" (Vico, 1725, quoted in Hawkes, 1977 p 13). He explains further more by saying that: "the world of civil society has certainly been made by men, and that its principles are therefore to be found within the modifications of our human mind. " (Vico, 1725, quoted in Hawkes, 1977,p13).

When man create the myths, the social institutions, in a sense he creates the whole world as he perceives it, in doing that he is in fact constructing himself. Hawkes (1977) argues that the process of "structuring" is a process which "involves the continual creation of recognizable and repeated forms"(p14).

If we come now to the definition of structuralism we find – as Hawkes (1977) said- that " the most fruitful attempts at a definition has been made by Jean Piaget."

According to Piaget, structure " can be observed in an arrangement of entities which embodies the following fundamental ideas."

i) The idea of wholeness: which means, the sense of internel coherence. The arrangement of entities will be complete in itself and not something that is simply a composite formed of otherwise independent element " (Hawkes, 1977, p16). In short the structure is something different from an aggregate.

ii) The idea of transformation: Hawkes (1977) stated that "the structure is not static, the laws which govern it act so as to make it not only structured, but "structuring". "He gives the example of the language, which is the basic human structure. It has the capacity to transform various fundamental sentences into the widest variety of new utterances which retaining these within its own particular structure. " (p 16)

iii) The idea of self-regulating: Hawkes (1977) finds that the "structure is self-regulating in the sense that it makes no appeals beyond itself in order to validate its transformational procedures " (p16)

Having set out the description of structures as developed by Vico, Hawkes (1977) comes to the deduction that " structuralism is fundamentally a way of thinking about the world which is predominantly concerned with the perception and description of structure. " (p 17)

The tendency of structuralism is a kind of shift in the nature of perception of things that has been predominant in the early twentieth century, specially in the field of physical sciences.

The structuralist perception find that things are not perceived within their own shape as they exist because there is always a significant degree of bias in every perceiver's "method". Therefore any observer is "creating" something of what he observes, and make a kind of "relationship" between what he observes. In fact, the structuralist conceive that the reality is not in things themselves, but it is within the

relationships which people construct, and then perceive between them. In short, the structuralists claim that " the nature of every element in any given situation has no significance by itself, and in fact is determined by its relationship to all the other elements involved in that situation. (Hawkes, 1977, p17-18)

From sociological point of view, Glucksman (1977) points out that " the most significant features of structuralism are its distinctive concept of structure, and its critics of empiricism and historicism which entail many practical implications. But the most easily assimilable aspect of structuralism is its attention to the internal construction of social and cultural phenomena. In all fields, linguistics, miology as well as anthropology and political economy, the structuralist orientation is defined by its attention to finding the concepts and ways to describe how elements are related to each other. "(p 243)

The sociological and anthropological ideas of Durkheim:

Emile Durkheim is an Alsatian Jew who was born in 1858, and grew up in a turbulent period of French history, characterized by the defeat of the Franco-Prussian war, the setting up of the Third Republic and the weakning of traditional educational institutions dominated by the church. Durkheim, known as an agnostic, he devoted himself to the search for a new secular and scientific social ethics which have the role to bind the French society together. (Rex, 1979, p156)

In his book "The Division of Labour" Durkheim affirms that we should use the scientific method to study moral life. He said: "This book is pre-eminently an attempt to treat the facts of the moral life according to the method of the positive sciences "(Durkheim, 1960, quoted in Bierstedt, 1966, p33)

On the other hand, Durkheim rejects the evolutionary theory which consist of a certain link between primitives societies and the moral and social organization of modern societies. He gives an affirmative answer to the possibility of having a scientific basis for ethics.

Bierstedt (1966) argues that Durkhiem emphasis on the "use of 'authentic proof ', the zeal of exactitude and precision, the careful observation of facts, and the treatment of facts in such a way that they will be objective, and if possible, measurable. "(p 38)

Durkheim believes in the necessity of setting up hypothesis in the scientific inquiry because the growth of science does not come just by an accumulation of facts. They can never constitute a science. (Bierstedt, 1966, p 38)

If we come to the problem of division of labour, we find that Durkheim wants to discover some connection between it and the moral life which has a

central interest in his theory, and the one, for the sake of which, he examines all others.

In Durkheim's theory, there are two types of social solidarity. The 'Mechanical' and 'Organic' solidarity.

Bierstedt (1966) argues that Durkheim " approaches his distinction through the law, where he observes that there are two types of punishments that are visited upon offenders, repressive sanctions and restrictive sanctions"(p 43)

The difference between "Mechanical" and "Organic" solidarity is well set out by Bierstedt (1966). He said that "in the first, an individual is bound to society without any intermediary ; in the second, he is dependent upon the parts of which society is composed. Society itself means something different in these two instances, in the first, it is a totality of beliefs and sentiments, a "Conscience Collective"; in the second, it is a system of interrelated and interdependent functions, a system, in short, that exhibits a division of labour. The first is the solidarity of similarity, the second, the solidarity of difference." (p 49)

The concept of "La Conscience Collective" is an important one in Durkhiem's theory. He defines it as "the set of beliefs and sentiments common to the average member of a simple society which forms a determinate system that it has its own life. "(Durkheim, 1960, quoted in Lukes, 1973, p4)

Bierstedt (1966) argues about the "Conscience Collective" by saying that "it has no specific organ or location but is diffused throughout an entire society. It maintains an independence of particular individuals, however, in as much as it preceeds their appearance in society and survives their departure. (p44)

Having defined the "Conscience Collective" so that it contribute to two understanding of the two types of solidarity, we come back to see how Durkheim conceives the form and the nature of the society within the mechanical and organic solidarity.

Bierstedt (1966) stated that "Durkheim does more than make the distinction (between the two types of solidarity) however, he suggests that it is the latter, the organic, that contributes more than the former, to social cohesion. As labour is devided, so also does each member of society depends more and more upon his neighbour. "(p 50)

Durkheim argues that every society is a moral society and this is clear in the advanced societies where the division of labour is intensive, so that it makes clear to every member how much he depends upon other members of the society, and how it is necessary to receive all what he need through the society. This situation helps to shape his sentiments and characterize his cooperation of a moral features. (Bierstedt, 1966 p53)

In his book "The Rule of Sociological Method", Durkheim continues the tradition of August Conte in insisting that sociology is –or at least ought to be- a

science, that confirm to all of the same rules of verification and all the canons of evidence that are exhibited in physical sciences.

Durkheim considers that sociology is like other sciences, it is concerned mainly with facts, not speculations. He defines social facts in the following quotation: "in every society there are phenomena that differ from those which attract the attention of physical scientists. We pay our bills in a certain way, honour contracts, use currency, confirm to customs, obey the law, participate in religious life, and follow a profession, and all of these activities have their origin and locus outside the consciousness of the individual. They are ways of doing things that antedate the appearance of any individual in his own society and will doubtless endure after his disappearance."(quoted in Bierstedt 1966, p79)

The social facts have a second criterion. Durkheim said that: "the social facts are not only exterior, they are also coercive. If we fail to obey the law, something happen to us. If we violate a contract, something else happen to us. If we refuse to follow the patterns of our profession, we shall put our success in jeopardy."(Bierstedt, 1966, p79)

Durkheim concludes that no legal law set out by the government to punish people who for instance, prefer to speak another language rather than French language. But people still have some constraint that lead them to obey the social patterns. The exteriority and the constraint of social facts are its characteristics.

From the point of view of Durkheim, Bierstedt (1966) argues that social facts are now very distinctive, "the are clearly not biological and they are just as and they are just as clearly not psychological. They exist neither in the body nor in the individual consciousness. Their locus is in society ; they are social facts ; and it is only to them that the adjective 'social' should be applied. They constitute the proper domain of sociology and give to this science its unique character" (p80)

Two years after the publication of the 'Rules of Sociological Method', Durkheim's 'Suicide' appeared. This book was an application of the idea and concepts suggested in the 'Rules of Sociological Method'. Durkheim had chosen the phenomena of 'Suicide' to setout the autonomy of social facts. He believes that even a decision to commit suicide is something intimate and personal but this decision exhibit certain regularities. The incidence of suicide reveals certain patterns that can be understood only in sociological terms. The phenomena of suicide in Durkheim's opinion is a social, not a psychological fact. (Bierstedt, 1966, p135-136)

By using the available statistics, Durkheim shows that there is no support to any hypothesis which refer suicide to individual causes. What matters in Durkheim's opinion is the rate of suicide which indicate that is a kind of [illegible] whose very structure compels minority of people toward self-destruction.

The last work of Durkheim is presented in his book 'The Elementary Forms of the Religious Life'. Although he was a Jew, brought up in a catholic educational tradition and end up as an agnostic, he is interested in the phenomenon of religion not for its own sake but for the light it can shed upon the nature of man.

Durkheim believes that religion is a human institution so as all human institutions. It has a support in the society in which it arise. The study of religion is important because Durkheim considers that religion shed light not only upon what men believe, but more fundamentally on what and how they think. Religion is a formative factor in the development. One might even say that religion contribute to the construction of human intellect. (Bierstedt, 1966, p193)

Durkheim argues that religion derives from society, because wherever there is a religion, there is an organized group of people united by their common perceptions. He defines religion as "a unified system of beliefs and practices relatives to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden, beliefs and practices which unite into one single moral community called church, all those who adhere to them.". He said also that religion is "an eminently collective things"(Durkheim, quoted in Bierstedt, 1966, p199)

Durkheim argues that the origin of religion is the totem and the totemic principle. The totem is known as the symbol of the name and identity of a clan or tribe, and therefore, it represents a society. It is the society that creates the totem and the totem , in tern, serves as the basis of the sacred. In short, religion is a social phenomenon.

Durkheim goes further more to argue that before the birth of the gods, the totem performs the divinities. The gods themselves are products of society.(Bierstedt, 1966, p200-202)

Durkheim tries to show the social origin of the religion in the fact that among primitive people when the whole clan or tribe are gathered in important social occasions, an atmosphere is generated which is attributed to supernatural origins, but which is in fact, simply due to the collective excitement of the crowd. (Rex, 1979, p156)

Durkheim concluded that this is an obvious example of how myths related to religion develop during a period of time.

The sociological and anthropological ideas of Pierre Bourdieu:

Pierre Bourdieu was born in 1930 in France. He has done his study at the Ecole Normal Superieur, and become "agregè" in philosophy. He lectured in the faculty of Arts in Algeria, University of Paris and the University of Lille. Now, he is Director of Studies at the Ecole des Hautes etudes, and Director of the Center for European Sociology in Paris. He is Editor of the Journal "Actes de la recherches en Sciences Sociales" He is also author of many books like

"Sociologie de l'Algerie" (1958) , "The Algerians"(1962) , "Travail et travailleurs en Algerie"(1964) and many others. (Bourdieu, 1977, p18)

The main ideas of Bourdieu are dealing with two concepts which are "symbolic violence" and "cultural capital". His ideas are reflecting the french educational system which is playing a role to maintain the system of power by means of transmission of culture. Bourdieu and his colleagues are using a method of work in sociology which is quite distinctive. They divided the theoretical models and the use of such models, in a derivative way, by "researchers". In other words, they have a continuous interplay between theory and research, which has so often been criticized as a major failure of sociology as a science. In Bottomore's point of view, this kind of permanent process of theoretical-empirical investigation will prove more fruitful than the intermittent launching even of large scale research projects. (Bourdieu, 1977 p8,9)

I shall start first of all by the concept of "symbolic violence". Bourdieu has four propositions which constitute his theory of "symbolic violence". I want just to state the first one because it is the basic and essential one and the others are related to it.

The first proposition is put like this "all pedagogic action (PA) is, objectively, symbolic violence in so far as it is the imposition of a cultural arbitrary by an arbitrary power". (Bourdieu 1977 p5)

Bredo and Feinsberg (1979) explain more clearly the meaning of the first proposition, so that it can shed light on the understanding of "symbolic violence". They say that pedagogic action "refers roughly to all attempts at socialization by some agent, and includes not only schools, but family and other forms of informal education as well".(p317)

"Symbolic violence" is the definition of the pedagogic actions "in so far as it involves the attempted inculcation of meaning which are culturally "arbitrary" by a group whose power is also "arbitrary".(p317)

Bourdieu means by the word "arbitrary" the fact that something become arbitrary "when it cannot be deduced from an universal principle, and thus cannot be shown to be logically or physically necessary".(p317)

In practice, however, Bourdieu focus on those cases in which pedagogic action is "objectively" "symbolic violence". He defines "symbolic violence" in the objective sense as "a conception in which the set of power relations between groups is the basis for establishing the pedagogic relation, and the meanings that are selected as worthy of being reproduced represent the culture of a particular dominant group".(Bredo and Feinsberg, 1979 p317)

The obvious thing that pedagogic agencies have is that they are arranged "in a dominance of hierarchy depending on their "symbolic strength" (legitimacy) where the agency that is put in the highest position is the one that best

represents the "objective interests" of the dominant groups or classes"(Bredo and Feinsberg, 1979 p317)

Bourdieu believes that the dominance of hierarchy serves indirectly to "collaborate in the dominance of the dominant classes"(p 317)

In short, Bourdieu wants to say that the effect of these agencies is that they "always tend to reproduce the structure of the distribution of cultural capital among these groups or classes, thereby contributing to the reproduction of the social structure"(quoted in Bredo and Feinsberg, 1979 p318)

The second proposition is mainly concerned with the nature of pedagogical authority. Bourdieu believes that pedagogical agents have an authority which is quite well perceived in terms of its dependence on the group bias of the culture they seek to impose. Therefore, authority for Bourdieu is "a result of misperception, of not seeing things "objectively", rather than of deliberate endorsement"(p318)

In Bourdieu's point of view, such authority "always serves (by intention or not) to hide power arrangements and deceive believers. (p317)

As example, Bourdieu argues that pedagogical action is not a more communication of information, but it is always more than that because it is defined as an « educational activity » which gives it a certain legitimacy that stamps its message as valid and important. Pedagogical action derives its legitimacy from the fundamental principles of its legitimating group or class, so that the more nearly the agency includes the culture of the group delegating its authority, the more legitimate it is likely to be seen and the less it has to agree for justifying itself.

Another source of legitimacy lies in the external "market". The more a pedagogical agent's sanctions (for example, grades, degrees) are supported by economic and social marks, the more force and legitimacy these sanctions are likely to have. (Bredo and Feinsberg, 1979 p 318)

The third major proposition says that pedagogic action entails pedagogic work which is the "arbitrary imposition of a cultural arbitrary" (318)

The concept of pedagogic work correspond to the concept of socialization which is "arbitrary".

Bourdieu thinks that when pedagogic work is successful, it is seen as becoming a durable *habitus* which is an irreversible inculcation. He means by the term habitus "the tacit understandings or perceptual frames through which meaning is constructed". (p318)

Bourdieu considers that the function of *habitus* in social reproduction is similar to that of genes in biological reproduction. In long term, stable element is likely to pass on from one generation to another. This is what happen in pedagogic work which produces a habitus, it allows groups to reproduce themselves and allows the dominant group to maintain its status without resort

to repression or physical coercion. If the inculcation of the habitus is effective it helps to increase the moral and intellectual integration of the group. However, Bourdieu points out that such integration does not come primarily from conscious beliefs or values but rather from shared tacit understandings which then serves to generate surface beliefs.

In addition to the role of the pedagogic work in integrating the groups, it serves also to maintain the broader social system, composed of groups in different power relations. This is done by legitimating certain cultural "products" (for example, college graduates, worthwile arts). In deduction from what we have said previously, order is maintained not by imposing an alien knowledge, such as in the case of indoctrination, through the indirect inculcation of tacit conventions by legitimate agents as they routinely perform their pedagogical roles.

Bourdieu sees the inculcation of the habitus as an irreversible in which earlier elements modify the ways in which later elements could be added.

He argues that pedagogic work deals with members of different groups so that its productivity is clearly different because these groups have their own subcultures which place them in different relationship vis-à-vis the dominant culture that is being inculcated. Having said that, those (middle and upper class) who, because of life circonstences, have greater early familiarity with the manipulation of symbols, are in position to be effectively inculcated, with a habitus emphasizing symbolic skills than those (working class) whose early experiences had to do with more directly practical activities. In other words, schools base the legitimate of their teaching method on the degree to which legitimate receivers (upper class) learn what is being taught, so if one possess the cultural prerequisites, he do successfully follow what is being taught, but those who fail to cope with the legitimate teaching method will not be successful in their studies. Therefore, the system is self-regulating, based on its continually attempt to legitimate its own activities which make those from a dominated group in a disadvantaged situation.

The fourth and final proposition is emphasizing the structure and the functioning of the educational system as institution. The structural characteristics of schools have two essential social functions, which are the cultural inculcation and reproduction. In order to perform these functions, they must be able to handle large numbers of studies by using conditions such as standardized training and the use of standardized techniques or instruments.

Schools also have the function to monopolize the production of new teachers, with the result that the new teachers are thoroughly inculcated in just the same culture that the schools attempt to pass on. (Bredo and Feinsberg, 1979 p319)

Bredo and Feinsberg (1979) argues about this final proposition in an explicit way. They said: "in short, these are pressures for the institutionalization and routinezation of the work of schooling which lead schools to operate in this routine way overtime, implicitly meeting social expectations without explicit or use of power, they come to be seen as autonomous and legitimate institutions, there by further serving in subtle fashion the dominant power groups". (p319)

After drawing out the main ideas in the theoretical theme of "symbolic violence", we come now to the concept of "cultural capital" which is the fruit of a practical research undertaken by Bourdieu and his colleagues. Bourdieu observes that there is an inequality within the educational system in France, this inequality is seen in favouring the up-class children to benefit from the culture and teaching given in school, and on the other hand the working class have no chance of getting benefit from what is offered in the schools. He said that there is a consensus in society, which considers education as a mean of increasing social mobility, but in fact, the existing system of education is the most effective means of perpetuating the existing social patterns.

In order to prove the existence of inequality of opportunity in the educational system, Bourdieu brings some statistics that were applicable in France which show the process of elimination that occur throughout the whole of the period spent in education by pupils. Bourdieu goes beyond the fact of inequality in education to the description of the objective process which continually exclude children from the least privileged social classes. He find that the sociological explanation of inequality in education which refers it to unequal ability is not convincing. Bourdieu has an explanation more accurate in his view than the previous one. He said "in fact, each family transmits to its children, indirectly rather than directly, a certain "cultural capital" and a certain "ethos". The latter is a system of implicit and deeply interiorized value which, among other things, helps to define attitudes towards the cultural capital and educational institutions. The cultural heritage, which differs from both points of view according to social class, is the cause of the initial inequality of children when faced with examinations and tests, and hence of unequal achievement. " (Bourdieu, 1974 p32-33)

Bourdieu (1974) believes that success at school is directly linked to the cultural capital transmitted by the family milieu. It plays also a role in the choice of options taken up by working class children. The school is providing a certain kind of culture which is proper to the up-class and the elite, it is called the "aristocratic culture". This culture is for the benefit of pupils who are in the "particular position" of possessing a cultural heritage conforming to that demanded by the school.

Even the teachers are the products of a system whose aim is to transmit an aristocratic culture, and they are ready to accept its values because they owe to

it their own educational and social success. Therefore, these teachers are going to assess their pupils according to the "aristocratic culture" which now they belong to it.

The problem which faces the lower middle class children is that the culture of the elite is so near to that of the school so that they can just acquire with great effort something which is "given" to the children of the cultivated classes, such as style, taste, wit, in other words, those attitudes and aptitudes seen as natural in members of the cultivated classes, because they are learning their own "culture". (Bourdieu, 1974 p38-39)

Banks (1976) argues that there is a "close analogy between cultural capital and economic capital, and indeed possession of one often implies possession of the other. " (Banks, 1976 p178)

Comparison between Durkheim and Bourdieu :

Having exposed both ideas of Durkheim and Bourdieu in the previous pages, we come now to the comparison between them.

In fact, there are a lot of differences between their thoughts because they are dealing with quite different subject, aim and interest.

Durkheim 's thought has been influenced by many scholars such as Parsons, Rudt-Clife-Brown in anthropology, Merton in the subject of suicide, and some argue that he has been influenced by Saint-Simon and Comte.

There is no consensus about which theory Durkheim belongs to, some argue that he is a dangerous social realist, with a metaphysical belief in the group mind. One writher putting him in the tradition of Fichter and the German Romantics. According to another he is a Kantist revised and completed by Comte (Lukes, 1973 p2-3)

If we come to Bourdieu, we find that he is a structuralist, mainly influenced by the anthropological tradition of Durkheim, and he is Marxist in his analysis of the social structures. (Davies, 1976 p133)

In the sociological ideas, we find that Durkheim have the aim to discover a new secular and scientific social ethics which would serve to bind the French society together. He has been trying to draw out a science for the society with its specific shape which will help to understand the social phenomenon in a rational way. (Rex, 1979 p156)

But Bourdieu, because he is in such more sophisticated and developed stage in sociology, he has been using new method of investigation which formulate a kind of theoretical basis that will be used in research fields as hypothesis to be tested.

Bourdieu has been clearly influenced by Marxist thoughts so he has been explaining the educational system in France in a progressist way. There is one similarity between Durkheim and Bourdieu which consist of using the same methodology or approach in formulating their thoughts

Lukes (1973) considers Durkheim as a pre-structuralist specially in the sociology of knowledge. (p02) Also Davies (1976) argues that Bourdieu is "Both structuralist and Marxist wishing"(p133)

Durkheim is clearly structuralist in his approach because he has attempted to study moral life according to the method of the positive sciences. This attitude has been taken throughout his whole scientific career, he has also been claiming that he is using a scientific objective method of inquiry to study the social phenomena. It is quite clear the tendency of scientific method in his study of Suicide, Rules of Sociological Method and his study of Religious Life.

Durkheim has been trying to show that there is a certain internal construction of social phenomena. He does not explain social facts from an outside factor, in other words in an ideal approach. For instance, his idea about the origin of the religion. According to his theory, religion is a social phenomena created by the people's myth in society and by the time

It become socially recognized by all people and start to have a constraint on them.

Durkheim also refers the creation of the social world to the myths which have been created by people in the first place, the myths after a repetition become recognized as a social order and start to do a kind of constraint on people's behavour in society.

The way Durkheim explains the formation of social order is structural in the sense that he looks for concepts and ideas that give a logical interpretation of the social facts, and describe how each element is related to others.

Durkheim believes also that society is structural in its function, because every section is contributing to a functional role that helps society to survive. This is clearly the idea of self-regulating in structuralism doctrine. The example of that in Durkheim's thoughts is his argument about the crime in society. He argues that "crime is normal social phenomena, even if the criminal is an abnormal individual. " He considers as well that a crime "is also necessary and useful because the conditions of which it is a part are themselves indispensable to the evolution of morality and law"(Bierstedt, 1966 p87)

Therefore, according to Durkheim every social phenomena has a beneficial function, even in the case of crime and deviancy

The structuralism of Bourdieu is quite obvious in the formulation of his theory. Davies (1976) argues about his ideas that they are making up the "structured structure". If we observe his main concepts which are the "symbolic violence", "cultural capital" and its related ideas like "habitus", we find that they are wisely related to each other, so that to explain in the end the situation of the educational system in France. I think that this is a structural approach.

Bourdieu did not accept the usual explanation of the inequality in education by sociologists,

But he goes further more to search for an explanation that is functional in society, for instance his idea of cultural capital which as he mentioned, constitute the main factor that let the working class children in a disadvantaged situation because they are not able to acquire the culture given in the school. This interpretation is structuralist in the sense that it is an attempt to find out what are the causes behind the inequality in education and how these causes are contributing systematically to create this inequality.

The idea of "symbolic violence" also is in some way a structural interpretation. Bourdieu did not explain the dominance of the "elite culture" just by an ideal reason, but he goes to argue that there is a systematic strategy of the up class which is using a kind of "symbolic violence" that have a role in maintaining the "aristocratic culture". "symbolic violence" is any form of socialization that happens in society in an influencing way through the process of education in particular, because all the pedagogic action are representing the "aristocratic culture". There is always a dominance of this culture over the culture of the working class. This interpretation is fashionably structural because it stress the ways and methods which make things happen in a proper way and in relation to each other. It gives also the feeling that there is no room for possible change or modification in society at all

Bibiography

1) Bierstedt. R (1966) Emile Durkheim: London; Weidenfeld and Nicolson.

2) Bourdieu. P (1974) The Educational System: its values and principles article in Eggleston, 1974.

3) Banks. O (1976) The Sociology of Education. London. Batsford L.T.D

4) Davies. B (1976) Social Control and Education. London. Methuen.

5) Eggleston. J. (1974) Contemporary research in the Sociology of education London. Methuen.

6) Hawkes. T. (1977) Structuralism and Semantics. London. Methuen.

7) Gluksman. M. (1974) The Structuralism of Levis-Strauss and Althusser, article in John Rex (1974).

8) Lukes. S. (1973) Emile Durkheim. Harmondwrth. Penguin Book.

9) Raison. T. (1979) The Founding Fathers of social Sciences. London Scolar Press.

10) Rex. J. (1979) Emile Durkheim. article in Raison (1979)

11) Rex. J. (1974) Approachs to Sociology. London . Routledge and Kegan Paul.

Muhammad Laid Al-Jalifa ,
Un gran poeta reformista (*)

Dr. FOUDIL DELLIOU
Université Mantouri- Constantine

الهدف من هذا المقال هو تقديم ترجمة لحياة المفكر الجزائري محمـــد العيـــد آل الخليفـــة (1921–1979)الذي ينحدر من أسرة متدينة عريقة تنتمي إلى الطريقة التيجانيـــة. وقـــد ساهم بكتاباته الشعرية والنثرية القيمة في التعريف بالجزائر وفي إثراء اللغة العربية.

Y dejo mi poesia. detras de mi. eterna.
noble. para generaciones negandole la baratura.
Y no pretendo que sea exenta de todo defecto.
ya que la perfeccion humana conlleva defectos

Biskra, 31 / 03 / 1960

El hombre y su vida:

Nacido el dia 28 / 8 / 1904 en la ciudad de Ain beida, ha sido criado por su padre "Muhammad Ali Ben Jalifa" que era un piadoso jeque afiliado a la cofradia Sufi "At-Tidjania". Su familia perteneciente a la tribu Muhammadie de Suf del sur de Argelia (conocidos como "Manasir de Awlad suf"), ejercia entonces actividades comerciales, lo que le obligaba a viajar mucho dentro y fuera del pais.

Inicio su formacion tridimensional (sufi, religiosa y linguistica) en una escuela privada en Ain Beida, antes de trasladarse con su familia a Biskra donde continuara sus estudios con ilustres profesores tales como "Ali Al-Okbi Charif, Mujtar Umar Ya'laui y Yunaidi Ahmad Mekki".

En 1921, viajo hacia Tunez para reanudar sus estudios en la universidad "Az-Zaituna", uno de los dos mas grandes centros docentes del Mogreb de aquella época. El poeta consultara un numero importante de obras de cultura general y especializada, Se inicio en nuevas ciencias y frecuentara un cuerpo docente de alto nivel, impregnado de corrientes e ideas del renacimiento islamico.

Regreso a Biskra dos anos mas tarde para participar al renacimiento del pensamiento y de la ensenanza en Argelia. Desempenara un papel de primer plano como educador y predicador en las escuelas privadas y por escritos periodisticos en los cuales ha asociado siempre la lucha del pueblo argelino a la del mundo arabe islamico.

Su prolifica produccion poetica y literaria se hizo notar en varios periodicos y revistas de su epoca: "Sada As-Sahra" dirigido por Ahmad Al- Okbi, "Al-Muntaquid" y "Ach -Chihab" del Imam Ben Badis y "Al-Islah" de Tayeb Al-Okbi.

En 1927, se traslado a Argel para ensenar en la escuela de la Juventud Islamica Libre donde oficio como profesor y director durante doce anos. Durante este periodo, participa a la fundacion de la Asociacion de los 'Ulama' Musulmanes Argelinos, de la cual fue uno de los mas activos miembros, tanto como vicepresidente de la "Comision de la Literatura" como asiduo escritor y colaborador en la mayoria de los periodicos de esta asociacion: "Al-Basa'ir, As-Suna, Ach-Chari'a, As-Sirat... Contribuyo también en otros periodicos como "al-Mirsad" y "Al-Tabat" de Muhammad Ababsa AL-Ajdari.

Abandono la Capital un ano antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial para ir a Biskra, luego fue convocado a Batna para dirigir la Escuela de la Educacion y de la Ensenanza hasta 1947. Después fue trasladado a Ain Mlila para dirigir la escuela "Al-Irfan" hasta el inicio de la Guerra de Liberacion Argelina (1954) cuando fue arrestado y encarcelado y su escuela cerrada. Poco después fue liberado para ser asignado a residencia fija a Biskra hasta la independencia en 1962.

Las luchas politicas de los primeros anos de la independencia y sus consecuencias le afectaron mucho y sus actividades se reducieron a su mas simple expresion. "Parece que el poeta intento, en los primeros anos de la independencia, reanudar sus actividades, pero no tardo mucho a

hacer marcha atras... desilusionado por las vicisitudes politico-militares de los primeros anos de la independencia" (Muhammad Ben Smina: 1992, p.134). Se retiro a su casa de Biskra, reanudando con su aislamiento impuesto durante la Guerra de Liberacion, para consolarse con lo esencial: la independencia, diciendo:

Dijeron: oiste lo que paso, les contesté
Mi patria se independizo, no me importa lo que paso.

Dias van, dias vienen y el poeta, inmerso en su sufismo (sunni por supuesto) interrumpido momentaneamente por su peregrinacion a la Meca en 1966, se excuso de su no participacion a las honras que la Union de los Escritores Argelinos queria organizar en su honor a la ocasion de su obtencion el primer Premio Honorifico del Estado.

Un ano después de que la Union de Los Escritores Argelinos le otorgara, en 1971,el premio al mejor poeta argelino, escribio lo que va a ser su ultimo poema, y ello a la ocasion del décimo aniversario de un acontecimiento que le ha marcado tanto como para hacer hablar el poeta por ultima vez.

En 1972 fue elegido miembro correspondiente de la Academia de la Lengua Arabe en Damasco. Después se impuso un aislamiento total hasta su muerte en la primera semana del mes sagrado del Ramadan, el 31 de julio de 1979.

El poeta y el educador:

Muhammad Laid Al-Jalifa es considerado, junto con Mufdi Zakaria, como el mas ilustre poeta argelino del Siglo XX. Dos dimensiones caracterizaron su vida y obra: La poesia y la ensenanza, las dos al servicio de un reformismo militante a favor de todos los pueblos arabes colonizados.

El poeta y escritor ha contribuido mucho al renacimiento arabe islamico moderno gracias a su poesia comprometida y su actividades reformistas.

Su deseo de publicar su obra fue satisfecho gracias al concurso del Ministerio de la Educacion Nacional Argelina. Varios volumenes seran publicados por casas de edicion gubernamentales (S.N.E.D. y E.N.A.L.) a partir de 1976.

Es muy util senalar el legado de un muy rico patrimonio poetico a nuestra generacion y a las venideras dentro y fuera del pais: saber y arte eran, segun él, dos misiones a cumplir en beneficio de las generaciones futuras.

En su obra, Al-Jalifa ha tratado multitudes de temas acompanando al renacimiento argelino en todas sus etapas y sus dimensiones. Pero a finales de su vida paso a dedicarse a escribir una poesia muy rebuscada y con toque filosofico muy profundo.

Cuatro temas principales predominan en su obra: El Islam, la Patria, El Arabismo y la Humanidad. todos ellos orientados hacia:

-Las cuestiones sociales,

-Los asuntos nacionales y regionales, fiel expresion de los sufrimientos de los suyos:

"La sociedad, en aquella época, nos impuso tratar temas especificos, por ello nuestra poesia militante fue socio-educativa"(Muhammad Ben Smina: 1992, p.136).

-Los temas filosoficos, que caracterizaron el ultimo tramo de su vida envuelta en un sufismo moderado.

Ademas, por supuesto, de algunos temas clasicos muy conocidos en la poesia arabe clasica (proverbios, elegias, adivinanzas,etc.), pero casi sin referencia a los propios sentimientos del poeta.

En la parte dedicada al nacionalismo argelino, arabe y al islamismo, Muhammad Laid escribia poemas con suma facilidad, particularmente con motivo de acontecimientos religiosos tales como la Peregrinacion, el Ramadan (mes del ayuno), el Mawlid En-Nabawi (dia del aniversario del nacimiento del profeta del Islam), etc.:

-"Aniversario del nacimiento del profeta"
-"El mes del ayuno"
-"Despedida de los peregrinos" 1 y 2
-"Recibir a los peregrinos"
-Etc.

En esta misma parte rinde homenaje y manifiesta su apoyo a todos los pueblos arabes colonizados. Evoca con mucha emocion la lucha del pueblo argelino, la resistencia del pueblo libio y a su gran héroe 'Umar Al-Mujtar, la del pueblo palestino, etc.:

-"Grito revolucionario"
-"La bandera argelina"
-"La voz del Ejército de Liberacion"
-"La independencia de Libia"
-"La independencia de Sudan"
-"La division de Palestina"
-"Querida Palestina"
-"!Oh Egipto!"
-Etc.

Asi como rememora a grandes personajes, poetas, eruditos o politicos tales como "Ahmad Chawki, Hafid Ibrahim, Imam ben Badis, Bachir Al-Ibrahimi,etc;" pero con el mismo afan socio-educativo, ya que lo considera como parte esencial de su trabajo patriotico y nacionalista.

Escribira igualmente cantos sobre jovenes, el escutismo, la mujer, etc. tratando cuestiones sociales relacionados con estos ultimos o problemas sociales tales como el alcoholismo, la ignorancia, la irreligiosidad, la injusticia,...

En la parte dedicada a los temas filosoficos, escribira muchos poemas de los cuales solo una pequena parte fue publicada:

-"Las lineas del universo"
-"Entre la duda y la queja"
-"Una lagrima sobre el eclipse lunar"
-"Una voz del otro mundo"
-"El arco iris"
-Etc.

En este pequeno vistazo, hemos querido solamente mostrar nuestro interés y cumplir modestamente un deber de memoria hacia un gran poeta reformista, testimonio de su época y sobretodo del renacimiento argelino, y no vamos a concluir este corto homenaje sin hacer referencia a algunos testimonios de dos de los mas ilustres literatos y pensadores arabes del Siglo XX:

El imam Al-Bachir Al-ibrahimi dijo de él que era el poeta de los jovenes, de la joven argelia y del norte de Africa... que su poesia era un testimonio vivo y sincero del renacimiento argelino en todas sus etapas y

sus dimensiones, con poemas faciles, de alta calida literaria, y versos eternos, que son una representacion maravillosa de sus etapas.

En cuanto al gran poeta y pensador reformista libanés, el emir Chekib Arsalan, dijo de él que era "Al-Baha' Zuheira" de esta época en la fluidez de sus poemas, la ligereza de su espiritu, la sutilidad de sus sentimientos, la calidad de su elaboracion asi como su falta de artificialidad (Ministerio de Educacion Nacional: Diwan Muhammad Laid Al-Jalifa: 1979, pp. D, E):

"إن ذكرىٰ الشهيد أرفع من أن ترفعوها بالصخرة الصماء
فأقيموا لهم تماثيل عز في قلوب ثورية الأهواء
إنهم أوفوا العهود فهل أنـ تم لميثاقهم من الأوفياء"(**).

NOTAS y BIBLIOGRAFIA:

(*) Articulo escrito en homenaje al poeta para el décimooctavo aniversario de su muerte.

(**) Versos sacados del poema: "Waqfa 'Ala Qubur Ach-Chuhada" (Minist. Educ. Nac.: Diwan M. L. Al-Jalifa, Argel, S.N.E.D., 1979, pp. 435-436.

1- Ministerio de Educacion Nacional: Diwan Muhammad Laid Al-Jalifa, Argel, S.N.E.D., 1979

2- Abu Al-Qasim Saadallah: Muhammad Laid Al-Jalifa, Lider de la poesia argelina contemporanea -en arabe).

3- Muhammad Ben Smina: Muhammad Laid Al-Jalifa (estudio analitico de su vida -en arabe-), Argel, O.P.U.,1992.

4- El - Moudjahid, 30-7-1996, p. 15.