مجلـــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

رجب 1422 / سبتمبر 2001

العدد 10

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

مدير المجلة

أ.د/ عبد الله بوخلخال

رئيس التحرير

د/ احميده عميراوي

مسؤول النشر

د/ احميده عميراوي

أمين التحرير

أ. محمود بن زغدة

السيدة سميرة سقاوي

أعضاء هيئة التحرير

أ.د/ عبد الله بوجلال

أ.د/ سامي عبد الله الكناني

أ.د/ أحمد صاري

أ.د/ رابح دوب

د/ جمال شوالب

د/ بشير بوجنانة

د/ سلمان نصر

د/ مولود سعادة

د/ مصطفى باجو

د/ عمر لعويرة

الهيئة الاستشارية

د. أحمد رحماني
د. إسماعيل يحي رضوان
د. إبراهيم التهامي
د. زين الدين مصمودي
د. سعيد فكرة
د. الشيخ بوعمران
د. صالح صالحي
د. عبد العزيز فيلالي
د. عبد الكريم عوفي
د. عبد الرزاق قسوم
د. عمر بوقرورة
د. محمد خزار
د. محمد صالح شهاد
د. يحي بوعزيز
أ. ذهبية بورويس
أ. عبد العزيز ثابت
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 25000

☎ 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 10 على P.C

يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات

سورة المجادلة آية 11

فهرس

د.أ مصطفى باجو:
من أعلام الفكر في الجزائر أبو يوسف الوارجلاني 7

د.خليل حسن حمادة:
الأحوال التشريعية وغير التشريعية في سنة النبي صلى الله عليه وسلم 22

د.نصر سلمان:
المدرسة القرآنية وأثرها في تقوية النظام التربوي 34

أ. احسان موهوبى:
نظرة في منهاج النقد عند المسلمين قراءة مستلة من جهود أهل الحديث 45

أ. بوبكر كافي:
الحديث المنكر عند الحافظ ابن حجر دراسة نقدية 58

أ. فيصل بن سعيد تليلانى:
مقارنة بين أصول الفقه وأصول القانون 69

أ. كمال لدرع:
أثر الظروف الطارئة على التزامات عقد البيع في الفقه الإسلامي والقانون المدني الجزائري 85

د.علیان الجالودي :
الشيخ إسماعيل الصفائحى- دراسة في مواقفه وآثاره (1853-1918) م 98

د. احميده عميراوي:
مخطوط النبيري: العود الجزائري 128

أ. نجيب بن خيرة:
التدوين التاريخى عند المسلمين دوافعه وتطوراته خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة 146

أ. مفيدة بلهامل:
الحوار في فكر الإمام ابن باديس بين معطيات الواقع.. واستراتيجية الأهداف ... 168

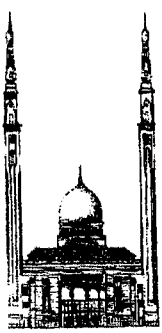
أ. عبد القادرخليفى:
حركة الشيخ بوعمامة في الجنوب الكبير 185

أ. بشير قلاتى:
ظاهرة التكديس عند مالك بن نبي 199

أ. إسماعيل سامعى:
أحمد بن يوسف التيفاشي حياته وأثاره 208

أ. آمال لواتى:
الرؤية الإسلامية في الأدب -مقاربة نظرية- 224

أ. عبد الوهاب بوشليحة:
الوسيط الاستشراقى — طه حسين نموذجا- 235
د. احميده عميراوي:
في رحاب جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية 248



بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

لقد وعدت قراء مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في الأعداد السابقة بأنها ستتبع -إن شاء الله- بأعداد منتظمة، وبالفعل جاء العدد العاشر في موعده، وقد احتضن موضوعات متنوعة -تراثية ومعاصرة- قيمة بأقلام أساتذة وباحثين من الجامعة ومن خارجها.

وبهذا تكون المجلة أخذت مسارها العلمي 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 1 جمادي الأول 1422 /21 جويلية 2001

أ. د. عبد الله بوخلخال

مدير الجامعة

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة رئيس التحرير

هكذا ... وبمشيئة الله جلّ جلاله وبتضافر جهود الكثير من الأوفياء تستمر مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في الصدور وتهلّ بعددها العاشر مع بداية السنة الدراسية 2002/2001 لتبارك وتهنئ هيئة التدريس والطلبة والقراء. وتتمنى أن تكون هذه السنة مفعمة بالعطاء العلمي والصفاء الروحي والاطمئنان النفسي والارتياح العقلي.

وبمثل ما وعدنا القراءَ الكرام بمواصلة العمل الجاد نأمل أن نكون نحن - هيئة التحرير- أهلا لثقة الباحثين فينا؛ خاصة الذين شرفونا بموضوعاتهم العلمية القيمة سواء التي تضمنها هذا العدد وهي متعددة التخصصات أم التي ستكون ضمن موضوعات الأعداد القادمة إن شاء الله تعالى.

ومن جديد نوجه الدعوة الطيبة إلى كلّ باحث في أيّ بلد كان ليزودنا بما يراه مناسبا للنشر وفقَ الشروط المعهودة، لتكون مجلتنا جسرا للتواصل المعرفي ومنبرا للكلمة الصادقة.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

والحمد لله رب العالمين

قسنطينة في 20 أوت 2001

الدكتور عميراوي احميده نائب مدير الجامعة

من أعلام الفكر في الجزائر
أبو يعقوب يوسف الوارجلاني

الدكتور مصطفى باجو

جامعة الأمير عبد القادر

ملخص

يتناول هذا البحث واحدا من أعلام الفكر الجزائري في القرن السادس الهجري، وهو أبو يعقوب يوسف الوارجلاني، وإسهامه بكتابات متعددة في مختلف مجالات المعرفة، كالتفسير والحديث والتاريخ والفلسفة والكلام وعلم الأصول. وكان له موقفه الواضح من قضايا الفكر الإسلامي والمشكلات التي أفرزتها الحياة العلمية للمسلمين في تلك الفترة. وتميز ببعد النظر وسعة الأفق نظرا لتجاربه الخاصة في رحلاته ومغامراته، إذ وصل إلى قريب من خط الاستواء، وسجل ملاحظاته على تلك المجتمعات، ومعالم البيئة الجغرافية والمناخية وأثرها على تفكير الإنسان.

تزخر الجزائر برجال أفذاذ شرفوها عبر تاريخها الحافل، ومنذ فتحت صدرها لرسالة الإسلام، نبغ فيها أعلام في شتى مجالات الحياة الفكرية والسياسية والعمرانية. وأسهموا بجهود مباركة في مسيرة الحضارة الإسلامية. ولكن حظ كثير من هؤلاء الأعلام كان الإهمالَ والنسيان. فنشأت أجيال جهلت تاريخها، وتنكرت لجهود أسلافها.

وكم بالجزائر من معجزات وإن جحدوها فلم تُكتبِ

وكأن قَدَر هذه الأرض أن تغرب أمجادها بسبب موقعها في مغرب العالم الإسلامي، فلم تسطع شمسها على أهلها ولا على أهل المشرق إلا لِماماً.

ومن بين الأعلام الذين أنبتتهم هذه الأرض المعطاء في القرن السادس الهجري، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني. (عاش بين 500–570هـ).

هذا الرجل الذي أسهم بنشاط علمي بارز، وأنتج مؤلفات عديدة شملت مختلف مجالات الفكر الإسلامي، في علوم القرآن والسنة والأصول والكلام والفقه والفلسفة والمنطق والجغرافية والحساب والتاريخ. وبالرغم من هذا الثراء والتنوع فقد ظل الرجل مغمورا وتراثه مطمورا قرابة عشرة قرون. ومن واجب الوفاء والعرفان بالجميل أن يتولّى جيل الأبناء مهمة التعريف بجهود الآباء، لغاية عملية هي الاستفادة والاقتداء، ضمانا للتواصل الحضاري بين الأجيال.

وقد صدرت عن الوارجلاني مقتطفات موجزة في بعض الكتب المتعلقة بالتراجم والتاريخ. بدءًا بالمصادر القديمة الخاصة بتاريخ الجزائر، ثم المؤلفات الحديثة العربية منها والأجنبية. وأخيرا بدأ الاهتمام بالوارجلاني في مجال الدراسات الأكاديمية. فقام الباحث صالح بوسعيد بدراسة وتحقيق كتابه "الدليل والبرهان" في رسالة دكتوراه الحلقة الثالثة، بالكلية الزيتونية بتونس. ثم تناولناه بدراسة آرائه الأصولية من خلال كتابه "العدل والإنصاف" مقارنة بآراء أبي حامد الغزالي في رسالة ماجستير نوقشت بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة. كما حقق الباحث مهني التواجيني، كتابا له صلة بتراث الوارجلاني، وهو "شرح مختصر العدل والإنصاف" لأبي العباس أحمد الشماخي، في رسالة دكتوراه الحلقة الثالثة في الكلية الزيتونية بتونس أيضا[1].

النسبة والنشأة: ينسب أبو يعقوب إلى "وارَجلان" أو ورقلة[2] المعروفة حاليا في الصحراء الجزائرية. وهي مدينة هامة تقع قريبا من حقول حاسي مسعود البترولية. وتعود

---

1) – توجد هذه الدراسات كلها بحوزتنا.

2) – حول ضبط اسم وارجلان، والاختلافات فيه ينظر: عبد الرحمن الجيلالي "أبويعقوب الوارجلاني، وكتابه الدليل والبرهان". مجلة الأصالة، عدد41. (محرم1397هـ/ جانفي1977م) صفحات162فما بعد.

نشأتها إلى ما قبل الإسلام، و كانت آهلة بالسكان منذ القديم، ثم ازدهرت في العصر الإسلامي. وأصبحت نقطة عبور لقوافل التجارة إلى بلاد السودان لجلب الذهب والرقيق نحو الشمال والأندلس[1]. في هذه المدينة النائية ولد أبو يعقوب سنة 500هـ. وترعرع كسائر لِدَاته، وانخرط في سلك التعليم الذي كانت تشرف عليه حلقة العزابة[2]. وقد شهدت وارجلان أوج ازدهارها العلمي في القرن السادس الهجري، إذ أنجبت أباعمار عبدالكافي التناوتي السدراتي. (ت قبل570هـ). وأبا عثمان عمرو بن خليفة السوفي. وأبايعقوب يوسف بن خلفون المزاتي. وتبغورين بن عيسى الملشوطي[3]. وغير هؤلاء ممن تركوا آثارا علمية هامة لا تزال محفوظة إلى اليوم. بعضها رأى نور المطابع، وكثير منها لا يزال حبيس خزائن المخطوطات.

في هذا المَربى العلمي الزاهر نشأ أبو يعقوب، وعلى هؤلاء العلماء تتلمذ واجتهد في التحصيل. حتى استوعب معارف بيئته في وارجلان. ولكنه كان شغوفا إلى الاستزادة من العلم. فتاقت نفسه وهو في أقصى الصحراء للتوجه إلى مراكز العلم الشهيرة. وكانت له رحلات هامة أثّرت معارفه. وأثّرت في فكره، وظهرة بارزة في آثاره.

فترة الرحلات:

كانت الأندلس في القرن السادس في أوج مجدها الحضاري. إذ أقام المسلمون بها جامعات عديدة ظلت منارة إشعاع فكري ومنبع تنوير علمي لعدة قرون.

---

1) – ياقوت الحموي، معجم البلدان. ج5، ص371. – الحسن بن محمد الوزان، وصف إفريقيا، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983. ج2، ص136.

2) – حلقة العزابة هيئة دينية، لها نظام تربوي اجتماعي يُعنى بشؤون التعليم وقضايا المجتمع، أنشأه أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي، سنة 409هـ. ببلاد أريغ (تقرت حاليا). وعم تطبيقه معظم مواطن الإباضية ببلاد المغرب. ولا زال موجودا في وادي ميزاب جنوب الجزائر. وكتبت حوله دراسات عديدة. ينظر منها: د. محمد ناصر، حلقة العزابة ودورها في بناء المجتمع المسجدي. نشر جمعية التراث. القرارة. 1989.

3) – حول تراجم هؤلاء الأعلام ينظر معجم أعلام الإباضية.. وكتابنا: أبويعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي. طبع وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان. 1995. ص 62 فما بعد.

قصد أبو يعقوب بلاد الأندلس، وهو في العقد الثالث من عمره، واستقر بمدينة قرطبة، حيث جامعها الأعظم. وأقام هنالك سنين عددا، ملازما حلقات العلم والعلماء. حتى نبغ في فنون عديدة. ولفت انتباه أترابه وأشياخه بحرصه على التحصيل وذكائه وقدرته على الاستيعاب. وعُرف بينهم بالجاحظ تشبيها له به في الجد وسعة الاطلاع[1]. وأتقن أبو يعقوب العلوم النقلية والعقلية، وبرع فيها. "إذ كان له في كل جوّ متنفس، ومن كل نار مقتبس" على حد تعبير الدرجيني[2]. ثم رجع إلى موطنه مليء الوطاب بما استفاد من معارف وعلوم. وعقد العزم على السفر من جديد. فتوجه إلى بلاد السودان في رحلة تجارية استطلاعية. وتوغل في مجاهل إفريقيا. واستفاد من هذه الرحلة بعوائد مادية وفيرة . كما سجل ملاحظاته العلمية على الظواهر المناخية والطبيعية في تلك المناطق. وذكر أنه وصل إلى قريب من خط الاستواء حيث يستوي الليل والنهار على مدار العام[3]. ولم يهمل الجانب الاجتماعي أيضا، إذ دوّن ملاحظاته على البيئة الاجتماعية لسكان تلك البلاد. ونمط تفكيرهم وتصورهم لحقائق الكون والحياة[4]. وذكر قصصا غريبة في هذا المجال[5]. وختم مشوار أسفاره برحلة إلى البقاع المقدسة لأداء فريضة الحج. وقد حفظ لنا معالم هذه الرحلة مفصلة في قصيدة مطولة بلغت ستين وثلاثمائة بيت. عُرفت بـ"القصيدة الحجازية". ولا تزال نسخ عديدة منها مخطوطة في مكتبات وادي ميزاب[6].

---

1) – أبو القاسم البرادي، البحث الصادق والاستكشاف. مخطوط. ج1. ورقة 98ظ. – عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر، ج1، ص317.

2) – أحمد الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم طلاّي. مطبعة البعث. قسنطينة. 1974. ج2، ص491.

3) – أبويعقوب الوارجلاني، الدليل والبرهان. طبعة حجرية. مطبعة الأزهار البارونية. مصر. ج3، ص216.

4) – المصدر السابق، صفحات 209 فما بعد.

5) – المصدر نفسه.

6) – ينظر: الوارجلاني، القصيدة الحجازية. مخطوط بحوزتنا. وحول محتوى القصيدة وخصائصها الفنية ينظر: بحثنا: أبو يعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي. صفحات 109 فما بعد.

ولهذه الرحلة أيضا فوائدها الجمة في إثراء فكر أبي يعقوب بما استقاه من مشاهداته ولقاءاته مع العلماء ومناظراته معهم في قضايا علمية. سجل بعضها في مؤلفاته. ومن ذلك مناظرة جرت بينه وبين أبي عمار عبد الكافي في مكة حول ظاهرة النهب والغصب التي يمارسها أعراب الحجاز على قوافل الحجاج، وحكم ما بأيديهم من الأموال. هل يجوز التعامل معهم؟ أم يُقاطعون كما هو الشأن مع أعراب بني هلال بالمغرب؟.

فكان جواب أبي عمار أن هذه جزيرتهم، الأقعد فيما بين أيديهم والأغلب عليه هو الحلال. فلا حجر في التعامل معهم. أما في بلاد المغرب فإن الأمر مختلف، إذ الأعراب فيها يعتبرون غارّة، وكل ما بأيدي الغارة ريبة ولا يحل الدنوّ منه[1]. فقضية الزحف الهلالي. وما استتبعها من اجتهاد الفقهاء في مجال المعاملات المالية كانت من القضايا التي أثيرت في رحلة الوارجلاني إلى الحج.

مرحلة الاستقرار والإنتاج: بعد أن طاف الوارجلاني أرجاء عديدة من العالم الإسلامي عبر رحلاته المتنوعة، العلمية والدينية والاستطلاعية والتجارية، حط عصا الترحال ببلده، واستقر ليتفرغ لرسالته المقدسة في التدريس والتأليف. وأخذ يقدم عصارة علمه وأفكاره. وخلاصة تجاربه وأسفاره لطلبته في دروسه، وللأجيال في مؤلفاته. وله في ذلك عزيمة لا تعرف الكلل ولا الملل. وقد وصف الدرجيني عصاميته بقوله: "وذكروا عنه أنه أقام سبعة أعوام ملازما داره لا ينصرف. فكان متى زاره أحد من الزوار وجده إما ينسخ، وإما يدرّس، وإما يقابل وإما يبري الأقلام، وإما يطبخ الحبر، وإما يسفر كتابا. لا يعدل عن هذا الفن إلى ما سواه، إلا إن قام لأداء فريضة"[2].

---

1) – الدرجيني، طبقات المشايخ. ج2، ص490.
2) – الدرجيني، طبقات المشايخ. ج2، ص490.

ولم يكن يستصعب نسخ الكتب مهما بلغ حجمها، إذ أوتي قدرة عجيبة على ذلك. وقد وقف له بعض الثقات -كما ذكر الدرجيني- ببلاد الجريد وسوف وأربغ ووارجلان على سبع نسخ أو ثمان من كتابه "العدل والإنصاف". والكتاب يقع في ثلاثة أجزاء. وكلها بخط يده. وذكر الدرجيني أنه رأى بعينه منها ثلاثا[1].

وتلك دلالة أخرى على صبر الوارجلاني وجَلَده في سبيل نشر العلم، إذ لم يكن مؤلفا فحسب، بل كان يقوم بدور فريق من النساخ، أو دور المطبعة في عصرنا الحاضر.

ولا غرو بعد هذا أن نجد إنتاجه الفكري غزيرا ومتنوعا، تناول مختلف فروع المعرفة آنذاك. فكان كما قال الدرجيني: "له يد في علم القرآن وعلم اللسان، وفي الحديث والأخبار، وفي رواية السير والآثار. وعلم الفرائض والمواريث، ومعرفة رجال الأحاديث. ولم يخل من اطلاع على علوم الأقدمين. بل حصل مع ملازمة السُنة قطعة من علم الحكماء المنجّمين"[2].

آثار الوارجلاني:

إن عصامية أبي يعقوب ومكوثه ببيته متفرغا للتأليف والتدريس، أنتجت لنا كمًّا هائلا من الآثار، ولكننا نقول والأسى ملء الحنايا، إن الفتن المتتالية التي عرفتها وارجلان عبر تاريخها الطويل[3]. وما منيت به المكتبات الإباضية من نهب وتحريق وإتلاف، فضلا عن العوامل الطبيعية والمناخية لوارجلان. كل ذلك كان من أسباب فقدان تراث الوارجلاني الذي لم ينج منه إلا النزر اليسير. وأغلب ما بقي منه هو ما كان خارج وارجلان. وخصوصا في المكتبات الخاصة بوادي ميزاب. حيث بقيت مصونة إلى اليوم.

---

1) – الدرجيني، طبقات المشايخ. ج2، ص490.
2) – الدرجيني، طبقات المشايخ. ج2، ص491.
3) – ينظر: بحثنا: أبو يعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي. صفحات29 فما بعد.

وسنحاول إلقاء بعض الضوء على هذه الآثار للتعرف على ملامح فكر أبي يعقوب، مبرزين أساسًا جانب التفسير منه.

1- في التفسير:

ترك الوارجلاني تفسيرا للقرآن الكريم وصفه أبو القاسم البرّادي بأنه: "كتاب عجيب رأيت منه في بلاد أريغ [تقرت، حاليا] سِفرا كبيرا، لم أر ولا رأيت قط سفرا أضخم منه، ولا أكبر منه، وحرزت أنه يجاوز سبعمائة ورقة أو أقل أو أكثر. فيه تفسير الفاتحة والبقرة وآل عمران. وحرزت أنه فسّر القرآن في ثمانية أسفار مثله. فلم أر ولا رأيت أبلغ منه ولا أشفى للصدور في لغة أو إعرات أو حكم مبيّن أو قراءة ظاهرة أو شاذة أو ناسخ أو منسوخ أو في جميع العلوم منه"[1].

وقد سلك الوارجلاني في تفسيره منهج الجمع بين المنقول والمعقول، وهو مسلك محمود في مناهج المفسرين. "فأول ما يذكر إعراب الآية ويستقصيه، ثم يقول اللغة فيستقصي تصاريف الفعل من الكلمة، ثم يذكر الأحاديث المتعلقة بالآية، فيناقشها، فجمع فيه علوما جمّة"[2].

ولأهمية هذا التفسير عزّ على البرّادي أن يبقى هذا الكنز مهملا من قِبل أهله، فتذاكر أمره مع بعض نجباء الطلبة فقال أحدهم: "لو وجدت هذا التأليف كاملا لاسترخصته بخمسين دينارا"[3]. ويذكر الشيخ أبو إسحاق اطفيش أن هذا التفسير يقع في سبعين جزءا، وأنه تلاشى في الفتن الداخلية التي مُني بها المسلمون حينا من الدهر[4]. ولم يقطع الشيخ أبو اليقظان إبراهيم

---

1) – أبو القاسم البرّادي، الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات. ص220.
2) – البرادي، الجواهر المنتقاة. ص221.
3) – المصدر نفسه.
4) – أبو إسحاق اطفيّش، الدعاية إلى سبيل المؤمنين. ص27.

والأستاذ عبد الرحمن الجيلالي حبل الرجاء في الحصول عليه. فذكرا أنه يوجد من هذا التفسير اليوم جزء واحد في إحدى خزائن روما عاصمة إيطاليا[1].

ولكن برغم جهود الباحثين، فلم يعثر لهذا الكتاب على أثر. ولئن ظل في عداد المفقود، فإن كتاب الوارجلاني "الدليل والبرهان" حفظ لنا نماذج هامة ورائعة لتفسير أبي يعقوب.

ونذكر من هذه الآيات تمثيلا: تفسير آية البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾البقرة: 30.[2].

- تفسير آية النسخ: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾الرعد: 39. [3].

- تفسير آية: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاَمًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾الكهف: 74. وقدم فرقا دقيقا بين الأمر النُكر والأمر المنكر. [4].

- تفسير آية: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لاَ أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾الكهف: 60. وذكر معلومات جغرافية حول العالم الإسلامي، مما يدل على استفادته من علم الجغرافيا في مجال التفسير[5].

- تفسير آيات سورة إبراهيم ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لاَ يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا

---

1) – أبو اليقظان إبراهيم، الإمام الوارجلاني. مخ. ص14. – عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام. ج1، ص318.
2) – أبويعقوب الوارجلاني، الدليل والبرهان. ج3، صفحات 109 فما بعد.طبعة حجرية.
3) – المصدر السابق. ج3. صفحات 100. طبعة حجرية.
4) – المصدر السابق. ج3. صفحات 191/190. طبعة حجرية.
5) – المصدر السابق. ج3. صفحات 195/194. طبعة حجرية.

أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾[1] ...إلى قول الحق تعالى مبشرا رسله: ﴿فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ(13)﴾ [2]

وبيّن فيها منهج القرآن في إقامة الحجج، والجدل الذي كان بين الأنبياء وأممهم، وطريقة الأنبياء في الدعوة إلى الله بالحكمة والحجة، وموقف المستكبرين أزاء تلك الدعوة استهزاء وسخرية، ثم تهديدا ووعيدا، عند إفلاس الحجة وانعدام الدليل. وفي ذلك الحوار الساخن يجلّي لنا الوارجلاني، جدلية الصراع بين قوة المنطق ومنطق القوة[3].

- كما فصّل اجتهادات عمر بن الخطاب ﷺ في تفسير آية الغنائم، وبيّن سهم قرابة رسول الله ﷺ منها[4].

- وأوضح احتجاج القرآن بالعقليات، وأن الميزان العقلي هو المقصود في سورة الرحمن في قوله "ووضع الميزان"[5].

ولعل من المفيد أن نقدم فقرة من حديثه عن الحكمة من تنوع أساليب القرآن، يقول فيها: "وأن ما بُني عليه القرآن من اختلاف السور وتقطيعها والاختصار في بعضها والإكثار في بعض. لما يشمل العامة ويسوسها ويصلح لها... فمن قرأ من القرآن جزءا واحدا وجد فيه جميع أخبار الأمم والأنبياء والرسل. ومن قرأه أجمع أصاب الكل. فلهذا قال الكفار في القرآن، ولم يعرفوا له وجه الحكمة. قال الله عز وجل عنهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ قال الله عز وجل: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ الفرقان: 32. أي تفسيره... فمن لم يستطع لحفظه أجمع

---

1) - سورة إبراهيم، آية 9.
2) - سورة إبراهيم، آية 13.
3) - المصدر السابق. ج3. صفحات 31-34. طبعة عمانية.
4) - المصدر السابق. ج3. صفحات 293 فما بعد. عمانية.
5) - المصدر السابق. ج3. ص403. عمانية.

اجتزأ ببعضه. فتكون القصص عند بعضهم كاملة، وعند بعضهم قاصرة، فاتبع الكل بالكل. وكذلك أخبار الله عز وجل عن أهل القيامة وزلازلها، والأخبار عن الجنة والنار.

وبالقرآن قصص طوال ومختصرات وإشارات وتلويحات تتردد بين لحن الخطاب ومعناه، وتتوزع بين لفظه ومبناه. ولهذا فاقت العربية جميع الكلام، والعرب جميع الأمم. وأفردها الله بالعقل والفهم والعلم والحكم"[1].

2- في الحديث ورجاله:

تناول أبو يعقوب مسند الإمام الربيع بن حبيب الفراهيدي، وهو المعتمد الأساسي للحديث عند الإباضية. فأعاد ترتيبه وفق أبواب الفقه، وضم إليه آثارا احتج بها الربيع في بعض القضايا الخلافية. وروايات أخرى عن الإمام أفلح بن عبد الوهاب عن أبي غانم بشر بن غانم الخراساني. إضافة إلى مراسيل الإمام جابر بن زيد الأزدي إمام الإباضية في الفقه والحديث[2].

ومسند الربيع يقع في شكله المرتب في أربعة أجزاء. يضمها مجلد واحد. أصبح يعرف بـ "ترتيب المسند" أو الجامع الصحيح للربيع بن حبيب، لأنه تحول إلى الترتيب الذي تواضعت عليه الجوامع الحديثية من الاعتماد على الأبواب الفقهية، خلافا للمسانيد التي تعتمد الترتيب بناء على رواة الحديث. وقد شرح الكتاب الشيخ أبو ستة محمد بن عمر الجربي. كما شرحه الشيخ أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي. (ت1332هـ/1914م) [3].

---

1) – المصدر السابق. ج3. ص210. عمانية.

2) – أفلح بن عبد الوهاب. ثالث الأئمة الرستميين.– ينظر: معجم أعلام الإباضية.
أبو غانم بشر بن غانم الخراساني. صاحب المدونة الكبرى في الفقه الإباضي. ينظر: معجم أعلام الإباضية.
جابر بن زيد، تابعي جليل، إمام المذهب الإباضي. ينظر: معجم أعلام الإباضية.

3) – شرح أبي ستة لمسند الربيع بن حبيب، طبع في زنجبار. ثم في عمان في ثمانية أجزاء. ثم حققه وطبعه الأستاذ إبراهيم طلاي في خمسة أجزاء.
أما شرح السالمي له فاقتصر على الجزأين الأولين منه. وهما أصل المسند قبل ترتيب وإضافة الوارجلاني.

ومن أعمال الوارجلاني وضعه رسالة في التعريف برجال المسند. كانت في عداد المفقودات. ثم وجد الباحثون في جمعية التراث في سنة 1992 قسما منها في إحدى مكتبات وادي ميزاب.

3- في أصول الفقه:

ألّف أبو يعقوب في هذا العلم كتابا بعنوان "العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف" يقع في ثلاثة أجزاء[1]. وقد حظي هذا الكتاب بعناية خاصة من قِبل علماء الإباضية، فتناولوه بالشرح والاختصار والنظم. وهو يمثل آراء الإباضية في علم الأصول. وهي تتفق مع مدرسة المتكلمين بصفة عامة في مناهج الاستدلال.

ومن الأعمال التي تتابعت على كتاب العدل والإنصاف، نذكر:

أ- البحث الصادق والاستكشاف عن حقائق معاني كتاب العدل والإنصاف. لأبي القاسم البرّادي، مخطوط في مجلدين، لم يتم فيه شرح العدل كاملا.

ب- مختصر العدل والإنصاف. لأبي العباس أحمد بن سعيد الشمّاخي. مطبوع.

ج- شرح مختصر العدل والإنصاف، للشماخي أيضا. مخطوط. وقد حققه الباحث مهني التواجيني في رسالة دكتوراه الحلقة الثالثة بتونس.

د- حاشية على مختصر العدل والإنصاف. لأبي عبد الله محمد بن عمر بن أبي ستة. مخطوط.

هـ- رفع التراخي في مختصر الشماخي، لعمر بن رمضان التلاتي الجربي. مخطوط.

و- شرح شرح مختصر العدل والإنصاف، لمحمد بن يوسف اطفيش. صاحب شرح النيل. مخطوط في ستة أجزاء ضخمة. لو طبعت لبلغت اثني عشر مجلدا.

---

1) – كان هذا الكتاب موضوع رسالتنا للماجستير في دراسة الفكر الأصولي للوارجلاني، مقارنة بأبي حامد الغزالي من خلال كتابه المستصفى من علم الأصول.

ز- موارد الألطاف بنظم مختصر العدل والإنصاف. لأبي مالك عامر بن خميس المالكي العماني. مطبوع[1].

4- في الفقه:

ذكر الشماخي أن للوارجلاني كتابا في الفقه، ولم يصرح بعنوانه ولا بحجمه. وله أيضا فتاوى وأجوبة عديدة. قال عنها الشماخي: "ولا أحصي ما رأيت له من الأجوبة لكثرتها"[2]. ولو جمعت هذه الفتاوى لألفت كتابا معتبرا.

5- في أصول الدين وعلم الكلام:

اشتهر أبو يعقوب بكتابه الكلامي: "الدليل والبرهان"، ويقع في ثلاثة أجزاء[3]. والكتاب موضوعه في أصول الدين أساسًا. ولكنه جامع لأشتات علوم كثيرة. فهو يبحث في الإلهيات والطبيعيات والفقهيات والمنطق والرياضيات، وآراء الفرق الإسلامية وتاريخ نشأتها، والأحزاب السياسية التي أثرت في مجرى الحياة الفكرية للعالم الإسلامي حتى القرن السادس الهجري. ويمتاز الكتاب بمنهجه الجدلي المحكم. بل يمكن اعتباره دائرة معارف إسلامية مصغرة لعصر الوارجلاني[4]. كما ذكر الوارجلاني كتابا له بعنوان "الاقتصاد في الاعتقاد" أورد ذلك عرَضا خلال كتابه "الدليل والبرهان"[5]. ولم نعثر له على أثر، ولم تسعفنا المعلومات المتوفرة بشيء آخر عن هذا الكتاب.

---

1) – حول محتوى هذه الكتب ومناهجها، ينظر: رسالتنا عن الوارجلاني. صفحات 155–168.
2) – أبو العباس أحمد الشماخي، سير المشايخ، طبعة حجرية. ص443.
3) – قام بدراسة الكتاب وتحقيقه الباحث صالح بوسعيد، في رسالة دكتوراه الحلقة الثالثة. بالكلية الزيتونية، بتونس.
4) – عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام. ج1، ص318.
5) – الوارجلاني، الدليل والبرهان. ج3، ص184. طبعة حجرية.

6- في الفلسفة:

للوارجلاني كتاب بعنوان: "مرج البحرين" في علم المنطق والحساب والهندسة, وتلك علوم كانت إلى ذلك الحين من موضوعات الفسلفة.

وقد ألحق هذا الكتاب بالجزء الثاني من "الدليل والبرهان". كما تناوله الشماخي بالشرح. وضاع هذا الجهد العلمي. ثم تولى الشيخ عبد العزيز الثميني شرحه ثانية في كتاب سماه "تعاظم الموجين شرح مرج البحرين" ولا يزال مخطوطا بخط المؤلف. وهو شرح غير تام.

7- في التاريخ والسير:

أ- يُنسب لأبي يعقوب كتاب في التاريخ يُدعى "فتوح المغرب"، ويذكر الشيخ إبراهيم أبو اليقظان أن المؤرخ التونسي حسن حُسني عبد الوهاب رآه في تركة المستشرق "مونتيسكيو"[كذا]. وأنه موجود في بعض خزائن ألمانيا[1]. ولكن لم تتأكد هذه المعلومة حتى الآن. ويسمي الشيخ عبد الرحمن بكلّي وعادل نويهض هذا الكتاب "كتاب المُغرب في تاريخ المغرب"[2]. بينما ذكره المستشرق جوزيف شاخت بعنوان "التاريخ الكبير لوارجلان وسدراتة ووادي ريغ"[3].

ب- كما يذكر أبو عمار عبد الكافي (القرن6هـ) أن الوارجلاني شرح سير محبوب بن الرحيل العماني[4]. وهو كتاب أرسله إلى أهل المغرب من أصحابه. ولقي عناية خاصة منهم. ولكن شرح الوارجلاني له لا يزال مفقودا.

---

1) – أبو اليقظان إبراهيم، الإمام الوارجلاني. مخطوط. ص13.
2) – الدرجيني، طبقات المشايخ، مقدمة عبد الرحمن بكلي. ج1، ص:ي. – عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص431.
3) – J. SCHACHT, Bibliotheques er Manuscrites Abadites, Revue Africaine(Tome100) Alger 1956. p397.
4) – أبو عمار عبد الكافي، سير أبي عمار، مخطوط. ص2.

8- في الشعر:

من نتاج الوارجلاني ديوان شعر ذكره الدرجيني الذي رآه وقرأه. وكان يتسلّى به أبوه إذا ضاقت به الحال[1]. ويؤكد الشماخي أن للوارجلاني أشعارا[2]. ولكنها ضاعت. ولم تحفظ لنا الأيام إلا قصيدتين عُرفتا بالبائية والحجازية.

أما القصيدة البائية فكتبها في رثاء شيخه وصاحب الفضل عليه أبي سليمان أيوب بن إسماعيل، إذ ترك رحيل الشيخ فراغا كبيرا، وأثرا بالغا في نفس الوارجلاني.

والقصيدة تقع في تسع وسبعين بيتا. حفظها لنا الدرجيني في طبقاته[3].

أما الحجازية فكانت عن رحلته إلى الحج، وقد أشرنا إليها في حديثنا عن رحلات أبي بعقوب. وهي أحسن من البائية في جودتها الفنية.

وتكمن أهمية القصيدتين في الجانب التاريخي أكثر منها في الجانب الأدبي. إذ إن الوارجلاني لم يكتب الشعر استجداء لذي سلطان قاهر، ولا استعطافا لذات جمال آسر. بل كتبه والدموع ملء جفونه وقد فجعه الموت بموت شيخه أول مرة، واختضار موج البحر أعز رفاقه في رحلة الحج آخر مرة.

وموقفه من الشعر موقف الإسلام الذي يمقت القول بلا عمل، ويولي الاهتمام للمعاني والتطبيق، لا للألفاظ الجوفاء. بينما أغلب الشعراء لا يَعْدُون دائرة القول "وأنهم يقولون ما لا يفعلون". ويوضح الوارجلاني رأيه في القضية بقوله: "ما أحسن الكلام وأحسن منه معناه، وما أحسن المعنى وأحسن منه استعماله، وما أحسن استعماله وأحسن منه ثوابه، وما أحسن ثوابه وأحسن منه رضى من عملت له..."[4].

---

1) – الدرجيني، طبقات المشايخ، ج2، صفحات460/461.
2) – الشماخي، سير المشايخ، طبعة حجرية.ص444.
3) – الدرجيني، طبقات المشايخ، ج2، صفحات462–469.
4) – الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج3. ص29. طبعة حجرية.

عود على بدء

يخلص بنا الحديث بعد هذه الإطلالة التعريفية العجْلَى على نتاج أبي يعقوب أنه كان شاملا استوعب ثقافة عصره، وكان أصيلا اعتمد مصادر المعرفة الموثوقة من الكتاب والسنة. والتزم منهج القرآن القائم على الميزان العقلي[1]. إذ يرى الوارجلاني أن البرهان المنطقي هو رأس العلم، وغيره من العلوم فروعه. وأنه أصل علوم العقلاء[2]. »وبفائدة المنطق حاجّ الله المشركين في القرآن من أوله إلى آخره. وقرعهم ببراهينه وحججه. والأنبياء صلوات الله عليهم بالأثر، والأولياء على أسلوبهم«[3]. وقراءة آثار الوارجلاني تفرز لنا الملاحظات الآتية:

1- اعتماده المنهج العقلي المعتدل في التأويل، دون شطط. والالتزام بحدود دلالات اللغة في التفسير.

2- توظيفه علم الكلام لمجابهة تيارات الفكر المناهضة للإسلام، من أهل الملل الأخرى، والدفاع عن العقيدة الإسلامية.

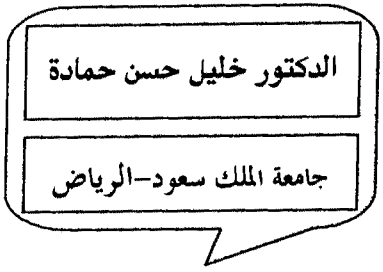
3- استثماره علم التفسير وعلم الأصول ومناهجهما للرد على الفكر الباطني وآرائه الخطيرة على العقائد وعلى المجتمع الإسلامي.

4- استفادته من الرحلات، وموسوعيته في الاطلاع لتفسير آيات القرآن، بما يتفق ومقصد الشارع من جعله كتاب هداية للحيارى إلى نهج الرشاد، وسببا للفوز يوم المعاد.

---

1) – الوارجلاني، العدل والإنصاف. ج1، ص18. مرقون بحوزتي.
2) – الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج2، ص111. طبعة حجرية.
3) – الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج2، ص112. طبعة حجرية.

الأحوال التشريعية وغير التشريعية في سنة النبي صلى الله عليه وسلم



إنّ ممّا تنبّه له العلماء أقسام السّنّة النّبويّة من حيث هي تشريعيّة، أو غير تشريعيّة، مستندين في البحث والتّدقيق إلى أحوال صاحب الرّسالة ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ. ولم يكن ثمّة أصوات مرتفعة تشكّك في السّنّة، أو تطعن فيها، أو تدعو إلى الاكتفاء بالقرآن الكريم دونها.

و لقد ظهر في عصرنا هذا من تسمَّوا بالعقلانيّين، أو القرآنيّين، وتعالت صرخاتهم داعين إلى ما حذّر منه رسول الله ـ ﷺ ـ في قوله: « لا ألفينّ أحدَكم متّكئا على أريكته يأتيه أمر ممّا أمرت به أو نهيتُ عنه فيقول: لا أدرين ما وجدنا في كتاب الله اتّبعناه»[1].

و إنّهم بلا ريب إنّما يريدون التّفلّت من القرآن الكريم وأحكامه، ولكن شقّ عليهم المجاهرة بذلك، فاتّخذوا من دعواهم تلك سبيلا لبلوغ ما تهوى أنفسهم، إلاّ أنّه خذلهم علمهم بالقرآن وآياته الكريمة الملزمة باتّباع رسول الله ـ ﷺ ـ ووجوب قبول حكمه، وأنّى لهم العلم وإنّما هم أهل ترف ودعة، اتّكأوا في بيوتهم على أرائكهم، وجافوا مجالس العلم، وقعدوا عن طلبه. يقول عبد

[1] التّرمذي في سننه، العلم، باب ما نُهي عنه أن يُقال عند حديث النّبيّ ـ ﷺ ـ (ح2663)، وقال: حديث حسن صحيح.

الله بن مسعود -ﷺ-: « إنّكم ستجدون أقواما يدعونكم إلى كتاب الله، وقد نبذوه وراء ظهورهم، فعليكم بالعلم، وإيّاكم والتّبدّع، وإيّاكم والتّنطّع، وإيّاكم والتّعمّق، وعليكم بالعتيق »[1].

و ليس الغرض من الإشارة إلى هؤلاء إلاّ للتّنبيه إلى هزالة مذهبهم، وإلى أنّ الحقّ راسخ ماكث، وإجماع المسلمين منعقد على قبول ما صحّ عن رسول الله -ﷺ-، والعمل به؛ فهو أعلم بالله تعالى وبكتابه حيث يُروى عن سعيد بن جبير «أنّه حدّث يوما بحديث عن رسول الله - ﷺ - فقال رجل: في كتاب الله ما يخالف هذا. قال ألا أراني أحدّثك عن رسول الله - ﷺ - وتعرض فيه بكتاب؟! كان رسول الله -ﷺ- أعلم بكتاب الله منك»[2].

ثمّ نخلص من ذلك إلى الحديث عن السّنّة المطهّرة بقسميها التّشريعي وغير التّشريعي، مقدّما بين يدي هذا الموضوع عددا من النّصوص الدّالّة على لزوم اتّباع السّنّة:

الأوّل:

قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾ [آل عمران 30–32].

قال ابن كثير: « هذه الآية على كلّ من ادّعى محبّة الله وليس هو على الطّريقة المحمّديّة، فإنّه كاذب في دعواه في نفس الأمر حتّى يتّبع الشّرع المحمّدي والدّين النّبوي في جميع أقواله وأفعاله[3].

فالنّصّ الكريم جعل المتابعة لازما من لوازم المحبّة، بل يترتّب عليها محبّة الله تعالى لمتّبع النّبيّ - ﷺ - وذلك أعظم من محبّة الإنسان لربّه.

---

2 أخرجه الدّارمي في سننه، المقدّمة، باب من هاب الفتيا وكره التّنطّع والتّبدّع، 54/1.
3 أخرجه الدّارمي في سننه، المقدّمة، باب السّنّة قاضية على كتاب الله، 145/1.
4 انظر: تفسير ابن كثير 536/1.

و رُوي أنّ كبير المنافقين عبد الله بن أبيّ بن سلول قال حين نزل قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ... ﴾ [آل عمران 30] قال: « إنّ محمّدا يريد أن نتّخذه حنانا كما اتّخذت النّصارى عيسى ـ يعني ملاذا للرّحمة والتّبرّك كالإله ـ فأنزل الله تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ﴾ [آل عمران 31] فقرن طاعته بطاعته رغما لهم »[1].

و ذلك الاقتران متضافر في عدد وافر من الآيات الكريمة، منها:

قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ ﴾ [الأنفال 20].

و قوله سبحانه: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ [النّور 54].

و قوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [آل عمران 132].

و قوله ـ جلّ في علاه ـ: ﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾ [النّساء 79].

فجعل الله طاعة رسوله طاعته، وقرن طاعته بطاعته، ووعد على ذلك بجزيل الثّواب، وأوعد على مخالفته بسوء العقاب، وأوجب امتثال أمره، واجتناب نهيه[2]، وإنّما طاعة الرّسول ـ ﷺ ـ في الالتزام بسنّته والانقياد لحكمه، والتّسليم لما جاء به.

الثّاني:

قوله تعالى: ﴿ لاَ تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النّور 63].

هذه الآية وإن كانت من باب الأدب في مخاطبة النّبيّ ـ ﷺ ـ والكلام معه، ولكنّها تتضمّن الأمر بالتزام سنّة رسول الله ـ ﷺ ـ.

---

[5] انظر: الشّفا للقاضي عياض 1/66-67.
[6] انظر: الشّفا للقاضي عياض 2/17.

ومما قيل في معناها: لا تجعلوا دعاء الرسول إذا دعاكم لأمر أو نهي كدعاء بعضكم بعضا، تجيبون إذا شئتم، وتمتنعون إذا شئتم [1].

وسئل الإمام مالك بن أنس عن مسألة فأجاب عنها بحديث لرسول الله ـ ﷺ ـ، فقال السائل: أرأيت؟! كالمعترض. فقال مالك: ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ [2].

وأمر رسول الله ـ ﷺ ـ منهاجه، وشريعته، وسنته، يخشى على من خالفه أن يقع في قلبه نفاق، أو بدعة، وربما بلغ حد الكفر، نعوذ بالله من ذلك.

الثالث:

قوله تعالى: ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا ﴾[الأحزاب 21].

و الأسوة: القدوة، يقال: تأسى به، أي اتبع فعله، واقتدى به[3]، قال محمد بن علي الترمذي: « الأسوة في الرسول: الاقتداء به، والاتباع لسنته، وترك مخالفته في قول أو فعل»[4].

فهذه الآية أصل في التأسي برسول الله ـ ﷺ ـ والاقتداء به في أقواله وأفعاله وأحواله. والذين يطيقون ذلك ويفعلونه صنفان من الناس، دلت عليهما الآية الكريمة:

أحدهما: الذي يرجو الله واليوم الآخر، وثانيهما: كثير الذكر، فتحصل لهما من ذلك إيمان عظيم راسخ، صبرهم عند البلاء، وثبتهم عند اللقاء، وقوى تسليمهم لأمر الله ورسوله.

---

7 انظر: شرح السنة للبغوي 191/1.
8 انظر: شرح السنة للبغوي 191/1.
9 انظر: شرح السنة للبغوي 192/1.
10 انظر: الشفا للقاضي عياض 22/2.

الرّابع:

حديث جابر بن عبد الله البجلي ـ ﷺ ـ قال: « جاءت ملائكة إلى النّبيّ ـ ﷺ ـ وهو نائم. فقال بعضهم: إنّه نائم. وقال بعضهم: إنّ العين نائمة. والقلب يقظان. فقالوا: إنّ لصاحبكم هذا مثلا. فاضربوا له مثلا. فقال بعضهم: إنّه نائم. وقال بعضهم: إنّ العين نائمة. والقلب يقظان. فقالوا: مثله كمثل رجل بنى دارا وجعل فيها مأدبة وبعث داعيا. فمن أجاب الدّاعي دخل الدّار. وأكل من المأدبة. ومن لم يجب الدّاعي لم يدخل الدّار. ولم يأكل من المأدبة. فقالوا: أوّلوها له يفقهها فقال بعضهم: إنّه نائم. وقال بعضهم: إنّ العين نائمة. والقلب يقظان. فقالوا: فالدّار: الجنّة. والدّاعي: محمّد ـ ﷺ ـ. فمن أطاع محمّدا ـ ﷺ ـ فقد أطاع الله. ومن عصى محمّدا ـ ﷺ ـ فقد عصى الله. ومحمّد ـ ﷺ ـ فرّق بين النّاس »[1].

و نخلص من النّصوص المتقدّمة وأمثالها. وجوب اتّباع النّبيّ ـ ﷺ ـ في كلّ ما يصدر عنه من قول أو فعل أو تقرير. واستنباط الأحكام التّشريعيّة منها في الجملة.

و إن لم يكن ثمّة مطمع في تنبيه الغافلين. وردّهم عمّا هم فيه. فإنّ بيان أحوال السّنّة التّشريعيّة وغير التّشريعيّة يبصّر المخلصين. ويزيل ـ بإذن الله ـ كافّة الشّبه التي يلقيها المتأوّلون. أو ترد إلى أذهان بعض المتعلّمين.

---

11 أخرجه البخاري في صحيحه، الاعتصام بالكتاب والسّنّة، باب الاقتداء بسنن النّبيّ ـ ﷺ ـ (ح7281)، الفتح 249/13. وقوله: « فرّق» على الماضي، معناه أنّ النّبيّ ـ ﷺ ـ بدعوته إلى الإسلام فرّق بين النّاس، فمنهم الطّائع المجيب، ومنهم العاصي المعرض. وروي: » فَرْق « أي: يفرق بين المؤمنين والكافرين بتصديقه وتكذيبه.
انظر: النّهاية في غريب الحديث 439/3، وفتح الباري 256/13، وعمدة القاري 27/25.

السنّة التّشريعيّة

يحسُن التّأكيد ـ بين يدَي هذا البحث ـ على مفهومين حول السّنّة، والتّشريع، وجعلهما محورا لهذا العنصر والذي بعده:

فالمفهوم الأوّل: السّنّة عند المحدّثين هي ما أضيف إلى النبيّ ـ ﷺ ـ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلْقيّة أو خُلُقيّة.

و المفهوم الثّاني: التّشريع. ويُراد به هنا ما يصدق عليه الأحكام التّكليفيّة الخمسة: الوجوب، النّدب، الإباحة، الكراهة، التّحريم.

و من خلال أوصاف السّنّة الأربعة، والأحكام التّكليفيّة الخمسة، نشرع في بيان الجانب التّشريعي للسّنّة:

أوّلا: التّشريع في السّنّة القوليّة:

تأتي السّنّة القوليّة في عدّة قوالب هي: الأمر، والنّهي، والإخبار، والنّصيحة. ويتحدّد الجانب التّشريعي في قالبَي الأمر، والنّهي. ويندرج تحته ما قُرّر في كتب الأصول من السّنن التي نزل بها جبريل، أو سنّها رسول الله ـ ﷺ ـ برأيه اجتهادا، أو سنّة تأديبيّة سنّها ـ ﷺ ـ.

كما يشمل التّصرّفات الأربع التي هي: الفتيا، والتّبليغ، والقضاء، والإمامة.

و كذا مل ذهب إليه علماء المقاصد من تقسيمات للسّنّة من حيث بيانها للقرآن، أو إكمالها له، وما صدر عن النّبيّ ـ ﷺ ـ اجتهادا أو قياسا.

ثانيا: الجانب التّشريعي في السّنّة الفعليّة:

الأصل في الأفعال النّبويّة أن تكون تشريعيّة، ومن العلماء من نظر إلى غلبة الجانب التّشريعي على أفعال النّبيّ ـ ﷺ ـ فذهبوا إلى أنّها للوجوب، ومنهم أبو سعيد الحسن بن أحمد الاصطخري، والحسين بن صالح بن خيران. واستدلّوا بالآيات الكريمة الآمرة باتّباع النّبيّ ـ ﷺ ـ والتّأسّي به،

وطاعته[1]. وكان أبو بكر ـ ﷺ ـ يقول: « لست تاركا شيئا كان رسول الله ـ ﷺ ـ يعمل به إلا عملت به. إني أخشى إن تركت شيئا من أمره أن أزيغ[2]. وهذا من باب الحكم على الغالب. وإلا فمن السنة الفعلية ما ليس بتكليف. وسيأتي بيانه قريبا.

والقسم التكليفي من السنة الفعلية يتمثل فيما يأتي:

1 ـ ما فعله النبي ـ ﷺ ـ على وجه الوجوب. كالوضوء: ففي الحديث أن عثمان بن عفان ـ ﷺ ـ دعا بوضوء فتوضأ. فغسل كفيه ثلاث مرات . ثم مضمض واستنثر. ثم غسل وجهه ثلاث مرات. ثم غسل يده اليمنى إلى المرفق ثلاث مرات. ثم غسل يده اليسرى مثل ذلك. ثم مسح رأسه. ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين ثلاث مرات. ثم غسل اليسرى مثل ذلك. ثم قال: « أيت رسول الله ـ ﷺ ـ توضأ نحو وضوئي هذا. ثم قال: كن توضأ نحو وضوئي هذا. ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه. غفر له ما تقدم من ذنبه »[3]. ومن السنن الفعلية الواجبة كذلك: الصلاة بأذان وإقامة. وقضاء الصلوات الفائتة. والوقوف بعرفة ... ونحوها.

2 ـ ما فعله النبي ـ ﷺ ـ على وجه الندب. مثل المواظبة على الركعتين قبل الفجر: فعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: ما رأيت رسول الله ـ ﷺ ـ في شيء من النوافل أسرع منه إلى الركعتين قبل الفجر[4]. وكذا سجود التلاوة. والنوم على الشق الأيمن. والشرب قاعدا ... ونحوها.

3 ـ ما فعله النبي ـ ﷺ ـ على وجه الإباحة. مثل الصلاة في النفل قاعدا: ففي الحديث، عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها سئلت عن صلاة الرسول ـ ﷺ ـ بالليل فقالت: « كان يصلي ليلا طويلا

---

12 تقدمت طائفة من الأدلة القرآنية والنبوية في المقدمة عند الحديث عن لزوم اتباع السنة.
13 انظر: الشفا للقاضي عياض 2/39.
14 أخرجه مسلم في صحيحه، الطهارة، باب صفة الوضوء وكماله (ح226) 1/204-205.
15 أخرجه مسلم في صحيحه، صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب ركعتي سنة الفجر ... الخ ح109) 1/505.

قائما. وليلا طويلا قاعدا. وكان إذا قرأ قائما ركع قائما. وإذا قرأ قاعدا ركع قاعدا »[1].

و منه القبلة للصّائم. وقراءة القرآن في حجر الحائض.

4 ـ ما تركه النّبيّ ـ ﷺ ـ على وجه الكراهة. ومن ذلك ما رواه عبد الله بن عبّاس ـ رضي الله عنهما ـ قال: « كان رسول الله ـ ﷺ ـ يُنقع له الزّبيب فيشربه اليوم والغد وبعد الغد إلى مساء الثّالثة. ثمّ يأمر به فيُسقى أو يُهراق »[2]. فترك النّبيّ ـ ﷺ ـ من باب الكراهة؛ لأنّه بدأ في التّغيّر ولم يصر خمرا. فيسقي الخدم أو يراق.

5 ـ ما تركه النّبيّ ـ ﷺ ـ على وجه التّحريم. ومنه ما رواه عبد الله بن عبّاس ـ رضي الله عنهما ـ: « أنّ رسول الله ـ ﷺ ـ عارض جنازة أبي طالب فقال: وصلتك رحم. وجزيت خيرا ياعمّ »[3].

و لم يقم على قبره. وما ترك النّبيّ ـ ﷺ ـ شهود الجنازة. أو القيام على قبر عمّه المشرك إلاّ لحرمة ذلك. والله أعلم.

ثالثا: التّشريع في السّنّة التّقريريّة:

السّنّة التّقريريّة كلّها تشريع ـ والله أعلم ـ فسكوته عمّا فعل بعض الصّحابة أو عدم إنكاره لفعلهم. أو الموافقة. والاستحسان. كلّ ذلك لا يخرج عن الأحكام التّكليفيّة الخمسة. ومن أمثلتها: ما جاء في حديث حوت العَنبَر. عن جابر ـ ﷺ ـ قال: « ... وانطلقنا على ساحل البحر. فرفع لنا على ساحل البحر كهيئة الكثيب الضّخم. فأتيناه فإذا هي دابّة تُدعى العَنبَر. فقال أبو عبيدة: ميتة. ثمّ قال: لا. بل نحن رسل رسول الله ـ ﷺ ـ وفي سبيل الله. وقد اضطُررتُم فكلوا.

---

16 أخرجه مسلم في صحيحه، صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب ركعتي سنّة الفجر ... الخ ح109) 505/1.

17 أخرجه مسلم في صحيحه، الأشربة، باب إباحة النّبيذ الذي لم يشتدّ ولم يصر مسكرا (ح81) 1589/3.

18 أخرجه البيهقي في دلائل النّبوّة 349/2.

قال: فأقمنا عليه شهرا ونحن ثلاثمائة حتى سمنا. ولقد رأيتنا نغترف من وقب عينه بالقلال الدهن، ونقتطع منه الفدر كالثور (أو كقدر الثور) فلقد أخذ منا أبو عبيدة ثلاثة عشر رجلا فأقعدهم في وقب عينه، وأخذ ضلعا من أضلاعه فأقامها ثم رحل أعظم بعير معنا فمر من تحتها. وتزودنا من لحمه وشائق. فلما قدمنا المدينة، أتينا رسول الله ـ ﷺ ـ. فذكرنا ذلك له، فقال: هو رزق أخرجه الله لكم، فهل معكم من لحمه شيء فتطعمونا؟ قال: فأرسلنا إلى رسول الله ـ ﷺ ـ منه فأكله »[1].

فهذا إقرار منه ـ عليه الصلاة والسلام ـ لجابر ـ ﷺ ـ على اجتهاده وأكله مع أصحابه من الحوت. وأمثلة الإقرار كثيرة في السنة، منها: تأخير بعض الصحابة لصلاة العصر حتى بلغوا قريظة، وإقراره لمعاذ بن جبل في طريقة القضاء. وسكوته عن أكل الخيل، وحمر الوحش، ... ونحو ذلك.

السنة غير التشريعية

علمنا مما تقدم الجانب التشريعي في التصرفات النبوية. وأما التصرفات التي لا تندرج تحت وصف من الأوصاف التكليفية الخمسة فليست بتشريع. والفقرات الآتية تلقي أضواء على ذلك الجانب من التصرفات النبوية:

---

1) أخرجه مسلم في صحيحه، الصيد والذبائح، باب إباحة ميتات البحر (ح1935) 3/1535-1536.
والكثيب: هو الرمل المستطيل المحدوب،
ووقب: هو داخل عينه ونقرتها،
والقلال: القلة، هي الجرة الكبيرة التي يقلها الرجل بين يديه، أي يحملها،
والفدر: هي القطع،
ورحل: أي جعل عليه رحلا،
ووشائق: هو اللحم يؤخذ فيغلي إغلاء ولا ينضج، وقيل: هو القديد.
انظر: حاشية محمد فؤاد عبد الباقي على صحيح مسلم، 3/1535-1536.

أولا: الجانب غير التشريعي من السنة القولية:

تقدم أن السنة القولية تأتي في قالب الأمر، والنهي، والإخبار، والنصيحة، وأن الأمر والنهي يمثلان التشريع، ولذا فإن غير التشريع يتحدد في قالب الإخبار والنصيحة.

و يقصد بالإخبار ما جرى على لسان رسول الله ـ ﷺ ـ من أحوال الأمم السابقة، أو ما يكون من الأحوال بعده مما لا يتضمن تكليفا. وفيما أورده الشاطبي في كتابه " الموافقات في أصول الشريعة " (4/25-71) من الشواهد غنية[1].

و أما النصيحة، فمن أمثلتها: حديث أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن النبي ـ ﷺ ـ قال: « إن هذه الحبة السوداء شفاء من كل داء إلا من السام »[2] .

و حديث فاطمة بنت قيس ـ رضي الله عنها ـ أنها ذكرت لرسول الله ـ ﷺ ـ أن معاوية بن أبي سفيان، وأبا جهم خطباها، فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: « 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، فنكحته، فجعل الله فيه خيرا، واغتبطت به»[3].

ثانيا: الجانب غير التشريعي من السنة الفعلية:

يظهر الجانب غير التشريعي هنا من عدة أوجه، هي:

1 ـ ما قام الدليل على اختصاص النبي ـ ﷺ ـ كالزواج بأكثر من أربع نسوة، والوصال في الصوم، والقتال بمكة يوم الفتح، وكذا تركه الصلاة على قاتل نفسه كما في حديث جابر بن سمرة قال: « أتي النبي ـ ﷺ ـ برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه »[4].

---

20 وانظر: تفاصيل هذه النقطة في مقالنا حول جهود علماء الإسلام في بيان أقسام السنة المطهرة تحت عنوان: " الحالة الثانية من أقسام السنة من حيث علاقتها بالقرآن الكريم "، ص84-85، (مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ الجزائر ـ جوان 2001). العدد9

21 أخرجه البخاري في صحيحه، الطب، باب الحبة السوداء (ح5688) الفتح 10/143..

22 أخرجه مسلم في صحيحه، الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها (ح1480) 2/1114.

23 أخرجه مسلم في صحيحه، الجنائز، باب ترك الصلاة على القاتل نفسه (ح978) 2/672.
والمشاقص: سهام عراض، وأحدها مشقص.
انظر: النهاية في غريب الحديث 2/490.

فمن العلماء من ذهب إلى اختصاص النبي ـ ﷺ ـ بهذا[1].

و جميع هذه الأحكام خاصة بالنبي ـ ﷺ ـ. ولا يجوز للأمة الاقتداء بـه فيـها. وإنما يلزمـهم الحكم الأصلي فيها. وهو تحريم الزيادة على أربع نسوة. وتحريم القتال بمكة. وكراهة الوصـال في الصوم. وعموم الصلاة على كل من قال لا إله إلا الله.

2 ـ ما فعله النبي ـ ﷺ ـ بموجب الطبع والجبلة البشرية. مثل أصـل الأكـل والشرب. والنـوم. والقيام. والقعود. ... ونحوها من الأفعال التي تلبس بها رسول الله ـ ﷺ ـ قبـل البعثـة وبعدهـا. وليس لها دلالة تعبدية.

و لكن إذا اقتدى أحد بشيء مما فعله ـ ﷺ ـ بدافع المحبة كمـا يؤثـر عـن ابـن عمـر ـ رضي الله عنهما ـ حيث قالت أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ: « ما كان أحد يتبع آثـار النـبي ـ ﷺ ـ في منازله كما كان يتبعه ابن عمـر »[2]. فإنـه يؤجـر علـى محبتـه لرسـول الله ـ ﷺ ـ لا علـى الأعمـال الجبلية بحد ذاتها[3].

3 ـ ما فعله النبي ـ ﷺ ـ على سبيل التجربة والتدبير لأمور الدنيا ولم يقم الدليل على التكليف به. ومنه ما تقدم من حديث الحباب بن المنذر ـ ﷺ ـ ومنزل المسلمين ببـدر. وشـفاعة النـبي ـ ﷺ ـ لمغيث عند بريرة لترجع إليـه. وشـفاعته لجـابر بـن عبـد الله ـ رضـي الله عنـهما ـ لـدى غرمائـه ليضعوا عنه شيئا من الدين.

و لا بد من التنبيه هنا إلى الفرق بين الشـفاعة ذاتـها. وبـين الإلـزام بـها. فالقيـام بالشـفاعة والإقدام عليها مندوب إليه وتدخل في نطاق السنة التشريعية. ولكنها ليست بملزمة. ولـو كـانت

---

24 انظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي 400/1.
25 أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى 145/4.
26 انظر: السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع للبوطي (مجموعة البحوث والدراسات المقدمة للمؤتمـر العالمي الثالث للسيرة النبوية) 249/1.

كذلك لما وسع غرماء جابر - رضي الله عنهما - عدم الأخذ بها. ولما استفسرت بريرة عن مراد رسول الله ﷺ - منها.

4 - ما تركه النبي - ﷺ - طبعا لا تحريما. كتركه الأكل من الضب.

هذا. وتجدر الإشارة في الختام إلى نقاط مهمة نبه لها بعض العلماء. وعرضت لي عند إعداد هذا الموضوع. وهي:

1 - أن يكون الأصل في تعامل المسلم مع السنة النبوية الاقتداء والتأسي. إذ الغالب على الأحوال والتصرفات النبوية التشريع. وذلك هو سلوك الصحابة - رضوان الله عليهم - فقد كانوا يتوقفون ويسألون. فإن ظهر لهم عدم التكليف اجتهدوا وأعملوا رأيهم.

و لا يقتصر ذلك على الجانب التشريعي. فالسنة غير التشريعية تتضمن منافع جمة دينية ودنيوية. فالناصح والمرشد والمخبر خيرة الله من خلقه. وأكمل البشر. وأتمهم خلقا وخلقا. وإنما يلجأ الناس إلى العقلاء من ذوي الأسنان ليستنيروا بآرائهم ويتبصروا بها. فكيف بها إذا صدرت عن رسول الله - ﷺ -؟!

2 - ألا يفهم من جواز خطأ النبي - ﷺ - في الأمور الدنيوية غلبة ذلك عليه. بل هو القليل النادر. وإنما جاز عليه لحكمة يريدها الله. وتذكيرا ببشرية النبي - ﷺ.

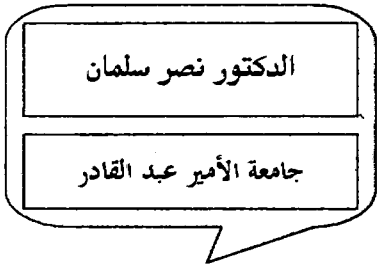
يقول القاضي عياض: « ولكن هذا إنما يكون في بعض الأمور. ويجوز في النادر. أو فيما سبيله التدقيق في حراسة الدنيا واستثمارها. لا في الكثير المؤذن بالعلة والغفلة. وقد تواتر بالنقل عنه - ﷺ - من المعرفة بأمور الدنيا. ودقائق مصالحها. وسياسة فرق أهلها ما هو معجز في البشر»[1].

هذا. والله من وراء القصد ... وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

[27] انظر: الشفا للقاضي عياض 2/418-419.

المدرسة القرآنية وأثرها في تقوية النظام التربوي



"القرآن كتاب الإنسانية العليا استشرفت إليه قبل أربعة عشر قرنا حين ضامها أبناؤها فعقُّوها. فارتكسوا في الحيوانية السفلى. فأخلدوا إلى الأرض. فأكثروا فيها الفساد. فأنزله الله من السماء ليصلح به الأرض وليدلَّ أهلها المستخلفين عليها من بني آدم على الطريق الواصلة بالله ويجدد ما رثَّ من علائقهم به.

وما أشد شبه الإنسانية اليوم بالإنسانية قبيل نزول القرآن. في جفاف العواطف. وضراوة الغرائز. وتحكم الأهواء. والتباس السبل. وتحكيم القوة. وتغول الوثنية المالية. وما أحوج الإنسانية اليوم إلى القرآن. وهي في هذا الظلام الحالك من الضلال. وقد عجز العقل عن هدايتها وحده. كما عجز قديما عن هدايتها. لولا تأييد الله له بالأمداد السماوية من الوحي الذي يقوي ضعفه إذا أدركه الوهن. ويصلح خطله إذا اختل ميزانه"[1].

هذا هو صنيع القرآن الكريم أنزله الله من السماء ليصلح به الأرض فتلقفه المؤمنون حفظا وتطبيقا. فولدت أول مدرسة قرآنية في التاريخ الإسلامي في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ إذ أمر عامر بن عبد الله الخزاعي بجمع أولاد المسلمين لتحفيظهم القرآن الكريم. وأمره

1 ــ هذه المقولة للشيخ البشير الإبراهيمي دبجها يراعه عند تقديمه لتفسير الشيخ ابن باديس. ط المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر 1991، ص 28.

أن يلازمهم للتعليم. وقد جعل رزقه من بيت المال. وكان الأولاد منهم الذكي والبليد. فأمره أن يكتب للبليد في اللوح ويلقن الذكي من غير كتابة، كما أمره بالجلوس بعد صلاة الصبح إلى الضحى العالي، ومن صلاة الظهر إلى صلاة العصر ثم يستريحون بقية النهار إلى أن خرج للشام عام فتحها فمكث شهرا ثم إنه رجع إلى المدينة. وقد استوحش الناس لغيابه. فخرجوا للقائه. فتلقاه الصغار على مسيرة يوم وكان ذلك يوم الخميس فباتوا معه ورجع بهم يوم الجمعة. فتعبوا في خروجهم ورجوعهم فشرع لهم الراحة يومي الخميس والجمعة. فصار ذلك سنة تتداولها المدارس القرآنية في عطلتها الأسبوعية إلى يوم النّاس هذا [1].

ومنذ أن أسس عمر بن الخطاب ﷺ المدارس القرآنية وجموع المسلمين تقتفي آثاره، وتسير على خطاه في تأسيس هذه المدارس عبر العصور الإسلامية.

هذه المدارس التي بوأت المسلمين مكان القيادة والريادة عبر التاريخ فجعلت من رعاة الإبل قادة. ومن أجلاف الأعراب سادة. وصدق من قال:

كانوا رعاة جمال قبل نهضتهم ... وبعدها ملأوا الآفاق تمدينا

لو كبرت بنواحي الصين مئذنة ... سمعت في الغرب تهليل المصلينا

هذه المدارس القرآنية التي تركت فكتور روبنصون يقول بعد كلام طويل في موازنته بين الحضارة الإسلامية في الأندلس. وحضارة أروبا في القرون الوسطى: "... وكان أشراف أروبا لا يستطيعون توقيع أسمائهم بينما كان أطفال المسلمين في قرطبة يذهبون إلى المدارس. وكان رهبان أروبا يلحنون في تلاوة سفر الكنيسة بينما كان معلموا قرطبة قد أسسوا مكتبة تضارع في ضخامتها مكتبة الإسكندرية العظيمة ...." [2].

---

1 ــ بلقاسم مصباحي: مخطوط: كيف تحفظ القرآن الكريم، 09 ــ 10؛ وقارن بالنفراوي: الفواكه الدواني ط دار الفكر، بيروت، لبنان، 36/1.

2 ــ عبد الله ناصح علوان: تربية الأولاد في الإسلام، ط3، دار السلام، حلب، سورية، 254/1 .

وهذا كله أيام تمسكنا بالقرآن الكريم وتدريسه لناشئتنا. أما اليوم فلما قلى المسلمون القرآن ولم يهتموا بتدارسه أصبحوا يستوردون مناهجهم من الغرب الذي كان أشرافه وسادته لا يحسنون حتى توقيع أسمائهم في يوم ما.

وإذا ما استعرضنا بعض الصفحات الذهبيّة من تاريخنا المجيد فإننا نجد سلفنا الصالح كان دائما حريصا على أن تكون أول مرحلة تعليمية للطفل هي أخذه بقراءة القرآن الكريم. ومن ذلك ما قاله هشام بن عبد الملك لسليمان الكلبي مؤدب ولده: »إن ابني هذا هو جلدة ما بين عينيَّ. وقد وليتك تأديبه. فعليك بتقوى الله وأدِّ الأمانة. وأوَّل ما أوصيك به أن تأخذه بكتاب الله. ثم روِّه من الشعر أحسنه. ثم تخلل به في أحياء العرب. فخذ من صالح شعرهم. وبصره طرفا من الحلال والحرام. والخطب والمغازي"[1].

كما أشار ابن خلدون في مقدمته إلى أهمية تعليم القرآن للأطفال وتحفيظه وأوضح أن تعليم القرآن الكريم هو أساس التعليم في جميع المناهج الدراسية في مختلف البلاد الإسلامية لأنه شعار من شعائر الدين. يؤدي إلى تثبيت العقيدة ورسوخ الإيمان [2].

هذا القرآن الكريم الذي هو قلب الرحى. وأسُّ البناء في مدارسنا القرآنية وإرث أمتنا الإسلامية. لقد كان الشعب الجزائري من أشد شعوب المعمورة تمسكا به. إذ لم تستطع فرنسا بقطها وقضيضها أن تثني الشعب الجزائري عن مدارسته في القرى. والمداشر والمشاتي بل حتى في رؤوس الجبال. إذ كان يدرس للمجاهدين، ولما استقلت الجزائر في سنة 1962م تركت فرنسا آلاف المعلمين بالفرنسية وسط مجموعة من المعلمين الفرنسيين.

1- تربية الأولاد في الإسلام: 145/1.
2- المصدر نفسه: 151/1.

وقد كان هذا الكم الهائل من المثقفين بالفرنسية مقابل نزر قليل من مثقفي العربية مرده إلى إصدار فرنسا لمرسوم 13 فيفري 1883 الذي ينص على أن التعليم لا يكون إلا باللغة الفرنسية[1].

قال أحمد توفيق المدني: " كان التعليم أيام الحكومة الفرنسية استعماريا بحتا. لا يعترف باللغة العربية. ولا يقيم لوجودها أي حساب. فاللغة الفرنسية هي وحدها لغة التدريس في كل مراحل التعليم"[2]

هذا وإن فرنسا قد وضعت شروطا مشددة للتعامل مع اللغة العربية في التعليم. نجملها فيما يأتي[3]:

1 ـ اقتصار التعليم على تحفيظ القرآن الكريم لا غير.

2 ـ عدم التعرض لتفسير الآيات التي تدعو إلى التحرر من الظلم والاستبداد.

3 ـ استبعاد دراسة التاريخ العربي والإسلامي والتاريخ المحلي.

4 ـ استبعاد دراسة الأدب العربي بكل فنونه.

5 ـ وإلى جانب ذلك عمد الاستعمار إلى فرنسة الإدارة والاقتصاد والتعليم. وحارب العقيدة الإسلامية. وجعل من مساجدها كنائس. وثكنات. بل واتخذ منها أحيانا اصطبلات"[4].

وكان لزاما على المخلصين لدينهم ولغتهم ووطنهم. أن يدقوا ناقوس الخطر وأن يتساءلوا من يدرس في هذه المدارس المترامية الأطراف عبر التراب الوطني. ومن يلقن أبناءنا تاريخهم وهويتهم باللغة العربية؟ ووجدوا أنفسهم أمام بحر متلاطمة أمواجه. مرغدة أزباده. مزمجرة

---

1 – رابح تركي، التعليم القومي والشخصية الوطنية. ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1395 هـ/ 1975 م، ص123.

2 – أحمد توفيق المدني: جغرافية القطر الجزائري، ط2 1963، دار المعارف، القاهرة، ص138.

3 مقابلة شخصية مع الأستاذين: بوجمعة جعلاب، ومحمد الأخضر بن دالي حسين، اللذين عايشا تطبيق هذه الشروط الاستعمارية في القطر الجزائري.

4 ـ التعريب في الجزائر، المؤتمر الثاني ديسمبر 1973، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 04.

عواصفه. ولكن سرعان ما تبدد تخوُّفهم. إذ كان كسحابة صيف. وذلك بانبراء طلبة المدارس القرآنية من حفظة القرآن الكريم للتدريس في هذه المدارس التي كان يظن الفرنسيون أنها لن تقوم لها قائمة بعد الاستقلال.

وعليه فأقول وقبل أن أبين كيف ساهمت المدارس القرآنية في تقوية النظام التربوي أقول: لقد حفظته منذ الوهلة الأولى للاستقلال من التفرنج والتفرنس والتغريب. فحافظ خريجوا هذه المدارس القرآنية على عروبة التعليم وأصالته مفوتين على الاستدمار[1] الفرنسي فرصة بقائه في مدارسنا بأفكاره ومناهجه التي لا تتفق ومبادئنا الإسلامية الأصيلة.

وإيمانا من الدولة الجزائرية بمنزلة القرآن ومدارسه في الحفاظ على الهوية الوطنية والشخصية الجزائرية خصصت إعانات لأصحاب هذه المدارس. إذ كانت تعطي كل مدرس 10000 سنتيما تشجيعا له على مهمته النبيلة. وهذا في الستينيات ثم اعترفت بهم كموظفين رسميين في سلك الشؤون الدينية. وهذا في السبعينيات. اعترافا منها بما بذلوه في الحفاظ على المدرسة الجزائرية بعد الاستقلال التي لولا صنيعهم لأغلقت أبوابها - لا قدَّر الله - أو لاستمرت بطرائق ومناهج الاستدمار الفرنسي الغاشم[2].

بعد بياننا للدور الفعال الذي لعبته المدارس القرآنية في الحفاظ على مدارسنا النظامية وهويتنا المنبنية على العروبة والإسلام ننتقل إلى تبيان كيفية مساهمتها في دعم النظام التربوي وذلك من خلال النقاط الآتية[3]:

---

1 ــ مقابلة شخصية مع بعض إطارات التربية والتعليم، وهم: محمد الأخضر بن دالي حسين، مفتش متقاعد، بوجمعة جعلاب، أستاذ بجميع مراحل التعليم من الابتدائي إلى الجامعي متقاعد، بلقاسم مصباحي إطار سام في الدولة ومدرس بالمدارس الجزائرية أثناء الاستقلال. متقاعد، عبد السلام بن لهشيلي إطار سابق في وزارة التربية، ومتقاعد حاليا .

2ــ لقد استقينا هذه المعلومات من محاورة بعض الأساتذة في الموضوع منهم: الدكتور مولود سعادة، منصور رحماني، اسعيد عليوان، بوجمعة جعلاب، محمد الأخضر بن دالي حسين.

1 ـ الاستعداد للدراسة و التلقي: إن وجود التلميذ في المدرسة القرآنية مع مجموعة من التلاميذ في مثل سنه تولد فيه الاستعداد المسبق للدراسة. بحيث يجده المعلم في المدرسة النظامية جاهزا للتلقي والتعلم.

قال ابن سينا: "ينبغي أن يكون مع الصبي في مكتبه صِبْيَةٌ من أولاد الجلة حسنة آدابهم، مرضية عاداتهم. فإن الصبي عن الصبي ألقن. وهو عنه آخذ. وبه آنس ... " [1].

2 ـ القدرة على الاستيعاب، وتقوية الذاكرة: إذ قد يحفظ المتعلم في المدرسة القرآنية القرآن كله قبل بلوغه سن السادسة. وهي سن الدخول الرسمي للمدرسة النظامية وبالتالي يدخل مدرسته الجديدة وهو مزود برصيد هائل من المخزون العلمي. مما يساعده في مدرسته على حفظ ما يقدم له من معارف وعلوم.

3 ـ احترام الزمن: فهو في مدرسته القرآنية مرتبط بوقت معين لحفظ ما أخذه من القرآن الكريم. إذ لا يسمح له بتجاوز ذلك الوقت. مما يغرس في نفسه احترام الزمن. ويؤصل فيه حب الانضباط. مما يدفعه إلى تطبيق ذلك في جميع مجالات حياته بدءا من احترام مواقيت حصصه الدراسية في مدرسته الجديدة. وانضباطه في حفظ ما يقدم إليه من معارف في وقتها المطلوب.

4 ـ التدريب على النطق السليم: إذ لا شك أن تعامل التلميذ في المدرسة القرآنية مع أبلغ نص على ظهر البسيطة سيقوِّم لسانه. ويساعده على خروج الحروف من مخارجها المنوطة بها. لا سيما وأنه يتعامل من نص مقدس مطالب فيه بالالتزام بحرفية النص صورة ولحنا ومخرجا. وهذا بلا ريب سيساعده على النطق الصحيح والسليم في مدرسته الجديدة. وقد تحدثنا مع بعض المعلمين في الميدان فأكدوا لنا أن في منطقة ولاية سكيكدة كثيرا من المتعلمين لا يفرقون في النطق بين حرفي التاء والثاء. وبين الدال والذال. مما ألجأ المعلمين إلى أن يفرقوا لتلاميذهم بين هذه الحروف بقولهم تاء الحوت وثاء الثور. وذال الذباب. ودال الدب. وفي المقابل يوجد بعض

[1] ـــ رسالة السياسة. ابن سينا، دار الفكر، بيروت. لبنان: ص 15.

التلاميذ ورغم تواجدهم في نفس المنطقة إلاّ أنهم ينطقون هذه الحروف نطقا سليما. ولما بحث المعلمون عن السبب وجدوا جلهم يحفظون شيئا لا بأس به من القرآن الكريم. مما يعني أنهم كانوا أبناء للمدرسة القرآنية قبل التحاقهم بمدارس وزارة التربية والتعليم.

5 - صنع الدافعية نحو الإبداع والتفوق: وهذا لكون النص القرآني مفتوحا على كل العوالم ماضيا وحاضرا ومستقبلا. إضافة إلى عالمي الغيب والشهادة. مما يدفع الدارس له إلى سبر جميع هذه الأغوار قصد الوصول إلى الاستكشاف في جميع المجالات. ولا شك أن شخصا بهذه المواصفات سيكون متفوقا في مدرسته النظامية. إذا ما نظرنا في سير جل النوابغ والأذكياء من أبناء الأمة الإسلامية فإننا نجدها تصدر بعبارة: "حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة".

6 - المحافظة على اللغة العربية: لقد حافظت المدارس القرآنية على كيان اللغة العربية، وصرحها الشامخ. ولا أدل على ذلك من تصدي تلاميذها لمهمة التعليم وتعريب المناهج ومحتوياتها مع خروج السلطات الاستدمارية من الجزائر. ولولا هذه المدارس لذهب ريح اللغة العربية في بلادنا. ولهوت في قعر سحيق ولخرجت المدارس أجسادا جزائرية بعقول فرنسية. ورحم الله الشيخ مبارك الميلي حين قال: "ومن أعرض عن اللغة العربية. فقد أعرض عن ذكر ربه"[1].

بعد بياننا لدور المدرسة القرآنية في شد أزر النظام التربوي وتقويته. وذلك من أجل النهوض بناشئتنا ليكونوا كما تمثلهم الشيخ البشير الإبراهيمي حين قال: "أتمثله متساميا إلى معالي الحياة عربيد الشباب في طلبها. طاغيا عن القيود العائقة دونها. جامحا عن الأعنة الكابحة في ميدانها. متقد العزمات. تكاد تحتدم جوانبه من ذكاء القلب. وشهامة الفؤاد. ونشاط الجوارح"[2].

---

1 ــ أنور الجندي: الفكر والثقافة في شمال إفريقيا، ط دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ص 301.
2ــ المختار في الأدب والنصوص والنقد والتراجم للسنة 3 ثانوي، ط المعهد التربوي الوطني، الجزائر، ص264.

وهنا يجدر بي أن أتكلم عن المدارس القرآنية. التي ساهمت بقسط وافر في الحفاظ على الهوية الوطنية. أن أذكر هنا بكل فخر واعتزاز تجربة جمعية النور للمحافظة على القرآن الكريم - بقسنطينة.

هذه الجمعية التي كانت امتدادا لجمعية الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي. التي تأسست سنة 1966م لتستمر بهذا الاسم لغاية 1978م حيث خشي عليها من الحل في تلك الفترة فزاولت نشاطها تحت اسم المركز الثقافي للهلال الأحمر الجزائري إلى غاية 1990م. ومن هذه السنة إلى يومنا هذا تسمت بجمعية: "النور للمحافظة على القرآن الكريم" وخلال هذه العشرية الأخيرة فقط استطاعت أن تقدم ما يأتي[1]:

1 - مستوى التلاميذ المتعلمين بمدارسها التحضيرية فوق العادي. ولا أدل على ذلك من إدخال الدارسين بها إلى الصف الثاني والثالث بالمدارس النظامية دون مرور بالصف الأول. وذلك لكون مستواهم يفوق ذلك بكثير.

2 - خرجت ما يزيد عن 293 حافظا لكتاب الله كله مع دراسته خلال الأربع سنوات المقرَّرة كمدة دراسية لأزيد من 16 مادة في مختلف علوم الشريعة كالتفسير والتجويد. وعلوم القرآن والعقيدة. وفقه العبادات. والمعاملات. والأحوال الشخصية. والمواريث والسيرة ومصطلح الحديث. والحديث التحليلي. وعلم النفس التربوي. واللغة العربية. بنحوها وصرفها وإنشائها وإملائها ونصوصها. ومقالاتها الأدبية.

هذا ويرتقب أن تتخرج هذه السنة 26 حافظة لكتاب الله تعالى. وننبه هنا إلى أن جل هؤلاء المتخرجين قد ساهموا في سد ما تعانيه مساجدنا من فراغ إذ زودت هذه المدرسة نظارة قسنطينة بأزيد من 350 معلم ومعلمة للقرآن و20 إماما للصلوات.

1ـ انظر في ذلك تقرير الجمعية السنوي المؤرخ في 20 رجب 1421هـ/18 أكتوبر 2000.

3 ـ وفرت حوالي 15 أستاذا من خريجي الجامعة لتأطير أزيد من 350 طالبا وطالبة موزعين على أربعة مدارس و11 فوجا دراسيا.

4 ـ لم يكن استقبالها للطلبة محصورا في محيط قسنطينة بل تجاوزته إلى سبع ولايات مجاورة كالمسيلة والبرج وسطيف وسكيكدة وأم البواقي وبسكرة وقالمة. واستطاعت أن تكفل لهم الإيواء والإطعام وهذا بالتنسيق مع مراكز الخدمات الاجتماعية.

5 ـ اتبعت في نظامها الداخلي ووثائق مدرسيها وعطلها الموسمية والسنوية على نظام وزارة التربية والتعليم.

فنجدها تطلب من الأستاذ الذي يعمل بمدارسها عشرين ساعة في الأسبوع أن يكون مزودا بالكراس اليومي. وكراس النصوص. ودفتر المناداة ومذكرات الدروس اليومية. والتوزيع الشهري للدروس.

6 ـ عملت على تأسيس مكتبة تزخر بجملة من المصادر والمراجع التي يحتاجها الطالب في مراحل دراسته للسنوات الأربع التي يقضيها بمدارس جمعية النور للمحافظة على القرآن الكريم.

من خلال ما سبق تبين لنا كيفية مساهمة المدرسة القرآنية في ترقية المدرسة التربوية وتفعيلها؛ وهنا نقول: إذا كان هذا هو ديدنها كان لزاما علينا أن نفكر جديا في الطريق الكفيلة باستمرار نشاط هذه المدارس باعتبارها من روافد النظام التربوي. وعليه أرى للمحافظة على هذه المدارس من الارتخاء أو الزوال التدريجي القيام بالآتي:

1 ـ فتح حسابات بنكية وبريدية لهذه المدارس عبر أرجاء الوطن للمحسنين شعارها: " مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء".

2 ـ بعث وتفعيل نظام الأوقاف من جديد حتى تكون مداخيله مصدرا لتمويل هذه المدارس، وغيرها من المشاريع الخيرية.

3 ـ تخصيص وزارة الشؤون الدينية والأوقاف القسط الأكبر من ميزانيتها للإنفاق على هذه المدارس بدءا من بنائها. وانتهاء بتحديث مناهجها. وطرائق التعليم بها.

4 ـ تخصيص حملات دعائية في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة قصد تعريف الناس بأهمية المدرسة القرآنية وبيان دورها في تفوق وصقل نفوس فلذات أكبادنهم.

5 ـ إدخال سهم "وفي سبيل الله" من الزكاة في تطويرها. وتزويدها بما تحتاجه من مصادر ومراجع تشد عضدها وتقوي عزيمتها.

6 ـ الانتقاء الدقيق للمؤطرين بهذه المدارس على أن يكون معيار الانتقاء منضبطا بضابطي العلم المتين والخلق الرصين.

7 ـ عقد الوزارة لدورات علمية بين الحين والآخر لإعادة رسكلة المؤطرين لهذه المدارس قصد اطلاعهم على طرق التدريس الحديثة من جهة. وتزويدهم بنظريات علم النفس التربوي من جهة أخرى قصد التعرف أكثر على نفسية وميولات الطلبة المنتمين للمدرسة القرآنية.

8 ـ إحداث مكافآت نفيسة وذات بال للمتفوقين في هذه المدارس.

9 ـ رفع مرتبات المشرفين والمؤطرين لهذه المدارس ومساواتهم بمدرسي التعليم العام.

10 ـ إحداث توأمة بين وزارة الشؤون الدينية وزارة التربية الوطنية وذلك بالتنسيق الجاد قصد جعل كل من برامج المدرستين تصبان في بوتقة خدمة المبادئ الإسلامية السامية، والحفاظ على اللغة العربية. والشخصية الجزائرية المتمسكة بقيمها الأصيلة ومثلها العالية.

11ـ الاعتراف بالشهادات العلمية الممنوحة من طرفها ـ لاسيما ـ إذا كانت هذه المدارس على شاكلة جمعية النور للحفاظ على القرآن الكريم .

وهـذا حتـى يكـون المتخـرج منـهما مرتبطـا بالإسـلام دينـا ودولـة. وبـالقرآن العظيـم نظامـا وتشريعا. وبالتاريخ الإسلامي عزا ومجدا. وبالثقافة الإسلامية العامـة روحـا وفكـرا وبالارتبـاط الحركي للدعوة الإسلامية اندفاعا وحماسة[1].

وفي الختام أقول: إننا نريد أن نصل بالمدرسـة القرآنيـة وبالمنظومـة التربويـة معـا إلى تكويـن أجيال كما وصفهم الشاعر:

شباب ذللوا سبل المعالي وما عرفوا سوى القرآن دينا

تعهدهم فأنبتهم نباتا كريما طاب في الدنيا غصونا

إذا شهدوا الوغى كانوا كماة يدكون المعاقل والحصونا

وإن جن المساء فلا تراهم من الإشفاق إلاّ ساجدينا

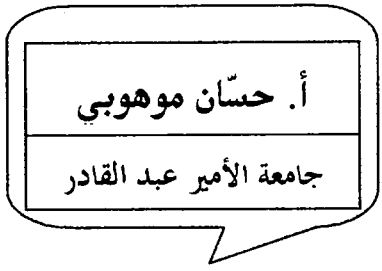
كذلك أخرج القرآن قومي شبابا مخلصا حرا أمينا

وعلمه الكرامة كيف تبنى فيأبى أن يقيد أو يهونا

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

1 ـــ عبد الله ناصح علوان، تربية الأولاد: 286/1.

نظرة في منهاج النقد عند المسلمين
قراءة مستلة من جهود أهل الحديث



يتفق المسلمون قديما وحديثا إلاَ الشاذ القليل ممن يخالف جمهورهم. على أن السنة النبوية الشريفة هي الأصل الثاني من أصول التشريع الإسلامي بعد كتاب الله تعالى المنزل على النبي محمد صلوات الله وسلامه عليه. وكما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الله وكلامه إلى الأمة. كذلك كانت سنته من القول والفعل والتقرير ... مبيَنة لآيات الكتاب. ومؤكدة لأحكامها. ومفصَلة لما أجمل منها. فضلا عن كونه عليه الصلاة والسلام المشرِّع الذي أرسى القواعد للمجتهدين من بعده. وبيَّن للأمة منهج الحياة ... .

ثم قام بين الأمة عبر عصورها نفر من ذوي الجلالة في العلم والدين. والمنزلة العليا في الأمانة والصدق. والمكانة المرموقة في الثقافة الشرعية حاولوا بجهود علمية مؤصلة خدمة السنة. وصون الأصل الثاني من أصول التشريع. فبأقلام التحقيق. وبالتأليف والتصنيف خدموا ذلك الأصل فذبوا عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الكذب وغربلوا ما علق بالسنة والحديث من شبهات الدخلاء، فأدوا واجبهم في جهاد علمي. ومنهجي متواصل و أبانوا من خلال المعايير الدقيقة الصارمة في النقد والتمحيص عن صرامة في الموقف اتجاه التساهل في نقل المرويات النبوية بحيث فاقت تلك المعايير كل مقاييس النقد المزعومة والمدعاة من أهل المناهج الحديثة.

وإذا كان العالم اليوم – ونحن جزء منه– بحاجة إلى دراسة علمية متعمقة لمناهج البحث العلمي فعند أهل الحديث وعلمائه ما يحقق الغايات إذن. و يعطي رؤية حضارية نيّرة تقطع دابر الشك والعجز والتردد.

فلقد ورثنا عن أئمة علوم الحديث منهجا فريدا في النقد العلمي آثر الله سبحانه وتعالى به أمتنا الإسلامية حيث راحت هذه الأمة تهتم بالحديث النبوي الشريف اهتماما زائدا فاق كل التصورات والعقول. إذ اعتنت به عناية فائقة معهودة في أهل الاختصاص منها.وانطلاقا من قول من لا ينطق عن الهوى صلى الله عليه وسلم: " نضَّر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها. فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه" [1] وبصحبة المقولة الأخرى المشهورة التي كانت في الوقت ذاته تنبه إلى الخطر العظيم. وتحذر ممن قد يستغل السنة والحديث للدس على المسلمين ما ليس من كلام نبيهم أو شريعتهم. وهي قوله عليه الصلاة والسلام: "من كذب عليَّ فليتبوأ مقعده من النار"[2]

وانطلاقا من ذاك وتلك نلفي العمل بالتثبت في رواية الحديث والتأكد من نقله السليم في عهد مبكر جدا. وهو العهد النبوي. حيث روت لنا كتب الحديث بوادره في الكثير من الروايات الصحيحة التي تحكي سؤال الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم مستفهمين منه ما سمعوه عنه بالوسائط متثبتين من صحة ما نقل إليهم.ومن ذلك حديث من جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقول: " يا محمد أتانا رسولك فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك. قال: صدق... "[3] فقد أخذ يسأله

---

[1] روى هذا الحديث عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أربعة وعشرون صحابيا، وألفاظه عديدة، أنظرها في: مقدمة سنن الدارمي 6/1 في (باب الاقتداء بالعلماء) من حديث جبير بن مطعم مرفوعا، ورواه ابن ماجة في مقدمة سننه 85/1 (في باب من بلغ علما) وفي كتاب المناسك 1015/2 في (باب الخطبة يوم النحر)، وأخرجه الترمذي عن ابن مسعود في الجامع، وذكر أنه حديث حسن، وابن عبد البر في جامع بيان العلم 39/1، وانظر مجمع الزوائد 137/1.

[2] رواه بهذا اللفظ أبو داود في سننه.

[3] رواه البخاري ..

عن أركان الإسلام تباعا مما نقل عنه إليهم. ولو أن هذا يعد من باب الاطمئنان القلبي ابتداء لكنه من باب الحرص على الصواب في المبلغ وتمحيصه أيضا.

وحيث لم يتوقف العمل بهذا المبدأ بعد عهد النبوة إذ لم يعد ممكن الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في ما يشك فيه لغرض التثبت منه. فكان من ذلك ما كان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في عهدهم بما نقل عن أبي بكر الصديق: "أنه أول من وقى الكذب عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم– وأول من احتاط في قبول الأخبار" [1] ثم عن عمر. "أنه لم يقبل بعض الروايات إلا بعد الإتيان بشاهدين على سماعها"[2] ولو أن ذلك لم يكن على عمومه. لكنه كان فيما له أثر فعلي بخصوص الأحكام... .فلقد التزم السلف بهذا المنهاج أيما التزام إلى أن اتسعت معالمه وبدا ظاهرة علمية جامحة في الأمة لا تنفك عن حياة الناس. لا لمجرد إشباع رغبة علمية. بل كانت الدوافع إليه أعمق وأدق.

اتساع الظاهرة العلمية:

ففي استمرارية دؤوبة أخذت بوادرالنقد ودوافعه تظهر وتتسع وتتخذ لها مناهج جديدة كان من أبرزها منهج معارضة الروايات والأخبار بعضهابعض حيث اقتضته طبيعة الحال في الناس. وحيث إنه كلما ازداد الخلل اشد نظام المراقبة .فعندما بدأ بعض الناس بالكذب اشتد نظام الإسناد. وعندما بدأ السهو والنسيان يكثر كثر الالتجاء إلى مقارنة الروايات حتى أصبح هذا المنهج أمرا مألوفا .لكن ليس من منطلق التشكيك في عدالة الناقلين. أو الإساءة إليهم بنسبة الكذب لهم وتهمته. وإنما كان من دافع باب التحرز من الوهم والسهو والخطإ. أي من جهة شرعية الاحتياط في ضبط الحديث المروي لا غير إلى أن ظهر عهد الفتن. ونشوء الطوائف والفرق السياسية ونحوها. وتفشي الوضع في الحديث حيث بدأ بعض الصحابة الكرام يسألون عن العدالة

---

[1] انظر المدخل للحاكم ص46، وفي ضوء ما قاله الحاكم قال الذهبي الثانية: انظر تذكرة الحفاظ 2/1

[2] انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي 6/1، وحديث عمر مروي في الصحيح للبخاري 130/7 باب التسليم والاستئذان ثلاثا وكذا في الصحيح لمسلم كتاب الآداب، باب الاستئذان 16940/3 حديث 33 .

- وهي الثابتة فيهم - وعن أسماء الرجال وحالهم احتياطا في سبيل مكافحة الوضع وذلك باتخاذ وسيلة البحث والتفتيش في الأسانيد وفحص الرواة. يقول ابن عباس: "إنا كنا إذا سمعنا رجلا يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتدرته أبصارنا وأصغينا إليه بآذاننا. فلما ركب الناس الصعب والذلول لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف" [1] وحيث أخبر محمد بن سيرين أيضا فقال: " لم يكونوا يسألون عن الإسناد. فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم"[2]

ثم اشتد الاحتياط. حتى أضحى الشعار "أن هذه الأحاديث دين فانظروا عمن تأخذونها"[3]. سائرا على لسان كبار التابعين- وهم تلاميذ الصحابة وأصحاب مجالسهم وحاملو لواء الذود عن حياض السنة من بعدهم -. إلى حين أن بدأ النقد للمرويات الحديثية يأخذ منحى جديدا. فبرز علم التجريح والتعديل باتساع رقعة الرواية في عهد التابعين وبطول الأسانيد. وضعف الحفظ. وبين الشدة والاشتداد كان الزمن المتأخر ميدانا لانتشار. وتوسع منهج المعارضة بين الروايات. حتى بلغ أوجه في القرن الثالث هجري. ويدل على ذلك صنيع الأئمة الجهابذة: ابن معين. وابن حنبل.والبخاري. ومسلم. وأبي حاتم. وأبي زرعة. وغيرهم [4] . وكان أثناء ذالك الوقت قد حان عهد التدوين الرسمي أين توسعت رقعة النقد أيضا وأخذ هو الآخر يتجه نحو التدوين والتسجيل والتصنيف فيه بمناهج متنوعة. وفي ظروف ومناسبات تاريخية خاصة إلى أن توج العهد بتطور

---

1 مقدمة مسلم: ص13 .
2 المصدر نفسه: ص15 .
3 أخرج ذلك ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل عن عدد من التابعين 15/1/1، وقد رواه مسلم بلفظ: " إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم " المقدمة: ص14 .
4 راجع على سبيل المثال – والمضان كاف لذلك- كتاب التمييز للإمام مسلم: ص 183 –185 191 –194 ... وكتاب التمييز مطبوع في آخر كتاب منهج النقد عند المحدثين للأعظمي، الذي يقول في ص 66 من هذا الكتاب: إن المعارضة بين الروايات المختلفة لمعرفة الحديث الصحيح، وتمييز الصواب من الخطأ، ونقد الرجال، وإنزالهم منازلهم الطبيعية بدأت في عهد النبي – صلى الله عليه وسلم- وترعرعت، وتفرعت واستعملت من قبل المحدثين النقاد كافة حتى أصبحت منهجهم العلمي في الأقطار والأزمان كافة .

علم الحديث من حيث الرواية والدراية فكانت التخصصات من أبرز ذلك التطور إذ أصبح النقد للحديث يشمل فروعا علمية شتى من أهمها: علم التجريح والتعديل، وعلم علل الحديث.

وبشكل أساسي اعتمد النقد في تاريخه العلمي على ركيزتين أساسيتين:

أركان النقد:

الأولى: الوثاقة في الراوي – وهو ما يعرف بالعدالة الدينية والسلوكية.

الثانية: صحة المنقول – وهو ما يعرف بالضبط، أو درجة إتقان الراوي للمروي ونقله عن مثله إلى منتهى الحديث مع موافقته للواقع الصحيح في الشيوخ.

هذا مع الإشارة إلى أن هذين الركنين وإن كانا متداخلين مع بعضهما إلى حد واسع لكنهما قد أخذ كل واحد منهما يشتغل به ويعتمد عليه بشكل خاص في علم دون الآخر. فكان لنصيب التجريح والتعديل في الركن الأول الحظ الأوفر. ولعلم العلل في الركن الثاني المجال الأوسع والميدان الأخصب والأصعب عند المحدثين النقاد بحيث كان لركن الضبط منهج متشعب عندهم. لأن صحة المروي لا تعرف إلا بضبط وإتقان الراوي له وفي كل حديث على حدة. وذلك من خلال المقارنة بين الأسانيد وطرقها والمتون مع قرائنها أو الدلائل المنوطة بالرواية كلها. وضم ملابساتها للبلوغ إلى الحكم الصحيح على كل رواية حديثية.

والذي يفسر هذه العملية .هو ما اتخذته المقارنة والمعارضة للحديث من مناهج متعددة في ميدان التعليل. ثم من خلال قواعد هذا العلم الجليل ونظرياته العلمية الدقيقة .وممارسات أئمة هذا الشأن في المسائل الحديثية. وهاتيكم قطوفا منها من كتب المصطلح وعلوم الحديث سيقت تحت عنوان "طرق معرفة العلل. أو سبل معرفة العلة وإدراكها". يقول الخطيب البغدادي: "السبيل إلى معرفة علة الحديث: أن يجمع بين طرقه. وينظر في اختلاف رواته. ويعتبر بمكانهم من الحفظ ومنزلتهم في الإتقان والضبط".[1]

---

[1] مقدمة ابن الصلاح: ص 82 .

ويقول زين الدين العراقي: "وتدرك العلة بتفرد الراوي وبمخالفته غيره له مع قرائن تنضم إلى ذلك يهتدي الناقد بذلك إلى اطلاعه على إرسال في الموصول أو وقف في المرفوع أو دخول حديث في حديث أو وهم واهم بغير ذلك مع كون الحديث المعل ظاهره السلامة من العلة".[1]

ويقول الإمام مسلم: "وعلامة المنكر في حديث المحدث إذا ما عرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضى خالفت روايته روايتهم أو لم تكد توافقها فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك كان مهجور الحديث غير مقبوله ولا مستعمله".[2] ويقول الحافظ ابن حجر: "... ووجوه الترجيح كثيرة لا تنحصر ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث. بل كل حديث يقوم به ترجيح خاص لا يخفى على الممارس الفطن الذي أكثر من جمع الطرق والروايات".[3]

ويقول الحافظ ابن رجب: "وأما أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا انفرد به واحد ولم يرو الثقاة خلافه (إنه لا يتابع عليه) ويجعلون ذلك علة فيه اللهم إلاّ أن يكون ممن كثر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضا. ولهم في كل حديث نقد خاص وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه" [4]. ويقول يحي بن معين: "لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجها ما عقلناه" [5]. ويقول الإمام أحمد: "الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه. والحديث يفسر بعضه بعضا" [6]. ويقول على بن المديني: "الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه".[7]

---

1 مقدمة ابن الصلاح ص53.
2 مقدمة صحيح مسلم 7/1
3 النكت على ابن الصلاح لابن حجر العسقلاني: 712/2
4 شرح علل الترمذي لابن رجب الحنبلي: ص 208 .
5 نقلته عن الخطيب البغدادي من كتابه الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع 212/2 .
6 م ن .
7 م ن .

ويقول ابن الصلاح: "ويستعان على إدراك العلة بتفرد الراوي، وبمخالفته غيره له مع قرائن تنضم إلى ذلك تنبه العارف بهذا الشأن على أنه خطأ ووهم".[1]

والجدير بالذكر، هو أن البحث في الوسائل العملية لنقد الحديث أوا لكشف عما فيه من أوهام أو نكارة يقتضي الكلام عن شخصية الناقد المتصدر لمهمة النقد وعملية الحكم على الحديث، أي ما الوسائل المعرفية التي تمكن كاشف العلل من الوقوف على العلل في الأحاديث؟

صفات كاشف العلل:

فلقد كان النقد أو الحكم على الأخبار -سندا ومتنا- يتطلب معرفة واسعة ضافية بعلوم الحديث، وحفظا للطرق المختلفة في الروايات والأبواب حيث ما كان لناقد الحديث أن يحكم على الحديث بالنظر إلى طريق واحد أو بمعزل عن رواياته وطرقه الأخرى أو من دون حفظ أو فهم...." فإمكانية الكشف عن الحديث المنكر أو المردود -مثلا- ليست بالأمر الهين، فهي تتطلب معرفة كبيرة بالرواة ودرجاتهم، ومعرفة أخرى ضافية بالمرويات والإحاطة بها للجزم بالغرابة والتفرد، أو الشهرة والاستفاضة، كما يقتضي يقظة عالية دائمة تمكن من الوقوف على المناكير في وسط هذا الخضم المتلاطم من النصوص الحديثية".[2]

ومن أبرز الصفات التي لا بد من توفرها في شخصية رجل العلل إلى جانب الذكاء الثاقب والفهم الواسع والخاص، والموهبة الخلقية نجد سجلات تاريخ علم الحديث وأسفاره تسطر المعارف الآتية:

- معرفة المدارس الحديثية.
- معرفة من دار عليهم الإسناد.
- معرفة الأبواب.

---

1 مقدمة ابن الصلاح ص 53 .
2 الصناعة الحديثية في سنن البيهقي لنجم عبد الرحمان خلف، ص 418.

- معرفة مواطن الرواة ووفياتهم.
- معرفة المدلسين وطبقاتهم.
- معرفة المرسلين وأحاديثهم.
- معرفة المختلطين.

وبذلك خص الله تعالى بمعرفة الأخبار نفرا يسيرا من كثير ممن يدعي علم الحديث. كما يقول الحافظ أبو عبد الله بن مندة :"إنما خص الله بمعرفة هذه الأخبار نفرا يسيرا من كثير ممن يدعي علم الحديث ".[1]ويؤكده الحافظ ابن حجر العسقلاني عندما يقول: "... ولا يقوم به إلا من منحه الله تعالى فهما غايصا. وإطلاعا حاويا.إدراكا لمراتب الرواة. ومعرفة ثاقبة" [2]. ومنه لا نجد من يتكلم في علل الأحاديث إلا أفراد أئمة هذا الشأن وحذاقهم ممن يمتلكون على رأي المحقق ابن رجب الحنبلي: " فهما خاص يفهمون به أن هذا الحديث يشبه حديث فلان. ولا يشبه حديث فلان فيعللون الأحاديث بذلك" وثم يقرر حقيقة هامة تجلت بقوله: "وهذا مما لا يعبر عنه بعبارة تحصره. وإنما يرجع فيه أهله إلى مجرد الفهم والمعرفة التي خصوا بها عن سائر أهل العلم"[3].

منهج النقد

وأما وسائل عملية نقد الحديث أو عملية الحكم عليه بالصحة أو الضعف،فمنها المعارضة، والمقارنة بين الروايات. والمذاكرة. يقول الإمام مسلم: "وعلامة المنكر في حديث المحدث إذا ما عرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضا خالفت روايته روايتهم أو لم تكد

---

1 شرح علل الترمذي: ص 286
2 النكت على كتاب ابن الصلاح: 711/2
3شرح علل الترمذي 756/2 و758.

توافقها" [1]. ولقد ترعرعت هذه الوسائل ،وتفرعت واستعملت - كما أسلفنا- من قبل المحدثين النقاد كافة حتى أصبحت من منهجهم العلمي في الأقطار والأزمان كافة.

والمعارضة في علوم الحديث: "هي مقابلة المرويات بعضها ببعض ومقارنتها. والملاحظ أنهم يشيرون إليها دائما في الفحص والتنقيب نظرا لأهميتها واعتمادهم عليها. فكما ينكشف بها كذب الرواة وانتحالهم ما ليس من حديثهم يتكشف بها كذلك جوانب كثيرة من وهم الرواة وسهوهم وغلطهم فيحكم على الراوي بالضبط والإتقان، أو بالخلل اليسير أو الكثير مع صدق في اللسان" .[2] فهي وسيلة عملية في معرفة الحديث الصحيح ،وتمييز الصواب من الخطأ.

أي بجمع الروايات ومقارنتها ببعض نعرف الشواهد والمتابعات التي قد تتسبب أحيانا في نقل الأحاديث من درجة دنيا إلى درجة عليا، وكذلك عن طريق المقارنة نعرف الأنواع من الحديث كالصحيح والحسن والضعيف والشاذ والمنكر والمعلل والمدرج وغير ذلك. وعن طريق مقارنة الروايات نحكم على الرواة وضبطهم وإتقانهم" [3] فمؤدى الكشف عن أوجه الرواية إذن هو النظرة السليمة والصائبة في الأحكام على الأحاديث وبمنهجية نقدة الحديث المتمثلة في العرض للروايات بعضها ببعض والمقارنة فيما بينها.

بل ويزداد الأمر وضوحا قبل الحكم على الحديث عندما ينضاف إلى عملية الاعتبار تلك منهج المذاكرة أيضا، فيصير العرض وتصبح المقارنة والمذاكرة طرقا علمية وعملية منهجية ومهمة إيجابية في النقد والكشف عن العلل فالحكم على الحديث قبولا وردا.

---

1 مقدمة صحيح مسلم: ص 7

2 عن الدكتور أحمد نور سيف في مقدمته لتحقيق تاريخ الدوري 85/1 .
غير أن هذا المنهج توسع كثيرا بمرور الزمن وتنوعت طرقه وأسبابه، ونشأت في ظله مناهج أخرى للمقارنات،كما هو مفصل عند الأستاذ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي في كتابه منهج النقد عند المحدثين، انظر: ص66 وما بعدها .

3 منهج النقد عند المحدثين: ص 49 بتصرف .

وهذا الإمام البيهقي يقول: "وهذا النوع من معرفة صحيح الحديث من سقيمه لا يعرف بعدالة الرواة وجرحهم، وإنما يعرف بكثرة السماع، ومجالسة أهل العلم بالحديث، ومذاكرتهم، والنظر في كتبهم، والوقوف على روايتهم حتى إذا شذ منها حديث عرفناه" [1] وكما هو عن الإمام الأوزاعي في قوله: "كنا نسمع الحديث فنعرضه على أصحابنا كما يعرض الدرهم الزائف، فما عرفوه أخذنا به، وما أنكروا تركناه" [2].إلى جانب التصريح الآخر للإمام الحاكم في مقولته: "إن الصحيح لا يعرف بروايته فقط، وإنما يعرف بالفهم والحفظ وكثرة السماع، وليس لهذا النوع من العلم عون أكثر من مذاكرة أهل الفهم والمعرفة ليظهر ما خفي من علة الحديث." [3] وقول الشيخ أحمد شاكر: والطريق إلى معرفة العلل :جمع طرق الحديث والنظر في اختلاف رواته، وفي ضبطهم وإتقانهم، فيقع في نفس العالم العارف بهذا الشأن أن الحديث معلول، ويغلب على ظنه، فيحكم بعدم صحته، أ و يتردد فيتوقف فيه . [4]

نكت المنهج :

وأما العبرة من هذه العملية المنهجية فهي ما تفرزه من حالات ترتبط بالحديث المقبول والمردود أو بالمعلل وبالراوي المحدث -أي تلك الدلائل والأوضاع المساعدة على كشف الخلل أو إثبات الصواب خلال السياق الروائي في الطرق والمتون. ونقصد بها: 1. دليلة التفرد 2. دليلة المخالفة 3. المشاركة.

فالتفرد: هو أن ينفرد الراوي برواية الحديث دون غيره سواء بالسند أ, بالمتن...

والمخالفة: هي أن يخالف الراوي غيره سواء في السند أم في المتن...

والمشاركة: هي أن يشارك الراوي غيره بالموافقة على سياق النص الحديثي متابعة أو شاهدا.

---

1 معرفة السنن والآثار للبيهقي 144/1 .
2 المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للرامهرمزي ص 318 .
3 معرفة علوم الحديث للحاكم ص 60 .
4 الباعث الحثيث: هامش ص 65

والنكتة العلمية من كل ذلك -حسب حيثيات مسائل علوم الحديث- تكمن في أن مشاركة الراوي لأهل الحفظ والرضا تدل على الواقع الصحيح للرواية إلا إذا كان الراوي من شديدي الضعف ممن لا تقبل موافقتهم بطبيعة الحال. وأما التفرد والمخالفة فالواقع الصحيح فيهما من عدمه فدائر على القرائن وملابسات أخرى. يقول الحافظ ابن الصلاح: "الحديث المعلل هو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحته مع أن الظاهر السلامة منها ويتطرق ذلك إلى الإسناد الذي رجاله ثقات الجامع شروط الصحة من حيث الظاهر. ويستعان على إدراكها بتفرد الراوي وبمخالفة غيره له مع قرائن تنضم إلى ذلك تنبه العارف بهذا الشأن على إرسال في الموصول أو وقف في المرفوع، أو دخول حديث في حديث، أو وهم واهم بغير ذلك".[1]

وكما علم في ميدان التعليل أيضا، أن وهم الراوي قد يكون ناشئا عن ملابسات خاصة بالإسناد، وقد يكون ناشئا عن الوهم المجرد دون ملابسات خاصة. ومن ثمة أسست القواعد فكان منها على سبيل المثال قاعدة سلوك الجادة التي تقول: "إن كان المنفرد عن الحفاظ مع سوء حفظه قد سلك الطريق المشهور والحفاظ يخالفونه، فإنه لا يكاد يرتاب في وهمه وخطئه، لأن الطريق المشهور تسبق إليه الألسنة فيسلكه من لا يحفظ" [2] إشارة إلى مدعى الارتياب في الراوي وكشف علة سنده ونقده.

وأما اللافت للانتباه في كل هذا فهو أن مجمل القرائن في منهجية الانتقاد أيضا تدور على ضابط عام واحد هو: مظنة الخطإ الناتجة عن التفرد أولا -ذلك أن الأصل في الرواية الاشتهار-أو عن عدم احتمال واقع الرواية للمخالفة عند المخالفة كعدم تأسيس الرواية على تعدد أوجهها من الشيخ المدار، أو مخالفة الراوي للأرجح مع تعذر الجمع وبالتالي تكون قد دلت القرائن السلبية على المخالفة المردودة وأفضت بها إلى نكارة الحديث عند الناقد.

---

1 المقدمة: ص 81 .
2 شرح علل الترمذي لابن رجب الحنبلي 725/2 .

غير أن الذي يجدر ذكره هنا- وهو أمر غاية في الأهمية- أن قرائن القبول والرد غير مطردة في كل مسائل الحديث وممارسات أئمة النقد والتعليل. وإنما الأمر دائر مع ملابسات الرواية المعينة وواقعها النقلي فيها بحيث نجد في كتب علوم الحديث عامة وفي الشروحات على المؤلفات في العلل خاصة أن المحدثين النقاد لهم في كل حديث نقد خاص وليس عندهم ضابط يضبطه. يقول الحافظ ابن رجب الحنبلي في شرحه على علل الترمذي [1]: "وأما أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا انفرد به واحد وإن لم يروي الثقات خلافه أنه لا يتابع عليه. ويجعلون ذلك علة فيه. اللهم إلا أن يكون ممن كثر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه كالزهري ونحوه... وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضا ولهم في كل حديث نقد خاص وليس عندهم ضابط يضبطه". أي أن الأمر على التفصيل وليس هناك قانون مطرد.

وأخيرا، وبعد هذه الجولة العلمية عبر النصوص في منهج النقد الحديثي وأصوله نسوق من صعيد الفوائد العلمية مستلات أخرى من بحوث أهل الحديث مقررة من المنهج نلخصها في الآتي: أن للمقارنات قيما علمية ودورا فعالا حيث استلزمتها دراسة رواية السنة والدفاع عنها وتحقيق أصولها ومصادرها، كما أبانت عن دقة نظر علماء السنة والحديث، وأكدت رسوخ قدمهم في النقد والتحقيق لضبطها ودأبهم على صيانتها أسانيد ومتونا وفق قواعد البحث العلمي النزيه...

ففي المقارنة للأسانيد توضيح لأيها أعلى أو أنزل درجة من الآخر، وإبانة لعلة من علل الحديث المختلفة كالاضطراب، أو دخول حديث في حديث. أو وصل مرسل. أو إرسال لموصول. أو رفع موقوف ونحو ذلك مما يخالف الواقع الصحيح للرواية. ونفي لصفة تدليس عن راو مشهور به لتصريحه في أحد الطرق للحديث بالسماع من وجه آخر، أو إفصاح عن دقة بعض الرواة في تحمل الرواية بألفاظ الإخبار والتحديث أفرادا وجمعا وخاصة عند من يفرق بين هذه الألفاظ من

---

[1] المرجع السابق ص 208

المحدثين... كما قد تحدد المقارنة في الأسانيد أوصاف أحكامنا على الحديث من حيث الرفع أو الوقف أو القطع أو الإرسال. ومن ثم فقد يغير ذلك من أحكامنا على الحديث نفسه. وقد توضح أيضا الجهد الذي بذله المؤلفون في سماع الحديث عن عدة شيوخ، بل وتفسر المقارنة أيضا الشهرة التي يظفر بها بعض الأحاديث، وربما تغير حتى الحكم على إسناد بعينه من الضعف إلى درجة القبول... وإلى غير ذلك من الفوائد الجمة الكامنة في العملية المنهجية كلها.

وأما المقارنة من حيث المتن فأهم نتائجها:

- توضيح أوجه الاختلاف بالزيادة أو النقص لفظا أو معنى في الروايات المتعددة للحديث الواحد.
- أو إضهار وجه ترجيح رواية على أخرى لاعتبارات تشتمل عليها الرواية الراجحة.
- تحسين الظن بالراوي الضعيف الحفظ إذا جاء الحديث من طريق قوي متفق مع حديثه وروايته.
- كما قد تسيء الظن بالمختلف فيه من الرواة إذا شذت روايته عن غيرها.
- إضافة إلى أن المقارنة في المتن قد تعين على كشف الحالة التي تحدث فيها الراوي إذا كان من المختلطين في فترة ما من حياته. فشذوذ روايته قد يكون دليلا على أنه تحدث بها بعد اختلاطه...[1] ونحو ذلك من النكت العلمية الجمة في مجال المقارنات ومنهج العرض للسياقات الحديثية في الطرق والنصوص.

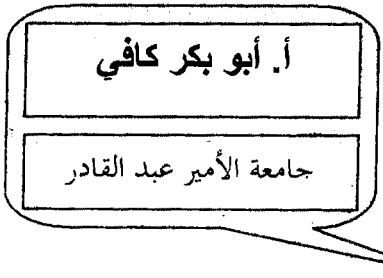
فهذه شذرات من جوانب تاريخ النقد وجهود علماء الحديث وجهابذته في الذود عن حياض الحديث النبوي الشريف وتنقيته من المعلول والدخيل. وإنها جهودا تدل في تاريخ منهج نقدهم على ما بذلوه من ضناء بذل الوسع في هذا السبيل لم يقع مثيله في أمة من الأمم. بل ولم يرق بعد المنهج الحديث حتى إلى بعض تلك الجهود على الأقل في دقتها ووثبتها المنهجية تمحيصا للتاريخ ومروياته ولله الحمد والمنة، ومنه الحفظ والسداد.

---

[1] بعض ما ذكرنا مستل من بحث في نقد الحديث للأستاذ سيف الدين عليش، أنظره في مجلة رسالة الإسلام – مصر – أفريل 1960.

الحديث المنكر عند الحافظ ابن حجر

دراسة نقدية



إن ضبط مصطلحات النقاد، وشرحها، من الأهمية بمكان، لا سيما إذا كثر استعمال هذه المصطلحات، وتضاربت الأقوال في تفسيرها وتوضيحها. فلا مناص حالتئذ من الرجوع إلى كتب النقاد، واستقرائها وتتبعها، لنلحظ مواقع استعمال هذه اللفظة أو تلك، ومفهوم هذا المصطلح أو ذاك.

ومن بين المصطلحات التي كثر استعمال النقاد لها في كتب العلل، والضعفاء، وكتب التخريج، مصطلح" الحديث المنكر". ونظرا لأهمية هذا المصطلح، وكثرة استعماله عند النقاد، ثم اعتماد الكثير في فهمه على ما قرره الحافظ ابن حجر -رحمه الله- حاولت أن أناقش هذا المفهوم الذي وضعه الحافظ للحديث المنكر، بناء على صنيع الأئمة النقاد في كتبهم لننظر مدى اتفاقه أو اختلافه مع ما قرره هؤلاء و استعملوه،لما لهذا المصطلح من أثر كبير في الحكم على الأحاديث صحة وضعفا.

التعريف اللغوي: جاء في مختار الصحاح:"النكرة ضد المعرفة وقد نكره بالكسر نُكرا ونكورا بضم النون منها. وأنكره واستنكره كلها بمعنى واحد. ونكره فتنكر أي غيره فتغير إلى

مجهول."[1] وقال الفيومي: " أنكرته إنكارا خلاف عرفته".[2] وفي اللسان: "نكر الأمر نكيرا وأنكره إنكارا ونكرا جهله".[3] فمعنى المنكر عند اللغويين: هو المجهول وغير المعروف.

تعريف المنكر اصطلاحا"عند الحافظ ابن حجر":

لقد عرف الحافظ ابن حجر المنكر بقوله: "فإن خولف (أي الثقة) بأرجح فالراجح المحفوظ ومقابله الشاذ. ومع الضعف فالراجح المعروف ومقابله المنكر".[4] ثم مثل له بما رواه ابن أبي حاتم من طريق حُبَيب بن حبيب وهو أخو حمزة بن حبيب الزيات المقرىء بن أبي إسحاق عن العيزار بن حُريث عن ابن عباس عن النبي"صلى الله عليه وسلم" قال: " من أقام الصلاة. وآتى الزكاة. وحج البيت. وصام. وقرى الضيف. دخل الجنة " قال أبو حاتم: "هو منكر لأن غيره من الثقات رواه عن أبي إسحاق موقوفا وهو المعروف".[5] هذا هو التعريف الذي ذكره الحافظ للمنكر. وقد تبعه عليه كل من جاء بعده[6].

تحليل التعريف:

نلاحظ أن الحافظ قيد تعريفه للمنكر بقيدين هما:

الأول: أن راويه ضعيفا. ليس ثقة أو صدوقا.

الثاني: أن يروي ذلك الضعيف ما يخالف ثقة أو صدوقا. أو أكثر من ذلك.

إذن فهو ما يرويه الضعيف مخالفا للثقات. ثم مثل له الحافظ. بصنيع الإمام أبي حاتم حيث حكم على حديث حُبيب بن حبيب الذي رفعه وخالف فيه غيره من الثقات، الذين وقفوه

---

1 مختار الصحاح، للإمام محمد بن أبي بكر الرازي، ضبط وتخريج وتعليق د/ مصطفى ديب البغا،ط دار الهدى عين مليلة، ص 428.
2 المصباح المنير، ط دار الفكر، ص225 .
3 لسان العرب: 5/233.
4 نخبة الفكر مع شرحها نزهة النظر، ط شركة الشهاب الجزائر، ص 31.
5 نزهة النظر: ص 31.
6 انظر: تدريب الراوي للسيوطي ت: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، 29/1،وفتح المغيث للسخاوي ت: عويضة، دار الكتب العلمية، 222/1-224، وفتح الباقي لزكرياء الأنصاري، دار الكتب العلمية 197/1-198.

بالنكارة. وهو قول ابن المبارك وقال أبو زرعة واهي الحديث[1]. وذكره ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال[2]. وذكر له الحديث السابق وحديث"الإسلام ثمانية أسهم. ثم قال:"وهذان الحديثان اللذان ذكرتهما لا يرويهما عن أبي إسحاق غيره. وهما أنكر ما رأيت له من ا لرواية."

وفيه عن عثمان بن سعيد قال: سألت يحي بن معين عن حبيب بن حبيب فقال: من يروي عنه؟ قال: ابن أبي شيبة قال: لا أعرفه .وذكره العقيلي في الضعفاء الكبير[3].

مناقشة الحافظ:

وسنناقش الحافظ فيما حد به المنكر في النقاط التالية:

النقطة الأولى: مخالفته لمن سبقه من العلماء.

نلاحظ عند تتبع تعريف المنكر في كتب المصطلح - قبل الحافظ ابن حجر - نجدها لم تقيد المنكر بهذين القيدين (الضعف والمخالفة) ولعل من أبرز من خالفهم الحافظ ابن حجر الإمام أبا عمرو بن الصلاح. فقد تعرض لتعريف المنكر فيي مقدمته المشهورة واعتبره بمعنى الشاذ.(الذي هو عند ابن حجر ومن وافقه مخالفة الثقة لمن هو أوثق منه وعند غيره ما ينفرد به الثقة ولا يتابع عليه) [4]

وقسمه إلى قسمين:

الأول: هو المنفرد المخالف لما رواه الثقات. ومثل له بحديث أخطأ فيه مالك بن أنس في إسناده دون متنه.

---

1 الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي،195/1.
2 الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي،415/2.
3 الضعفاء الكبير، 262/1.
4 انظر:علوم الحديث لابن الصلاح، ت نور الدين عتر، ط المكتبة العلمية، ص 68-69، وتدريب الراوي 123/1.

والثاني: الفرد الذي ليس في راويه من الثقة والإتقان ما يحتمل معه تفرده ومثل له بحديث تفرد به أبو زكير يحي بن محمد بن قيس وقال: هو شيخ صالح، أخرج لـه مسلم في كتابـه،غير أنه لم يبلغ مبلغ من يحتمل تفرده .[1] وقد اتبع ابن الصلاح،وسار علـى نهجـه، وارتضى كلامه وتقسيمه كل من جاء بعده ممن اختصر كلامه، أو نظمه أو شرحه أو علق عليـه، كـالنووي[2] وابن كثير[3]، والعراقي [4] وغيرهم. والحـافظ ابـن رجـب قـرر هـذا أيضـا في قولـه." وأمـا أكـثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا انفرد به واحد ـ وإن لم يرو الثقات خلافـه ـ لأنـه لا يتـابع عليه، ويجعلون ذلك علته فيه اللهم إ لا أن يكون ممن كـثر حفظـه. واشـتهرت عدالتـه وحديثـه كالزهري ونحوه، وربما يستنكرون تفردات بعض الثقات الكبار أيضا، ولهـم في كـل حديـث نقد خاص وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه".[5] وقال الذهبي:" وقد يسمي جماعة من الحفاظ الحديـث الذي ينفرد به مثل هشيم وحفص بن غياث منكرا. فإن كان المنفرد من طبقة مشيخه الأئمة أطلقوا النكارة على من انفرد به مثل عثمان ابن أبي شيبة، وأبي سـلمة التبوذكـي وقـالوا هـذا منكـر."[6] ولما تعرض الذهبي لتعريف المنكر في الموقظة.قال:" وهو ما انفرد الراوي الضعيف بـه، وقـد يعـد مفرد الصدوق منكرا."[7]

النقطة الثانية: مخالفته لمنهج النقاد، في نقدهم للرواة والمرويات.

---

1 علوم الحديث:ص71ـ 74.
2 التقريب مع التدريب: 127/1.
3 اختصار علوم الحديث مع شرحه الباعث الحثيث،ط دار الكتب العلمية،ص55.
4 شرح العراقي،ط دار الكتب العلمية،197/1ـ 198.
5 شرح العلل، ت صبحي السامرائي، ص250.
6 الموقظة في مصطلح الحديث، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة،الناشر مكتب المطبوعـات الإسـلامية،ص 77ـ 78.
7 م ن :ص42.

من المعلوم أن أئمة الحديث ـ عليهم رحمة الله ـ يسبق نقدهم للروايات سندا ومتنا، نقدهم للرواة جرحا وتعديلا، فهم لكي يتحققوا من ثقة الراوي أو ضعفه ينظرون في أحاديثه ورواياته، فإن وجدوا أغلبها مستقيمة موافقة لما يرويه الثقات الأثبات، استدلوا بذلك على أنه ثقة وإ ن كان أغلبها مخالفا لروايات الثقات الأثبات أو ليس لها أصل عندهم استدلوا بذلك على ضعفه، وسوء حفظه.

وهذا معنى كلام الإمام مسلم في مقدمة صحيحه: "وعلامة المنكر في حديث المحدث: إ ذا ما عرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضا خالفت روايته روايتهم، أولم تكد توافقها، فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك كان مهجور الحديث، غير مقبوله ولا مستعمله".[1] والأمثلة على ذلك كثيرة من صنيع النقاد.[2] بل في بعض الأحيان يرجع الناقد عمن كان وثقه من قبل إلى تضعيفه بعد أن يقف له على مناكير تدل على ضعفه.[3]

إذن مما سبق نستطيع أن نقول إن تعريف الحافظ ابن حجر للمنكر يلزم منه الدور ،إذ يشترط ضعف الراوي في الحكم على الحديث بالنكارة، وضعف الراوي من قبل حفظه لا يعرف إلا إذا تتبعنا أحاديثه بعرضها على الثقات الأثبات، فإذا كثرت المناكير في حديثه ضعف، وإذا قلت لم تقدح في عدالته وثقته.فإدراك معنى النكارة والمنكر سابق في الذهن والتصور كما هو في الممارسة والتطبيق على إدراك معنى الضعف.

النقطة الثالثة: مخالفته لأحكام الأئمة النقاد على الأحاديث بالنكارة

إن الحافظ -رحمه الله – بنى تعريفه على مثال واحد من كتاب العلل لابن أبي حاتم ومعلوم أن مثل هذه المسائل تحتاج إلى استقراء تام مبني على أكثر من مثال.ويكفي لرد تعريف الحافظ ابن

---

1 مقدمة صحيح مسلم،ت محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار الكتاب المصري، ص 7.
2 انظر: مقدمة تحقيق المنتخب من العلل لأبي معاذ طارق بن عوض،ط دار الراية، ص 20ـــ23.
3 ن م:ص 42.

حجر أن نورد له أمثلة مضادة من علل ابن أبي حاتم نفسه. وبعد تتبعي لكتاب العلل وجدته قد أطلق الحكم بالنكارة على الأحاديث في ثلاثين وثلاثمائة موضعا من كتابه.

فهو في بعض المواضع يطلق الحكم على الأحاديث بالنكارة فقط، دون أن بين حال الراوي .وفي الكثير منها يطلق الحكم على الحديث بالنكارة ثم يردفه ببيان ضعف راويه. ومن أمثلة ذلك:

- "حديث منكر. والحارث ضعيف الحديث" (29/1)
- "حديث منكر والبختري ضعيف الحديث. وأبوه مجهول" (36/1)
- "حديث منكر و الحريش شيخ لا يحتج بحديثه"(47/1)
- "...والحديث منكر. وسلام متروك الحديث (63/1)
- "...حديث منكر.وسعيد ضعيف الحديث. وقال مرة: متروك الحديث" (122/1)
- "..حديث منكر والحكم بن يعلى متروك الحديث. ضعيف الحديث"(40/1)

وفي بعضها حكم بالنكارة على أحاديث بعض الثقات أو الصدوقين. ومن أمثلة ذلك:

المثال الأول: قال ابن أبي حاتم: "سألت أبي عن حديث رواه أبو أسامة عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي –صلى الله عليه وسلم – في قصة ذي اليدين.قال أبي: هذا حديث منكر،أخاف أن يكون أخطأ فيه أبو أسامة"[1] وأبو أسامة هذا: هو حماد بن أسامة أحد الثقاة الأثبات ممن روى له أصحاب الكتب الستة[2]

المثال الثاني:

قال ابن أبي حاتم: " سألت أبي عن حديث رواه أبو غسان محمد بن مطرف عن زيد ابن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبادة عن النبي – صلى الله عليه وسلم – من صلى الصلوات الخمس فأتم

---

[1] علل ابن أبي حاتم، ط دار المعرفة:99/1.

[2] انظر: التقريب ط مؤسسة الرسالة 177/1، والتهذيب ط مؤسسة الرسالة 477/1، والكاشف ط دار الفكر 348/1.

ركوعها كان له عند الله عهد أن لا يعذبه.قال أبـي:سمعـت هـذا الحديـث عـن عبـادة منـذ حـين. وكنت أنكره ولم أفهم عورته حتى رأيته الآن.

أخبرنا أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم:حدثنا الليث عن هشام بن سعد عن زيـد بـن أسلم عن محمد بن يحيى عن ابن محيريز عن عبادة سمعـت رسـول الله -صلـى الله عليـه وسـلم -يقـول: فعلمت أن الصحيح هذا،إن محمد بن مطرف لم يضبط هذا الحديث.وكان محمد بن مطرف ثقة"[1]

المثال الثالث:

قال ابن أبي حاتم:" سمعت أبي يقول كتبت عن ثابت بن موسى عـن شـريك عـن الأعمـش عـن أبي سفيان عن جابر عن النبي"صلى الله عليه وسلم"قال:"من صلى بـالليل حسـن وجهـه بالنـهار" قال أبي: فذكرت [ه] لابن نمير فقال: الشـيخ لا بـأس بـه والحديـث منكـر. قـال أبـي الحديـث موضوع"[2]. وثابت بن موسى وإن كان ضعيفا. ولكن ابن نمير قال لا بأس به ثم حكـم علـى حديثـه بالنكارة.

المثال الرابع:

قال ابن أبي حاتم:"سألت أبي عن حديث رواه أبو معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن أبي إدريس الخولاني عن أبي أمامة عن النبي "صلى الله عليه وسلم" قال: عليكم بقيام الليل فإنـه دأب الصالحين قبلكم، وإن قيام الليل تكفير للسيئات". قـال أبـي:" هـو حديـث منكـر. لم يـروه غـير معاوية. وأظنه من حديث محمد بـن سعيد الشامي الأزدي، فإنـه يـروي هـذا بإسـناد آخـر".[3] ومعاوية بن صالح روى له البخاري في جزء القراءة ومسلم والأربعة.وهذه بعض أقوال النقاد فيه[4]

---

1 .89/1
2 .47/1
3 .125/1
4 انظر: التهذيب4 /108.

قال فيه أحمد: ثقة.واختلفت فيه أقوال ابن معين فقال: مرة ثقة، وقال أخرى: صالح، وقال أيضا: ليس بمرضي.

ووثقه عبد الرحمان بن مهدي والعجلي والنسائي.وقال أبو زرعة: ثقة محدث. وقال ابن سعد: كان بالأندلس قاضيا لهم، وكان ثقة كثير الحديث. وقال ابن خراش:صدوق.وقال يعقوب بن شيبة: قد حمل الناس عنه، ومنهم من يرى أنه وسط ليس بالثبت ولا بالضعيف ومنهم من يضعفه. وقال ابن عدي: له حديث صالح وما أرى بحديثه بأسا وهو عندي صدوق، إ لا أنه يقع في حديثه إفرادات.وذكره ابن حبان في الثقات.وقال البزار: ليس به بأس، وقال أيضا: ثقة.ولخص الحافظ حاله في التقريب بقوله:"صدوق له أوهام."[1]

المثال الخامس:

قال ابن أبي حاتم:" قيل لأبي حديث أبي سلمة عن أبي هريرة "حذف السلام سنة" منهم من يقول عن أبي هريرة عن النبي"صلى الله عليه وسلم". قال: ليته يصح عن أبي هريرة.قلت: رواه ابن وهب عن عيسى بن يونس، وعبد الله ابن المبارك عن الأوزاعي عن قرة بن عبد الرحمان عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمان عن أبي هريرة قال:"حذف السلام سنة".فقال أبي:هو حديث منكر"[2]فهؤلاء كلهم ثقات إلا أن قرة قال فيه الحافظ:"صدوق له مناكير"[3] فهذه أمثلة قليلة تنقض ما ذهب إليه الحافظ إذ فيها تفردات لثقات أو صدوقين وليسوا ضعفاء، ولم يخالفوا وليس هذا الأمر عند ابن أبي حاتم فقط بل يكاد يكون عند جميع النقاد وفيما يلي نماذج من ذلك:

الإمام البخاري:

قال:"روى عن زهير بن محمد الخرساني الوليد بن مسلم وعمرو بن أبي سلمة مناكير"[4]

---

1 ص 470.
2 .131/1
3 ص391.
4 التاريخ الكبير ت عبد الرحمان المعلمي ط دار الكتب العلمية 247/3.

وقال أيضا: "عمرو بن أبي عمرو صدوق لكن روى عن عكرمة مناكير"[1] وقال: "روى أحمد بن الحارث عن السراء بنت نبهان أحاديث لا يتابع على شيء منها مناكير"[2]

الإمام مسلم:

قد تقدم نقل كلامه في مقدمة صحيحه حيث قال: "... وعلامة المنكر في حديث المحدث..." فلم يقيده بالضعيف، فيقع في روايات الضعفاء وهو الأكثر، وقد يقع في روايات الثقات، وكل ذلك يسمى منكرا أي غير معروف، وغير محفوظ، وهو وهم وخطأ. وقال في التمييز: "استنكر أهل العلم من رواية أبي قيس عبد الرحمن ابن ثروان أخبارا غير هذا الخبر – حديث المسح على الجوربين والنعلين"[3] وعبد الرحمن بن ثروان صدوق من رجال البخاري والأربعة[4]

الإمام أحمد:

قد نقلت عنه أقوال كثيرة في الحكم على الأحاديث بالنكارة، مما تفرد به الثقات ولم يخالفوا غيره.[5] منها: قال أبو طالب: " سألت أحمد بن حنبل عن عبد الرحمان ابن أبي الموال فقال: عبد الرحمان لا بأس به و يروي حديثا لابن المنكدر عن جابر عن النبي "صلى الله عليه وسلم" في الاستخارة، ليس يرويه غيره، لا بأس به، وأهل المدينة إذا كان حديث غلط يقولون: "ابن المنكدر، عن جابر"، وأهل البصرة يقولون: "ثابت، عن أنس" يحيلون عليهما.[6]

فقد صرح الإمام أحمد عليه رحمه الله بأن هذا الحديث "منكر" وأنه يقصد من قوله "منكر" أنه خطأ، وذلك في قوله: "إذا كان حديث غلط..." مع أنه وثق راويه المتفرد به، ولم يضعفه، ثم إنه لم يخالفه أحد، بل هو تفرد محض.

---

1 شرح العلل. ص 346.
2 الضعفاء الكبير 126/1.
3 التمييز ت الدكتور محمد مصطفى الأعظمي ط مكتبة الكوثر. ص162.
4 التقريب ص279، وهدي الساري ص417.
5 انظر: مقدمة تحقيق المنتخب من العلل، ص14–16.
6 الكامل: 1616/4.

فنأخذ من ذلك: أن"المنكر" عند الإمام أحمد اسم يطلق على الحديث الخطإ في نقده. مهما كان المخطىء ثقة، ومهما سلم من المخالفة. إذا ترجح لدى الإمام أحمد أنه أخطأ في هذا الذي تفرد به.

وقال المروذي:" قلت لأحمد: تعرف عن الوليد. عن الأوزاعي. عن يحي. عن أبي سلمة. عن أبي هريرة عن النبي"صلى الله عليه وسلم": متى كتبت نبيا ؟ قال: هذا منكر. هذا من خطإ الأوزاعي. هو كثيرا ما يخطىء عن يحي بن أبي كثير".[1]

والأوزاعي من الأئمة الثقات ومع ذلك. وصف حديثه المتفرد به بالنكارة. ولم يخالفه فيه أحد. وقال المروذي أيضا:" وذكر - يعني الإمام أحمد - لُوينا فقال: حدّث حديثا منكرا.عن ابن عيينة ماله أصل"[2] ولُوين هو محمد بن سليمان المصيصي. ثقة. ولم يخالفه هنا أحد.

وقال عبد الله بن أحمد في" العلل":" حدثني أبي. قال حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا ابن أبي ذئب. عن الزهري. قال: كان رسول الله"صلى الله عليه وسلم". يخرج يوم الفطر - الحديث. قال أبي: هذا حديث منكر. دخل شعبة على ابن أبي ذئب. فنهاه أن يحدث به. وقال: لا تحدث بهذا. وأنكره شعبة".[3] وابن أبي ذئب من الثقات المعروفين.وقد استنكر الإمام أحمد ومن قبل شعبة حديثه. والأمثلة من كلام الإمام أحمد كثيرة. وإنما القصد بيان أن الإمام أحمد يطلق لفظ المنكر على الحديث غير المحفوظ.الذي أخطأ فيه راويه سواء أكان ثقة أم ضعيفا.وسواء أكان خطؤه في المتن أم السند.

الإمام أبي داود:

قال بعد روايته لحديث همام عن ابن جريج الزهري عن أنس قال:كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا دخل الخلاء وضع خاتمه: هذا حديث منكر.وإنما يعرف عن ابن جريج عن زياد بن سعد عن الزهري عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ خاتما من ورق ثم ألقاه. والوهم فيه

---

1 من كلام الإمام أحمد في العلل ومعرفة الرجال، ت بدري السامرائي ص268.
2 ن م ص 280.
3 العلل ومعرفة الرجال، ت وصي الله عباس،ط المكتب الإسلامي 310/2.

من همام ولم يروه إلا همام.[1] فنجد الإمام أبا داود قدأطلق المنكر على حديث همام عن ابن جريج مع أنه ثقة.

الإمام النسائي:

قال: بعد روايته حديث أبي الأحوص عن سماك عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي بردة بن نيار قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اشربوا في الظروف ولا تسكروا. "وهذا حديث منكر غلط فيه أبو الأحوص سلام بن سليم. لا نعلم أن أحدا تابعه عليه من أصحاب سماك بن حرب. وقال أحمد بن حنبل: كان أبو الأحوص يخطئ في هذا الحديث"[2] وأبو الأحوص ثقة متقن ومع ذالك أطلق النسائي على حديثه الذي أخطأ فيه منكرا.

الخلاصة:

مما سبق يتبين لنا أن التعريف الذي وضعه الحافظ ابن حجر للحديث المنكر تعريف لا يطابق صنيع الأئمة النقاد في كتب العلل، كما أنه غير جامع لكل الأنواع التي يصدق عليها هذا التعريف عند المحدثين، وإنما يصدق على نوع واحد فقط وهو مخالفة الراوي الضعيف.

والمحدثون يطلقون المنكر على الخطإ والوهم أيا كان مصدره، وأيا كان موضعه؛ ومنه يظهر أيضا أنه ليس هناك فرق جوهري، بين الشاذ والمنكر، كما صرح به الحافظ ابن الصلاح. ولم يرضه الحافظ ابن حجر وقال: "لقد غفل من سوى بينهما." والواقع النقدي التطبيقي عند المحدثين، يؤيد ما ذهب إليه ابن الصلاح.

ومن هنا يجب علينا فهم مصطلحات العلماء، حتى لا نحمل مصطلح على آخر فنقع في الزلل أو الخطأ.

---

[1] كتاب الطهارة،باب الخاتم يكون فيه ذكر الله يدخل به الخلاء 4/1، وانظر :الحديث المعلول – قواعد وضوابط – للدكتور حمزة عبد الله المليباري، ص 88–94.

[2] كتاب الأشربة، باب ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح شراب السكر 319/8.

مقارنة بين أصول الفقه وأصول القانون

توطئة

إذا كان علم أصول الفقه الإسلامي، هو عبارة عن القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية، أو هو معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد1، فان اقرب علم إلى أصول الفقه، هو علم أصول القانون، هذا من حيث الموضوع، أما من حيث المنهج، فهناك فرق شاسع بين أصول الفقه الإسلامي وأصول القانون الوضعي، يقول الأستاذان عبد الرزاق السنهوري وأحمد حشمت أبو ستيت في كتابهما **أصول القانون أو المدخل لدراسات القانون**: "ولكن فقهاء الشريعة امتازوا على الرومان، وعلى غير الرومان من الأمم التي تفوقت في القانون بوضع علم اقرب ما يكون لعلم أصول القانون، هو علم أصول الفقه ،بحثوا فيه مصادر الشريعة الإسلامية، وكيفية استنباط الأحكام التفصيلية من هذا المصادر، وهذا العلم يميز الفقه الإسلامي على أي فقه آخر"2. ولكي لا يكون هذا التفرق وهذا الامتياز لأصول الفقه الإسلامي على أصول القانون الوضعي دعوى بدون دليل سنقوم بإجراء المقارنة الآتية بين هذين العلمين حسب الخطة الآتية:

---

1 – الفتوحي محمد بن أحمد المعروف بابن النجار (ت 972هـ): شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير (1413هـ – 1993م) – مكتبة العبيكان – الرياض – 44/1.

2 – محمد عبد الجواد محمد: بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه – (1411هـ – 1991م) منشأة المعارف بالإسكندرية– ص.9.

أولا: الحكم الشرعي والقاعدة القانونية

ثانيا: أدلة الحكم الشرعي ومصادر القاعدة القانونية

ثالثا: الاجتهاد في استنباط الأحكام بين الشريعة والقانون

أولا: الحكم الشرعي وأقسامه

تعريفه: عرفه بعض الأصوليين: بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع[1].

أقسامه

إن الحكم إذا اشتمل على اقتضاء أو تخيير سمي حكما تكليفيا. وإذا اشتمل على ربط بين أمرين سمي حكما وضعيا. فالحكم التكليفي هو ما اقتضى طلب فعل أو الكف عن فصل أو التخييري بين الفعل والترك. والحكم الوضعي هو ربط الشارع بين أمرين مما يتعلق بأفعال المكلفين. بأن جعل أحدهما: سببا أو شرطا أو مانعا.

أقسام الحكم التكليفي

ينقسم الحكم التكليفي عند الجمهور[2]. إلى خمسة أقسام هي :

- **الواجب** :وهو ما طلب الشارع من المكلف فعله طلبا حتما
- **المندوب**: وهو ما طلب الشارع من المكلف فعله طلبا غير حتم
- **الحرام**: وهو ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام
- **المكروه**: وهو ما طلب الشارع تركه لا على وجه الحتم والإلزام

---

1 – ابن الحاجب الإمام جمال الدين أبو عمر وعثمان بن عمرو (ت 571): منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل – ط1 (1405 هـ – 1991م) منشأة المعارف بإسكندرية – ص9.

2– وخالف الحنفية فقسموا الحكم التكليفي إلى سبعة أقسام هي:
الفرض، الواجب، الحرام، المكروه تحريما، المكروه تنزيها، المندوب، المباح

- **المباح**: وهو ما خير الشارع المكلف بين فعله وتركه[1].

أقسام الحكم الوضعي

ينقسم الحكم الوضعي إلى خمسة أقسام هي:

- **السبب**: وهو وصف ظاهرة منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي ومن أمثلثة جعل النصاب سببا في وجوب الزكاة. والزوال سببا في وجوب الصلاة. والسرقة سببا في وجوب القطع[2].

- **الشرط**: هو الوصف الظاهرة المنضبط الذي يتوقف عليه وجود الحكم. أو هو ما يتوقف وجود الحكم على وجوده ويلزم من عدم الحكم. ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه. وذلك مثل: الطهارة. فالصلاة متوقفة على الطهارة. وبدون طهارة لا توجد الصلاة. ولكن يمكن أن توجد الطهارة ولا يستلزم ذلك وجود الصلاة. ويمكن ألا يوجد الشرط وهو الطهارة ولا يستلزم ذلك أن لا توجد الصلاة[3].

– المانع: وهو ما جعله الشارع حائلا دون تحقيق السبب أو الحكم مثل: الدَّين فإنه مانع من تحقيق ملك النصاب. وهو السبب وجوب الزكاة. ومثل اختلاف الدَّين فإنه يمنع التوارث. فإن اختلاف الدين يمنع الحكم بالتوارث مع قيام سببه وهو القرابة[4].

---

1 – سلقيني الدكتور إبراهيم محمد: الميسر في أصول الفقه الإسلامي –ط1 (1411هـ – 1991م) دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان،دار الفكر دمشق سورية – ص222

2 – محمد زكي عبد البر: الحكم الشرعي والقاعدة القانونية – ط1 (1420 هـ –1978م) دار القلم الكويت– ص 31.

3 – المرجع نفسه: ص 36–37.

4 – خلاف عبد الوهاب: علم أصول الفقه –ط12 (1398هـ –1978 م) دار القلم الكويت –ص 120–121.

- **الصحة والبطلان:** أ - **الصحة:** الصحة في العبادة يراد بها عند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء أي الإتيان بالعبادة على شكل يقضي بعدم المطالبة بها مرة ثانية، فإن جاءت مستوفية لأركانها وشروطها اجزأت وبرئت بها الذمة.

وفي عقود المعاملات: يراد بالصحة كون العقد سببا لترتيب آثاره عليه ذمة المكلف بالواجب. بل يبقى مكلفا بإعادته (كالصلاة بدون طهارة)

ويلاحظ أن مصطلح الفساد عند الجمهور مرادف للبطلان، وعند الحنفية هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل، وهو ما كان مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه، أي إن الاختلال لم يكن في ناحية جوهرية من العقد، وذلك كالبيع بثمن غير معلوم. وهذه التفرقة بين الباطل والفاسد عند الحنفية محلها عقود المعاملات. أما العبادات فإنهم لا يفرقون بين الفاسد والباطل كالجمهور[1]

- العزيمة والرخصة:

والعزيمة: هي ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء، لتكون قواعد عامة لجميع المكلفين في جميع الأحوال كالصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج...الخ

والرخصة: ما شرع من الأحكام للتخفيف عن العباد في أحوال خاصة أو هي ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم كالتلفظ بالكفر عند الاكراه، والأكل من الميتة بالنسبة للمضطر[2]. وان الكلام عن الحكم الشرعي. يقتضي الكلام عن الحاكم وعن المحكوم فيه والمحكوم عليه.

أما الحاكم في الإسلام: فهو الله سبحانه وتعالى، قال تعالى" إن الحكم إلا لله"[3].

وأما المحكوم فيه: (موضوع الحكم) أو المكلف به. فهو يتعلق بأفعال المكلفين سواء أكان من الحكم التكليفي أو من الحكم الوضعي[1] .

---

1 -العلائي الحافظ صلاح الدين بن كيلكوي (ت 761): تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد – دراسة وتحقيق الدكتور إبراهيم محمد سلقيني– ط1 (1402هـ– 1982م)– دار الفكر – دمشق سورية ص 219 وما بعدها.

2 – الميسر في أصول الفقه: مرجع سابق – ص 223.

3 – سورة الأنعام: الآية 57، سورة يوسف: الآيتان:40،67.

وأما المحكوم عليه: فهو الشخص الذي تعلق خطاب الله تعالى بفعله .ويسمى المكلف[2] ويشرط فيه شرطان:

1- أن يكون المكلف قادرا على فهم دليل التكليف،فلا تكليف على مجنون مثلا.

2- أن يكون أهلا لما كلف به، فلا تكلف على صبي غير بالغ.

2-القاعدة القانونية

إن القاعدة القانونية هي التي تنظم الروابط الاجتماعية، وتجبر الدولة الأفراد على اتباعها ولو بالقوة. ومن هذا التعريف يتضح أن للقاعدة القانونية خصائص ثلاث هي:

1)- إنها عامة ومجردة، ومعنى عامة أنها تخاطب الناس بصفاتهم لا بذواتهم[3]

2)- إنها تنظم الروابط الاجتماعية، ومعنى ذلك أن القاعدة القانونية لا توجد إلا إذا وجدت الجماعة [4].

3)- إن القاعدة القانونية ملزمة. أي إن الدولة تجبر الأفراد على اتباعها وتوقع العقوبة على من يخالفها[5].

المقارنة بين الحكم الشرعي والقاعدة القانونية

ذكرنا فيما سبق عناصر الحكم الشرعي وعناصر القاعدة القانونية، وقد استلزم ذلك الحديث عن الحاكم، والمحكوم فيه والمحكوم عليه، وإذا أردنا الآن أن نجري مقارنة بين هذه المسائل في أصول الفقه الإسلامي، وأصول القانون الوضعي، فإن تلك المقارنة لا بد أن تكون كالآتي:

1)- من هو الحاكم في الشريعة الإسلامية؟ ومن هو الحاكم في القانون الوضعي؟

---

1 – الحكم الشرعي والقاعدة القانونية:مرجع سابق– ص 56.

2 –وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي – ط1(1406هـ –1986)دار الفكر– دمشق سورية –15/1

3 – الحكم الشرعي والقاعدة القانونية:ص 71.

4 – منصور علي علي: المدخل للعلوم القانونية ولفقه الإسلامي، مقارنات بين الشريعة القانون–ط2 (1391هـ –1971م) بيروت ص 27.

5 – بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون: مرجع سابق –ص 27–28.

2)- من هو المحكوم عليه في الشريعة الإسلامية؟ ومن هو المحكوم عليه في القانون؟

3)- ما هو المحكوم فيه في الشريعة الإسلامية؟ وما هو المحكوم فيه في القانون؟

4)- ثم هل الحكم التكليفي والحكم الوضعي نجدهما في القانون؟

5)- وهل عناصر القاعدة القانونية -وهي وجود الجماعة- والعموم والتجريد والالتزام. موجودة في الحكم الشرعي؟ إذا أجبنا على هذه الخمسة أسئلة السابقة. نكون قد قمنا بالمقارنة بين نظرية الحكم الشرعي في أصول الفقه الإسلامي. والقاعدة القانونية في القانون؟

- فلنبدأ بالمسألة الأولى: وهي من هو الحاكم في الشريعة؟ ومن هو الحاكم في القانون؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول: إن الحاكم في الشريعة الإسلامية هو الله -سبحانه وتعالى لا شريك له-. وقد أشرنا إلى ذلك سابقا - قال تعالى: "إن الحكم إلا لله". فالحاكم هو الله. وأما الرسول صلى الله عليه وسلم -فهو مبلغ قال تعالى" يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليكم من ربك"[1].

وأما الحاكم في القانون الوضعي: فهو الشرع الوضعي وهو بشر مثلنا سواء أكان حاكما فردا أو هيئة معينة أو منتخبة[2]. وبناء عليه نستنتج أن الحاكم في الشريعة الإسلامية غير الحاكم في القانون الوضعي فهذا أول موضوع افتراق بين الشريعة والقانون.

- المسألة الثانية من وهو المحكوم عليه في الشريعة القانونية؟ إن المحكوم عليه في الشريعة القانونية -مبدئيا- هو واحد. وهو من تتوفر فيه الأهلية. وجوب الأهلية أداء. حسب ما هو معروف في الشريعة القانونية.

فأهلية الوجوب: هي صلاحية الشخص لأن تثبت له الحقوق. وتجب عليه الوجبات. ومناط هذه الأهلية هو الحياة أو الصفة الإنسانية[3].

---

1 -سورة المائدة:67.
2 - الحكم الشرعي والقاعدة القانونية: ص 85.
3 -وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته - ط1- دار الفكر - 117/4.

وأهلية أداء: وهي صلاحية لمباشرة التصرفات على وجه يعتد به شرعا ودون التوقف على رأي غيره[1]، وهذه المرحلة بلوغ سن الرشد. وفي الفقه الإسلامي ليس للرشد سن معينة عند جمهور الفقهاء وليس في النصوص الشرعية تحديد لذلك، وهو أمر يختلف باختلاف البيئة والثقافة، فقد يرافق سن الرشد البلوغ، وقد يتقدم أو يتأخر عنه قليلا[2].

وقد حدد القانون المدني الجزائري سن الرشد ب19 سنة كاملة وذلك في المادة 40 منه (ولا مانع منه في الشريعة إذا كانت المصلحة تقتضي ذلك).

المسألة الثانية:

ما هو المحكوم فيه في الشريعة والقانون؟ أو ما هو موضوع الحكم الشرعي والقاعدة القانونية؟

يقول الدكتور محمد زكي عبد البر في كتابه الحكم **الشرعي والقاعدة القانونية**:

إن موضوع القاعدة القانونية، هو الحق سواء أكان عينيا أم شخصيا وموضوع الحكم الشرعي، هو فعل المكلف (الحرام،المكروه،المندوب،الفرض،المباح). وإذا كانت القاعدة القانونية تنظم الرابطة الاجتماعية عن طريق إنشاء حقوق، فالحكم الشرعي يوجه سلوك المسلم عن طريق: أن يجعل (الفعل) واجبا، أو مندوبا، أو محرما، أو مكروها، أو مباحا، ليصل في آمان إلى غاية التي ارتضاها الشارع للمكلف، وكل المنهجين في القانون وفي الشريعة معقول وفقا لكل منهما، ففي القانون المشرع بشر ككل البشر، يشترك والذين يطبق عليهم القانون في البشرية، وفي الخطأ والصواب، وهو يستمد سلطته منهم ....فلا يملك أكثر من أن يرد على العلاقة الاجتماعية الموجودة فعلا، فيجد مصلحتين متعارضتين فيرجح احدهما على الأخرى ...فيكون للجهة الراجحة الحق وعلى الجهة المرجوحة الدَّين.

---

1 – المرجع نفسه: 4/122

2 – المرجع السابق:4/125–126.

أما الحكم الشرعي فواضعه فوق البشر، فطبيعته إذن وهو يريد الخير للإنسان والرحمة به، أن يرشده إلى الطريق المستقيم فيأمره أن يفعل ما فيه خيره، وينهاه أن يفعل ما فيه شره، ويترك الأمر لاختياره، إذا لم يكن بأس من فعل أو الترك، وهو يرسم نظام السلوك في دقة فيبين الأسباب ويرتب عليها المسببات، ويبين الشروط لصحة الفعل والموانع من الحكم دفعا للشر وجلبا للخير عن طرق تحقيق التساوي بين الطرفين وترتيب الآثار العادلة على العقد أو التصرف[1]

المسألة الرابعة:

وهي هل الحكم التكليفي والحكم الوضعي نجدهما في القانون؟ للإجابة على هذا السؤال، يستحسن أن نقسم الإجابة عنه إلى شقين: الشق الأول من الجواب لما يتعلق بالحكم التكليفي، والشق الثاني لما يتعلق بالحكم الوضعي.

الشق الأول: هل الحكم التكليفي موجود في القانون؟

نقول: أما الإيجاب والتحريم والإباحة فنجدها في القانون، وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى بيان "وأما الندب والكراهية، فالأصول العامة في القانون تقضي بان الأصل عدم وجودهما، لأن القاعدة القانونية لا بد، -كي يصدق عليها وصف أنها قانون-، أن تتضمن جزاء دنيويا توقعه الدولة، ولا جزاء بهذا المعني في حالة الندب أو الكراهية"[2] .

يقول الدكتور محمد زكي عبد البر: "ويرجع وجود الندب والكراهية في الشريعة الإسلامية، وعدم وجودهما في القانون بالمعنى القانوني للقاعدة القانونية أن الجزاء في القانون أضيق منه في الشريعة الإسلامية، فالجزاء في القانون دنيوي توقعه الدولة "بان يكون عقوبة بدنية أو مالية أو تعويضا أو تنفيذا عينيا أو إبطال التصرف وكلها جزاءات مادية، أو في الشريعة الإسلامية فقد

---

1 – الحكم الشرعي والقاعدة القانونية:ص 112

2 – المرجع نفسه: ص87.

يكون الجزاء كما هو في القانون. وقد يكون ذا وجه أدبي أو وجه ديني محض كالإثم والعقاب. ويقابله الحمد والثناء في الدنيا والآخرة. وهو ما نجده في المندوب والمكروه"[1] .

الشق الثاني: هل الحكم الوضعي موجود في القانون؟ إن الحكم الوضعي بأقسامه من شرط وسبب ومانع وصحة وبطلان وعزيمة ورخصة موجود في القانون. يقول الأستاذ الدكتور محمد زكي عبد البر: "نخلص من هذا البحث إلى أقسام الحكم الشرعي من تكليفي ووضعي موجودة في القانون. ولكنا لا نجد من رجال القانون اهتماما ببيان هذه الأنواع في القانون اهتمام الأصوليين في الشريعة الإسلامية..." ولعل مما يضاف إلى ذلك اتساع الشريعة الإسلامية بحيث شملت العبادات والمعاملات. وبعبارة أخرى حتى شملت أمور الدنيا والآخرة. بخلاف الحال في القانون. فليس فيه إلا الجزء الذي توقعه الدولة وهي في الدنيا[2].بقي الآن في إطار المقارنة بين الحكم الشرعي والقاعدة القانونية أن نجيب عن السؤال الذي طرحناه سابقا.وهو هل خصائص القاعدة القانونية(وهي وجود جماعة،والعموم والتجريد، والإلزام) موجودة في الحكم الشرعي؟ فلنبدأ بالخاصية الأولى للقاعدة القانونية وهي:

1)- إنها تنظم الروابط الاجتماعية: معنى ذلك أن القاعدة القانونية لا توجد إلا إذا وجدت جماعة، فهل هذا الشرط في الحكم الشرعي؟ لقد حاول الدكتور محمد عبد الجواد محمد في كتابه **بحوث في الشريعة القانون** [3]، أن يسقط هذا الوصف على الحكم الشرعي. دون دليلا شرعي معتبر مستدلا بقول ابن خلدون: الاجتماع الإنساني ضروري. والإنسان مدني بالطبع...الخ.

---

1 – المرجع نفسه: ص 88–89.
2 – المرجع نفسه: ص 105

3 – بحوث في الشريعة والقانون:ص 28.

وهذا الكلام صحيح في محله. لكنه ليس دليلا شرعيا على أن الحكم الشرعي. لابد أن يحكم جماعة من الناس لأن الأحكام الشرعية منها ما ينضم علاقة الناس ببعضهم. ومنها ما ينظم علاقة المسلم بربه فالمجتمع لا يكون ضروريا دائما للحكم الشرعي. ومن هنا نلاحظ مدى اتساع أحكام الشرعية لتشمل أحكامها علاقة المسلم بربه وهذه لا تشترط لها الجماعة. وقد تنظم علاقة الناس بعضهم ببعض. ومن هذه الزاوية يتوافق الحكم الشرعي والقاعدة القانونية.

2)- إن القاعدة القانونية عامة ومجردة:

وهذه الخاصية موجودة في الحكم الشرعي. لأن الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين. فكلمة المكلفين تفيد العموم والتجريد[1]. قال تعالى: "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا"[2]. ويقول إمام الشاطبي رحمه الله : " الشريعة بحسب المكلفين عامة كلية"[3].

3)- **إن القاعدة القانونية ملزمة:** من خصائص القاعدة القانونية أنها ملزمة كما ذكرنا سابقا. لكن الجزاء فيها دينوي فقط. توقعه الدولة على الأفراد ويمتاز عليها الحكم الشرعي بأنه مقرون بجزاءين يوقعان على المخالف في الدنيا والآخرة. الأول من الدولة في الدنيا. والثاني من الله عز وجل في الآخرة[4]. وبذلك ندرك أن ما في القاعدة القانونية من خصائص موجود في الحكم الشرعي. وزيادة حيث يشمل الحكم الشرعي عقاب الدنيا والآخرة بينما يقتصر العقاب في القانون الوضعي على العقاب الدنيوي فقط.

ثانيا: أدلة الحكم الشرعي ومصادر القاعدة القانونية

أي ما هي اوجه الاتفاق والاختلاف بين أدلة الحكم الشرعي. ومصادر القاعدة القانونية؟

---

1 – الحكم الشرعي والقاعدة القانونية: ص 86.

2 – سورة سبأ: الآية/28.

3 – الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى(ت 790): الموافقات في أصول الشريعة دار المعرفة بيروت لبنان.

4 – بحوث في الشريعة والقانون: ص 30، الحكم الشرعي والقاعدة القانونية:ص86.

للإجابة عن هذا السؤال نقول: إن أدلة الأحكام الشرعية في أصول الفقه الإسلامي تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

- **أدلة مجمع عليها:** وهي الكتاب والسنة
- **أدلة متفق عليها:** وهي الإجماع والقياس

فقد خالف النظام من المعتزلة، والرافضة من الشيعة وبعض الخوارج في حجية الإجماع[1]. وخالف في حجية القياس النظام وبعض المعتزلة[2]، وبعض الشيعة والظاهرية.

3- أدلة مختلفة فيها وهي:

المصلحة المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، وشرع من قبلنا، وسد الذرائع، وقول الصحابي. وأما مصادر القانون فهي تنقسم إلى مصادر رسمية ملزمة للقاضي ومصادر غير رسمية، أي غير ملزمة للقاضي[3]، وإنما يستفيد منها على سبيل الاستئناس[4].

1 - **المصادر الرسمية:** كما جاء في المادة الأولى من القانون المدني الجزائري وهي: التشريع، مبادئ الشرعية الإسلامية، العرف، مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة

2 - **المصادر غير الرسمية:** وتتمثل في الفقه والقضاء.

بعد هذا التحديد لأدلة الحكم الشرعي ومصادر القاعدة القانونية نقول:

- هل نجد أدلة الحكم الشرعي في مصادر القانون؟
- ثم هل نجد مصادر القانون في أدلة الحكم الشرعي؟

---

1 – الساطي أبو محمد عبد الله بن حميد(ت 1332هـ):شرح طلعة الشمس على الألفية– 1401هـ – 1981 – وزارة التراث القومي والثقافة –سلطانة عمان–2/66

2 – الشيرازي الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت476): اللمع في أصول الفقه حققه وقدم له وعلق عليه محي الدين مستو، يوسف، علي بديوي ط1(1416هـ – 1995م) – دار الكلم الطيب – دمشق –بيروت، دار ابن كثير دمشق بيروت –ص 199.

3 – بحوث في الشريعة والقانون: ص 131.

4 – سورة الشورى: الآية31

للإجابة عن السؤال الأول: وهو هل نجد أدلة الحكم الشرعي في مصادر القانون. نقول إنه ليس من مصادره لا الكتاب ولا سنة ولا الإجماع ولا القياس. ولا المصالح المرسلة. ولا الاستحسان ولا الاستصحاب ولا العرف -بشروطه الإسلامية- ولا شرع من قبلنا ولا سد الذرائع. ولا قول الصحابي. لأن هذه الأدلة أساسها الوحي الإلهي. سواء أكان بنص- قرآنا أم سنة- أو بحمل على نص وهو دور بقية الأدلة الأخرى. وليس مهمة القانون التشريع بنصوص القرآن والسنة أو الحمل عليها بإحدى طرق الحمل المذكورة سابقا. لأن منهج القانون منهج علما في. لا يعترف بالوحي الإلهي. خاصة القانون العربي وقانون الدول الشرقية غير الإسلامية-أي القانون الغربي. بشقيه الغربي الصليبي والشرقي الشيوعي والمادي.

بقي الآن الجواب عن السؤال الثاني: وهو هل مصادر القانون وهي(التشريع. مبادئ الشريعة الإسلامية. والعرف. ومبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة. وكذلك الفقه والقضاء. موجودة ضمن أدلة الأحكام الشرعية؟) للإجابة على هذا السؤال ينبغي التفصيل الآتي:

1 - **التشريع**:هل التشريع باعتباره المصدر الأول للقانون يتوافق مع أدلة الأحكام الشرعية؟ والجواب: يطلق القانونيون على السلطة التشريعية التي تضع القوانين مصطلح الشارع أو المشرع. ولكن الرأي شبه الإجماعي عند فقهاء الشريعة الإسلامية المعاصرين وغيرهم. إنه لا يجوز إطلاق وصف الشارع أو المشرع على غير الله تعالى. والحقيقة لأن الأصوليين والفقهاء القدامى جميعا لم يطلقوا هذا الوصف إلا على الله تعالى. بل إن بعضهم لم يطلقه على رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا تجوزا[1]ولذلك فإن المصدر وهو التشريع بالمعنى القانوني لا أصل له في الشريعة الإسلامية. قال تعالى:" أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله"[2].

---

1 - المدخل للعلوم القانونية: مرجع سابق – ص 84.

2 - المرجع نفسه:ص 93.

2 - **مبادئ الشريعة الإسلامية:** نصت معظم دساتير الدولة العربية والإسلامية على أن المبادئ الشريعة مصدر للقانون، لكنها جعلتها في مرتبة ثانية أو الثالثة بعد التشريع. مما افقدها الأهمية المرجوة والدور الفعال عند التطبيق، لأن برلمانات المجالس التشريعية لهذا الدول تشتعل كل حين وتصدر تشريعات شاملة لجميع ميادين الحياة المختلفة ونتيجة لذلك، فلا حاجة إلى اللجوء إلى مبادئ الشريعة الإسلامية ما دام التشريع موجودا في كل حين وشاملا لجميع مناحي الحياة

3 - **العرف:** يتشابه العرف في القانون مع العرف باعتباره دليلا من أدلة الشريعة من حيث إن العرف هو عبارة عن وجود عادة مستمرة درج عليها الناس منذ زمن تتمتع بالاحترام والشعور بالإلزام عندهم. لكنهما يختلفان من حيث إن رأي أغلب فقهاء القانون الوضعي يرون أن العرف لا يتقدم على التشريع، ولا يصح أن يخالف[1]، ولا يشرطون ألا يخالف العرف أحكام الشريعة، كما هو الحال في أصول الفقه الإسلامي.

4 - مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة:

أما القانون الطبيعي، فإنه إن كانت الفكرة عنه غير واضحة دائما، التغير معناه في مختلف العصور، فتعريفه التقليدي (إنه مجموعة القواعد العامة الأبدية سرمدية الخالدة، التي أودعها الله هذا الكون، والتي يكتشفها الإنسان بالتأمل والتعقيل والتفكير)[2]. وقد نشأت فكرة القانون الطبيعي عند فلاسفة اليونان الأقدمين الذين لاحظوا أن أمور الكون تسير على نظام ثابت لا يتغير، سواء بالنسبة للظواهر الطبيعية، أو بالنسبة لعلاقات الناس فيما بينهم، واعتقدوا أن هذا النظام الثابت، لا يمكن أن يوجد إلا بواسطة قوة عاليا تسمو على جميع المخلوقات، وتنظم الكون، وسموا هذه القوة الطبيعية، ونسبوها إلى الآلهة[3].

---

1 – المرجع نفسه: ص 99.
2 – المرجع نفسه: ص 108.
3 – بحوث في الشريعة والقانون: ص 154.

إن فكرة القانون الطبيعي وقواعد العدالة، قد نشأت دينية، سواء عند فلاسفة اليونان، أو الفقهاء الرومان، وأن رجال الدين المسيحين في العصور الوسطى، قد مزجوها بالقانون[1]. فهل يتصور أن ترتقي هذه الفكرة إلى درجة الوحي الإلهي المعصوم المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة. ويستحيل ذلك فشتان بين شريعة الخالق وشريعة المخلوق. وكان بإمكان الدولة العربية التي نصت في قوانينها على أن الشريعة الإسلامية مصدر من مصادر تشريعها، أن تستغني عن فكرة القانون الطبيعي وقواعد العدالة. فلا عدالة تسمو على عدالة الإسلام. فهو يغني عن مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة بقي المصدران غير الرسميين من مصادر القانون هما: الفقه والقضاء نؤجل الحديث عنهما إلى حين الكلام عن الاجتهاد في استنباط الأحكام بين الشريعة والقانون. ونهاية هذا المبحث نسجل. أنه لا يوجد وجه شبه بين أدلة الشريعة ومصادر القانون، وأنه لا مجال للمقارنة بينهما بسبب ربانية أدلة الشريعة وبشرية مصادر القانون

ثالثا: اجتهاد في استنباط الأحكام بين الشريعة والقانون.

هذا هو الباب الثالث من أبواب أصول الفقه الإسلامي. بعد بابي نظرية الحكم الشرعي، وأدلة الأحكام الشرعية. وقد نقل الإمام محمد بن علي الشوكاني رحمه الله في تعريف الاجتهاد بأنه: (بذل الواسع في نيل حكم شرعي عملي بطريقة الاستنباط)[2]. والاجتهاد هو الذي ضمن للفقه الإسلامي بقاءه وخلوده وتجدده وقدرته على حل المشكلات المتنوعة التي حدثت وتحدث باختلاف الزمان والمكان عبر العصور.

وقد برع العلماء أصول الفقه الإسلامي في هذا المجال. فحددوا بدقة مجال الاجتهاد وشروطه ومراتب المجتهدين، والإصابة و الخطأ من الاجتهاد ونقض الاجتهاد، وغير ذلك من الموضوعات

---

1 – المرجع نفسه: ص 156.

2 – الشوكاني الإمام محمد بن علي (ت 1255هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق من الحق من علم الأصول ضبط وتصحيح أحمد عبد السلام –ط1 (14/4هـ – 1994م)دار الكتب العلمية بيروت لبنان – ص250.

الأصولية المتناولة تحت هذا الباب، الشيء الذي لا نجد له نظيرا وشبيها في أصول القانون. وإنما الاجتهاد الذي يتحدث عنه في أصول القانون هو الاجتهاد ضيق يقوم به القاضي أو الفقيه القانوني في إطار الاجتهاد التفسيري لنصوص القانون. وهو اجتهاد غير رسمي أي غير ملزم على عكس الأحكام التي يستنبطها الفقهاء في الإسلام فهي ملزمة ومحددة شروطها وأدواتها. وهو اجتهاد شامل للاجتهاد البياني أو التفسيري والاجتهاد القياسي والاستصلاحي والاستحساني إلى غير ذلك من أدلة استنباط الأحكام التي ذكرناها سابقا بل إن الاجتهاد التفسيري الدلالي في أصول الفقه الإسلامي.ولذلك يقول الدكتور محمد أديب صالح: (إن بين التفسير في الشريعة وبين التفسير في القانون أشواطا بعيدة من التفاوت. قد تجعل سبيل المقارنة – لو سلكت – نوعا من التجوز:

أ – فمن الناحية الزمنية: كان لمناهج التفسير في الشريعة الإسلامية السبق. بما يزيد على ثلاثة عشر قرنا من الزمان. حيث تأصلت هذه المناهج. وقامت راسخة البنيان.

ب – ومن ناحية الموضوعية. إن مدارس التفسير التي وجدت في أوروبا على اختلاف اتجاهاتها...ليس فيها ضوابط تحدد ما تريده عند التفسير. أو معايير تزن ما يتجه إليه القاضي.....)[1]

ثم يقول: (وهذه الموسوعة الفرنسية. عند حديثها عن الحاجة إلى التفسير والبيان عند الإبهام في نصوص. تعرض لنا كيف أن القانون الفرنسي قد ظهر. وهو خلو من أية ضوابط أو قواعد في هذا المضمار.... ولم تطمئن الموسوعة الفرنسية إلى هذا الأمر. بل أعلنت مخاوفها من تفسير الذي يقوم به القضاة. دون الاستناد إلى قواعد في التفسير...)[2]

أما بالنسبة إلى أصول الفقه الإسلامي. فقد حدد الأصوليون قواعد تفسير النصوص بدقة متناهية. وقسموا الألفاظ باعتبارات مختلفة فباعتبار وضع اللفظ من حيث الشمول وعدمه: قسموا الألفاظ إلى خاصة وعامة ومشتركة ومؤولة.

---

[1] 43 صالح محمد أديب تفسير النصوص في الفقه الإسلامي –ط3 (1404هـ–1984م) المكتب الإسلامي –بيروت –1/127.

[2] المرجع نفسه: 1/172–128.

– ومن حيث الظهور والخفاء قسموها إلى ظاهرة ونص ومفسر ومحكم وما يقابل ذلك من خفي ومشاكل ومجمل ومتشابه وباعتبار كيفية استعماله في المعنى: إلى حقيقة ومجازو صريح وكناية وباعتباره كيفية دلالة اللفظ على المعنى: إلى دال بالعبارة ودال بالإشارة ودال بالدلالة، ودال بالاقتضاء...الخ

الأمر الذي لا نجد له نظيرا في قوانين الأمم الأخرى قاطبة، وهو الشيء الذي جعل علماء القانون العرب ينقلون هذه الدلالات من أصول الفقه الإسلامي على حالها، إلى أصول القانون الوضعي المكتوب باللغة العربية.

خاتمة

في نهاية هذا البحث نؤكد ما يلي:

(1) نسجل التشابه النسبي بين موضوع أصول الفقه الإسلامي وأصول القانون. واختلافها اختلافا جذريا من حيث المنهج وكيفية التناول. لأن الفقه الإسلامي يتسع ليشمل أمور الدنيا والآخرة. بينما يضيق القانون الوضعي ليقتصر على تنظيم العلاقات الاجتماعية الدنيوية فقط.

(2) إن محاولة إيجاد أوجه تشابه بين أصول الفقه الإسلامي. وأصول القانون الوضعي، وخاصة إذا صاحبها تعسف وافتعال. قد تذهب بأصالة الفقه الإسلامي الخالد، ومميزاته الرائعة.

(3) نؤكد أهمية الدراسة المقارنة، بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي على أن يقوم بهذه المقارنة أولئك العلماء الذين تعمقوا في دراسة الفقه الإسلامي والقانون، وأن تكون تلك المقارنة موضوعية بعيدة عن كل خطابة أو وعظ، مجردة من الأهواء والميول العلمانية وما شابهها.

أثر الظروف الطارئة على التزامات عقد البيع في الفقه الإسلامي والقانون المدني الجزائري

أ. كمال لدرع

جامعة الأمير عبد القادر

تمهيد:

الظروف الطارئة لها تطبيقات واسعة في الفقه الإسلامي في مختلف أنواع العقود إلا أن معظم أحكامها ومسائلها أوردها الفقهاء في عقد الإيجار.

ومن العقود التي شملتها تطبيقات الظروف الطارئة عقد البيع. وقد وردت فيه في نطاق ضيق. لأن البيع كما هو معلوم فقها وقانونا من العقود الفورية التي يتم تنفيذها دفعة واحدة؛فبمجرد تمام العقد بين المتعاقدين يتم تسليم الثمن والمثمن. وبالتالي يكون احتمال تغير الظروف قليلا. وفي الغالب يكون ذلك إذا تأخر تسليم المعقود عليه. أو إذا اتفقا العاقدان على تأجيل تنفيذ العقد.

المطلب الأول: التعريف بعقد البيع:

وسوف أقتصر على بيان معناه ولزومه. أما التفاصيل المتعلقة بأدلة مشروعيته وأركانه وشروطه فإنها مفصلة في كتب الفقه.

الفرع الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي لعقد البيع:

أولا: لغة:

يطلق البيع في اللغة على مطلق المبادلة. بمعنى مقابلة الشيء بالشيء.والبيع مصدر لفعل باع الشيء وباعه منه وله بيعا ومبيعا أعطاه إياه بثمن. فهو بائع جمع باعة.[1]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، بيروت، لبنان، ج: 1ص: 288.

والبيع من أسماء الأضداد التي تطلق على الشيء وضده. فهو يطلق أيضا على معنى الشراء. تقول العرب بعت بمعنى شريت. وبالعكس ومنه قوله تعالى: "وشروه بثمن بخس".(يوسف الآية: 20) أي باعوه بثمن قليل. ويقال لكل من المتبايعين بائع و بيع. ومشتر وشار[1]

ثانيا: اصطلاحا:

عرفه الحنفية بأنه: "مبادلة المال بالمال بالتراضي."[2] وعرفه المالكية بقولهم: "عقد معاوضة على غير منافع ولا متعة لذة."[3] وعند الشافعية: "مقابلة مال بمال على وجه مخصوص."[4] أما عند الحنابلة فهو: "مبادلة المال بالمال تمليكا وتملكا."[5]

وهذه التعاريف وإن اختلفت عباراتها فمؤداها واحد وتفيد معنى عقد البيع فقها.

أما من الناحية القانونية فقد جاء تعريفه في القانون المدني الجزائري حسب ما نصت عليه المادة351: "البيع عقد يلتزم بمقتضاه البائع أن ينقل للمشتري ملكية شيء أو حقا ماليا آخر في مقابل ثمن نقدي."

الفرع الثاني: البيع عقد لازم:

البيع من العقود اللازمة التي يجب على أطراف العقد الوفاء بها. ويكون عقد البيع لازما إذا كان مستوفيا لجميع أركانه وشروطه. فإذا ما توفرت هذه الأوصاف كان نافذا لازما.[6]

---

1 المرجع نفسه.
2 ــ كمال بن الهمام، فتح القدير على الهداية، دار الفكر ط2 سنة1397 ه/1977م، ج: 6ص: 247.
3 ــ الخرشي أبو عبد الله محمد، شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة الخيرية، مصر، ط 1سنة 1308ه/1889م، ج: 3ص: 360.
4 ــ الشربيني محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شركة سابي، بيروت، لبنان، ج: 2ص: 02.
5 ــ ابن قدامى موفق الدين، المغني على مختصر الإمام الخرقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج: 4ص: 02
6 ــ الكردي أحمد الحجي، بحوث في الفقه الإسلامي، دار المعرفة، ط سنة1397 هـ/1977م، ص: 184.

لكن الفقهاء اشترطوا في لزومه أن لا يتضمن أحد أنواع الخيارات التي تسمح للعاقد فسخ العقد. كخيار الرؤية وخيار العيب.وقد اتفق العلماء على أن لزوم البيع يبدأ بعد انعقاد الإيجاب والقبول وتفرق العاقدين. يقول ابن قدامي: "لا خلاف في أن البيع يلزم بعد التفرق ما لم يكن سبب يقتضي جوازه." [1]إلا أن العلماء اختلفوا في معنى التفرق: هل هو تفرق بالأقوال بعد حصول الإيجاب والقبول؟أو هو تفرق بالأبدان عن مجلس العقد؟

فذهب الشافعي وأحمد وأصحاب الحديث وغيرهم إلى أن للمتبايعين حق الخيار في المجلس (أي مجلس العقد)ما لم يتفرقا عنه. فإذا تفرقا عنه لزم البيع. ما لم يكن يشترط فيه الخيار.واستدلوا بحديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا تبايعا الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعا أو يخير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع. وإن تفرقا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع."[2]

وذهب أبوحنيفة وأصحابه ومالك وغيرهم من الفقهاء إلى أن لا خيار في المجلس. فإذا حصل الإيجاب والقبول بين العاقدين فقد لزم البيع. ولم يعملوا بحديث خيار المجلس لأنه عند الحنفية خبر آحاد مخالف للقياس. أما الإمام مالك فلم يعمل به رغم روايته له في الموطأ لأنه مخالف لعمل أهل المدينة. ولأن البيع عقد معاوضة فلم يكن لخيار المجلس فيه أثر كسائر العقود الأخرى مثل النكاح والرهن وغيرهما.ولكل من المذهبين أدلة هي مفصلة في كتبهم.[3] وذهب بعض المعاصرين إلى ترجيح المذهب الثاني الذي لا يأخذ بخيار المجلس حفاظا على استقرار التعامل

---

1 ــ ابن قدامي، المغني، ج: 4ص: 71.
2ــ رواه البخاري ومسلم وابن ماجه والنسائي وأحمد
3 ــ ابن رشد محمد بن أحمد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط6 سنة1403 هـ/1983م، ج: 2ص: 170 و171.

بين الناس، ومراعاة للقوة الملزمة للعقد؛ واعتبروا الرأي الأول الذي أخذ بفكرة خيار المجلس مزعزعا للقوة الملزمة للعقد التي هي من أهم المبادئ القانونية.[1]

المطلب الثاني: المقصود بالظروف الطارئة:

ومعناها في الاصطلاح الحوادث والمتغيرات التي تطرأ على العقد بعد إنشائه تخل بالتزاماته وتجعله مرهقا من حيث التنفيذ. ويحدث هذا في الفترة الفاصلة بين انعقاد العقد وتمام تنفيذه. حيث تطرأ متغيرات على العقد غير التي تم فيها تؤدي إلى الإخلال بتوازنه. وتضر بأحد العاقدين.فقد يلتزم شخص ما بتوريد سلعة لشخص آخر في مدة زمنية ممتدة. فيطرأ في خلال تنفيذ هذا الالتزام حوادث مفاجئة كقيام حرب أو غيرها. فيصير الوفاء بالالتزام فيه إرهاق لأحد العاقدين مما يجب عليهما أو القاضي تعديل التزام العقد لإزالة الضرر الناشئ من هذا التغير المفاجئ.[2] وقد استطاع أهل القانون أن يستخلصوا نظرية مستقلة في الظروف الطارئة. والتي فسحت المجال للقاضي أو أطراف العقد أن يحدوا من القوة الملزمة للعقد. والتحلل من سلطانه بتعديل التزامه بما يتلاءم مع إزالة أو تخفيف الإرهاق المترتب عن تغير الظروف.وقد يؤدي الظرف الطارئ إذا كان قاهرا إلى فسخ العقد أو انفساخه كما في هلاك المبيع في عقد البيع قبل القبض.وقد نص القانون المدني الجزائري على الظروف التي تصيب التزامات العقود. فجاء في المادة 107 منه: "...غير أنه إذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن في الوسع توقعها وترتب على حدوثها أن تنفيذ الالتزام التعاقدي وإن لم يصبح مستحيلا صار مرهقا للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة جاز للقاضي تبعا للظروف وبعد مراعاة لمصلحة الطرفين أن يرد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول. ويقع باطلا كل اتفاق على خلاف ذلك." وسوف نرى فيما بعد أن الفقه الإسلامي أكثر مرونة من القانون من حيث تطبيقات الظروف الطارئة على العقد. فالفقه لم يشترط العموم

---

1 ــ السنهوري عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، ج: 2ص: 37إلى40

2 ــ السنهوري، نظرية العقد، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص: 968.

والاستثنائية. فيكفي أن تكون الحوادث خاصة بالعاقد لتعديل العقد أو فسخه.وفكرة الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي قائمة على الأصل الذي بنيت عليه الشريعة الإسلامية وهو رفع الضرر عن الناس مهما كان نوعه. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار."[1] ويقول الإمام الشاطبي: "لا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام."[2]

المطلب الثالث: تأثير الظروف الطارئة على عقد البيع

ونقتصر الكلام على بيان هلاك المبيع قبل القبض ومدى تأثير ذلك على عقد البيع.

الفرع الأول: هلاك المبيع قبل القبض في الفقه الإسلامي:

المعقود عليه في عقد البيع يتضمن الثمن والمثمن(المبيع).والظروف قد تحدث على المبيع وقد تحدث على الثمن.وقد يكون ذلك قبل القبض أو بعده.أما ما يحدث بعد القبض فإنه لا يؤثر على العقد في الغالب.أما ما يحدث قبل القبض فإنه يؤثر على العقد في معظم الحالات.وهلاك المبيع قبل تسليمه قد يكون هلاكه كليا أو جزئيا.

أولا: إتلاف جميع المبيع قبل القبض:

إذا هلك المبيع كله قبل تسليمه فإن ذلك إما أن يكون بفعل خارج عن إرادة الإنسان.أو بإرادته:

1 - إذا كان الإتلاف بحادث خارج عن إرادة الإنسان:

وهو المعبر عنه بالآفة السماوية.فإذا هلك جميع المبيع بظروف لا دخل للإنسان فيها فإن عقد البيع ينفسخ من تلقاء نفسه. كهلاك الشاة بفيضان. أو خراب الدار بزلزال. أو انكسار الزجاج ببرد. ونحو ذلك.وفي مثل هذه الحالات وما يماثلها ينفسخ العقد لعدم القدرة على تسليم المبيع

1ـ رواه مالك وابن ماجه.

2ـ الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، لبنان. ج: 2ص: 349.

حقيقة أو حكما. وذلك بهلاكه كليا. ولأن الهلاك هنا غير مضمون على أحد.[1]ومعنى انفساخ العقد هو انحلاله وزواله من تلقاء نفسه دون حاجة إلى فسخه لسبب من الأسباب القاهرة أو لموانع شرعية. وفي هذه الحالة تحل الرابطة العقدية بقوة الشرع. أو بقوة القانون بتعبير القانونيين. رغم إرادة المتعاقدين وإرادة القاضي. لأن هلاك المبيع كله جعل تنفيذ العقد مستحيلا.[2]

والهلاك هنا يتحمله البائع. فلا يجوز له مطالبة المشتري بالثمن. قال الكاساني: "فإن هلك كله قبل القبض بآفة سماوية انفسخ البيع. لأنه لو بقي أوجب مطالبة المشتري بالثمن وإذا طالبه بالثمن فهو يطالبه بتسليم المبيع. وأنه عاجز عن التسليم فتمتنع المطالبة أصلا. فلم يكن في بقاء البيع فائدة فينفسخ. وإذا انفسخ البيع سقط الثمن عن المشتري لأن انفساخ البيع ارتفاعه من الأصل كأن لم يكن.[3] وجاء في مغني المحتاج: "فإن تلف المبيع بآفة سماوية انفسخ البيع لتعذر قبضه المستحق."[4] ونقل ابن قدامى من الحنابلة ما نصه: "إن تلف المبيع من ذلك قبل قبضه بآفة سماوية بطل العقد ورجع المشتري بالثمن."[5]فقد اتفق الفقهاء أن هلاك المبيع جميعه قبل تسليمه سبب ينفسخ به العقد. ويسقط به الثمن عن المشتري.

وهلاك المبيع بآفة سماوية أو بفعل نفسه سيان من حيث الحكم وهو انفساخ البيع. كشاة تقع بنفسها في حفرة فتموت. جاء في بدائع الصنائع: "وكذلك إذا هلك بفعل المبيع. بأن كان حيوانا فقتل نفسه. لأن فعله على نفسه هدر. فكأنه هلك بآفة سماوية."[6]

---

1 ــ الكردي، بحوث في الفقه، ص: 201.
2 ــ محمد علي عثمان، فقه المعاملات، دار المريخ، الرياض، ط سنة 1406هـ/1986م، ص: 113.
3 ــ الكاساني علاء الدين أبو بكر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2 سنة 1402هـ/1982 م، ج: 5ص: 238.
4 ــ الشربيني، مغني المحتاج، ج: 2ص: 66.
5 ــ ابن قدامى، المغني، ج: 4ص: 218.
6 ــ الكاساني، البدائع، ج: 5ص: 238.

2 - إذا كان الهلاك بحادث مصدره الإنسان:

إذا تلف المبيع بفعل الإنسان. فإن التلف هنا إما أن يكون بفعل البائع أو بفعل المشتري أو بفعل شخص أجنبي:

أ - إذا هلك المبيع بفعل البائع كأن يحرق الثوب قبل تسليمه. فينفسخ العقد لعدم قدرة البائع على تسليمه. ويتحمل وحده ضمان المبيع فلا يطالب المشتري بالثمن.يقول الكاساني من الحنفية: "وكذا(أي انفساخ العقد)إذا هلك بفعل البائع يبطل البيع ويسقط الثمن عن المشتري."[1]وهو نفس ما ذهب إليه الشافعية.[2]أما عند الحنابلة فلا ينفسخ العقد وإنما يكون للمشتري خيار الفسخ كما لو أتلفه أجنبي. يقول ابن قدامى: "وإن أتلفه البائع فقال أصحابنا الحكم فيه كما لو أتلفه أجنبي لأنه أتلفه من يلزمه ضمانه فأشبه ما لو أتلفه أجنبي."[3]

ب - إذا هلك المبيع بفعل المشتري فإنه في هذه الحالة يلزمه البيع. ويكون المبيع مضمونا على المشتري. ولا يسقط شيء من الثمن. لأن المشتري يعتبر مستلما للبيع بإتلافه. جاء في المغني: "وإن تلف بفعل المشتري استقر الثمن عليه وكان كالقبض لأنه تصرف فيه."[4]وفي البدائع أيضا: "وإن هلك بفعل المشتري لا ينفسخ البيع وعليه الثمن لأنه بالإتلاف صار قابضا كل البيع لأنه لا يمكنه إتلافه إلا بعد إيبات يده عليه. وهو معنى القبض فيتقرر عليه الثمن."[5]وهو ما نص عليه الشافعية أيضا.[6]

---

1 ـ المصدر نفسه.
2 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج: 2ص: 67.
3 ـ ابن قدامى، المغني، ج: 4ص: 218.
4 ـ المصدر نفسه.
5 ـ الكاساني، البدائع، ج: 5ص: 238.
6 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج: 2ص: 66.

ج - إذا هلك المبيع بفعل شخص آخر غير البائع والمشتري. فالبيع لا ينفسخ في هذه الحالة. ويمنح للمشتري حق الخيار. إن شاء فسخ العقد. وإن شاء أبقى عليه ودفع الثمن للبائع. وطالب الأجنبي المتسبب بالضمان.وعدم انفساخ العقد في هذه الحالة لإمكان التسليم تقديرا. وذلك بتسليم قيمته مكانه لأنه مضمون على الأجنبي.لكن يخير المشتري بين الفسخ وإمضاء البيع دفعا للضرر عنه لأنه قد رضي بالقيمة بدلا عن البيع.وفي هذا المعنى يقول الإمام الكاساني: "وإن هلك بفعل أجنبي فعليه ضمانه لا شك فيه لأنه أتلف مالا مملوكا لغيره بغير إذنه ولا بد له عليه فيكون مضمونا عليه بالمثل أو القيمة والمشتري بالخيار إن شاء فسخ البيع فيعود المبيع إلى ملك البائع فيتبع الجاني فيضمنه...وإن شاء اختار البيع فاتبع الجاني بالضمان واتبعه البائع بالثمن."[1]وفي مغني المحتاج: "والأظهر أن إتلاف الأجنبي لا يفسخ بل يتخير المشتري بين أن يجيز ويغرم الأجنبي أو يفسخ فيغرم البائع الأجنبي."[2]

ثانيا: إتلاف بعض المبيع قبل القبض:

إذا تلف المبيع جزئيا قبل تسليمه فإن التلف إما أن يكون بآفة سماوية أو بفعل بشري:

1 - إذا كان التلف بآفة سماوية:

إذا أصاب بعض المبيع التلف بفعل لا دخل للإنسان فيه قبل القبض فإن الحنفية[3] يفرقون بين حالتين:

أ - إن كان التلف أدى إلى نقصان في قدر المبيع بأن كان مثلا مما يكال كالحنطة والشعير. أو مما يوزن كالقطن. أو مما يعد كالبيض. فإن ذلك يؤدي إلى انفساخ العقد بقدر الهالك. وتسقط حصته من الثمن عن المشتري. وبما أن المشتري قد قصد كل المبيع فإن هلاك بعضه يمنح له خيار

1 ـــ الكاساني، البدائع، ج: 5ص: 238و239.
2 ـــ الشربيني، مغني المحتاج، ج: 2ص: 67.
3 ـــ الكاساني، البدائع، ج: 5ص: 239و240.

الفسخ في الجزء الباقي. فإذا شاء أخذه بحصته من الثمن. وإن شاء فسخ البيع لأن الصفقة تبعضت عليه كما قال الكاساني.[1]

ب ـ إذا أدى التلف إلى نقصان في بعض أوصاف المبيع، والمقصود بالأوصاف كل ما يدخل من غير تسمية كالشجر والبناء في الأرض والجودة في المكيل الموزون...فالبيع لا ينفسخ ولا يسقط عن المشتري شيء من الثمن. لأن الأوصاف لا حصة لها من الثمن.لكن بما أن المبيع قد تعيب ولو في بعض أوصافه فإن البيع لا ينفسخ ويمنح خيار الفسخ للمشتري. ويخير المشتري بين أخذ المبيع بجميع الثمن. وبين تركه وفسخ العقد بينهما.[2]وهو ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة. جاء في مغني المحتاج: "ولو تعيب المبيع بآفة سماوية قبل القبض فرضيه بأن أجاز البيع أخذه بكل الثمن."[3]وفي المغني: "ولو تعيب في يد البائع أو أتلف بعضه بأمر سماوي فالمشتري مخير بين قبوله ناقصا ولا شيء له وبين فسخ العقد والرجوع بالثمن. لأنه إن رضيه معيبا فكأنه اشترى معيبا هو عالم بعيبه ولا يستحق شيئا من أجل العيب. وإن فسخ العقد لم يكن له أكثر من الثمن."[4]

وهذا ينطبق أيضا على ما لو هلك بعض المبيع بفعل نفسه كحيوان جرح نفسه. فعند الحنفية لا ينفسخ البيع، ولا يسقط شيء من الثمن عن المشتري. وإنما يمنح له الخيار. إن شاء أخذ الباقي بجميع الثمن. وإن شاء فسخ العقد. جاء في الفتاوى الهندية: "وكذا لو اشترى حمارا وشعيرا فأكل الحمار الشعير قبل القبض لأن فعل العجماء جبار فصار كأنها هلكت بآفة سماوية."[5]

---

1 ــ المصدر نفسه.
2 ــ المصدر نفسه.
3 ــ الشربيني، مغني المحتاج، ج: 2ص: 68.
4 ــ ابن قدامى، المغني، ج: 4ص: 219.
5 ــ النظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوي الهندية في مذهب أبي حنيفة، دار الفكر، ج: 3ص: 27.

2 ـ إذا كان التلف بفعل الإنسان:

فإنه إما أن يصيبه بعض التلف من قبل البائع أو المشتري أو بفعل شخص آخر غيرهما.

أ ـ إذا تلف بعض المبيع بفعل البائع فإنه ينفسخ البيع في القدر الهالك. ويسقط عن المشتري من الثمن بقدر الجزء الهالك. سواء أكان النقصان الذي لحق المبيع نقصان قدر أو نقصان وصف. لأن الأوصاف لها حصتها من الثمن عند ورود الجناية عليها. وما دام الصفقة قد تجزأت أو تبعضت على المشتري بغير فعل منه فإن ذلك يمنح له حق الخيار. فإذا شاء أخذ الباقي بحصته من الثمن أو يفسخ كل العقد.جاء في فتح القدير: "كذا لو ضرب البائع الدابة فتعيبت فإن الوصف حينئذ يفرد بالضمان ويتخير المشتري."[1]وفي المغني أيضا: "وإن كان ذلك بفعل البائع فقياس قول أصحابنا أن المشتري مخير بين الفسخ والرجوع بالثمن وبين أخذه والرجوع على البائع بعوض ما أتلف أو عيب."[2]

ب ـ إذا تلف بعض المبيع بفعل المشتري فليس له فسخ العقد ويلزمه البيع. ولا يسقط عنه شيء من الثمن. لأنه صار قابضا حكما لكل المبيع بإتلاف بعضه. يقول الكاساني: "وإذا هلك بفعل المشتري لا يبطل البيع ولا يسقط عنه شيء من الثمن لأنه صار قابضا للكل بإتلاف البعض."[3]

ج ـ إذا تلف بعض المبيع بفعل شخص آخر فإن ذلك يمنح للمشتري حق الخيار. فإن شاء رجع على هذا الأجنبي ودفع الثمن إلى البائع. وإن شاء فسخ العقد لأن الإتلاف كان بغير فعله.جاء في المغني: "وإن كان بفعل أجنبي فله الخيار بين الفسخ والمطالبة بالثمن. وبين أخذ المبيع ومطالبة المتلف بعوض ما أتلف."[4]وهو ما قال به الحنفية أيضا جاء في البدائع: "وإن هلك

---

1 ــ ابن الهمام، فتح القدير، ج: 6ص: 356.
2 ــ ابن قدامى، المغني، ج: 4ص: 219.
3 ــ الكاساني، البدائع، ج: 5ص: 240.
4 ــ ابن قدامى، المغني، ج: 4ص، 219.

بفعل أجنبي فعليه ضمانه لا شك فيه والمشتري بالخيار إن شاء فسخ البيع واتبع البائع الجاني بضمان ما جنى. وإن شاء اختار البيع واتبع الجاني بالضمان وعليه جميع الثمن."[1]

الفرع الثاني: هلاك المبيع قبل القبض في القانون المدني الجزائري:

أما في القانون المدني الجزائري فإنه لا توجد فيه مثل هذه التفصيلات التي وضحها فقهاؤنا من قبل.والقانون المدني قد تناول مسألة إتلاف المبيع قبل التسليم في مادتين: 369 و370 .

ففي المادة 369 أشار إلى أن هلاك المبيع قبل القبض يسقط البيع ويسترد المشتري الثمن. وهذا نصها: "إذا هلك المبيع قبل تسليمه بسبب لا يد للبائع فيه سقط البيع واسترد المشتري الثمن إلا إذا وقع الهلاك بعد إعذار المشتري بتسليم المبيع."أما المادة 370 منه فقد أشارت إلى نقصان قيمة المبيع بحدوث تلف عليه. وأعطت للمشتري حق المطالبة بالفسخ إذا كان النقصان مؤثرا على المبيع. أو الإبقاء على البيع مع إنقاص الثمن بقدر الإتلاف الذي حدث فيه. ونصها ما يلي: "إذا نقصت قيمة المبيع قبل التسليم لتلف أصابه جاز للمشتري أن يطلب فسخ البيع إذا كان النقص جسيما بحيث لو طرأ قبل العقد لما أتم البيع. وإما أن يبقي البيع مع إنقاص الثمن."

فهاتان المادتان هما أهم ما ورد في إتلاف المبيع قبل القبض في القانون المدني الجزائري. وعمومهما يوافق ما جاء في الفقه الإسلامي. إلا أن تفصيل المسألة في الفقه الإسلامي أوسع.فالقاعدة في كل من الفقه والقانون أن هلاك المبيع كله قبل التسليم يترتب عنه انفسخ البيع وسقوط الثمن عن المشتري. وأن هلاك بعضه قبل القبض يمنح للمشتري الخيار بين الفسخ أو الإبقاء على عقد البيع؛ويتوسع الفقه هنا في بيان كل الحالات المحتملة لهلاك المبيع قبل القبض وما يترتب عن كل منها من آثار على العقد.

---

1 ــ الكاساني، البدائع، ج: 5ص: 240.

المطلب الرابع: كيفية التعويض في هلاك المبيع قبل القبض:

إذا تم عقد البيع نشأت عنه التزامات متبادلة بين البائع والمشتري. فبالنسبة للبائع فإنه يلزم بأمرين هما: التزام بتسليم المبيع والتزام بضمان سلامة المبيع.وفي مقابل ذلك يلتزم المشتري بدفع الثمن.أما نقل ملكية المبيع والثمن بين الطرفين فهو حكم أصلي يترتب عن انعقاد الإيجاب والقبول بين العاقدين. وذلك مرده إلى الشرع. أي أن الشرع هو الذي يرتب آثار العقد وليس بإرادة العاقدين.فالتزام البائع بتسليم المبيع إلى المشتري لا يتحقق إلا بالتسليم. فيمكن المشتري من قبضه. فإذا لم يتمكن المشتري من قبضه فلا يبرأ البائع من التزامه. أي لا يعتبر منفذا لالتزامه. أما إذا سلمه كاملا فإن الضمان ينتقل من البائع إلى المشتري الذي يتحمل كل هلاك ينتج بعد القبض.[1]

والقاعدة عند الفقهاء أن هلاك المبيع قبل التسليم من ضمان البائع طالما لا يزال مالكا للمبيع. سواء كان الإتلاف بآفة سماوية أو بفعل البائع أو بفعل المبيع نفسه أو بفعل أجنبي. ويسقط الثمن عن المشتري. ويتحمل البائع تبعة الهلاك. فلا يطالب المشتري بالثمن.إلا أنه في حالة هلاك المبيع بفعل شخص أجنبي فإن البيع لا ينفسخ وإنما يخير المشتري بين إمضاء البيع ومطالبة الأجنبي بالتعويض. وبين فسخه ويتحمل البائع تبعة الهلاك فيطالب الأجنبي بالتعويض. ويسقط الثمن عن المشتري.فالمبيع إذا تلف قبل تسليمه هو من ضمان البائع لأن يده يد ضمان طالما لا يزال قابضا له حتى ولو تلف من قبل شخص أجنبي فإنه لا ينفي عنه الضمان. ومن نصوص الفقهاء في ذلك ما جاء عند الشافعية: "المبيع قبل قبضه من ضمان البائع فإن تلف انفسخ البيع وسقط الثمن"[2]وجاء عند الحنفية ما نصه: "أن هلاك المبيع قبل القبض يوجب انفساخ البيع"[3]ومعنى انفساخ البيع كما سبق بيانه أن يسترد المشتري الثمن ويتحمل البائع تبعة

1 ــ وهبة الزحيلي، نظرية الضمان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط سنة1402ه/1982م، ص: 236.
2 ــ الشربيني، مغني المحتاج، ج: 2ص: 66و67.
3 ــ الكاساني، البدائع، ج: 5ص: 238.

الهلاك.وهذا الحكم هو ما أخذت به مجلة الأحكام العدلية حيث نصت المادة293 على ما يلي: "إذا هلك المبيع في يد البائع قبل أن يقبضه المشتري يكون من مال البائع ولا شيء على المشتري."[1]ويستثنى من هذه القاعدة الفقهية هلاك المبيع قبل قبضه بفعل المشتري فإن الفقه الإسلامي يجعله قابضا له حكما بإتلافه وبالتالي يتحمل ضمانه.أما إذا هلك المبيع قبل قبضه من قبل المشتري فالقاعدة الفقهية أن الضمان ينتقل إلى المشتري.وهو ما نصت عليه المادة 294من المجلة حيث تقول: "إذا هلك المبيع بعد القبض هلك من مال المشتري ولا شيء على البائع."[2] أما عند المالكية فإن الضمان ينتقل إلى المشتري بنفس العقد في كل بيع باستثناء خمس حالات ذكرها ابن جزي في قوانينه وهي: الأولى: بيع الغائب على الصفة بلا خلاف.والثانية: ما بيع على الخيار.والثالثة: ما بيع من الثمار قبل كمال نضجها.والرابعة: ما فيه حق توفيه من كيل أو وزن أو عدد بخلاف الجزاف.فإذا هلك المكيل واستواء الميزان وقبل التفريغ في وعاء المشتري فاختلف هل يضمنه البائع أو المشتري. والخامسة: البيع الفاسد بالضمان فيه من البائع حتى يقبضه المشتري.[3]

---

1 ــ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1سنة1411هـ/1983م، ج: 1ص: 275.

2 ــ المرجع نفسه، ص: 278.

3 ــ ابن جزي أبو القاسم محمد، قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط سنة 1976م، ص: 273.

الشيخ إسماعيل الصفائحي

دراسة في مواقفه وآثاره (1853–1918) م

الدكتور عليان الجالودي

جامعة آل البيت– الأردن

تمهيد

ساهمت حركة الجامعة الإسلامية (Pan- Islamism) التي ارتبطت منذ انطلاقتها في ثمانينات القرن التاسع عشر بشخصية المصلح الديني جمال الدين الأفغاني (1838–1897م) والسلطان عبد الحميد الثاني في إيقاظ الوعي الإسلامي. وتعزيز حركة الإصلاح الإسلامية. ولعله من نافلة القول التأكيد أن الإرث التاريخي المتمثل بالمرجعية الإسلامية التي تمثل القاسم المشترك الذي تلتقي حوله معظم القوميات التي تتألف منها الدولة العثمانية. جعل الإسلام المرجعية الفكرية لرواد الحركة الإصلاحية الإسلامية في أواخر النصف الثاني من القرن التاسع عشر. واتخذت الحركة الإسلامية سمة تصفية العقيدة من شوائب البدع والخرافات والعودة إلى بساطة الإسلام الأولى. من هنا جاءت حركة الجامعة الإسلامية التي تعني في مفهومها العام "الشعور بالوحدة العامة والعروة الوثقى التي لا انفصام لها بين جميع المؤمنين في المعمور الإسلامي. إذ ليس من دين في الدنيا جامع لأبنائه بعضهم إلى بعض. موحد لشعورهم. دافع بهم نحو الجامعة العامة والاستمساك بعروتها كدين الإسلام"[1]

---

[1] انظر تعليقات شكيب أرسلان على كتاب لو ثرب، ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر، تونس، ط3 ، 2ج، 1971م، ج1 287–288. وللمزيد من التفاصيل انظر: رفيق العظم، الجامعة العثمانية والعصبية التركية، جمع غسان العظم، مطبعة المنار، القاهرة، 1344هـ، الجامعة الإسلامية وأوروبا. دار الثقافة العربية، القاهرة، 1981م. شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم=

ومما ساعد على نجاح دعوة الجامعة الإسلامية تبنّي السلطان عبد الحميد الثاني لها، بهدف توحيد مشاعر المسلمين وعواطفهم حول دولة الخلافة والوقوف في وجه التيارات السياسية المناوئة له، عدا سقوط العديد من الأقطار الإسلامية في قبضة الاستعمار الأوربي، وتهديده للباقي منها[2].

ولم يكن مغرب العالم الإسلامي بمعزل عن التيارات الفكرية للحركة الإصلاحية المتنامية في مشرق العالم الإسلامي، لعوامل متعددة في مقدمتها خضوع أقطاره المبكر للاستعمار الأوروبي (الاحتلال الفرنسي للجزائر، 1830 وتونس 1881م)، وتبلور الحركة الإصلاحية في وقت مبكر خصوصاً في تونس على يد المشير أحمد باي (1837–1855م) والوزير خير الدين التونسي خلال فترة توليه الوزارة (1873–1877م) التي تعد من أقدم الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي بالرغم من اقتصارها، ومحدودية تأثيرها على القطر التونسي، ثم حركة الإصلاح الثقافية التي تمثلت بإصلاح التعليم في جامع الزيتونة، إضافة إلى دور النخب الثقافية وفي مقدمتهم أحمد فارس الشدياق (1802–1887م) ومحمد بيرم الخامس والعديد من رواد الحركة الإصلاحية التي

= غيرهم، المركز السلفي للكتاب، القاهرة، 1981م، منير موسى، الفكر العربي الحديث، دار الحقيقة، بيروت، 1973م. محمد ضياء الدين الريس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، منشورات العصر الحديث، 1973م. برومیو وايت، سياسة الأتراك والخلافة، تعريب : محمد صفابك، مطبعة العدل، إستانبول 1331هـ. نصر الدين عبد الحميد نصر، مصر وحركة الجامعة الإسلامية (1882–1914م) القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م. هاملتون جب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة كامل سليمان، بيروت، 1954م.

2 المراكشي، محمد صالح : تفكير رشيد رضا من خلال مجلة المنار (1898–1935م) الدار التونسية للنشر، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م، ص82 وما يليها. الشواشي، سليمان، الجامعة الإسلامية في نظر كل من جمال الدين الأفغاني والسلطان عبد الحميد الثاني، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، تونس ع3–4 ديسمبر 1991م، ص112، وما يليها. التليلي العجيلي، السلطة الاستعمارية والنخبة الدينية في البلاد التونسية (1881–1918م) حوليات الجامعة التونسية ، ع39، 1995م، ص331–332. وللمزيد من التفاصيل انظر: مصطفى طوران، أسرار الانقلاب العثماني، ترجمه عن التركية: كمال خوجة، دار السلام للنشر والتوزيع، ط4، 1985م. وتكن، عبد الحميد، ظل الله على الأرض، ترجمة راسم رشدي، القاهرة، 1950م.

تجلت أفكارهم من خلال صحيفة الرائد التونسي التي صدر العدد الأول منها في 23 تموز 1860م. وتعد بذلك من أقدم الصحف العربية التي صدرت في تونس[3].

وتأثرت تونس كغيرها من الأقطار الإسلامية بحركة الجامعة الإسلامية. من خلال الدعاة الذين تخرجوا في مدرسة الوعظ والإرشاد التي أسسها السلطان عبد الحميد الثاني في الأستانة. ووصل بعضهم إلى البلاد التونسية. ووصول الجرائد العثمانية إلى تونس. ووجود عدد من المثقفين التونسيين من أصل عثماني. واتصال المثقفين التونسيين بأفكار الجامعة الإسلامية من خلال رحلاتهم إلى المشرق. وخاصة إسطنبول عاصمة الخلافة الإسلامية [4].

ولعل من أبرز مظاهر رواج أفكار الجامعة الإسلامية في تونس. انتماء عدد من التونسيين إلى عضوية جمعية العروة الوثقى. ووصول مجلتها "العروة الوثقى" إلى أيدي الوطنيين. والصدى الواسع الذي لقيته هناك. والذي شجع محمد عبده (1849–1905م) تلميذ الأفغاني وحامل لوائها إلى جانبه على زيارة تونس مرتين. الأولى خلال عامي 1884–1885م. والثانية سنة 1903م. والحفاوة البالغة التي استقبله بها قبل الاصلاحيون التونسيّون[5].

واصطدمت الحركة الإصلاحية التونسية بالسياسة الاستعمارية الفرنسية. الرامية لفرض السيطرة على المؤسسات التعليمية والطرق الصوفية. وخصوصاً جامع الزيتونة. من خلال تعيين مجالس التعليم والتدريس فيه من الموالين لها. وضرورة الحصول على ترخيص مسبق من سلطات

---

3 الجنحاني، الحبيب. الحركة الإصلاحية في تونس، حوليات الجامعة التونسية ع6، 1969، ص111–143.

4 العجيلي، السلطة الاستعمارية والنخبة التونسية، ص334–335.

5 الجنحاني. الحركة الإصلاحية التونسية، ص150–153، وللمزيد من التفصيل عن هذه الزيارة انظر: المنصف الشنوفي، مصادر عن رحلتي الشيخ محمد عبده إلى تونس، حوليات الجامعة التونسية، ع3، 1966، ص71–102، وانظر كذلك للباحث نفسه علاقة رشيد رضا مع التونسيين (1898–1935م)، حوليات الجامعة التونسية . ع4، 1977م، ص121–153.

الحماية لمن يتصدى للخطط الدينية والتعليمية [6]. كما استمر تيار التنافس والصراع بين رجال الدين المحافظين والفئات الممالئة لسلطات الحماية، مع فئات المجددين، والتقت مصالح فرنسا الاستعمارية مع مصالح المحافظين، فكوفئوا بالامتيازات والوظائف، مقابل ذلك حرم المناوئون والمجددون، و تعرضوا للحرمان والعزل من الوظائف العامة ومن الترقي في السلم التعليمي، في جامع الزيتونة [7] مما حدا بهم إلى مغادرة البلاد التونسية. وفي مقدمتهم الشيخ صالح الشريف التونسي (1869–1920م)الذي استقال من التدريس في جامع الزيتونة سنة 1906م وغادرها إلى المشرق ثم إسطنبول ولحق به عدد من الوطنيين التونسيين في مقدمتهم إسماعيل أفندي الصفائحي. والأخوان علي (1876–1918م) ومحمد باش حانبه

(ت 1920م) ومحمد الخضر حسين (1873–1958م)[8].

1- التعريف بإسماعيل الصفائحي (1269هـ / 1853م- 1337هـ / 1918م):

هو إسماعيل بن "محمد حمدة " بن حسن بن الحاج إسماعيل بن محمد البوسنوي الذي يعود في أصوله كما يتضح من اسمه إلى البوسنة . قدم جده محمد البوشناقي إلى تونس، في أواسط القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي. وكان جده موظفا للعمل في سلك الإدارة العثمانية، وأنجب ولدين أحدهما إسماعيل الذي صاهر عائلة الكفيف التونسية وهي من العائلات التي تنتمي في نسبها إلى الأسرة الحفصية التي حكمت تونس فيما مضى. وأعقب إسماعيل ولده حسن

---

6 العياشي، مختار. "البيئة الزيتونية، (1910–1945م) مساهمة في تاريخ الجامعة الإسلامية التونسية، تعريب حمادي الساحلي، تونس، دار التركي للنشر، 1990م، ص197 ما يليها. محمد العزيز عاشور، التعليم الزيتوني، المجلة التاريخية المغاربية، ع41، 1986، ص5–34.

7 الساحلي، حمادي. نشاط التونسيين في المهجر أثناء الحرب العالمية الأولى، المجلة التاريخية المغربية، ع33–43، 1984، ص182–192، العجيلي، السلطة الاستعمارية والنخبة المثقفة، ص354–356. وانظر للباحث نفسه، مواجهة المحافظين للحركة الإصلاحية بتونس (1895–1914م) مجلة روافد، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، ع2، 1997م، ص 173 وما يليها.

8العجيلي، السلطة الاستعمارية والنخبة المثقفة، ص354–356. الساحلي نشاط التونسيين في المهجر، ص182–192. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج9، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998م، ج5، ص518–520.

الذي غلبت عليه حرفته. فصار يدعوه بالصفائحي. وأعقب حسن ثلاثة من الأولاد الذكور من زوجته ابنة حموده بوغازلي، الذي ينتسب إلى إحدى الأسر التركية المتوطنة في تونس.

ومن الواضح أن محمد والد صاحب الترجمة نال حظا من التعليم الأولي في الكتاتيب مما حدا به أن يوجه ولده إسماعيل المولود ليلة الاثنين 22 ربيع الآخر سنة 1269هـ /1853م لتلقي المعارف الأولية العلمية في الكتاب ابتداء فتولى تأديبه الشيخ صالح الرياحي. ثم التحق بسلك المتعلمين في جامع الزيتونة منذ سنة 1285هـ / 1868م. ونهل العلم على يد عدد من الشيوخ من بينهم شيخ الجماعة سالم بوحاجب مفتي المالكية. والشاذلي بن القاضي. ومحمد بيرم الخامس. ومصطفى رضوان.

وحصل على شهادة التطويع سنة 1297هـ /1879م. مما أهله لممارسة مهنة التدريس فتولى تدريس أولاد الوزير مصطفى الخزندار إلى جانب متابعة تحصيله العلمي في جامع الزيتونة. وتقلد ابتداء من سنة 1298هـ /1880م وظيفة النيابة عمن يتخلف عن التدريس من أساتذة المدرسة الصادقية ثم مدرسا أصيلا ابتداء من سنة 1309هـ / 1891م وعمل منذ سنة 1302هـ /1884م موثقا في جمعية الأحباس (الأوقاف) وشاهدا على أوقاف الديوان في المحكمة الشرعية العليا. ومنذ سنة 1302هـ /1884م عين مدرسا من الصنف الثاني في جامع الزيتونة بعد أن اجتاز بنجاح مناظرة التدريس.

وفي العاشر من رجب سنة 1312هـ /1893م وقع اختيار مدير المعارف التونسي المستعرب الفرنسي مشويل (Machuel) عليه لإدارة المدرسة العصفورية التي أنشأها لتخريج المعلمين. وفي السنة نفسها انتقل إلي الرتبة الأولى من التدريس بجامع الزيتونة أستاذا من الصنف الأول. وصاحب كرسي مما أهله للارتقاء بالوظائف. حيث أسندت إليه الحكومة التونسية ولاية القضاء

الحنفي في شهر صفر سنة 1315هـ /1896م مما استدعى تخليه عن وظيفة التدريس. كما أسندت إليه في سنة 1323هـ /1904م عضوية لجنة إصلاح فهارس الكتب بجامع الزيتونة. وجمعت هذه اللجنة نخبة من شيوخ العلم من بينهم محمد بن الخوجة. ويبدو أن انتماءه لعائلات الحاضرة التونسية (العاصمة) المحظوظة، إلى جانب مذهبه الحنفي وأصوله غير التونسية فتحت بلا شك الطريق أمامه للترقي لهذه الوظائف.

ولبث الصفائحي في منصب القضاء الحنفي حتى أواخر شعبان سنة 1324هـ /1905م ثم عزم على مغادرة تونس بسرية تامة. فقدم إجازة طويلة متذرعا بنية أداء فريضة الحج. والإقامة الطويلة في البقاع المقدسة. وغادر تونس سنة 1906م. غير أنه لبث في دمشق. ولم يمض ما أزمع عليه من أداء الفريضة. ويظهر أنه التقى هناك بإخوانه الجزائريين والتونسيين الذين سبقوه إلى دمشق. وفي مقدمتهم زميله في الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي صالح الشريف. وقرر الذهاب إلى الأستانة بتأثير الأمير علي بن عبد القادر الجزائري. والشيخ أبي الهدى الصيادي (1849مم1909م). ومن دمشق بعث باستقالته من منصب القضاء. وغادرها بعد سنة 1907م متوجهاً إلى الأستانة وهناك أسندت إليه الحكومة العثمانية وظيفة التدريس في جامع السلطان أحمد سنة 1908م. ثم عين مدرساً بمدرسة الوعظ والإرشاد التي أنشئت زمن السلطان عبد الحميد الثاني بهدف تخريج جيل من الخطباء يتولون الخطابة الشرعية والإرشاد في جوامع العاصمة والولايات[9].

---

[9] راجع ترجمته في محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين 5ج، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1984م. ج3، ص233–235، محمد بوذينه، مشاهير التونسيين ط2، (د. ن.) 1992م، محمد بن الخوجة صفحات من تاريخ تونس، تقديم وتحقيق: حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج علي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986، ص193، 468، محمد الشعبوني، موقف البلدان المغاربية من مسألة الخلافة (1914–1926م) جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1991–1992م، ص52.

BARDIN, P. ALGeriens Et Tunisiens Dans L'Empire Ottoman (1848-1914) Editions Du Cnts. France, 1979, p.191-197

وانتهى به المطاف في إسطنبول حيث توفي رحمه الله في شهر ربيع الأول من عام 1337هـ /1918م بعد هدنة الحرب العالمية الأولى بقليل. ويشار من بعده لولده الوحيد محمد الذي عاش في إسطنبول وتولى التدريس في مدرسة الخطباء وتدريس الحديث في جامع أم السلطان. وله مصنف بعنوان "الفصول المستطابة في أصول الخطابة"[10]

2- نشاط الصفائحي السياسي خلال الحرب العالمية الأولى (1914-1918م):

رافق اندلاع الحرب العالمية الأولى. محاولة سلطات الحماية الفرنسية إحكام قبضتها على البلاد التونسية. وملاحقة الوطنيين وتشريدهم وإعلان الأحكام العرفية. وتعطيل الصحف والمجلات مما اضطر الكثير منهم إلى مغادرة تونس. وتزامنت هذه الأوضاع الجديدة مع الدعاية الواسعة التي قام بها الاتحاديون وحلفاؤهم الألمان. في محاولة لإثارة الشعوب الإسلامية بإعلان فكرة الجهاد[11] التي أعلنها السلطان محمد رشاد الخامس (1909-1918م) سنة 1914م بهدف الالتفاف حول دولة الخلافة الإسلامية. وتأجيج مشاعر المسلمين الخاضعين لسلطة الدولتين

---

10 محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج3، ص235. أحمد العباسي، الشيخان المجاهدان صاحب الشريف وإسماعيل الصفائحي (د.ن.)، ط1، 1987م، ص ص 81-99. ويبدو أن جميع من ترجم له استند على ما كتب عنه في مجلة البدر التونسية، م2، ج1-2، ص ص 26-33. ج8-9 ، ص ص 498-499.

11 أول من أثارها السياسي والمستشرق الألماني البارون ماكس فون أوبنهايم (Max von Oppenheim) في خريف سنة 1914م، وكان يعمل آنذاك في وزارة الخارجية الألمانية / قسم الشؤون الشرقية في تقريره حول "إثارة المناطق الإسلامية ضد أعدائنا". انظر: ورنير أنده، الوطنيون العرب ونشاطهم السياسي والصحافي في ألمانيا حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، مجلة الأصالة، الجزائر، السنة6 ، ع 52، ديسمبر 1957، ص50. وحول دور شكيب أرسلان انظر: الصفحات 50-53. وصنفت الكثير من الأدبيات في هذه الفترة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. حول دعوة الجهاد. أنظر على سبيل المثال لا الحصر: محمد حبيب العبيدي، حبل الاعتصام ووجوب الخلافة في دين الإسلام، بيروت، المطبعة العلمية، 1916م، نعيم زعرور، خلافت، جنيف، طبعة حجرية (د. ت.)، مصطفى ذهني زاده، إسلامي خلافت، القسطنطينية، مطبعة أبو الضياء 1327هـ / 1909م، وانظر القائمة البلوغرافية الموسعة بالأدبيات المتصلة بهذا الجانب. نعيم القرشي، دراسة في مراجع الوحدة الإسلامية في القرن التاسع عشر، مجلة المنتقى، مركز الدراسات والتوثيق الإسلامي، لندن، ع2، 1983م، ص ص 32-46.

الاستعماريتين إنكلترا وفرنسا[12] بفتح عدة جبهات على الحلفاء لإجبارهم على تشتيت جهودهم العسكرية وإثارة المسلمين ضدهم وخاصة في الهند ومصر وشمال أفريقيا. وقد ساعدت هجرة محمد بيرم الخامس وعبد العزيز جاويش. ومحمد الخضر حسين، والمكي بن عزوز وصالح الشريف. وإسماعيل الصفائحي. وعبد العزيز الثعالبي. والأخوين علي ومحمد باش حانبه على بلورة السياسة الإسلامية العثمانية نحو شمال إفريقيا، وهاجر هؤلاء في أوقات متفاوتة إلى إستانبول وانتقل بعضهم إلى ألمانيا إثر اندلاع الحرب العالمية الأولى في صيف عام 1914م. وعمل هؤلاء في إطار الجامعة الإسلامية على توحيد الجهود لتحرير المغرب العربي من الاستعمار الفرنسي[13]. كما تزعم الشيخ صالح الشريف والشيخ إسماعيل الصفائحي عددا من الوطنيين في إعلان جمهورية شمال أفريقيا بالتحالف مع الدولة العثمانية وألمانيا. واعترفت بها الدولتان الحليفتان إلى جانب النمسا. واشترطت ألمانيا للاعتراف بهذه الجمهورية إعلان الثورة في أقطار المغرب العربي ضد سلطات الاحتلال الفرنسي.[14]

واتخذ نشاط الوطنيين التونسيين مظاهر متعددة من بينها تأسيس الروابط والأندية والجمعيات وإصدار الصحف والمجلات والكتب والنشرات الدعائية. والمساهمة في المؤتمرات والندوات الدولية. ومن بينها المؤتمر الثالث للقوميات المنعقد في لوزان في شهر حزيران 1916م. والمؤتمر الإسلامي الدولي المنعقد في استوكهلم في صيف عام 1917م. كما عقد في العام نفسه مؤتمر الشعوب الإسلامية الذي عرف بتجمع القوى الإسلامية الثورية الذي عقد في باكو. واشترك في

---

12 أمين سعيد، أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشريف حسين، دار الكتاب العربي،ص ص 32-33. التليلي العجيلي، السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجندين في الحرب العالمية الأولى، حوليات الجامعة التونسية ع32، 1991م. ص ص 173-176.

13 أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج5، ص 520. وأصدر محمد باش حانبه في جنيف مجلة باسم مجلة المغرب (Revue du Maghreb) باللغة الفرنسية، تواتر صدورها ما بين أعوام (1916-1918م)، انده، الوطنيون العرب ونشاطهم السياسي والصحفي في ألمانيا، ص 53 . العباسي، الشيخان المجاهدان، ص ص 59-61.

14 للمزيد من التفاصيل، انظر: أحمد العباسي، الشيخان المجاهدان، ص ص 47-52.

المؤتمرين بعض الوطنيين العرب المقيمين في ألمانيا. ومثل شمال أفريقيا فيه الشيخ إسماعيل الصفائحي والشيخ صالح الشريف.[15] وشارك صالح الشريف باسم لجنة استقلال تونس والجزائر في المؤتمر الإسلامي المنعقد بجنيف. ووجهت الهيئة الجزائرية التونسية التي يرأسها محمد باش حانبه مذكرة إلى مؤتمر السلام المقرر عقده في فرساي (يناير) 1919م للمطالبة باستقلال بلاد المغرب العربي . ويبدو أن الشيخين الشريف والصفائحي قدما مذكرة مطولة أطلق عليها اسم "بيان توحش فرنسا في القطر التونسي الجزائري" باللغتين العربية والفرنسية. كما أرسلا برقية للرئيس الأمريكي ودرو ولسون. ورداً على ذلك أصدرت فرنسا أحكاماً غيابية تتضمن حجز ممتلكاتهما وتجريدهما من حقوق المواطنة[16].

ويمكننا إجمال نشاط الشيخ إسماعيل الصفائحي خلال هذه الفترة بمظهرين أساسيين:

المظهر الأول: النشاط العملي المتمثل بتأسيس الروابط والجمعيات

والتنقل بين إسطنبول وبرلين ولوزان في سويسرا للمساهمة في إلقاء الخطب والمحاضرات في الألمان لتعريفهم بحقوق الشعوب المضطهدة في تونس والجزائر وليبيا ومراكش. وإشاعة الحماس بين الجنود المغاربة -والأسرى منهم على وجه الخصوص- على جبهات القتال. وفي معسكرات الأسرى بهدف بث الحماس والوعي. وضرورة الالتفاف حول رابطة الخلافة العثمانية والوقوف بوجه قوات الحلفاء. والملاحظ بصورة عامة اقتران نشاط الشيخ الصفائحي بالشيخ الشريف[17] وأول نشاط مشترك بين الشيخين يعود إلى سنة 1910م عندما أسسا معاً جمعية الأخوة الجزائرية

15 انده، الوطنيون العرب ونشاطهم السياسي والصحافي، ص 61. أحمد العباسي الشيخان المجاهدان، ص ص 56-57.

16 حمادي الساحلي، نشاط الوطنيين التونسيين في المهجر أثناء الحرب العالمية الأولى، المجلة التاريخية المغربية، السنة 11، ع33-34 ، جوان، 1984م، ص 186-188. وانظر النص العربي لهذا البيان لدى العباسي: الشيخان المجاهدان، ص 103-127.

17 للمزيد حول الشيخ صالح الشريف ونشاطه أنظر : محمد الفاضل بن عاشور، الشيخ صالح الشريف، المجلة الزيتونية، م8، ابريل 1954، 1953، ص74-78، 118-125، عبد الجليل التميمي، من أعلامنا المنسيين، الشيخ صالح الشريف التونسي، المجلة التاريخية المغربية، ع23-24، نوفمبر 1981م، ص345-362، بيترهاينة : صالح الشريف التونسي، حوليات الجامعة التونسية، ع24، 1985، ص101-110، حمادي الساحلي، نشاط الوطنيين التونسيين ص184-186.

نشاط مشترك بين الشيخين يعود إلى سنة 1910م عندما أسس معاً جمعية الأخوة الجزائرية التونسية في إستانبول. وكان لها فرع في دمشق نشيط بين المهاجرين الذين كان أغلبهم من الجزائر. ولها فروع أخرى في بلاد الشام والحجاز لاسيما فرع المدينة المنورة [18]. ولعلها الجمعية التي أشار لها الماجري. باسم الجمعية الخيرية الإسلامية. وكان من أعضائها إلى جانب الصفائحي والشريف. الشيخ عبد العزيز جاويش والمكي بن عزوز. وكان هدفها إبراز وترويج فكرة الجامعة الإسلامية [19].

وإثر اندلاع الحرب كلفته حكومة الاتحاديين إلى جانب الشيخ صالح الشريف ومحمد الخضر حسين بالقيام بمهمة خاصة تتمثل بالاتصال بأسرى الحرب المغاربة. وتنظيمهم ضمن فرقة واحدة تزود بالسلاح والذخيرة. وترسل عن طريق الغواصات إلى طرابلس الغرب هذا الدور قام به سليمان الباروني باشا سنة 1916. وكان مقرراً أن يرأسها علي باش حانبه بنفسه ليكون مندوباً عن السلطان العثماني لتحرير مسلمي الشمال الأفريقي من الاستعمار الفرنسي[20].

وانتقل الصفائحي بطلب من الحكومة التركية إلى برلين بمعية صالح الشريف والأمير علي باشا بن الأمير عبد القادر الجزائري والشيخ أحمد الكزبري من دمشق سنة 1916م. وشكل الصفائحي والشريف معاً لجنة استقلال تونس والجزائر" للدفاع عن قضايا الشعوب المغربية وتعريف الرأي العام العالمي وخاصة الألماني. بحقيقة أوضاع المغرب العربي[21]. وضمت هذه اللجنة

---

18 أبو القاسم سعد الله. تاريخ الجزائر الثقافي. ج5. ص602–603.

19 عبد الكريم الماجري. دور ومساهمة المغاربة في الحركات الاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي قبيل الحرب العالمية الأولى. رسالة ماجستير غير منشورة . تونس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس. 1977، ص90 وما يليها، الشعوبي موقف البلدان المغاربية. ص52–53.

20 علال الفاسي. الحركات الاستقلالية في المغرب. ص45. حمادي الساحلي. نشاط الوطنيين. ص184. ويذكر هابنة أن صالح الشريف كان على علاقة بأنصار حركة تركيا الفتاة وبالأخص أنور باشا كما كان شخصية موثوقة من الأمير علي بن عبد القادر الجزائري في دمشق وإن علاقته مع أسرة عبد القادر هي التي أتت به إلى برلين. فقد كان بصحبة علي باشا الذي وجهت إليه دعوة لزيارة ألمانيا، غير أن الشريف استقل بنشاطه لاحقا عن علي باشا. هابنه. صالح الشريف ص102–103.

21 حمادي الساحلي. نشاط الوطنيين. ص 184–185.

المهاجرين من شمال إفريقيا. وكانت مطالبها الأساسية تحرير تونس والجزائر من سيطرة الاستعمار الفرنسي[22].

ومع أن ما أتيح لنا الاطلاع عليه حتى الآن لا يعطي تفصيلات واسعة عن نشاط الصفائحي في برلين، وعلى جبهات القتال الغربية. إلا أن ارتباط نشاطه السياسي في هذه المرحلة بنشاط صالح الشريف يشجعنا على الافتراض أن هذا النشاط أخذ عدة وجوه استنادا إلى ما كتبه بيتر هاينة، عن نشاط صالح الشريف. وهو :

أولا: الانتقال إلى الجبهة الغربية الألمانية بهدف الاتصال بالجنود المسلمين الأسرى في الجيش الفرنسي خاصة التونسيين لحثهم على الانتقال إلى صفوف الجيش التركي وحليفتهم ألمانيا، وتنفيذا لذلك قاما بكتابة نشرات دعائية طبعت في المطبعة الإمبراطورية. وألقيت على خط جبهة القتال. وكان مضمونها توعية المسلمين ضمن جيوش الحلفاء لطبيعة الاحتلال الأجنبي لبلادهم، وحثهم على ضرورة الجهاد إلى جانب الخليفة العثماني الذي أعلن الجهاد على إنكلترا وفرنسا وروسيا، وأن ألمانيا والنمسا تحاربان في صف الخليفة. وترتب على هذه الدعاية انتقال أعداد كبيرة من هؤلاء الجنود من الجيش الفرنسي إلى الجبهة الألمانية ليقاتلوا أعداء الإسلام والخليفة[23].

ثانيا: الدعاية في معسكر الأسرى المسلمين المسمى بالهلال (Halbmoud Tager)[24]. الذي جمع فيه الألمان حوالي (800) مسلم. بهدف تحريض الأسرى المغاربة للقتال ضد الفرنسيين

---

22 هاينة، صالح الشريف، ص109. وعن الدعاية التونسية المضادة انظر: التليلي العجيلي، السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة، ص 177–186، 189 وما يليها.

23 هاينة، (ن.م) ص103–104.

24 أقيم هذا المعسكر في مدينة فزدروف (Wansdroff) على بعد ثلاثين كم تقريبا من برلين، وبني فيه مسجد لتمكين الأسرى المسلمين من أداء شعائرهم الدينية في نفس الظروف التي يؤدون بها الصلاة في بلدانهم، وتم افتتاحه في الليلة الأولى من شهر رمضان سنة 1916م، بحضور سفير الدولة العثمانية في ألمانيا، وألقى محمد الخضر حسين كلمة في هذه المناسبة. التليلي العجيلي، السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة. ص 189–190.

ويبدو أن الصفائحي والشريف أصدرا في هذه المرحلة نشرة توزع بين الأسرى باسم الجهاد[25].

ثالثاً: الدعاية للعالم الإسلامي. لدى الرأي العام الألماني. وفي هذه المرحلة أصدر الرجلان عملاً مشتركاً في هذا المجال باسم تونس والجزائر نشرت النسخة الألمانية منه في برلين سنة 1916م. والنسخة الفرنسية في لوزان سنة 1917م [26]. وألف صالح الشريف باللغة العربية كتاب "حقيقة الجهاد" ونقله إلى الألمانية مترجم البلاط الإمبراطوري كارل شابنجر (Karl Schabinger) وعلق عليه بكلمة ختامية المستشرق الألماني مارتين هارتمان (Martin Hartmann)[27].

المظهر الثاني: النشاط الفكري المتمثل بتأليف الكتب والنشريات الدعائية:

وثمة قضية منهجية أساسية تثار هنا ابتداءً وهي الصعوبة المتأتية من تحديد الأعمال الفكرية المشتركة والمنفصلة بين شيخنا إسماعيل الصفائحي وزميله صالح الشريف. وذلك لعدة أسباب في مقدمتها: تداخل مجالات نشاط الرجلين. وتماثل النشاط السياسي والفكري الذي قاما به. عدا أن جل هذه الأعمال يجمعها قواسم مشتركة واحدة وهي فضح أساليب الدول الاستعمارية خاصة فرنسا. ودعوة المسلمين للالتفاف حول دولة الخلافة. وهي في جلها نشريات صغيرة الحجم كتبت في إطار الدعاية. ومما يزيد الأمر صعوبة أنها ترجمت إلى لغات متعددة منها الإنكليزية والألمانية والفرنسية والتركية وبمسميات مختلفة. ولعل الاهتمام الذي حظي به صالح الشريف على حساب زميله الصفائحي أعطى مجالاً للذين كتبوا عنه لأن ينسبوا إليه الكثير من هذه المصنفات دون زميله الصفائحي الذي لم ينل من الاهتمام ما ناله صالح الشريف. وربما لو

---

25 أبو القاسم محمد كرو، أعلامنا محمد الخضر حسين. تونس، مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل، 1973م، ص 24 وما يليها. هاينة، (ن.م) ص106. وصدر العدد الأول منها في شهر مارس 1915م بلغات شرقية متعددة منها اللغة العربية لتوزع على الأسرى، وطبع منها 15 ألف نسخة. انده، الوطنيون العرب، ص 59–60.

26 حمادي الساحلي، نشاط الوطنيين التونسيين، ص184–185.

27 هاينة، صالح الشريف، ص101.

أمكن مستقبلا التصدي لجمع التراث الفكري المنسوب للرجلين وبمختلف اللغات لأمكن تحديد هوية كل منهما بشكل أكثر دقة مما هو عليه الآن.

ومن خلال تتبع النشاط السياسي، وما أمكننا الإطلاع عليه من آثار فكرية لكلا الرجلين. يلاحظ بالرغم من تكوينهم الزيتوني المشترك، وتماثل النشاط السياسي لهما في الأستانة وبرلين ولوزان. والهدف الواحد الذي يلتقيان حوله. وهو الالتفاف حول دولة الخلافة في صراعها مع دول الحلفاء إنكلترا وفرنسا ووعيهما الدقيق-إلى جانب غيرهم من الوطنيين المغاربة- بطبيعة الأخطار التي تمر بها دولة الخلافة الإسلامية. وإدراكهما العميق بأطماع الدول الاستعمارية التوسعية في العالم العربي الإسلامي آنذاك. وهذا ما يفسر حماسهما لدعوة الجهاد. كما عمق لديهما مفهوم وحدة مصير العالم الإسلامي وضرورة وحدته للتصدي لهذه الأخطار الاستعمارية المحدقة به. لأن خروج الدولة العثمانية وحليفتها ألمانيا منتصرتين في الحرب معناه ليس فقط حماية ما تبقى من رقعة العالم الإسلامي. وإنما إنعاش آمالهما وآمال الكثير من الوطنيين العرب والمسلمين بقرب التخلص من الاستعمار الأوروبي البغيض الجاثم على شطر كبير من البلدان الإسلامية.

أقول بالرغم من تماثل هذا النشاط. إلا أن صالح الشريف كان أكثر حماسا للعمل السياسي وأكثر عملية في هذا الجانب من زميله الصفائحي الذي بدا أكثر حذرا وأقل اندفاعا[28] فنرى الشريف يدخل في دمشق في مواجهة فكرية مع الشيخ رشيد رضا. تحول لاحقا إلى مشادة عنيفة بين الرجلين سنة 1326هـ/1907م في جامع دمشق[29]. ونراه في الأستانة يتزعم المهاجرين المغاربة

---

[28] BARDIN,AL Geriens Et Tunisiens.P 191-195

[29] عن الخلاف بين صالح الشريف ورشيد رضا انظر: مجلة المنار م11، ص 908-910، 936-952، م12، ع18، حزيران، 1909م، ص 393-396. م13، ع6، تموز 1910م، ص 419-423. شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا وأخاه أربعين عاما، دمشق، 1937م، ص 147. محمد الفاضل عاشور، تراجم الأعلام، الشيخ صالح الشريف، المجلة الزيتونية، م8، إبريل، 1952م، ص 77-78. المنصف الشنوفي، مصادر عن رحلتي الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده إلى تونس، ص 71-102. علائق رشيد رضا مع التونسيين، ص ص 133-137. بيتر هاينه، قومي من شمال أفريقيا، ص 174.

ويتوسط لدى الباب العالي لتسهيل مهمة إقامتهم في الأراضي العثمانية. ويقوم بنشاط دعائي واسع بين المهاجرين المغاربة لحساب الاتحاديين يساعده على ذلك مقدرته الخطابية البارعة وقدرته في التأثير بمن تمعيه. وما يتمتع به من قدرة على تنظيم المسيرات المؤيدة لسياسة الدولة العثمانية وحليفتها ألمانيا[30]. وبعد هذا كله يتولى مهام دبلوماسية وعسكرية غاية في الدقة من بينها التوسط بين أفراد وشيوخ الجزيرة العربية[31]. كما شارك في مهمة سياسية وعسكرية نظمها الاتحاديون في ليبيا لإثارة الحماس لدى الليبيين للجهاد ضد الغزو الإيطالي لبلادهم[32].

وفي الجانب الفكري يلاحظ أن الشيخ الصفائحي أكثر قدرة وأطول باعا من زميله الشريف في خوض غمار المسائل الفكرية. وأكثر قدرة على التأطير النظري وهذا يتضح من خلال الدراسة للأدبيات المتاحة بين أيدينا. فالأدبيات المنشورة للشيخ الشريف لا تخرج عن كونها متممة لنشاطه السياسي. وهي نشريات دعائية في المقام الأول يدافع فيها عن سياسة الدولة العثمانية. ويركز على فضح أساليب السياسة الاستعمارية الفرنسية في شمال أفريقيا. وهي في جلها كتابات

---

30 حول نشاط صالح الشريف السياسي، انظر: علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ط1، 1948م، ص 41–45. ورنير أنده، الوطنيون العرب ونشاطهم السياسي والصحفي في ألمانيا، ص57–58، 61–62. عبد الجليل التميمي، الشيخ صالح الشريف، ص354–362. هاينه، قومي من شمال أفريقيا، ص173–177. الساحلي، نشاط الوطنيين التونسيين، ص184–190.

31 كان مقررا إيفاد الشيخ الشريف في بعثة وساطة سنة 1333هـ/ 1915م بين الملك عبد العزيز آل سعود ملك نجد، والأمير سعود بن عبد العزيز بن متعب آل الرشيد أمير حائل، بهدف وضع حد للحرب الدائرة بينهما، وتحذير الطرفين من أطماع انكلترا غير أن هذه السفارة لم تتم بسبب اندلاع الحرب العالمية الأولى. انظر حولها: محمد الفاضل بن عاشور، تراجم الأعلام، وثيقة تاريخية هامة تتعلق بحياة صالح الشريف، مجلة الزيتونة، م8، إبريل، 1953م، ص ص 118–125.

32 حول دوره في الحرب الطرابلسية وعلاقته بأنور باشا سنة 1911م، انظر: أحمد العباسي، الشيخان المجاهدان، ص 21–52. صالح الخرفي، عمر بن قدور الجزائري، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائري، 1984م، ص 30 وما بعدها.

Mohmoud Abdel Moula, Jihadet Colonialisme La Tunis Edition Tiers- Monde, 1987, p.54.

كتبت إما لتوضيح حقيقة الدعوة إلى الجهاد أو الرد على مقالات كتبت في الصحف والمجلات الغربية. أو عرائض احتجاج رفعها إلى عصبة الأمم والرئيس الأمريكي ولسون[33].

وبالمقابل نجد الأدبيات التي ألفها الشيخ الصفائحي وبشكل خاص كتابه "إيقاظ الإخوان لدسائس الأعداء وما يقتضيه حال الزمان" يعالج فيه مسائل فقهية عميقة من مثل مفهوم الخلافة. وإشكالية العلاقة بين الخلافة والسلطنة. ويحاول النفاذ من خلالها إلى طرح رؤية معاصرة لطبيعة العلاقة بين السلطنة العثمانية. والولايات التي تدور في فلكها. والدويلات المستقلة عنها. ورؤيته المستقبلية لصيرورة هذه العلاقة مستقبلا[34].

وفي سياق مناقشته لعلاقة الدولة العثمانية مع الدول الأوروبية. فهو يستعرض علاقتها مع الدول الأوروبية. منذ اللحظة التي بدأت تتوسع فيه على حساب الإمبراطورية البيزنطية. وهزيمتها للأحلاف الأوروبية. وبروز أطماع الدول الأوروبية روسيا. إنكلترا. فرنسا منذ القرن السادس عشر الميلادي. في عرض يتضح فيه إدراكه العميق للأدوار التاريخية التي مرت بها هذه العلاقة من جهة. ثم حقيقة هذه الأطماع التوسعية لكل دولة من هذه الدول[35]. ليصل في النهاية إلى طرح القضية التي يريدها. وهي التفاف المسلمين جميعا أمراء تابعين أو مستقلين. والشعوب الإسلامية كافة حول دعوة الجهاد والمبادرة إلى إعلانها لأنها برأيه هي الوسيلة الوحيدة الممكنة للوقوف في وجه أطماع هذه الدول. واستعادة الأجزاء التي تحتلها هذه الدول المستعمرة من دار الإسلام[36].

---

33 انظر نماذج من هذه النشريات الدعائية. صالح الشريف، شرح دسائس الفرنسيين ضد الإسلام وخليفته، نشرها عبد الجليل التميمي، المجلة التاريخية المغربية، ع23-24، 1981م، ص 354-362. وله أيضا: بيان توحش فرنسا في القطر التونسي والجزائري، نشره عن الأصل الفرنسي مترجما إلى العربية أحمد العباسي. الشيخان المجاهدان، ص 105-127. وله محاضرة ألقيت في دمشق سنة 1915م. أحمد العباسي، المرجع السابق، ص ص 155-168.

34 الصفائحي إيقاظ الإخوان، ص ص 4-51.

35 ن، م، ص 81-118.

36 ن، م، ص 56-158.

والصفائحي كما سنرى تاليا على عكس زميله الشريف يرى إنكلترا أشد الدول الأوروبية عداء للدولة العثمانية وللإسلام والمسلمين[37].

المؤلفات المنسوبة للصفائحي والشريف :

1- إسماعيل الصفائحي:

أ- إيقاظ الإخوان لدسائس الأعداء وما يقتضيه حال الزمان. كتب باللغة العربية. وطبع في المطبعة العسكرية في إسطنبول. سنة 1333هـ /1914م. وتاريخ الانتهاء من تصنيفه كما هو مثبت في الافتتاحية 13 ذي القعدة سنة 1333هـ / الموافق 9 أيلول 1331مالية / 1914م.[38]

ب- صالح الشريف التونسي:

1- حقيقة الجهاد ألفه صالح الشريف باللغة العربية. ونقل كما أسلفنا إلى اللغة الألمانية مع تعليقات كتبها مترجم البلاط الإمبراطوري المستشرق الألماني هارتمان. أما مترجم الكتاب فهو كارل شابنجر (Schabinger) الذي عمل سابقا مترجما في القنصلية الألمانية في طنجة. ورافق صالح الشريف إلى الجبهة الغربية[39]. ونشرت النسخة الألمانية في برلين سنة 1915م. كما ترجم إلى اللغة الفرنسية ونشر في بيرن سنة 1916م.

2- حجج دامغة حول وجوب خروج الفرنسيين من تونس. والنسخة الفرنسية منه محفوظة في مدرسة اللغات الشرقية في باريس.

3- دعوة البشرية إلى الحقيقة. طبع في برلين سنة 1918م.[40]

---

37 ن، م،ص 83-118

38 ذكره إلياس سركيس في معجم المطبوعات العربية والمعربة، مكتبة الثقافة العربية، 2ج، الإسكندرية، (د.ط) 1980م، ج2، ص 1209. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين، التونسيين. ج2، ص235. وأشار التميمي لهذا الكتاب بتسمية غير دقيقة (إيقاف الأخوان لدسائس الأعداء وما يقتضيه الحال). انظر مقالته صالح الشريف، ص 345. وأشار له حمادي الساحلي بعنوان " يقظة أخواننا ضد مؤامرات العدو " طبع في إستانبول سنة 1916، ويعكف الباحث على تحقيقه وإعداده للنشر قريبا .

39 انده، الوطنيون العرب ونشاطهم السياسي، ص ص 57-58.

40 لعله كتاب الحقائق الباهرة في سر طريق الدنيا والآخرة في 32 صفحة أشارت له فهارس المطبوعات العربية بالمكتبة البلدية في إستانبول . التميمي ، صالح الشريف، ص 346. وللمزيد من التفاصيل حول صالح الشريف ودوره الجهادي. انظر: أحمد العباسي، الشيخان المجاهدان، ص ص 13-67. محمد

4- دعوة إلى الحق والعدل. طبع في استوكهلم 1919م.

5- رسالة مفتوحة إلى مولاي يوسف سلطان المغرب الأقصى. محفوظة في دار الكتب الوطنية في باريس.

6- شرح دسائس الفرنسيين ضد الإسلام وخليفته. إستانبول. 1916. 1921م.[41]

ج-المؤلفات المشتركة بين الصفائحي والشريف.

1- تونس والجزائر. صدرت النسخة الألمانية في برلين سنة 1916م. والنسخة الفرنسية في لوزان سنة 1917م[42]. ولعله الكتاب الذي أشار له أبو القاسم سعد الله بعنوان " آلام الشعوب المضطهدة تونس والجزائر" المحفوظ في المكتبة الوطنية في باريس رقم (8Lk 8 2282) في 32 صفحة. ونشر الأصل الفرنسي مع ترجمته إلى اللغة العربية في كتاب ألفه أحمد العباسي بعنوان الشيخان المجاهدان صالح الشريف وإسماعيل الصفائحي طبع سنة 1987م.[43]

2- شمال أفريقيا .[44]

آراء الصفائحي السياسية والفكرية:

من الواضح تماما أن الشيخ الصفائحي كتب مؤلفاته التي نلمس منها آراءه الفكرية خصوصا. كتاب إيقاظ الإخوان في إطار الدعاية التي نظمتها الدولة العثمانية بالتعاون مع حليفتها ألمانيا القيصرية ضد الحلفاء في الحرب العالمية الأولى والتي تهدف إلى أمرين:

= الهادي الحسيني. الشيخ صالح الشريف العالم الجزائري المجهول، جريدة الشعب الجزائرية، ع (7023)، السبت 17 مارس 1986م، عبد الجليل التميمي، الشيخ صالح الشريف، المجلة التاريخية المغربية ص ص 345-362. محمد بن عاشور، الشيخ صالح الشريف، المجلة الزيتونية، م8، إبريل، 1952م، ص 74-125.

41 حمادي الساحلي. نشاط الوطنيين، ص 186. ونشر عبد الجليل التميمي هذا الكتاب ضمن مقالته عن صالح الشريف، المجلة التاريخية المغربية، ص 354-362.

42 الساحلي . نشاط الوطنيين، ص 186.

43 أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج5، ص 217. ويشير الأستاذ سعد الله أنه ترجم إلى العربية، أحمد العباسي، الشيخان المجاهدان، ص 103-152.

44 أشار له الأستاذ سعد الله، ولم يشر إلى لغة الكتاب التي كتب بها، ومكان وجوده، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج5، ص 217.

الأول: توحيد جهود المسلمين والتفافهم حول الدولة العثمانية في فترة الحرب باعتبارها تستمد شرعيتها من كونها دولة الخلافة الإسلامية التي حافظت على دار الإسلام. وذبت عن حوزته منذ أن انتقلت مقاليد السلطة من الخلفاء العباسيين إلى سلاطين آل عثمان بموجب التفويض الشرعي الذي حصل عليه السلطان سليم الأول العثماني (918–927هـ/1512–1520م) من آخر الخلفاء العباسيين في القاهرة المتوكل على الله (915–923هـ/1509–1517م) غداة فتح العثمانيين لبلاد الشام ومصر في مطلع القرن التاسع الهجري/ السادس عشر الميلادي45.

الثاني: حث المسلمين على ضرورة مقاومة الاحتلال الأجنبي لدار الإسلام. والانضواء تحت راية الجهاد المقدس التي أعلنها الخليفة (السلطان) العثماني ضد دول الحلفاء (إنكلترا. فرنسا. روسيا). وإثارة حماس المسلمين من خلال فضح نوايا تلك الدول ضد الإسلام وخليفته. وعدائها السافر المتمثل باحتلال أجزاء من دار الإسلام. ودق ناقوس الخطر للأمة الإسلامية. الذي ينذر بوقوع البقية الباقية منه تحت الاحتلال. فيما إذا تقاعس المسلمون عن نصرة الدولة العثمانية وحليفتها ألمانيا.

ويمثل كتاب إيقاظ الإخوان هذه السياسة خير تمثيل. وهو مؤلف من قسمين:

الأول: يناقش المؤلف في الأبواب (1–4) موضوعات نظرية تتصل بمعنى الملك وأصنافه ومعنى الخلافة. ثم يدخل في مناقشات فقهية حول اختلاف الأمة في حكم منصب الخلافة وشروطه. ووجوب طاعة الخليفة. ثم ينتقل لسرد تاريخي يتناول تاريخ الدولة العثمانية منذ نشأتها. ودورها التاريخي بعد انتقال مقاليد حكم العالم الإسلامي إليها.

---

45 حول مسألة انتقال الخلافة الإسلامية للعثمانيين، وتنازل الخليفة العباسي المتوكل على الله للسلطان سليم، انظر. ساطع المصري. البلاد العربية والدولة العثمانية، دار العلم للملايين، ط3، 1965م ص41–46. عبد العزيز الشناوي. الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، القاهرة، 1980م، ج4 ص 318–1319. سيار الجميل بقايا وجذور التكوين العربي الحديث، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 1997م، ص 115–125.

الثاني: يعالج فيه المؤلف علاقة الدول الاستعمارية، روسيا، فرنسا، إنكلترا، بالدولة العثمانية، ويخص إنكلترا بالجزء الأكبر من حديثه، ويستعرض في هذا الجزء العلاقة بين الطرفين، تاريخيا، ويستعرض سياستهم العدائية تجاه الدولة العثمانية، ثم ينتقل إلى شرح الظروف التي استدعت من الدولة العثمانية إعلان دخول الحرب، وحقيقة الدعوة إلى الجهاد. ثم يقدم ملخصا لنتائج المعارك، وينتهي إلى محاولة الإجابة عن السؤال الذي طرحه، وهو ما ينبغي على المسلمين سلوكه في هذه الحرب إزاء الدعوة للجهاد.46

وفي فاتحة الكتاب أشار المؤلف إلى الدافع الذي حدا به إلى تأليف هذا الكتاب بقوله: "فلما كان خلاص المسلمين من تسلط الظالمين موقوفا على اجتماع كلمتهم، وهو لا يكون سهلا إلا بسعي من خليفتهم. وعرض للخلافة في هذا الزمان مانع، ليكون عن الوصول إلى ذلك المقصد أعظم مانع، سيما في زمان ساد فيه الجهال وتجرؤوا على القيل والقال. فأحببت أن أكشف الغطاء، وأنبه على محل الخطأ، ليعمل قاصد النجاح الخطى، ولا يقف وقفة الضب والقطا، مبادرة للمرض بالعلاج، وتعرضا للباطل دون الرواج، وتخليصا للأذهان من الخدش، وترك ميت الضلالة بلا نبش... قاصدا بذلك خدمة الدين، وتذكير المهتدين، وتنبيه الغافلين لدسائس المفسدين وسميته إيقاظ الأخوان لدسائس الأعداء وما يقتضيه حال الزمان".47

ويشير المؤلف في مقدمة الكتاب إلى منهجه بأنه لخص بعض فصول مقدمة كتاب العبر لابن خلدون (ت 808 هـ /1405م)، وأضاف لها إضافات من مصنفات السلف48، وفي مقدمتها كما يتضح من النصوص التي نقل عنها، كتاب ابن الأزرق (ت 896هـ /1490م) في كتابه بدائع في طبائع الملك، وأبو حامد الغزالي (ت 505 هـ /1111 م) في كتابه إحياء علوم الدين، وكتاب المواقف لعضد الدين الأيجي (ت 756 هـ /1355 م)، وكتاب الجوهرة للقدوري، والأحكام السلطانية للماوردي

46 الصفائحي، إيقاظ الأخوان، الفهرس (ص 155–156).
47 الصفائحي، (ن.م) فاتحة الكتاب، ص 2–3.
48 فاتحة الكتاب، ص 2.

(ت 450 هـ /1058 م)، وصحيح الإمام البخاري ، وكتاب التمهيد في الرد على المعطلة والجهمية لأبي بكر الباقلاني (ت 403 هـ /1013 م)، والعقد الفريد لابن عبد ربه (ت 328 هـ /939 م)، ومقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري (ت 330هـ /941م) إلى جانب مقالات رشيد رضا في مجلة المنار (م14، ج3، ت 29 ربيع الأول 1329هـ /1911م) وأما في الشق التاريخي الذي يستعرض فيه تاريخ الدولة العثمانية وعلاقتها بالانكليز، فلا يذكر مصادره، إلا إشارات هنا وهناك لمقالات نشرت في صحف، الطان (Le Temps) والغازيت دي لوزان، وديلي نيوز (Daily News)، وصحيفتي الزهرة التونسية، والمؤيد المصرية، في معرض الاستشهاد بها أو الرد عليها.

أ-إشكالية العلاقة بين السلطنة والخلافة :

يستفتح الصفائحي حديثه عن الخلافة والملك انطلاقا من المقولات الخلدونية حول ضرورة الاجتماع البشري، ويقسم المجتمع إلى بادية وحضر، وحاجة كل منهما إلى الآخر، ليصل إلى النتيجة التي وصل إليها ابن خلدون من قبل وهي ضرورة الملك للحفاظ على ذلك الاجتماع الذي لا يتم بدونه.[49] وبه ينقاد الناس وتجتمع الكلمة على الألفة والتناصر والتعاون عند الضرورة.

وينقسم الملك عند الصفائحي إلى ثلاثة أنواع وهو تقسيم مطابق إلى حد بعيد لتقسيم ابن خلدون وابن الأزرق:

1- الملك الدنيوي: (ملك القهر) الذي ينقاد فيه الناس قهرا، تبعا للهوى والشهوة.

2- الملك السياسي: وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار، وينقاد الناس فيه إلى قوانين سياسية، وهي قوانين تخضع لنظر العقل وتستند إلى التجارب وحكم العادة لا للبراهين، وهو معرض للتحاسد والهوى الشخصي، ويترتب عليه بث الفرقة والاختلاف بين صفوف الأمة.

---

[49] ن.م. ص 4-9.

3- الملك الديني (الخلافة) وهو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدنيوية والأخروية، والأمور الدنيوية هنا مقترنة بالأمور الأخروية عند صاحب الشرع. وتتعمق من خلال حفظ الأحكام الشرعية ومراقبة قيام البشر بالشعائر الدينية من قبل الخليفة (السلطان) ونوابه كالقاضي، فهو الذي يتصدى للبدع ويقمع المفسدين بحيث تتحقق كمحصلة لذلك استقامة الدين والدنيا.50

والخلافة واجبة شرعا وعقلا، ويستعرض مقولات الإمام الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين حول اقتران الشريعة بالعدل، ولا يمكن تحقق العدالة إلا بالسلطان المطاع الذي تنتظم به الأمور الدنيوية والأخروية. " فالدين لا يستقيم إلا بالدنيا، والدنيا مزرعة الآخرة، والدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع"، ولا يتم الملك إلا بالسلطان المطاع.51

ونصب الإمام واجب، والإمامة من الفروع لا من مسائل الاعتقاد، ومعنى هذا إنكار عصمة الأئمة، والوجوب سمعي لا عقلي، لأنه لا يجوز بقاء الناس بلا إمام تأسيسا بما فعله الصدر الأول من الصحابة بعد رحيل الرسول (صلى الله عليه وسلم). وشروط نصب الإمام خمسة: أربعة متفق عليها (العلم، العدالة، الكفاية، سلامة الحواس والأعضاء). والشرط الخامس مختلف فيه وهو النسب القرشي.52

وتتضح الضرورات العملية، وما انتهى إليه التطور التاريخي في علاقة السلاطين بالخلفاء ووعي الصفائحي الفقيه لإشكالية السلطنة، بدءا من نشأة منصب السلطان باستيلاء السلطان السلجوقي طغرلبك (429-455هـ /1037-1063م) على بغداد سنة 447هـ /1055م، مرورا بسلطنة الأيوبيين والمماليك انتهاء بسلاطين عصره العثمانيين، وما انتهت إليه آراء الفقهاء في تبرير

50 ن.م. ص 10-12.
51 ن.م. ص 12-14.
52 ن.م. ص 16-18.

سلطنة صاحب الشوكة (الأمير، السلطان)، وممارسة مهام السلطة الدنيوية، نيابة عن الخليفة (المحجور عليه) وبتفويض شرعي (شكلي) منه، لتصبح سلطنة هذا المتغلب مقبولة، ومنسجمة مع أحكام الشريعة، وذلك حفاظا على وحدة الأمة، ونبذ الفتنة، ويتضح هذا في تنظير الماوردي لإمارة الاستيلاء (الأمير البويهي المستبد على الخليفة)، مرورا بالإمام الجويني (ت 478هـ /1085م)، والغزالي في تنظيرهم للسلطان صاحب الشوكة في العصر السلجوقي، انتهاء بابن تيمية (ت 728هـ /1327م)، وابن جماعة (ت 733هـ /1332م) وابن خلدون الذين عاصروا سلاطين المماليك في القاهرة، وجلال الدين الدواني (القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي)، والفقيه الحنفي إبراهيم جلبي (ت 1549م)، وفقهاء الأحناف المتأخرين الذين أعطوا السلطنة مشروعيتها التاريخية في العهد العثماني53

ولعل القضية الأكثر أهمية التي يسهب الصفائحي في مناقشتها هنا ضمن هذا السياق والتي يلمس منها صدى تنظير الفقهاء منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، هي قضية النسب القرشي54، ولكن الصفائحي هنا كفقيه ينتمي للمذهب الحنفي مذهب الدولة العثمانية الرسمي، يناقش هذا الجانب لا من باب مناقشة قوالب فكرية جاهزة، كما نرى في مصنفات الفقهاء الذين كتبوا في فقه السياسة قبله، بل ينطلق من منطلقات جديدة توائم عصره لأهمية ذلك في مشروعية دفاعه عن خلافة سلاطين عصره العثمانيين الذي انبرى للدفاع عنهم، وإقناع

53 لتفاصيل أوفى ، انظر : أرنولد، توماس. الخلافة، ترجمة جميل معلي، دار اليقظة العربية، دمشق، 1946م. جب، هاملتون. النظرية السنية في الخلافة، ضمن دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1974م. الدوري، عبد العزيز. التكوين التاريخي للأمة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1984م. وله أيضا: الديموقراطية في فلسفة الحكم العربي، مجلة المستقبل العربي، ع9، 1979، ص 60–70. لاووست، هنري. نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع. ترجمة محمد عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، 1977م. وانظر لتفاصيل أوفى عن الفقهاء وآرائهم في الخلافة والسلطنة : الجالودي، عليان. تطور مفهوم السلطنة وعلاقتها بالخلافة خلال العصر السلجوقي، رسالة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، كانون أول ، 1997م، ص 146–198.

54 الصفائحي ، إيقاظ الأخوان.

الأمة الإسلامية بأن دولة الخلافة ما زالت قائمة تحقيقا للهدف الذي ينشده، وهو تمتين ارتباطهم بها، والانتماء لدعوة الجهاد التي يروج لها الاتحاديون تحت ستار الخليفة (السلطان) العثماني.

ويرى الصفائحي أن اشتراط القرشية في الخلافة وارد لإجماع الصحابة عليه يوم السقيفة 55، إلا أنه برأيه مشروط بالعدالة (الأئمة من قريش إذا ما حكموا فعدلوا)،56وعندما ضعفت عصبية قريش، وتغلب عليهم الأعاجم، واستبدوا بالحل والعقد دون الخلفاء، أسقط الفقهاء هذا الشرط باعتبار الشوكة في غيرهم.57 والكفاية (حالة الضعف التي انتهى إليها الخلفاء العباسيون في عصور تسلط الأعاجم واستبدادهم على الخلفاء).58، واشتراط القرشية برأيه نابع من التجربة التاريخية للأمة، وتوالي الخلافة في قريش (راشدون، أمويون، عباسيون)، وهو بهذا ينفي عنها سمة الوراثة المباشرة59، وبعد استحضار ما يتكئ عليه في دعم رأيه هنا من أحاديث نبوية والأخبار المتصلة بالموالي من غير العرب60، ينتهي إلى القول إن الخلفاء (السلاطين) من العجم (الأتراك) هم من قريش ولاء وحلفا لأنهم المتناصرون على إعلاء كلمة الله تعالى. ولم تكن بينهم وبين العرب دعوة الجاهلية وهي (الانتصار للقومية) - هكذا يسميها هو-، فالعرب والترك يقفون في صف واحد جنبا لجنب ويقاتلون عدوهم، ولا يستغيث أحدهم بقومه على الآخرين.61 وهنا يقصد بالطبع المسلمين والعرب الذين يناصرون الدول الأوروبية (إنكلترا وفرنسا) المعاديتين للدولة العثمانية، ويستنهض مشاعر البقية الباقية منهم للانضواء تحت راية الدولة العثمانية وحليفتها ألمانيا في الحرب الكونية الأولى.

---

55 ن.م. ص 18-19.
56 ن.م. ص 19.
57 ن.م. ص 21.
58 ن.م. ص 25.
59 ن.م. ص 26.
60 ن.م. ص 26-28.
61 ن.م. ص 28-29.

ووحدة السلطنة المتمثلة بوحدة الإمام أساسية. ولا يقبل بتعدد الأئمة مطلقا62. وهو بهذا يخالف ما انتهى إليه الفكر السياسي السني منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. بقبول التعدد. وهي قضية خطيرة يحاول الصفائحي أن ينفذ منها إلى واقع العالم الإسلامي عشية قيام الحرب العالمية الأولى. وهو واقع مفكك. مجزأ والسواد الأعظم خاضع فعلا للاستعمار الإنكليزي (مصر. السودان. سواحل الخليج والجنوب العربي. الهند. إيران). والفرنسي (المغرب العربي). والإيطالي (طرابلس الغرب). وتستعد الدول الاستعمارية للإجهاز على الجزء المتبقي (بلاد الشام. العراق. جزيرة العرب) ريثما يتم تصفية الرجل المريض (الدولة العثمانية) واقتسام الغنيمة. والصفائحي ولا شك كان حاضرا بذهنه - وهو المارس للسياسة- الدعوة إلى اللامركزية الإدارية. وبعض الدعاوي الاستقلالية في بلاد الشام والعراق. التي بدأت ملامحها تتضح منذ استيلاء الاتحاديين على السلطة سنة 1908م. وعزل عبد الحميد الثاني عام 1909م. ونستبعد بكل الأحوال أن يكون المقصود بذلك الاتصالات التي تمت بين الشريف حسين بن علي في الحجاز والإنجليز. لسبب بسيط. وهي أن هذه الاتصالات تالية لتأليف الصفائحي لكتابه هذا.

إن تأكيد الصفائحي على وحدة السلطة المتمثلة بالخلافة العثمانية يمكن أن يفسر بطموحه إلى توحيد مشاعر الأمة الإسلامية (الشعوب الإسلامية) حول رابطة الخلافة الإسلامية استجابة لمشروع الجهاد المقدس الذي دعت إليه الدولة العثمانية وحليفتها ألمانيا. وترويجا لفكرة الجامعة الإسلامية وتقوية للتضامن الإسلامي والاتحاد في ظل دولة الخلافة لتجاوز حالة الضعف التي انتهى إليها العالم الإسلامي آنذاك. والوقوف في وجه أطماع الدول الاستعمارية. وربما يدعم باتجاه هذه الفرضية استحضاره الشواهد من القرآن الكريم. والحديث الشريف.

62 ن.م. ص 35.

وأقوال الفقهاء المتصلة بالبغاة ودعاة الفتنة. والخروج على طاعة الإمام. ويؤكد وجوب طاعة الإمام المنصوص عليه من أهل الحل والعقد (رغم أنه لا يحدد هويتهم. وطبيعتهم في عصره)63.

ولا يجيز الصفائحي خلع طاعة الإمام. ويعود إلى تلخيص ما انتهى إليه فقهاء أهل السنة. ويدخل في مناقشات نظرية حول. إذا انعزل الإمام بنفسه. وينتهي إلى ما انتهى إليه سلفه من الفقهاء بقبول خلع الإمام شريطة أن لا يؤدي ذلك إلى حدوث فتنة64. وهو مع رفضه القاطع القبول بواقع تعدد الأئمة. إلا أنه لا ينسى واقع التجزئة. ودعاوى اللامركزية التي تطرح بقوة في عصره. ويقبل بتسوية من نوع معين. وهي تسوية غير مسبوقة في الفكر السياسي السني (وهنا تكمن ربما أصالة أفكاره). وهي أن يباشر الإمام بنفسه أو عن طريق وكلائه. فينظر الخليفة (السلطان) للحكام القائمين على رأس السلطة في العالم الإسلامي في عصره على أنهم أمراء. ويجيز لهم النظر في المصالح الخاصة بنواحيهم (دولهم) "لأنهم أدرى بها وبإجرائها على عادات أهلها". وللخليفة (السلطان العثماني) النظر في الإمارة العامة.65 إذن ينتهي الصفائحي لقبول الصيغة اللامركزية لإدارة دار الإسلام. وهي صيغة غير مقبولة لدى الطورانيين الأتراك (الاتحاديين) على الأقل حتى دخول الدولة العثمانية معترك الحرب العالمية الأولى. لأن نهجهم في الإدارة قائم على المركزية وربط الولايات التي تدور في فلك الدولة ربطا محكما بالمركز (العاصمة). و لوالي عند الصفائحي له حق إدارة الشؤون الداخلية. أما قضايا الأمن والعلاقات الخارجية للإمارة مع مجاوريها من الحكومات فتكون بيد الإمام. "وخلاصته أن له النظر في اجتماع كلمة المسلمين. وبدونه لا يجتمع الأمراء. وليس المراد أنه يتصرف بواسطة الولاة والقضاة في تلك البلاد الشاسعة - لأنه لا قدرة لخليفة واحد على ذلك- وحينئذ نكون قد عملنا بمقتضى الحديث الشريف (طاعة أولي الأمر) ولم نرتكب التعدد المنهي

63 ن.م. ص 38-39.
64 ن.م. ص 38-40.
65 ن.م. ص 41.

عنه والموجب لفرقة الكلمة وإنما تعدد أمراء النواحي؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات، ... وأما الخليفة فلا يكون إلا واحدا. وتصرفه في العموم على ما بينا. وما لا يدرك كله لا يترك جله، إذ بدونه لا يتم الاجتماع والتناصر حسب المطلوب الشرعي وبتحميله التصرف في الجميع لا يمكن له ذلك".66

ويختم الصفائحي حديثه في هذا الفصل بالحديث عن التلازم بين السلطان والدين، وأهمية الدين في جمع الكلمة67، وهنا يعود للتأكيد على وجوب طاعة الناس للإمام، لأنه مكلف بإجراء أحكام الشرع، وطاعته مقرونة بطاعة الله تعالى. لأنه مكلف منه سبحانه وتعالى بتنفيذ أحكام الشرع.

والطاعة هذه – كما هي عند سلسلة الفقهاء الذين سبقوه– مقترنة بعدم الأمر بالمعصية، وهنا يصبح الفقيه مرشدا للسلطان يمارس دوره الوعظي. ويحث الصفائحي سلطان زمانه على الالتزام بالحدود التي رسمتها الشريعة. حتى لا يفسد سلطانه، وحتى لا يفرق كلمة الأمة. فينفتح بذلك الباب ليطمع بها الأعداء المتربصون بها من الخارج. وأن يسعى جاهدا للحفاظ على وحدة الأمة ونبذ الفرقة "فسلطان المسلمين هو من يسوسهم بجمع كلمتهم، وذلك بأن يمنع من يدعو إلى خلاف الدين، ومن يعمل بخلافه أيضا. ويحرض على إقامته كالأمر بالجهاد، وكف اليد العادية بظلم الناس بعضهم في الأموال والأعراض والدماء والفروج. وقمع أهل البدع والضلال الناشرين للأباطيل بين طبقات الجهال خشية إفضاء أمره إلى الانحلال..."68.

ب–الدولة العثمانية حارسة الإسلام وأهله:

يناقش الصفائحي تاريخ الدولة العثمانية منذ تأسيسها وحتى عصره، ويفصل في الحديث عن شرعيتها من زاويتين:

---

66 ن.م. ص 42.
67 ن.م. ص 42–56.
68 ن.م. ص 51.

الأولى: النشأة السلمية للدولة. وأن تأسيسها تم بمنحة ومكافأة من السلطان السلجوقي علاء الدين وهبها للأمير العثماني ارطغرل وقبيلته، مقابل العون الذي أمده به ضد أعداء دولته، وتستند شرعيتها على التفويض الشرعي من السلاجقة، والذين فوضهم إياه الخلفاء العباسيون من قبل. وهي بهذا على حد قوله تنفرد عن كل دول الإسلام، وسلاطين الأرض جميعا. "فلا يوجد ملك ولا سلطان إلا وقد زاحم من قبله بالوثوب والقيام والقتل إلا هذه الدولة فإن سلاطينها لم يجردوا سيفا لقتال أحد من أهل الإسلام في مبدء أمرهم، ولم يؤسسوا ملكهم على أنقاض دولة إسلامية أخرى، ولم يغتصبوا السلطنة، بل كانت من السلجوقية الذين هم بعهد من خلفاء بني العباس..."[69]

الثانية: الدولة العثمانية دولة حدودية مجاهدة، قامت على حساب دار الكفر، ووسعت رقعة دار الإسلام، وأضافت لها أراضي واسعة لم تكن منها في السابق، ونشرت الإسلام في بقاع جديدة لم يصلها من قبل، إلى جانب أنهم ورثوا عن أسلافهم المماليك حماية دار الإسلام، بما فيها الحرمان الشريفان[70]. وأن آخر الخلفاء العباسيين في مصر عندما رأى كفاية السلطان سليم واقتداره لحفظها تنازل له عن الخلافة وسلمه الآثار الشريفة النبوية – وهي العلم والسيف والبردة– وصار كل سلطان عثماني أمير للمؤمنين وخليفة لرسول رب العالمين، من غير أن يطلبوها فضلا عن الدفاع عنها فتشرفوا بقبول ذلك، ورضي المسلمون منهم بما تصرفوا فيها، ولذا لم ينازعهم من المسلمين في الخلافة منذ ذلك التاريخ إلى الآن أحد.[71]

ويؤكد الصفائحي أن السلاطين العثمانيين أحسنوا القيام بمهام الخلافة، وبرهنوا على كفايتهم عبر تاريخهم بحماية البلاد الإسلامية، ووسعوا ملكها بالفتوحات في بلاد البلقان

---

69 ن.م. ص 58.
70 ن.م. ص 61.
71 ن.م. ص 62.

والبحر الأبيض المتوسط. وتصدت دولتهم لأطماع الدول الأوروبية ودسائسها.72 وحتى يبرهن على صدق ما يقول يستعرض علاقة الدولة العثمانية، ومعاهداتها مع كل من النمسا وفرنسا وإنكلترا وروسيا، والأحلاف الاستعمارية بين هذه الدول ضد الدولة العثمانية.73

ج- إنكلترا الخصم اللدود للدولة العثمانية :

واللافت للنظر في معالجة الصفائحي لعلائق الدول الاستعمارية بالدولة العثمانية هو تحليله الواعي لأطماع كل منها والدوافع الكامنة وراء هذه الأطماع. فالدافع العدواني لروسيا تجاه الدولة العثمانية ومحاربتها لها لا يتأتى برأيه من منطلق حماية حدودها، وإنما يتجلى بالرغبة في امتلاك الدنيا حسب وصية القيصر بطرس الأكبر، والوصول إلى مياه البحر الأبيض المتوسط. وتعصبها الذي تبديه تجاه المسيحيين، ليس من باب عدائها للإسلام والمسلمين بمقدار ما هو شعار ترفعه وتهدف من ورائه إلى إضعاف الدولة العثمانية التي تقف في وجه هذه الأطماع وتحول دون قصدها في الوصول إلى موانئ البحر الأبيض المتوسط. يرى الصفائحي إن الحل في إضعافها "هو العمل على تقسيمها – أي روسيا- على وجه يؤخر عملها إلى زمن بعيد .... ومراقبتها إلى حيث يحين ذلك بعين لا تنام ..."74.

وأما فرنسا فهو يرى أنها دولة منيت بالغرور، ولا مبرر لسياستها تلك تجاه الدولة العثمانية وإنما "تساق لإتمام غرض غيرها. وإن كان لها غرض فلا تثبت عليه مع حالها من الطمع فيما في أيدي الناس" 75 والعدو الأكبر للأمة العثمانية برأيه هي إنكلترا، وعداء الإنجليز للدولة العثمانية كما يراه متأت من حرصها على البحث عن مستعمرات تعويضا لنقص مواردها الأولية في جزيرتها الأم. وبالتالي فهي في نهم دائم لتأمين احتياجات سكانها المتزايدة. فهم برأيه أبدوا قدرات عالية في تطوير الصناعة والتجارة. مما ترتب عليه تحصيل

72 ن.م. ص 62-63.
73 ن.م. ص 64-85.
74 ن.م. ص 81-83.
75 ن.م. ص 83.

برأيه أبدوا قدرات عالية في تطوير الصناعة والتجارة. مما ترتب عليه تحصيل أجور عالية. لهذا فهدفها الأساسي المحافظة على مستوى المعيشة الراقي لسكانها على حساب غيرها. وبالتالي فهي في سعي محموم للمحافظة على مستعمراتها القديمة. وتوسيعها. وبما أن جل سكان هذه المستعمرات من المسلمين. ولهم بطبيعة الحال ارتباط وتعلق قوي بدولة الخلافة. فإن إنكلترا جعلت همها الأول إضعاف دولة الخلافة. بتأمين طرق مواصلاتها إلى مستعمراتها في الهند.76

ويستعرض الصفائحي تاريخ الصراع بين إنكلترا والدولة العثمانية. والمعاهدات والأحلاف بينها وبين الدولة العثمانية. وغيرها من الدول الأوروبية. ويفصل بشكل خاص في أحداث أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر وسعي إنكلترا المحموم للدفاع عن مصالحها في الشرق التي تعرضت للتهديد باحتلال نابليون بونابرت لمصر وبلاد الشام (1798–1801م). ثم بروز دولة محمد علي باشا في مصر وبلاد الشام والجزيرة العربية (1805–1840م) وقوته العسكرية المتزايدة.77

ولعل أبرز ما يميز هذا العرض وعي الصفائحي وقدرته على الربط بين الأحداث. وإيرادها ضمن تسلسلها الزمني. وتحليل مواقف الدول الاستعمارية السياسية. وخصوصا إنكلترا بأسلوب مختصر رشيق.

ويخلص الصفائحي إلى نتيجة مهمة وهي أن إنكلترا الأشد عداء من بين الدول الاستعمارية بالرغم مما تحاول أن تظهره من صداقة تجاه الدولة العثمانية. ويعود هذا برأيه إلى تخوفها من رابطة الولاء للخلافة والإسلام المتمثل بانتماء الشعوب المسلمة التي تتحكم إنكلترا بمقدراتها. ويعزز رأيه بما يقوله أحد الكتاب الإنكليز بقوله: "إننا نرى العالم الإسلامي ينهض لكلمة

76 ن.م. ص 83–85.
77ن.م. ص 85–100.

يسمعها من فم خليفة المسلمين، لأننا نعتقد أن المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها يجمعهم قانون واحد وديانة واحدة.... فأمة مشتتة في أطراف الدنيا تجمعها كلمة واحدة هي من المدهشات بل من الغرائب".78

والجانب الدعائي المتمثل بالتنديد بسياسة الخلفاء تجاه الدولة العثمانية. ودعوة المسلمين للالتفاف حول دعوة الجهاد المقدس التي ينادي بها السلطان العثماني، واضح في النتائج التي انتهى إليها الصفائحي فنراه يكيل التهم لإنجلترا وسياستها للإسلام وخليفة المسلمين المتمثلة بترويج الإشاعات في أن العثمانيين لا حق لهم بالخلافة، وأن الحكومة العثمانية لا تحكم بالشرع79، ثم يعرض للأسباب التي دعت الدولة العثمانية لتتحالف مع ألمانيا، وتدخل الحرب إلى جانبها ضد الإنكليز وحلفائهم80 ويستنفر المسلمين جميعا للوقوف إلى جانب الخليفة ودولة الخلافة في حربها المقدسة تلك81، وعلى أمراء المسلمين المستقلين في شؤونهم المبادرة إلى إعلان الجهاد، فبلاد المسلمين واحدة ووطنهم مشترك بين جميعهم.82 ويحثهم على اجتماع الكلمة ووحدة الصف، وعلى أمراء المسلمين الخاضعين للدول الاستعمارية التعاضد، ونصرة إخوانهم، وطرد المستعمر الذي يستعبدهم ويذلهم.83 كما يحثهم على عدم الانضواء ضمن جيوش العدو على جبهات القتال، وعصيان أوامر قادتهم الإنكليز والفرنسيين.84

ويختم الصفائحي حديثه بالقول "... وهذه نصيحة دينية لا أخص بها أهل بلادي بل أنبه لها كل الإخوان من أهل الإيمان في سائر البلدان ".85

---

78 ن.م. ص 118.
79 ن.م. ص 122–123.
80 ن.م. ص 125–136.
81 ن.م. ص 137–138.
82 ن.م. ص 147.
83 ن.م. ص 149–151.
84 ن.م. ص 152–153.
85 ن.م. ص 154.

مخطوط علي النبيري: العود الجزائري

الدكتور احميده عميراوي

نائب مدير جامعة الأمير عبد القادر

نقدم هذا الموضوع بمناسبة الاحتفال العالمي بشهر التراث؛ وللتعريف بمخطوط تضمن معلومات هامة عن تاريخ الجزائر؛ لم يحظ حسب علمنا- بعناية الدارسين. لهذا يكون أملنا أن يقوم غيرنا بتحقيقه.ويكشف الجوانب غير الواضحة في السياسة الفرنسية التي وظفت وسائل متعددة منها الدعاية[1]. وإلى ذلك الحين فضلنا أن يكون هذا العرض مؤسسا على النقاط الآتية:

أولا: التعريف بصاحب المخطوط

ثانيا: التعريف بالمخطوط

ثالثا: محتوى المخطوط

---

1 – يراجع ما كتبناه بعنوان "الدعاية في سياسة الاحتلال الفرنسي للجزائر (1830–1858)"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 7، الجزائر مارس 2001 ص–ص. 115–130

أولا: التعريف بصاحب المخطوط

هو علي النبيري المرالي التونسي الذي لم نعثر على ترجمة لحياته. وقد يعود هذا إلى كونه يعدّ من المغامرين الذين جاءوا إلى الجزائر لخدمة السلطة الفرنسية. لهذا فمن غير المستبعد أن يكون النبيري من الذين وظفتهم السلطة الفرنسية ليكون أحسن وسيلة دعائية لصالح الاحتلال والتوسع في الجزائر.

ومن غير المستبعد أن يكون صاحب المخطوط من الجواسيس أو من الدينيين المسيحيين على الرغم من أنه افتتح كلامه في باب "سبب هذا الكتاب" بالقول: "بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وسلم"، وعلى الرغم من تمجيده للإسلام والاستشهاد بآيات قرآنية كريمة. نقول بهذا بناء على معطيات كثيرة أهمها كنيته بالمرالي التونسي الذي ينفي الاعتقاد بأن يكون اسما عربيا. وذكره أكثر من مرّة لمواقع كثيرة في تونس وتمجيده لها.

وقد يكون النبيري من مترجمي الجيش الفرنسي، ومن المتأثرين بالشوام لأنه استعمل كلمة "كمان". ص. 69 في المخطوط. وإن كان وظف كلمات جزائرية دارجة مثل: "زدمة" و"زعايق". ويحتمل أنه من المرابطين الحاقدين على الأمير عبد القادر؛ لأن الكثير منهم ادّعوا بمثل ما ادّعى النبيري على الأمير عبد القادر بالقول أن سلاحه من طين لا يجدي مثلما ذهب إلى ذلك بعض المرابطين.

مع العلم أن اتصال المسيحيين في تونس بالجزائر كان كبيرا منذ الأيام الأولى من الاحتلال. وأن أول اتصال منهم برجال الاحتلال في الجزائر كان من رجال النظام التونسي إذ استقبل دي بورمون وفدا أرسله الباي التونسي حسين[1]. وذكر ابن أبي الضياف أن حاكم تونس أوفد يوم 21 نوفمبر 1830 كلا من مصطفى صاحب الطابع والكاتب أبي الربيع سليمان إلى الجزائر العاصمة...[2] ونرجح أن يكون النبيري واحدا من هؤلاء المسيحيين وذلك اعتمادا على توظيفه للتاريخ المسيحي والتاريخ الروماني في الجزائر وعلى استشهاده بآيات قرآنية مجد من خلالها المسيحية ودعا إلى التسامح. واعتمادا على ما كان يقوم به هؤلاء خلال هذه الفترة من نشاط قياسا بالدور الذي قام به القسيس فرانسوا بورغاد (1806–1866) الذي عمل في الجزائر وفي تونس وكتب مؤلفات في شكل محاورات ومسامرات من ذلك كتابه **مسامرة قرطاجنة**[3].

ثانيا: تعريف المخطوط

يُعدّ محتوى هذا المخطوط من وسائل الدعاية التي يكون صاحبه قد أثّر به بشكل أو بآخر على بعض الجزائريين؛ خاصة وأن مضمونه كان باللغة الدارجة المفهومة لدى أغلب الجزائريين. إذ تناول صاحب هذا المخطوط موضوعات تاريخية متعددة، أرّخ من خلالها حوادث هامة وقعت في عصره. ويتبين من خلال عرضه أنه كان على اطلاع واسع بما كان يجري من أحداث، من ذلك

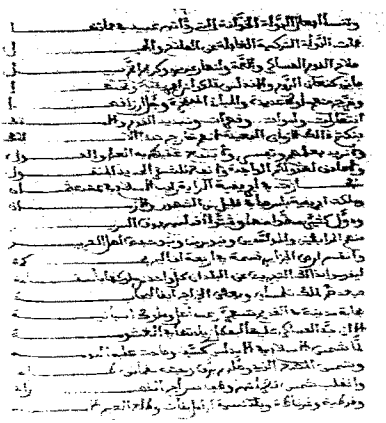
---

1 Serres (j.), la politique Turque dans l'Afrique du Nord Sous la monarchie de juillet, Paris 1925. p. 71.

2 ــ ابن أبي الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ج. 3. منشورات الجامعة التونسية، تونس 1963، ص. 176. للمزيد من المعلومات يراجع: التميمي، عبد الجليل، "مغامرة الحماية التونسية على وهران سنة 1830"، المجلة التاريخية المغربية، عدد 5، تونس 1976، ص. ص. 5 ــ 19.

3 – الفضل للأستاذ الدكتور اسعيد عليوان الذي نبهنا إلى هذه المقارنة. وللمزيد من المعلومات عن فرانسوا بورغا تراجع أطروحته دكتوراه الدولة:التنصير وموقفه من النهضة الحضارية المعاصرة في الجزائر، ج. 1، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية عام 2001 ص. 140 وما بعدها.

حادثة ازمالة عاصمة الأمير عبد القادر المتنقلة عام 1843[1] إلى درجة أنني لا استبعد أن يكون النبيري جمع معلومات دقيقة عن واقعة ازمالة هذه. وأن بعض رجال السلطة الفرنسية زودوه بتفاصيل الواقعة وكلفوه وتوظيفها وبنشر الدعاية لصالح السلطة الفرنسية.



قد يكون هذا المخطوط النسخة الأصلية. ويكون النبيري هو الذي كتبه بنفسه. ويتكون هذا المخطوط من 167 ورقة. وبقي منه 55 ورقة بيضاء غير مكتوبة. وكلها من حجم 36 سم × 22 سم. كتبت بخط مغربي وبأسلوب شعري "ملحون" يفتقر إلى الإيقاع الشعري.وفي أبيات هي أقرب إلى النثر ولكل بيتين قافية.

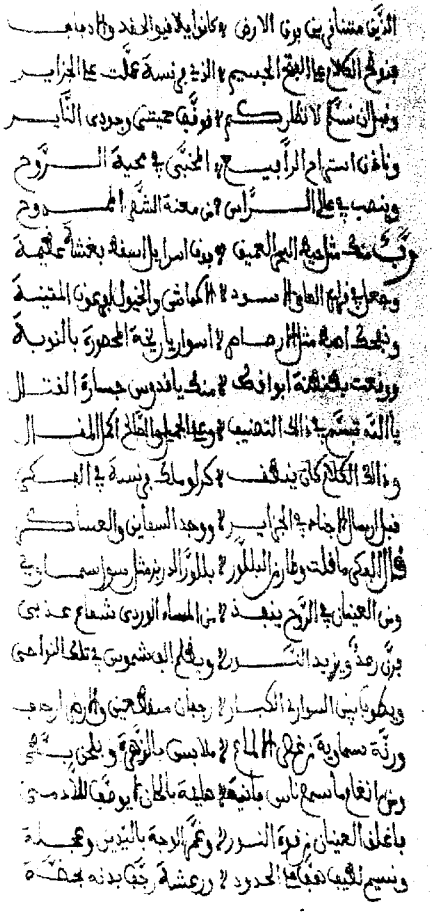
يتجمل هذا المخطوط بخمسين رسم مزخرف بألوان كثيرة لزهريات وورود وحيوانات وطيور وزواحف وسيوف وحراب وسفن ومفتاح وخمسة يد وقباب مساجد وأعمدة وغيرها. مما يؤكد أن كاتب أو ناسخ هذا المخطوط قد أولاه عناية كبيرة. وقد بحثنا أكثر من

1 – لمزيد من المعلومات يراجع كتابنا: من الملتقيات التاريخية الجزائرية، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة 2001،من ص–ص. 64–93

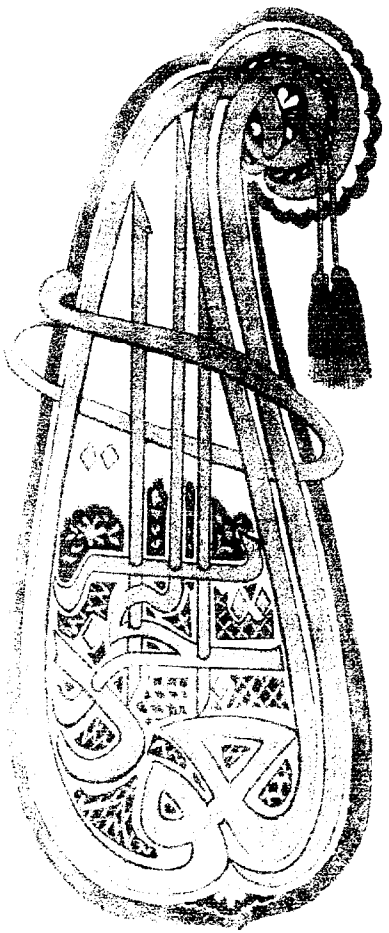
مرّة قصد العثور على نسخة أخرى في دور الأرشيفات ولم نفلح.

يوجد هذا المخطوط في قسم المخطوطات الشرقية بالمكتبة الوطنية بباريس/فرنسا تحت رقم 2535. بينما كتب على الصفحة الأولى من المخطوط (arabe 6241).

وقد حاولنا الحصول على نسخة مصورة من هذا المخطوط لكن محافظ الأرشيف لم يسمح لنا إلاّ بتصوير نماذج فقط. ورغم أننا لم ندرك وقتها (عام 1986) أهمية محتوياته إلاّ مؤخرا فقد انكببنا آنذاك على نسخه باليد.



ويبدو من محتوى المخطوط أن صاحبه ألفه في صيف عام 1846. نستدل هذا من قوله: "الذي قضاء الله عليكم من جانب الفرنصيص في ستة عشر عاما (يعني هذا السنة التي ألف فيها النبيري هذا الكتاب وهي 1846 خلاف ما هو مذكور في مرجع الارشيف الفرنسي من أنه ألفه في الثلث الأخير من القرن 19)



ثالثا: محتوى المخطوط

عنون النبيري هذا المخطوط بالعود الجزائري. والسؤال المطروح ما هو المقصود بالعود؟ هل هو الفرَس باللغة الجزائرية والتونسية؟ أم الآلة الموسيقية أم عود شجرة؟ المؤكد أنه يقصد آلة الطرب، خاصة وأن العنوان كتب باللغة العربية في شكل آلة موسيقية[1]. ثم أنه ذكر في صفحة 151 "في عوده نغم".

وقد يكون هذا العنوان مع رسمه في صورة آلة طرب دلالة وإيحاء من كاتبه يبشر بعهد فرنسي جديد كله فرح.

وبرغم أن القراءة الأولى لهذا المخطوط تقلق وتنفر القارئ لوجود أخطاء لغوية ولركاكة الأسلوب واستعمال الدارجة والخرافة في كثير من الأحيان إلاّ أنه بشيء من الصبر والتأمل

تتأكد حقيقة وهي أن في هـذا المخطـوط معلومـات تاريخية هامة إلى درجة أنه لا يمكـن الاسـتغناء عنه فهو بحق مصدر من شاهد عيان.

ويبقى دور التحقيق كفيلا بإبراز مواطن القوة وبواطن الضعف في محتواه التاريخي.

إذن تضمـن المخطـوط مـادة خبريـة عاليـة القيمـة مقسـمة علـى تسـعة عشـر قسـما أسماهـا المؤلـف بمجـالس. وتمّ عرضها على فرض أنه في كل ليلة مجلس تمّ فيه الحوار في موضوع معين.

و أفرد حديثا عن أسباب تأليف هذا المخطوط بقولـه "وجملت فوايد اشتغالي الذين عملتهم في سنتين ما دامت إقـامتي في بـلاد الجزايـر[1] وصنفت هـذا الكتـاب وسميته بالعود الجزايري".

ثمّ قدم لنـا وصفـا للمكـان الـذي جرى فيه الحـوار مـع صـاحب الـدار فقـال: "قرعـت المحـرم[2] ...فوجدتـه

1- يتبين أن النبيري أقام في الجزائر مدة سنتين منها سنة في الجزائر العاصمة
2- بيت مسكون

بيت كبير وباطنه ديوان داير على حيطان القبو وفوقه رجال كبار وصغار جالسين ومغنيين والآتيين[1] ... فلما جلست نظراتني الجمعية كما ينظر أنس لا يعرفونه ثم قال لي مول المكان السيد مصطفى فهلك بالأدب[2] فقلت له قليل منه ولكن رويد لطلبه فتبسم من قولي بدأت الآلات تضرب والأصوات رفعت أصواتها ولكن ذلك الميعاد[3] جعل في قلبي غم جديد أشد من الأول"

بدأ النبيري العرض بحديث عنونه مطلع الكلام . وقال في هذا الصدد:

"كونوا مؤمنين وقائمين بحدود الدين والسنة وكونوا أيضا ماكنين من العوارف والاقتدارات الجسمية والأخلاقية الواجدة والمتصرفة بلزوم في هذا القرن لأن على قد ما فحص عقلي رأيت أن معاندتكم وبغضكم للنصارى ولو كان ما قال الله في تنزيله العزيز: ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى..[4] الخ ألزموكم هجران بلادكم. وما يضر فرنسا عمايلكم. ويؤلها

1- لابيق أي مشغولين
2- يبدو أن مصطفى من النخبة المثقفة
3- الميعاد باللهجة التونسية يعني الفرح، العرس
4 - سورة المائدة آية

ببقاكم أو هجرانكم من أوطان العمالة الجزائرية. في أي شيء تعطلت قواعد وترتيب أحوالها وأصولها وأرزاقها وأجنادها. فالضرورة لأنفسكم فقط"

ويبدو أنه تصنع قوة الحجة واجتهد في إجادة التأثير واستغلال سذاجة بعض الجزائريين باستخدام الوعظ الديني والعبر التاريخية للتأثير على سامعيه، فهو ينبه ويحذر ويرهب ويرغب، ومنه في قوله: "فراس الشجرة داخلة في قبة السماء وعروق جدراتها غامصين في صخرة من جبل قاف. وانتم مثل قوم ياجوج وماجوج تحتها. وأقوى اصلاحكم مثل دبابيس الذين يجعلوا في أطواق النساء وفي قواميس من بر نجق. ولا صلاح جديدة مثل المدافع والبومبة وخمسة وثلاثين مليون من مخلوقات[1] وألف وخمسة ماية مليون مدخول دراهم في كل سنة[2]. ولاكن يايها العربان كونوا طايعين بالدين وانظروا ما قال أحسن القايلين في كتابه في سورة الروم: " ا ل م غلبت الروم في أدنى الأرض ومن بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ولله الأمر"[3].

وحين اعترض عليه البعض وأشادوا بما للأمير عبد القادر من قوة تضاهي قوة فرنسا أجاب النبيري قائلا: "ولا لكم معاول[4] ماضية ولا فاسات قاطيعة ولا حديد ومعدن لتسكبوهم فقال واحد من المتعصبين لعبد القادر فيوجدوا عند الأمير (هذه الآلات) فكذب بالله لأن معاول وفاسات عبد القادر من طين وفخار وتبن وضافية وقادرين على أشجار وأجدار من زبدة وشمع ولا للذين من معدن قوي وأمداد صالدة"

---

1 – يشير إلى عدد سكان فرنسا آنذاك

2 – يؤكد النبيري قيمة المدخول لخزينة فرنسا وهو 1500 مليون فرنك

3 – – الدال أن صاحب المخطوط لا يحسن حفظ القرآن بدقة لأن الآية هي هكذا "ا ل م غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون" سورة الروم، آية 1–4 . والاستشهاد بهذه الآية يبين نية النبيري في أن الانتصار سيكون للفرنسيين حتما لأن الأمر مقدر من الله عزّ وجل. والقصد من هذا الربط هو المغالطة والدعاية لأن مناسبة الآية والقصد منها ليس في هذا المقام.

4 – معاول يعني أدوات حديدية كالفؤوس

وجاءت مجالس هذا المخطوط في تسعة عشر مجلس هي كالآتي:

المجلس الأول بعنوان: المقدمة النجيبة في كلام الوصية الغريبة. وصف فيه النبيري أعمال الأتراك وفضائح خير الدين وعروج التي ارتكبت في حق الجزائريين وبين أن هذا خلاف ما جاء به الفرنسيون الذين هم أصحاب عدل وفضائل. مثلما تحامل على الأمير عبد القادر واصفا إياه بأشنع النعوت. وحاثا الناس على معاداته والانضمام للفرنسيين. حيث قال:

"على الجزاير نتكلم قبل فتح الدولة العلية

وبعد على عروج مدبر الغش بقصد غاوي وسفى وبه نال النية

ثمّ قال في الأمير عبد القادر:

"فهو صاحب افخاخ ونهب وشفلوق عصيان ومنهان

وبلا بكم عبد القادر ربّوع فلاّح حارث الأرض مثل العربان

مثلكم في المال والكالة يأكل المعاش ويدرك الأواني

فاين شجارة الملك من زمن فاين تبيين النصل السلطاني

فاين الخزاين والأثاث فاين التاج والأساور والولاية

فأبيه عربي من أو طانكم وأماته[1] مولات لوشام وعربيـــــــــــة

فأولاد الملوك وأبايهم من وجوهـــــــهم يستـــــــبان

وفرق مع البلدي السايق كعن الصقلي أهل الســـــودان

فلا وشمة ولا فعل دارج ولاحقد كحقد البلـــــــديـــــــــة

فيشرف دم الملوك وحده كسراج ابيض بين النفتـــيـــــــــــة"

وبالمقابل مجّد أعمال الفرنسيين فقال:

وإذا كذبتوا كلامي وقولي فافتحوا التواريخ وانظروا بقـــــاكم

أن القوم الرومي أهل مجد وشرف عاطي لكم الحياة وعز لسواكم

أعطى لكم علم وحكمة وقوة ومال ورزق وجمال وحيـــــت

واليونان والروم كانوا عليكم مهد في الدنيا من بعد الصميت

وعلانية وشهر في الدارين والمشهور عن الامم علي كل وقيت

أمة أهل كتاب وإيمان وعيسى عندنا وعندهم مزبـــــــور [2]

وقتلتوا قوم يشهد بالله وخلفتوا ماقال اقتلوا الكفـــــــار

والكفار الذين ليس بالله وليس الذين عن السنة مخالفيـــــن

سنة رسول الله والأحاديث وفي طريق الخالق بمختلف سايقين

ويعود إلى الانتقاص من شخص الأمير عبد القادر فيقول:

فهو رجل ضروري من أهل الشر يخرجكم من الإيمان والدين

فهو كذاب وكذاب أدنس قوى النفس والحيلة طويلـــــة

1- أي والدته

2- مزبور في لغة ذلك العهد تعني مذكور

لا يصالح بالله وما قال الله ولا هو ولي ولا ابن الرسالـــــــة

لأنه الله منع للمخلوق علم الروح والباطنة والقيامـــــــة

وإذا يقول لكم أنا وليا فحشاء لله من ولي القبيلـــــــة

والأولياء الصالحون يعبدون الله في البرية وليس في المـــــــلك

ولا يدغدغوا القوم بضرى ولا يحبوا الهمة ويركبوا العود والفلك

المجلس الثاني: عروج . هاجم النبيري سياسة الأتراك العثمانيين بداية من عروج حيث قال:

وابتدى الكلام بالمجلس الثاني كلام وفعل بأقبح البـــــــــــروج

استيلاء الأتراك على الجزاير وغير من البلدان من القبط عـــــــروج

وقد قدم لنا النبيري قصة لم يسبق أن اطلعنا عليها وهي كما رواها في المجلس الثاني:

"ثم التفتت أهل الدولة وطلبوا من عروج عن الولاة الزواجة

وسعدوه للكرسي العالي وعهدوا له التخت والأمـــــــــــاين

وبيعوا له على مقتضى القانون ورجعوا عروج بانشاء العساكر والصفاين[1]

فلما جاء الليل الكاسح كاسح الزوجة السلطان المسكينة

ولما جميع الناس في النوم وجدوا الهادي والإتمانينـــة

خرج عروج من بيوته ودخل في غروف وبيوت الجـواري

فدخل في بيتا السلطان ولقاء السلطانة وهي اسمها زهيرة

تبكي وتنهد من حزنها ولزوال العز وتشطيت زوجها بالقهرة

فلما راته جفلت المستحية ورادت من الحرام الانطلاق

فمسكها عروج من زندها وشرح لها غرامه بالشقـاق

وتجبر عليها بالغضب ونزل على اركابها طالب منها الحياة

ولاكن زهيرة ابعدت بدنه وخرج عروج قاسم في قلبه الفـناء

ثم لما جاء ليل الغدا امرات الجواري تجعل في بـيت

وخلفوا زهيرة وحدها لينزل عليها ناصر أو بالمات

فسمعت جميع ما امراليات وعرفت أن على دينها ليس سبيل

فتجهزت من خبز ومن سم لتقتله وتقتل نفسها في تلك الليل

وبقات فوق فراشها ملبوسة منتظرة الباشا الظالم القبـــــــيح

فوصل نصف الليل والكل كان ساكن ولاكن عروج كان بعين صحيح

فجاء في بيتها وقامت من الفراش ورات عينه غادر وكاسح الناظر

1- الصفاين : السفن

فجرحته في المنكب الأيمن وجعلت بسرعة السم في الصـــــــدر

فهرب عروج في عرفات وزهيرة عدات الليل بلا نـــــــوح

عارفة ما عملت من كبير وما كان عليها مفروض من السموح

وبعد قليل من الأوقات ماتت المسكينة بالألم

وخلفت ابنها يتيم ومشات في مسكوت الدوام."

لمجلس الثـالث: أهـل خيـار الديـن. تحـدث عـن خـير الديـن وعـن مواجهاتـه ضـد الإسبان.

المجلس الرابع: لمبرادور

حديث عن ملك إسبانيا ومحاولته أخذ الجزائر وزوال النظام التركي. وأراد من عرض هـذا الحدث هو أن يتفطن الجزائريون وألا يركبهم العناد وألا يحاربوا الفرنسيين. فقال:

"فذلك المثل يكون لكم كافي ان لا يقبل الله عناد المخلوق ولا يعامل إلا ما في إرادته"

المجلس الخامس: الدايلار

وهو المجلس الذي بين فيـه عيـوب الحكـام الأتـراك وأفعـالهم حيـث أورد قصصـا ليسـت معروفة حين قال:

"وولى جعفر اغة الخاص وبرا اجراح الناس والمساكين

فكان عاقل عادل وحنين ولاكن شديد في الحـــــــكم

ويعدى العدل للرعية وبالحق يبري الأمراض من السقم

وبعده مامي وأحمد وخيدر ومصطفى وشعبان

كلاهما ملوك اشرار وقباح وعديان الله سبحان

ولاكن إلى زمان خيدر باشا كانت الجزاير تقبل الولي من السلطان

وتفعل معهم الشر والقهر والفناء والموت بلا سبـــل

فبكات الجزاير وأهلها وشكات للسلطان بصوت عليل

طالبين يسموا بأنفسهم الحاكم عليهم وعلى الرقايـــــــــــــب

ورضا لذلك السلطان مراد لأنه كان عنده حرب مع الفرس ذو الغرايب

وولي إبراهيم صاحب الشهوات وأراد فساد زوجة الرايس مصطفى

ولاكن الرايس قاتله وصعد بابا علي على السرير واصـــــــطفى

وبعده محمد وعبدي وعمر آغا صاحب الغـــــــــــرور

وغيرهم الذين ليس نسمي لأن عمايلهم كلهم قبايح وشرور

واصطفى بعد حسن خوجة وفي أيامه أخذت الجـــزاير

من الفرنصيص أهل النصرة وختمت للباشوات الدواير "[1]

المجلس السادس والسابع والثامن والتاسع

في هذه المجالس حاول النبيري تبرير ضياع الجزائر وسقوطها بفساد نظام الحكم العثماني[2] فقال في المجلس السادس:

---

1 – حسب النبيري يكون حكم الجزائر خلال فترة من النظام العثماني كل من جعفر آغـــا ومـــامي وأحمد وخيدر ومصطفى وشعبان ثم إبراهيم وبابا علي ومحمد وعبدي وعمر آغا وأخيرا حسن خوجـــة. بينما المتعارف عليه أنه منذ عام 1791 كان تولي الحكم كل من محمد عثمان باشا وبعده حسن باشـــا ومصطفى باشا ثم أحمد باشا ثم علي باشا الغسال والحاج علي باشا ثم محمد باشا الخزناجي ثم عمر باشـا ثم علي خوجة وأخيرا الداي حسين. وهذا يؤكد عدم الدقة في السرد التاريخي من طرف النبيري.

2 – من الممكن جدا حصر أسباب سقوط الجزائر العاصمة في عوامل كثيرة ومنها:

1. إصرار البرجوازية الأوروبية على فتح أسواق لها بإفريقيا.
2. إصرار التيارات الفكرية على تصدير مبادئها ومبادئ الثورة الفرنسية
3. إصرار الكنيسة الكاثوليكية على استرجاع مجد روما في الجزائر
4. إصرار الملكية الفرنسية على التوسع خارج فرنسا لتدعيم مركزها
5. مناصرة الدول الأوروبية لفرنسا كي تحتل الجزائر لإبعاد خطر الثورة الفرنسية إلى خارج أوروبا
6. لم يكن بناء النظام العثماني–التركي تجسيدا من القاعدة الشعبية الجزائرية الموسعة

لمزيد من المعلومات تراجع رسالة دكتوراه الدولة التي قدمناها عام 1999 بمعهد العلـــوم الاجتماعيـــة، جامعة منتوري قسنطينة.

"فما السبب في حرية الجزاير إلا حرب سلطان مراد مع العجم

وتماكنهم بعد ذلك التسريح الداي إبراهيم معطي في الأنـــام

صاحب اللذات وعز الحياة ومغوى دين النساء والبـنات

فأراد هتك مقام زوجة محمد رايس ولأجله ضاق المات

لأن محمد ثور عليه قوم البلاد والعسكر والأتـــراك

وقتلوه وشتموه كما يعامل الصياد الدابة بين الشراك

ثم بعد بابا علي تولى على الجزاير وكان سلطان عدل وقاسي

وبعد محماد الذي قتاله عبدي بحيلة ومنـــكر رادي

وبعد هذا عمر آغة المهول صاحب الرعب والتخويف

وبعده بعض والملك والدوام في العز كان خفـــيف

ودايم عايل ودما تجري في البلاد سبب الولاية ولأجلهم

وافتاك وانهاب من كثرة رغبهم للمال وظلـــمهم

ورجعت الجزاير قليلة العز وكثيرة الأرجاف والحقرة

وغزاتها النصارى وحرقت ديارها بالبومبة والقمبرة

والزمت نفسها ان تنزل وتطلب الهديـــنة

وبعد ان كانت عزيزة من اجلهم وقلة الراي سارت مسكينة

إلى ان وقع ما وقع وما بذكره من بعـــده

وما يوضح بطويل الكلام على الفتح تحت حسين باشا كما نعده

في السطور والمجالس الآتية بنشر متـــتين

لأجل ان خذاتها أمر عظيم وبرهان من عند الله مبين

فانظر الآن ان تدبير الباشا والوزراء والـداي

كان بلا قياس وليس قادر زوال القهر القوي

ووقع عليكم القهر واخذ البلاد والملك بالحكمة

المجلس العاشر والحادي عشر عرض فيهما هجوم فرنسا وأهم المعارك التي دارت بين قوة فرنسا وإبراهيم آغا فقال:

لأني قاصد الكلامٌ على الجزاير * وفتحها من الفرنسيس الكرام

على الباشا الحسين الآخر * الذي عليكم استولا بالاضرام

وذالك الكلام كان ينطق * كرلو ملك فرنسا في الفكر

قبل ارسال الأجناد في الجزاير * ووجد السفاين والعساكر

في المجلس الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر وصف للوقائع الحربية وخطة لسير جيش الاحتلال نحو الجزائر العاصمة.

تناول في المجلس الخامس عشر والسادس عشر حصار الفرنسيين للجزائر العاصمة وقلعة السلطان.

وفي المجلس السابع عشر عرض كيفية الدخول الفرنسي للجزائر

في **المجلس الثامن عشر** حديث عن رحيل الداي حسين من الجزائر العاصمة

خصص المجلس التاسع عشر لواقعة سقوط ازمالة الأمير عبد القادر[1]

---

1 – للمزيد من المعلومات المتعلقة بسقوط الزمالة يراجع كتابنا: من الملتقيات التاريخية الجزائرية، مطبعة دار البعث، قسنطينة، الجزائر 2001

والخلاصة؛

يرجح أن يكون علي النبيري المرالي من رجال الدين المسيحيين أو من المولين للكنيسة الذين وظفتهم السلطة الفرنسية كوسيلة دعائية لصالح الاحتلال الفرنسي في الجزائر وضد المقاومة الوطنية وضد الأمير عبد القادر. وعلى الرغم من بساطة اللغة وكثرة الأخطاء التاريخية تكون للمخطوط قيمة تاريخية.

فمحتوى المخطوط دعوة للجزائريين لتقبل المدنية الفرنسية والتخلي عن زعماء المقاومة الجزائرية. وإبراز لمظالم الحكم العثماني في الجزائر.

ومن غير المستبعد أن يكون عنوان المخطوط العود الجزائري ورسمه في شكل آلة طرب دلالة على عهد فرنسي جديد كله فرح.

التدوين التاريخي عند المسلمين دوافعه وتطوراته خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة

أ. نجيب بن خيرة

جامعة الأمير عبد القادر

توطئة:

إن عملية استقراء تاريخ الأمم والشعوب اليوم أصبح سهلا ميسورا، إلى درجة تُمكن المؤرخ من رؤية اللحظة التاريخية في زمانها ومكانها المحددين بأكثر من حاسة، ومن جميع الزوايا. وبشتى التحاليل، وبلغات متعددة ..

هذا الأمر لم يكن يتوفر للمؤرخ قديما، الذي كان في الغالب يحافظ ولا يلاحظ، يحفظ ولا يعي، يقوم بوظيفة الاحتفاظ بالخبر ولا يتعداه .. وقد ظل الخبر في الثقافة العربية الإسلامية يتمتع بأهمية كبيرة، يشكل نواة حقيقية في النسيج التاريخي المتنوع الذي زخرت به حياتنا العلمية عبر العصور.

والواقع أن المعاناة التي كان يعيشها المؤرخ في القديم حتى يحصل على الأخبار المتفرقة ويجمع المعلومة التاريخية من أطرافها هي التي دفعته إلى تدوين الروايات الشفوية التي كانت محفوظة في الصدور، لعدم شيوع الكتابة في المجتمع العربي قبل الإسلام بدوا وحاضرة .

فالدارس لتاريخ العرب قبل الإسلام لا يكاد يلحظ اهتمامهم بالكتابة التاريخية إلا لاما. وذلك حتى عند البلاد الضاربة بجذورها في أعماق ا لحضارة مثل اليمن فإنه لم يصلنا منها كتب تاريخية مدونة باستثناء بعض النقوش التي سجلوها على مبانيهم القديمة وقلاعهم العتيدة وفي

كتابات وجدت في خزائن ملوك الحيرة مودعة في الأديرة والكنائس ببلادهم .[1] وإن كنا لا نعرف عنها شيئا فيما عدا ذلك.في حين كان عرب الحجاز يهتمون بأخبارهم عن غزواتهم ومعاركهم مما عرف عند هم باسم الأيام. يقول صاحب كشف الظنون: إن علم أيام العرب هو علم يبحث فيه عن الوقائع العظيمة، والأهوال الشديدة بين قبائل العرب ...وينبغي لذلك أن يجعل فرعا من فروع التواريخ. [2]وفي الحقيقة فإن نشأة التاريخ عند العرب قد ارتبط ارتباطا أساسيا باهتمام العرب بموضوعين أساسيين في تاريخهم:

- **أولها:** الدقة في حفظ الأنساب وذلك عن طريق الاهتمام بتسلسل الآباء والأجداد وأصول الأفراد والأسر والجماعات .

- **وثانيهما:** رواية أخبار حروب القبائل وانتجاعاتها ومفاخرها رواية شفهية تنقل من جيل إلى جيل، وكثيرا ما كان أمراء العرب وملوكها يسهرون على سماعها والإصغاء إليها من الرواة ويشجعونهم على حفظها والاعتناء بها .[3] وكذلك جاء أن أهل الحيرة كانوا يعنون بتدوين أخبارهم وأنسابهم وكانوا يضعون ذلك في بيعهم. ولقد ورد أن النعمان ملك الحيرة أمر بنسخ أشعار العرب، فدونت له الطنوج ـ الكراريس ـ ثم دفنها في قصر الأبيض، وقد نبشت أيام ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي. [4]

وقد كانت كل قبيلة عربية تحفظ أنسابها، وتحفظه أبناؤها فتتناقله الأجيال وتتيه به فخرا على القبائل الأخرى، وكل ذلك كان مصحوباً ببطولات ممزوجة في كثير من الأحيان بالأساطير والخرافات والتحيز والمغالاة .وقد عرف العرب أيضا أخبار من جاورهم من الشعوب والأمم

---

(1) ـــ الطبري. تاريخ 37/2
(2) ـــ حاجي خليفة. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 204/1
(3) ـــ بشار قويدر. مناهج التاريخ الإسلامي ومدارسه،ط1،الجزائر:دار الوعي ـــ 1993 ـــ ص11
(4) ـــ جواد علي. تاريخ العرب قبل الإسلام، 39/1

كالروم والفرس مثلا. حتى إن النضر بن الحارث يروى أنه كان يتطاول على النبي عليه الصلاة والسلام بمعرفته أخبار الفرس ولكن ذلك التاريخ لا يعدو في أغلبه أن يكون قصصا خيالية. وخرافات أسطورية لا تختلف عما كان يصنعه المخيال العربي في بلاد العرب شمالا وجنوبا.

إلى أن جاء الإسلام فإنه أعطى لحوادث التاريخ مفهوما جديدا. ومعيارا مغايرا ومنهجا مختلفا ينطلق أساسا من مكانة الإنسان ودوره في الحياة وحركة التاريخ التي يصنعها ويسير وفق سننها.

ولكن كيف شقت عملية تدوين التاريخ مجراها الطبيعي في الحياة العلمية في القرون الثلاثة الأولى للهجرة ؟ ما هي دوافع هذا التدوين. وما المدارس التي طورته وبرّز فيها أعلام الرواة والإخباريين حتى صاروا هم عمدة المادة التاريخية في جميع مصادرنا التاريخية بعد ذلك ؟. وعن هؤلاء الرواة أخذوا. وإليهم رجعوا في تدوين السير والمغازي والتواريخ العامة والخاصة .

دوافع التدوين التاريخي:

لما جاء الإسلام انتشرت في البلاد الإسلامية حركة تاريخية واسعة النطاق. تركت في إثرها مادة تاريخية ضخمة وقد كان لذلك الجهد بواعث هامة ودوافع رئيسة جعلت هذا العلم - أي علم التاريخ - يصبح من أهم العلوم عند المسلمين. ولعل من أهمها:

1 - حاجة المسلمين في تفسير القرآن الكريم إلى معرفة مناسبات آياته من موضع النزول إلى المكي والمدني إلى الليلي والنهاري. إلى الذي نزل في السفر أم في الحضر. مما يحتاج إلى بحث تاريخي في حوادث الإسلام. وهكذا كان التفسير من العوامل التي دعت إلى التدوين التاريخي.[1]

2 - الحاجة إلى معرفة سنة النبي صلى الله عليه وسلم لأهميتها في التشريع كمصدر ثان له. قال تعالى: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا الأحزاب 21. فالوقوف على أقوال الرسول ﷺ وأفعاله كان ضروريا للاهتداء بهديها. والاستناد إليها في التشريع وفي السلوك السوي في الحياة. كما أن غزواته صلى الله عليه وسلم وغزوات

(1) ـ حسين نصار. نشأة التدوين التاريخي عند العرب ط2،بيروت: منشورات اقرأ.، 1980، ص.14

أصحابه كانت لونا من ألوان المعرفة التي تبصر الناس بحياة نبيهم لما ترتب عليها من أحكام، ولتحقيق هذه الحاجة بدأ العمل في جمع أخبار السيرة النبوية والمغازي وتدوينها .

3 ـ رغبة الخلفاء في الإطلاع على سياسات الملوك ليعرفوا كيف يسوسون شعوبهم. خاصة بعد أن تعددت المشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها في الدولة العربية وتشعبت شؤونها.(1)

وقد ذكر المسعودي أن معاوية كان بعد أن يفرغ من عمله يستمر إلى ثلث الليل يستمع إلى أخبار العرب وأيامها، والعجم وملوكها، وسياستها لرعيتها وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة. ثم يدخل فينام ثلث الليل ثم يقوم فيقعد فيحضر الدفاتر فيها سير الملوك وأخبارها والحروب والمكايد فيقرأ ذلك عليه غلمان له مرتبون وقد وكلوا بحفظها وقراءتها فتمر بسمعه كل ليلة جملة من الأخبار والسير والآثار وأنواع السياسات.(2)

4 ـ نظام العطاء والجند: فقد كان توزيع الجند في الجهاد والفتوح على أساس قبلي(3)، وقد استلزم تنظيم شؤون الدولة المالية الاهتمام بهذا النوع من التاريخ فظهرت كتب " الطبقات "(4)

5 ـ تقدير الجزية والخراج عن طريق معرفة فتوح البلدان وذلك لأغراض ودوافع شرعية منها معرفة البلدان التي فتحت عنوة وتمييزها عما فتح صلحا، وكذلك معرفة أي سكان البلاد أهل عهد وأيهم أهل ذمة؟، لما يترتب على هذه المعرفة من أحكام شرعية في التعامل مع أهل البلاد وجباية الأموال لبيت مال المسلمين من الخراج والجزية وغيرها.(5)

6 ـ تمحيص الروايات والأخبار الواردة عن النبي ﷺ وذلك ينبني على العناية بتراجم الرجال وتدوينها .مرتبة على نظام الطبقات أو حسب البلدان والمدن أو حسب تاريخ الوفيات أو على

---

(1) ـــ شوقي الجمل. علم التاريخ. ط1،القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1982، ص29.
(2) ـــ المسعودي . مروج الذهب ومعادن الجوهر . 41/3.
(3) ـــ أنظر: ابن كثير. البداية والنهاية. 325/6.
(4) ـــ شوقي الجمل. المرجع السابق،ص 29 ـــ 30.
(5) ـــ محمد بن صامل السلمي. منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ط1، الرياض: دار طيبة،1986م، ص278

حروف المعجم لمعرفة ما في السند من علل كالاتصال أو الانقطاع أو نحوه .. وقد نشأ عن هذا التدوين ظهور تواريخ المدن ممثلة في تراجم رجالها وعلمائها.(1)

7 ـ لقد أدى ظهور الفرق والتيارات السياسية مثل الخوارج والشيعة والقدرية وغيرهم إلى تسجيل الأحداث ومعرفة استخدامها في تأييد وجهات نظرها أوفي الدفاع عنها للرد على خصومها .

8 ـ الحركة الشعوبية: وهي تسمية مشتقة من الشعوب، أي العودة إلى ماضي الشعوب والتفاخر بعصبياتها الجغرافية والتاريخية، والشعوبيون هم الذين يحقدون على العرب ولا يرون لهم فضلا على غيرهم. فيصغرون شأنهم، ويهاجمون رسالتهم ويصفونهم بأحقر الأوصاف. وكانت وسيلتهم للوصول إلى غايتهم هو التشويه والدس على العرب بغمز تاريخهم وإبراز مقالبهم وتقصيها .(2)

فمثلا قالوا: "لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها، وبدائع تُفتقها في الأدوات والصناعات، مثل صنعة الديباج وهي أبدع صنعة ولعبة الشطرنج وهي أشرف لعبة ورمانة القبّان ...ومثل فلسفة الروم في ذات الخالق والقانون والإصطرلاب .... ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها، ويضم قواصيها. ويقمع ظالمها، وينهى سفيهها، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة، ولا أثر في فلسفة، إلا ما كان من الشعر، وقد شاركتها فيه العجم وذلك أن للروم أشعارا عجيبة قائمة الأوزان والعروض .. فما الذي تفخر به العرب على العجم ..؟ "(3)، ومما قالوه أيضا: " لكل أمة في ماضيها ميزة. فالرومان تفخر باتساع سلطانها وكثرة مدنها وعظمة مدنيتها، والهند تفخر بحكمتها وطبها وكثرة عددها، والصين تزهو بصناعتها وفنونها الجميلة، على حين لا يوجد للعرب قبل الإسلام شيء تمتاز به جدب في الأرض ! كانوا في جاهليتهم يقتلون أولادهم من الفقر ولا يستقر لهم حال

---

(1) ــ المرجع نفسه. ص279

(2) ــ أنظر: شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ط1، بيروت: دار العلم للملايين، 1978م، 68/1.

(3) ــ ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد 3 /405

من الغزو والسلب. ويفعلون المكرمة الصغيرة كإطعام جائع. وإغاثة ملهوف فيملؤن بها الدنيا شعرا ونثرا ويتيهون بذلك فخرا ! " .[1] وقد جعلت هذه المواقف كثيرا من المؤرخين والأدباء العرب يتصدون لهذه الحملة الشرسة على الجنس العربي ويردون عليها معتمدين في ذلك على تاريخ الشعوب وحضارتها وشؤونها الاجتماعية والثقافية. ولعل أبرز من تصدى لذلك أبو عمرو الجاحظ .(2)

9 ـ ظهور الورق: كان الناس قبل ظهور صناعة الورق يستعملون للكتابة الجلد أو ورق البردي أو ألواح الطين. وقد عرف الصينيون صناعة الورق قبل غيرهم من الأمم. ومن الصين انتقلت هذه الصناعة إلى سمرقند في بلاد ما وراء النهر. ولما فتح المسلمون هذه البلاد عام (94م /712هـ) تعلموا تلك الصناعة ثم لم يلبثوا أن أدخلوا عليها تحسينات جوهرية. فاستخرجوا الورق من الكتان والنباتات ذات الألياف. كما استخرجوه من الخرق القطنية التي تحتاج صناعته منها إلى مهارة يدوية وحرفية عالية .ومن سمرقند التي امتازت بكاغدها (كاغد سمرقند) نقل المسلمون صناعة الورق إلى بغداد. إذ تمكن الفضل بن يحي البرمكي والي الخليفة هارون الرشيد على خراسان من تأسيس أول مصنع للورق في مدينة بغداد عام (178هـ /794م). [3]وقد أعانت هذه الصناعة بشكل واضح حاسم على نقل التدوين الفكري ـ (و التاريخي من جملته) ـ من الذاكرة إلى الشكل المكتوب.

كانت هذه هي أبرز الدوافع وأهم البواعث على التدوين التاريخي عند المسلمين وهناك دوافع ثانوية. فردية كانت أو جماعية مثل الرغبة في القصص والوعظ لما له أثر في إيجاد الرغبة لحفظ تلك الأخبار وتدوينها. بالإضافة إلى وضع التقويم الهجري وتحديد بدايته من الهجرة النبوية إلى المدينة في عهد عمر بن الخطاب * مما أدخل عنصرا حيويا على الفكرة التاريخية الإسلامية.

---

(1) ـ أحمد أمين، ضحى الإسلام، 53/1

(2) ـ أنظر: البيان والتبيين للجاحظ .

(3) ـ تاريخ الحضارة الإسلامية: مقرر رئاسة تعليم البنات .المملكة العربية السعودية .1977 ط1 ص245.

وكان خطوة هامة جدا في توطيدها. وساعد على ضبط الأحداث وترتيبها يقول عبد العزيز الدوري: "ومن ذلك الوقت أصبح توقيت الحوادث أو تأريخها العمود الفقري للدراسات التاريخية ".[1]

وإلى هذا كله كانت الرغبة العلمية الخالصة وحب تدوين العلم وحفظه دافعا للكثيرين لجمع المعلومات التاريخية وتبويبها وتنسيقها. ثم إن التدوين بصفة عامة ظاهرة من ظواهر التمدن واستقرار الدولة وتوسع أنشطتها. والحركة التأليفية تبرز التحول الخطير الذي كان يعانيه العقل العربي في تلك الفترة .وأنه آخذ في التمدن السريع. وذلك بمشاركته في حركة التدوين والتأليف.

- مدارس الحركة التاريخية ودورها في تطور التدوين:

لاشك أن معرفة المدارس [2] التي ظهرت في البلاد الإسلامية المشتغلة بتدوين التاريخ وحوادثه سوف يبرز تطور علم التاريخ عند المسلمين من مرحلة القصص والأساطير الشعبية التي كانت سائدة قبل الإسلام إلى مرحلة تأريخ السيرة والمغازي التي تأثرت نوعا ما بالمرحلة السابقة - أي الأيام - إلى مرحلة استقرار الدولة الإسلامية ونشوء الدواوين التي أصبحت مصادر تاريخية يستقي منها المؤرخون مادتهم الخبرية من المراسلات الرسمية والعهود والإحصاءات .ثم مرحلة الترجمة عن اللغات الأجنبية حينئذ. فبرز عدد كبير في مرحلة تعرض الدولة العباسية للحركات الانفصالية في المشرق المغرب من المؤرخين الذين اشتغلوا بتواريخ الدول وتواريخ المدن والحواضر مجسدة روح التنافس بينها. على أن التطور الهام في التدوين التاريخي عند العرب يتمثل في النظرة للتاريخ على أنه علم له أصوله في البحث والكتابة .[3]

وعلى ضوء ما تقدم يمكننا أن نلمس آثار هذا التطور في معرفة المدارس التاريخية وخصائص كل مدرسة مقتصرين في ذلك على ثلاث مدارس وأبرز أعلامها فيها إلى عصر ابن جرير الطبري.

---

(1) — عبد العزيز الدوري. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. دار المشرق، بيروت. ص19

(2) — لا نعني المدرسة هنا البناء الخاص بالتعليم إنما نعني بها الحركة العلمية .

(3) — شوقي الجمل. المرجع السابق ، ص34.

مبينة في الرسم البياني المرفق مع البحث، وهي: 1 ـ المدرسة اليمنية 2 ـ المدرسة الحجازية 3ـ المدرسة العراقية.

أولا: المدرسة اليمنية:

اهتمت هذه المدرسة بأخبار أهل الكتاب وتاريخ اليمن، ومن أسباب ظهورها ذلك التنافس القديم بين عرب الجنوب العريقين في التوطن الحضاري، وبين عرب الشمال الذين صاروا بعد الإسلام حديثي نعمة وحكم وحضارة. والواقع أن نزوح اليمنيين أنفسهم مع النازحين إلى ديار هجرة جديدة، واحتلال الخليج العربي المكان التجاري البحري الأول عزل اليمن وقلل الاهتمام بها وجعل أخبارها نادرة وغير مستقاة من الموارد الأصيلة ..الصحيحة. [1] وترك لنا في النتيجة روايات يغلب عليها الطابع الأسطوري القصصي بل هو مزيج من القصص الشعبي، والإسرائيليات. وبأسلوب لا يخرج كثيرا عن أسلوب قصص أيام العرب. ومن بين الذين يمثلون هذه المدرسة) ـ

1) - عبيد بن شرية الجرهمي اليمني:

اختلفوا في أصله فروي أنه كان من أهل صنعاء وقيل من الرقة بالعراق والأرجح أنه كان يمنيا جرهميا بالذات.[2] .كان قصاصا إخباريا أدرك النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه لم يسمع منه شيئا. ولما كان معاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد ثم الخلفاء من بعده واعين أوضح الوعي بالحضارة اليمنية وقيمتها ومكانتها في التاريخ العربي فقد استقدموا رجالها إليهم فقد عهد معاوية لعبيد بن شرية تربية ابنه يزيد وتعليمه تاريخ اليمن قبل الإسلام وأخبار ملوكها وأشعارها. [3] وقد ألف له كتاب " الملوك وأخبار الماضين " ويتضمن أخبار العرب في الجاهلية ويشتمل على كثير من الأشعار التي وضعت على لسان عاد، وثمود، وطسم، وجديس،

---

(1) ـ شاكر مصطفى. المرجع السابق. 1/ 135.
(2) ـ أنظر ترجمته في الأعلام للزركلي، 4/189
(3) ـ شاكر مصطفى، المرجع السابق. 1 /123

والتتابعة... وكذلك يضم الكتاب بعض أخبار عن بني إسرائيل. ويغلب على جميع هذه الأخبار القصص الشعبي المتأثر بالإسرائيليات.[1]

2) - وهب بن منبه اليماني:

هو أبو عبد الله وهب بن منبه ولد حوالي سنة 34هـ تولى منصب القضاء في عهد عمر بن عبد العزيز وحبس فترة من الزمن ولا نعلم طوال مدة حبسه ولا سبب ذلك. ويقال إنه كان في بادئ الأمر من أتباع القدرية ولكنه ندم على ذلك فيما بعد وتوفي سنة 110هـ أو 114هـ.[2] كان وهب بن منبه من أكثر مؤلفي العصر الأموي تصنيفا. وكان على معرفة وثيقة بمأثور أهل الكتاب وإليه ترجع معارفه حول خلق العالم. وتأريخ الأنبياء وبني إسرائيل.[3] ويعزى له أنه قال " قرأت ثلاثة وتسعين كتابا مما أنزل الله على الأنبياء " ويقول عنه حاجي خليفة أنه جمع المغازي.[4] ولكن مغازي وهب لا يشار إليها في تواريخ السيرة ولا أثر لها في أدب المغازي لأنها جاءت بأسلوب قصصي أسطوري لا إسناد فيه.[5] مما يجعلنا نضعه في مكانه الصحيح باعتباره من كتاب الأقاصيص والأساطير اليمنية استطاع أن يدخل عنصر القصص إلى الدراسات الإسلامية .

وقد نسبت إليه العديد من المؤلفات رغم أنه لم يصلنا منها إلا القليل مما أورده الطبري وابن قتيبة وغيرهما من مقتبسات له. ومما ينسب إليه كتاب " الملوك المتوجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم " وكتاب " المبتدأ "رواه حفيده عبد المنعم بن ادريس. وهو أول محاولة عند العرب لكتابة تاريخ الرسالات. وقد اعتمد عليه ابن قتيبة في المعارف. والطبري في

---

(1) ــ عبد العزيز سالم. التاريخ والمؤرخون العرب. بيروت: دار النهضة العربية. 1981. ص46

(2) ــ أنظر ترجمته في مروج الذهب للمسعودي 5 /462، الفهرست لابن النديم138، حلية الأولياء لأبي نعيم4 /23، الأعلام للزركلي 150/9،المعارف: لابن قتيبة، ص260.

(3) ــ أنظر: فؤاد سزكين. تاريخ التراث العربي. الرياض:إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1983. مج 1، 123/2

(4) ــ حاجي خليفة. المرجع السابق .2 /3747

(5) ــ عبد العزيز الدوري: المرجع السابق، ص25

كتابه " تاريخ الرسل والملوك " والمقدسي في كتابه " البدء والتاريخ ". وأحمد بن محمد الثعلبي في كتابه " عرائس المجالس في قصص الأنبياء ".[1]

و الحقيقة أن التآليف في هذه المرحلة بهذه الطريقة تدل على أن العرب الأقدمين كان ينقصهم حينئذ قوة الإبداع والنفوذ إلى الحقائق حتى فيما يتصل منها بحوادث عصرهم ومع ذلك قبلت الأجيال التالية رواياتهم في مجموعها وأدمجها المؤرخون وكتاب آخرون في مؤلفاتهم.[2]

والواضح من روايات وهب بن منبه أنها لا تترفع عن التحريف والمبالغة والكذب وقد اعتبر السخاوي التعويل على أخباره لا يكون إلا من قبل جهال المؤرخين.[3] مما جعل هذه المدرسة تموت رغم جهود أصحابها وإن بقيت في السيرة وفي كتب التاريخ روايات وأخبار كثيرة منها.

وحصيلة ما قدمته هذه المدرسة من عبيد بن شرية إلى ابن منبه أنها وضعت الخطوط الأولى لمدرسة تاريخية إقليمية خاصة باليمن دخلت في التاريخ العربي واندمجت فيه. [4]

ثانيا: المدرسة الحجازية: (المدينة المنورة).

لما كانت المدينة المنورة هي عاصمة الدولة الإسلامية في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده وموطن الصحابة الكرام. فإن الاهتمام بها ضروري لمعرفة أوسع بالدين عن طريق معرفة حياة الرسول -صلى الله عليه وسلم- بتفاصيلها. بل كان الصحابة يعلمون سيرة الرسول ومغازيه لأبنائهم كما يحفظونهم السورة من القرآن. وقد كان تدوين هذه السير والمغازي متساوقا مع تدوين السنة المطهرة. وسنشير بإيجاز لاثنين من أ برز المنتمين لهذه المدرسة وما تناولته كتاباتهم لإلقاء بعض الضوء على هذه المدرسة التاريخية واتجاهات أتباعها.

ومن أبرزهم:

---

(1) ــ عبد العزيز سالم. المرجع السابق. ص47.
(2) ــ دائرة المعارف الإسلامية مادة " تاريخ ".
(3) ــ السخاوي (شمس الدين).الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ. بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م. ص48.
(4) ــ شاكر مصطفى. المرجع السابق. ص139.

1) عروة بن الزبير (22هـ - 93هـ)

أحد فقهاء المدينة السبعة. وأول من أرسى قواعد الكتابة في السيرة النبوية. وأول من كتب في المغازي.[1] وقد وصلت إلينا بعض كتب له مقتبسات وردت عند الطبري وابن اسحق والواقدي. ولنا أن نعدها أقدم ما وصل إلينا مدونا عن سيرة الرسول ﷺ [2].

ومنهج عروة في كتابة المغازي حسبما يتضح من النسخة المستخرجة يقوم على الاستشهاد بالآيات القرآنية ويستعمل الأشعار لكن بقلة. ويهتم كثيرا بالأنساب. وله عناية بإيراد الوثائق والكتب التي كتبها رسول الله ﷺ. كما أنه قليل الاستعمال للأسانيد. بينما تجد نفس الروايات في كتب السنة مسندة وخاصة ما كان عن طريق الزهري. وهذا راجع إلى طبيعة كتب السيرة التي يفقدها تكرر الأسانيد عند كل جزئية سبكها وتسلسلها الزمني والسرد المتتابع للأحداث.[3]

ويرى الدكتور الدوري أن أسلوب عروة في التأليف بسيط. بعيد عن الإنشاء في حين أن نظرته واقعية صريحة وخالية من المبالغات. وقد مكنته منزلته الاجتماعية من الحصول على معلومات تاريخية من مصادرها الأولية وخاصة من عائشة ومن آل الزبير أسرته.[4]

وتناول بالكتابة الأحداث المتعلقة بـ:

1 ـ بعث الرسول ونزول الوحي. وبداية الدعوة وموقف قريش من المسلمين

2 ـ الهجرة إلى الحبشة وأسبابها.

3 ـ ازدياد مقاومة قريش للدعوة وهجرة الرسول ﷺ إلى المدينة.

4 ـ تحدث عن المغازي.

---

(1) ـ أنظر ترجمته في المعارف لابن قتيبة، ص130، كتاب مشاهير علماء الأمصار .ص105، حلية الأولياء، لأبي نعيم 176/2، الأعلام للزركلي 226/4.

(2) ـ فؤاد سزكين. المرجع السابق. ص70.

(3) ـ محمد مصطفى الأعظمي " مغازي عروة بن الزبير " نسخة مستخرجة ص65، 67. عن السلمي: المرجع السابق، ص298.

(4) ـ الدوري. المرجع السابق. ص21، 22.

5 ـ رسائل النبي إلى الجهات المختلفة.

6 ـ الفترة الأخيرة من حياة الرسول ﷺ.

ولم يقتصر عروة على المغازي بل تعرض لفترة الخلفاء الراشدين، فتحدث عن حروب الردة في خلافة أبي بكر وعن حروب الشام، وعن مواضيع أخرى جاءت في رسالة عبد الملك بن مروان له[1] ولكن الروايات التي وصلتنا عن عروة قليلة مبعثرة ولا تمكننا من الحصول على فكرة واضحة عن مغازيه أو عن الهيكل الذي انتظمت فيه رواياته. بالإضافة إلى أن الدراسات حتى في المغازي كانت أعمالا جماعية، وفعاليات الأفراد تكون جزءا من مدرسة. وكل واحد من حملة العلم يضيف دراساته وبحوثه إلى دراسات أساتذته وبذلك يحفظ علم المدرسة التي ينتمي إليها ويضيف ما وصل إليه .[2] ومن طبقة عروة أيضا من أبناء الصحابة.

2) - إبان بن عثمان بن عفان: (20هـ - 105هـ)

اهتم برواية المغازي التي رواها عنه مالك بن أنس وابن سعد والطبري. قال ابن سعد في المغيرة بن عبد الرحمن " ثقة قليل الحديث إلا مغازي رسول الله ﷺ أخذها من إبان بن عثمان فكان كثيرا ما تقرأ عليه ويأمرنا بتعليمها "[3] والملاحظ أن كتب السيرة مقلة في الرواية عن إبان بن عثمان ولعل ذلك راجع إلى أنه لم يرزق التلامذة الذي يقومون بنشر علمه من بعده. [4] ويبدو أن إبان بن عثمان يمثل مرحلة انتقال بين دراسة الحديث ودراسة المغازي ومنهم أيضا:

3) عاصم بن عمر بن قتادة (ت.119هـ): وهو من الأنصار. إمام ثقة ولم يتكلم فيه

أحد بجرح[5].جمع المغازي وحدث بها. لما رواه بن سعد قال:" كان راوية للعلم، وله علم

---

(1) ـــ شوقي الجمل: المرجع السابق ص40.
(2) ـــ الدوري. المرجع السابق. ص22.
(3) ـــ ابن سعد. الطبقات 5/ 161.
(4) ـــ الدوري. المرجع السابق. ص21.
(5) ـــ أنظر ترجمته في: تقريب التهذيب لابن حجر 458/1، تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي 13/ 528، المعارف لابن قتيبة ص264.

بالمغازي والسير .أمره عمر بن عبد العزيز أن يجلس في مسجد دمشق فيحدث الناس بالمغازي ومناقب الصحابة ففعل "[1] وظل في المدينة يروي إلى أن وافته المنية بها. أما الراوية الإخباري المعاصر لهؤلاء والذي كان أكبر شأنا وأطول باعا، وأقوم قيلا فهو الإمام.

4) محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (50هـ - 124هـ):

هو مؤسس المدرسة التاريخية في المدينة والشام على سواء، أخذ العلم عن الجهابذة الكبار منهم أستاذه عروة بن الزبير، ولكنه لم يقتصر في رواية المغازي عليه .[2] وقد اشتهر الزهري كمحدث وفقيه بالإضافة إلى كونه مؤرخا قال عنه الطبري " كان محمد بن مسلم الزهري مقدما في العلم بمغازي رسول الله ﷺ وأخبار قريش والأنصار ورواية أخبار رسول الله ﷺ وأصحابه"[3] والزهري أول من استجاب لطلب الخليفة عمر بن عبد العزيز فدون له السنن في دفاتر ثم وزع الخليفة على كل أرض له عليها سلطان دفترا، إلا أنه لم يسلم من اتهامات وجهها إليه بعض الفرق وأعداء الإسلام، فاتهمه بعض الشيعة بالسير في ركاب الأمويين وإرضائهم بوضع ما يروق لهم من الأحاديث التي تثبت دعائم ملكهم وترد على خصومهم، وقد تلقف المستشرقون هذه الأفكار وبنوا عليها أبحاثهم التي انتهت بنتائج ليست لها في الصحة نصيب إنما هي من قبيل المراجم والظنون والأوهام.[4]

وقد قام الزهري ببحث واسع عن روايات المدينة وأحاديثها، وكان يكتب كل ما يسمع من أحاديث، وتبدأ خطته بالكتابة عن حياة الرسول ﷺ قبل الإسلام وانتقل إلى دور الرسالة فتحدث عن الفترة المكية من بدء نزول الوحي إلى بيعة العقبة، ثم الفترة المدنية من الهجرة فالمغازي والسرايا، ثم رسائل وسفارات الرسول إلى هرقل وكسرى، ثم يشير إلى حجة الوداع والمرض

---

(1) — ابن حجر: التهذيب. ص45/5.
(2) — السخاوي. الإعلان . ص88.
(3) — أنظر المنتخب من ذيل المذيل ..طبعة الحسينية بالقاهرة، 1336هـ، ص97.
(4) — لمعرفة الشبهات حول الإمام الزهري والردود عليها أنظر: د محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، ص — ص501 — 515.

الأخير للرسول ووفاته وأثر ذلك.[1] بالإضافة إلى أنه كتب في الأنساب وفترة الخلفاء الراشدين والأحداث التي وقعت فيها .وإذا كان عروة بن الزبير رائد علم التاريخ فإن الزهري هو مؤسس المدرسة التاريخية في المدينة.[2] وقد تابع جهد الزهري من بعده تلاميذه من أبرزهم:

5) موسى بن عقبة الأسدي المدني (55هـ - 141 هـ):

عاش في المدينة. وكانت له في مسجد الرسول ﷺ حلقة علم يمنح فيها كذلك إجازا ته العلمية. وكان جل اهتمامه مؤرخا متجها إلى مغازي الرسول والخلفاء الراشدين وقد دون كذلك أسماء المهاجرين إلى الحبشة وأسماء المشتركين في بيعتي العقبة.[3] وقد استند بالدرجة الأولى إلى الزهري. وهو من الثقات المتخصصين في فن السيرة والمغازي كان الإمام مالك يثني على مغازيه ويوصي بها فيقول: " عليكم بمغازي موسى بن عقبة فإنه رجل ثقة طلبها على كبر السن ليقيد من شهد مع رسول الله ﷺ ولم يكثر كما كثر غيره".[4]

وكانت مغازي موسى بن عقبة معروفة متداولة إلى عصور متأخرة قال الذهبي في وصفها: "وأما مغازي موسى بن عقبة فهي في مجلد ليس بالكبير سمعناها. وغالبها صحيح. ومرسل جيد لكنها مختصرة تحتاج إلى زيادة وبيان وتتمة ".[5] وقد اعتمد البخاري مغازيه في صحيحه. ومن أبرز تلاميذ الزهري أيضا:

6) محمد بن إسحاق (85 - 150هـ): ولد بالمدينة المنورة. ثم رحل إلى الإسكندرية سنة 115هـ حيث حضر دروس يزيد بن أبي حبيب (ت128هـ) في علم الحديث وعاد بعد سنوات إلى مسقط رأسه. ثم رحل إلى العراق واتصل بالمنصور وألف كتابا في المغازي وصل إلينا مختصرا في

---

(1) ــ شوقي الجمل. المرجع السابق. ص41.
(2) ــ الدوري. المرجع السابق. ص101.
(3) ــ فواد سزكين.المرجع السابق. ص84.
(4) ــ الذهبي. سير أعلام النبلاء. 6 /115.
(5) ــ الذهبي. سير أعلام النبلاء .6 /116.

سيرة بن هشام .[1] وهو ينقسم إلى أجزاء ثلاثة: المبتدأ والمبعث والمغازي فعرض في القسم الأول لتاريخ الرسالات قبل الإسلام. وفي القسم الثاني لحياة النبي ﷺ حتى السنة الأولى للهجرة. وفي القسم الثالث للدور المدني في السيرة حتى وفاته ﷺ قال فيه الإمام الزهري: " لا يزال بالمدينة علم جم مادام فيهم ابن اسحق " .[2] وقد استطاع ابن اسحق أن يجمع في تآليفه بين أساليب المحدثين والقصاص فجمع بين الأحاديث والروايات التاريخية والإسرائيليات والقصص الشعبي مع كثير من الشعر الصحيح والموضوع. ومصادره كثيرة التنوع وتبلغ 114شيخا. ولكن هذا التقصي خلق له بعض المصاعب. وتظهر في سيرته ميوله السياسية والدينية .فلم يكن هواه مع بني أمية ولكن مع التشيع كما كان قدري الرأي. ويعلق هاملتون جب على مغازي ابن اسحق بأنها كانت ثمرة تفكير أبعد أفقا وأوسع نطاقا من تفكير سابقيه ومعاصريه لأنه نزع فيها لا إلى تدوين تاريخ النبي فحسب بل تاريخ النبوة بذاتها فوحدة الفكر التاريخي ظاهرة فيها. [3] وقد كون ابن اسحق مدرسة في السيرة تكاد تكون مستقلة في منهجها عن مدرسة أهل الحديث. وكان من أبرز أتباعها.

7) محمد بن عمر الواقدي الأسلمي (130هـ - 207هـ):

ولد بالمدينة ونشأ بها وطلب العلم عن شيوخها. يقول عنه الذهبي أنه: " جمع فأوعى وخلط الغث بالسمين والخرز بالدر الثمين فاطرحوه لذلك. ومع هذا فلا يستغنى عنه في المغازي وأيام الصحابة وأخبارهم " [4] وقف علماء الجرح والتعديل من الواقدي مواقف متباينة بين موثق له وقادح في عدالته ولكنهم انتهوا جميعا بالاعتراف له بمعرفته بالمغازي والسير.

---

(1) ــ أنظر ترجمته في: " ابن سعد: الطبقات 67/2/7، وفيات الأعيان لابن خلكان 611/1،الأعلام للزركلي، 252/6، سير أعلام النبلاء، 33/7.
(2) ــ الذهبي. سير أعلام النبلاء. 36/7 .
(3) ــ شاكر مصطفى. المرجع السابق، ص161
(4) ــ الذهبي. سير أعلام النبلاء 454/9، للمزيد من ترجمته أنظر: ابن سعد الطبقات 334/7، تاريخ بغداد للخطيب، 3/3

وقد ذكر الذهبي في ختام ترجمته قوله: " وقد تقرر أن الواقدي ضعيف يحتاج إليه في الغزوات والتاريخ ونورد آثاره من غير احتجاج ..". [1]

وعلى أية حال فإن علم الواقدي وتبحره في المغازي والسير طبقت شهرته الآفاق وسارت بكتبه الركبان .وقد تفرد بروايات لم يروها غيره. فقد كان محققا للوقائع ولا يعتمد على مجرد النقل وإنما كان يعاين المواضع بنفسه وفي هذا يقول: " ما أدركت رجلا من أبناء الصحابة وأبناء الشهداء ولا مولى لهم، إلا سألته هل سمعت أحدا من أهلك يخبرك عن مشهده وأين قتل ؟ فإذا أعلمني مضيت إلى الموضع فأعاينه. ولقد مضيت إلى المريسيع فنظرت إليها. وما علمت غزاة إلا مضيت إلى الموضع حتى أعاينه ". [2]

لف الواقدي عددا كبيرا من الكتب في القرآن والحديث والفقه والتاريخ منها كتاب " التاريخ الكبير " وكتاب " الطبقات " و" السيرة " وعدد من الرسائل في أخبار مكة وبيعة السقيفة وسيرة أبي بكر والردة، ويوم الجمل، وصفين، وفتوح الشام، وفتوح العراق وضرب الدنانير والدراهم، ولم تصل إلينا من هذه الكتب إلا مقتطفات في كتب متأخرة. أما الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا من مؤلفات الواقدي فهو كتاب " المغازي ". [3]

ويصف الدكتور شاكر مصطفى منهج الواقدي في المغازي فيقول: " يبدو الواقدي في المغازي أكثر ارتباطا بأساليب مدرسة المدينة، وأكثر دقة من ابن اسحق، لم يهتم كابن اسحق بالفترات السابقة للإسلام ولا بالعصر الجاهلي وركز همه في السيرة ومنهجه في العرض منظم منطقي ... يذكر مصادره الأساسية وهي25 اسما. وتواريخ المغازي ثم يدرسها بالتسلسل الزمني ويدقق في تحديد التواريخ ويبحث عن نصوص الوثائق ويستعمل الإسناد بدقة على المحدثين ويقتبس من

---

(1) — المصدر نفسه .464/1.

(2) — الخطيب . تاريخ بغداد . 6/3.

(3) — سيدة إسماعيل كاشف. مصادر التاريخ الإسلامي، بيروت: دار الرائد العربي، 1983 ص39، 40، وأنظر أيضا: فؤاد سزكين: المرجع السابق .ص 102

الشعر. ولكن في قصد لا يبلغ حدود ابن اسحق. ويدمج بعض الأخبار في سند جمعي واحد يستطيع استيفاء التفاصيل. ويهتم بتحديد المواقع الجغرافية حتى لقد بلغ من حرصه في ذلك أن زار بعض تلك المواقع بنفسه. وبالرغم من ميوله العلويّة فإنه كان بعيدا عن التعصب لدرجة اتهمه فيها ابن نديم بالتقية. ولكن الشيعة لا يعدونه في رجالهم، وقد بلغ بمراقبته رأي الناس في علمه أنه كان يأخذ عن ابن اسحق كثيرا. وقد يمتدحه ولكنه لا يصرح باسمه أبدا فيما يأخذ عنه لموضع ابن اسحق من الريبة في المدينة ".[1] وإذا كان أهل الحديث لا يقبلونه كل القبول فالمؤرخون يوثقونه. أما المستشرقون فيرون فيه بسبب تدقيقه الزمني الجغرافي واعتماده الوثائق المؤرخ الأول.[2] وقد ختم مدرسة المدينة تقريبا تلميذ الواقدي .

8) محمد أبو عبد الله محمد بن سعد (168هـ - 230هـ): [3]

صحب الواقدي المؤرخ فعرف بكاتب الواقدي. عاش حقبة من الزمن في المدينة ثم عاش في مدن أخرى، ويبدوا أن سعدا عرف الواقدي في بغداد وظل أستاذه الأول وعمدته في كتابة سيرة النبي بلا منازع. ولئن كان التجريح قد تناول أستاذه الواقدي فإن ابن سعد كان ثقة في نظر علماء الجرح والتعديل وإن كانوا قد عابوا عليه رواياته عن الواقدي والكلبي والإكثار منها.[4]

وقد حفظ لنا من كتبه كتاب " الطبقات الكبرى " وفيه أخبار النبي ﷺ حيث وضع الخطوط الأخيرة لهيكل السيرة مع الاهتمام بصورة أقوى بسفارات النبي ﷺ . وقد توسع في الحديث عن شمائله وفضائاه وعن دلائل نبوته وجعل ذلك بابا أصبح نموذجا لأدب الشمائل والدلائل فيما بعد.[5]

ويعتبر ابن سعد آخر جامعي السيرة من المتصلين بالمصادر الأولى وثاني مؤلف بعد ابن اسحق وصلنا كتابه عن السيرة والطبقات كاملا ولن يأتي بعده مؤلف يأتي بجديد فيها، وأسلوبه

---

(1) ــ شاكر مصطفى. المرجع السابق. ص 165.
(2) ــ المرجع نفسه. ص166 .
(3) ــ أنظر ترجمته عند: الخطيب. تاريخ بغداد، 321/5، ابن النديم . الفهرست، ص145
(4) ــ فاروق حمادة: مصادر السيرة النبوية وتقويمها. ط2، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1989. ص79
(5) ــ أنظر: دائرة المعارف الإسلامية .مادة " علم التاريخ ".

التاريخي. رغم أنه يحمل الملامح التي يحملها السابقون له إلا أنه يتميز بملامح تميزه عن غيره.[1] فيمتاز ابن سعد بأنه يذكر النص الكامل لكثير من الوثائق الأصلية. ولا ريب في أن كتابة مثل هذا المعجم التاريخي في تراجم النبي وأصحابه والتابعين من بعدهم تؤلف حلقة جديدة في الوصل بين علم الحديث وبين الرواية التاريخية. وقد نشرت الطبقات الكبرى لابن سعد في ليدن بين سنتي (1904 ـ 1928) على يد المستشرق "إدوارد سخاو".[2]

ثالثا: المدرسة العراقية:

من المعروف أن المسلمين لما فتحوا العراق مصروا الأمصار وخططوا المدن وكان ذلك زمن عمر بن الخطاب ﷺ وأنشئت المدن في بادئ الأمر على أنها حاميات عسكرية ثم تطورت إلى أن أصبحت مدنا كبيرة اختلطوا فيها مع السكان الأصليين الذين تابعوهم دينا أو تملقا. وقد حمل العرب الفاتحون معهم مواريثهم القبلية وفكرهم البدوي إلى المواطن التي استوطنوها إضافة إلى الأمجاد التي حققوها عن طريق الفتوحات الإسلامية التي صارت هي بدورها أياما يروبها لاحق عن سابق. مع الشعوبية التي طغت بين عناصر الفرس في العراق إلى جانب تشجيع الأمويين لدراسة الأنساب والأخبار. و كان التنافس في البداية بين البصرة والكوفة ثم بعد ذلك بغداد وواسط .و ظلت هذه الأمصار تنضح بالفكر القبلي الذي يعكس الروح التي كانت سائدة حينئذ مما جعل صبغة التدوين التاريخي تكتسي روحا قبلية واضحة.

غير أنه يجب التأكيد على مسألة مهمة وهي أن الإخباريين في هذه المرحلة أبدوا اهتماما وعناية بفكرة " الأمة" هذا المفهوم الجديد الذي جاء به الإسلام. وأثر هذا بدوره على أسلوب ومنهج مؤرخي المدرسة التاريخية في العراق. لذا اهتم الإخباريون بأخبار الشام والحجاز واليمن إلى جانب اهتمامهم بأخبار العراق. ومن الجدير بالذكر أن الاتجاه الإسنادي الذي ظهر في المدينة

---

(1) ـــ شاكر مصطفى .المرجع السابق، ص167.
(2) ـــ سيدة إسماعيل كاشف. المرجع السابق.ص41.

المنورة ما لبث أن بدأت آثاره تبرز على طبيعة الكتابات التاريخية في الأمصار الأخرى ومنها العراق. حيث أصبحت الأسانيد تتقدم الروايات التاريخية مما يعكس الأمانة العلمية والصدق والتواضع عند المؤرخين في ذكر مصادر الروايات التي أوردوها.

فقد حفظت لنا وبأمانة أسماء المؤرخين الرواد الذين عاصروا الأحداث التاريخية أو كانوا قريبين منها. كما وأنها تظهر اتساع نطاق التدوين التاريخي في العراق من خلال تشعب وتعدد مصادر الروايات التاريخية. وهذا يشير إلى ظاهرة عامة في التطور الثقافي التاريخي وهي ظاهرة الجمع لعدة روايات تاريخية .فكان الإخباريون والرواة هم مؤرخينا الأوائل.[1]

والواقع أن استخدام المؤرخين للإسناد والتزامهم به لم يكن بنفس الدرجة والدقة التي استعمله بها المحدثون. وذلك لما للحديث من مكانة في الشرع بوصفه المصدر الثاني للتشريع ونصوصه يترتب عليها أحكام شرعية مما أدى إلى بعض التساهل في قبول الروايات والأخبار التاريخية التي لا علاقة لها بالحديث. وهذا ما جعل الأحداث الإسلامية تروى في شكل قصص " الأيام " ويظهر ذلك عند سيف بن عمر. وعوانة بن الحكم وأبي مخنف .رغم حرصهم على إيراد القصة متسلسلة في كتاباتهم .. ولم تصلنا مؤلفات هؤلاء الإخباريين الأولين. إلا ما وصلنا من مقتطفات عن طريق المؤلفات التاريخية الكبيرة عند الطبري والمسعودي والبلاذري وغيرهم. ويأتي على رأس هؤلاء الإخباريين.

1) - أبو الأحنف لوط بن يحي (ت 157):

وهو إخباري كوفي مهتم بالأنساب ذكر له ابن النديم حوالي أربعين مؤلفا من التراجم التي استخدمها المؤرخون.[2] كتب في الردة وفتوح الشام والعراق وصفين والجمل وأحداث العراق خلال العصر الأموي. من ثورات ومعارك. قال أحمد بن الحارث بن الخزار: " إن العلماء قالوا أبو

---

(1) ـــ محمد جاسم المشهداني. الفكر التاريخي في العراق. موسوعه حضارة العراق ، 150/8.
(2) ـــ ابن النديم، الفهرست ص136، ميزان الاعتدال للذهبي، 419/3.

مخنف بأمر العراق وأخبارها وفتوحها يزيد على غيره. والمدائني بأمر خراسان والهند وفارس، والواقدي بالحجاز والسيرة، وقد اشتركوا في فتوح الشام ". [1]

وقد اعتمده الطبري كثيرا في أحداث العراق. وإن اعتبره المحدثون ضعيف الإسناد بسبب تسامحه فيه ذا ميول شيعية. قال يحي بن معين " ليس بثقة " وقال مرة " ليس بشيء " وقال الدار قطني "ضعيف " وقال ابن عدي " شيعي محترق، صاحب أخبارهم " وقال أبو عبيد الآجري " سألت أبا حاتم عنه فنفض يده وقال أحد يسأل عن هذا " .[2]

2) - عوانة بن الحكم (174):

من أهل الكوفة كان عالما بالأخبار والآثار والشعر والنسب وكان فصيحا ضريرا [3]. روى عن كثير من التابعين [4]. وروى عنه الأصمعي. والهيثم بن عدي. هشام والكلبي. وأكثر عنه المدائني. التزم موقفا حياديا بين الأمويين والعلويين.[5] وله مصنفات منها كتاب " التاريخ " وإذا صح هذا العنوان كانت هذه هي أول مرة يظهر فيها الاسم بمعنى التاريخ كعلم. وقد تناول فيه أحداث التاريخ الإسلامي في القرن الأول الهجري. وله كتاب " سيرة معاوية وبني أمية " وهو بدوره أول كتاب يخصص لخليفة ولأسرة حاكمة في الإسلام .[6]

3) - سيف بن عمر التميمي (ت180هـ):

وهو كوفي إخباري. صاحب كتاب " الردة والفتوح " اعتمد في مادته الإخبارية على قبيلته تميم وخاصة ما كان منها متعلقا بفتح العراق. [7]

---

(1) ــ المصدر نفسه . ص137.
(2) ــ أنظر هذه الأقوال في لسان الميزان لابن حجر 492/4.
(3) ــ أنظر ترجمته في الفهرست لابن نديم ص134، الأعلام للزركلي 93/5 ،معجم الأدباء لياقوت، 511/4
(4) ــ ابن حجر. لسان الميزان. 386/4.
(5) ــ عبد العزيز سالم. المرجع السابق، ص69.
(6) ــ شاكر مصطفى. المرجع السابق، ص179.
(7) ــ عبد العزيز الدوري. المرجع السابق، ص37.

اعتمده الطبري في أخبار الفتوح، وذكر رواياته في الفتنة، وقد أكثر عنه بهذا الإسناد " كتب إلى السري عن شعيب عن سيف بن عمر " أو " حدثني السري عن شعيب عن سيف بن عمر " ومجموع مروياته في الطبري مائتين وست وستين رواية .[1] يصفه العلماء بقولهم " ضعيف في الحديث عمدة في التاريخ ".[2]

ب) - نصر بن مزاحم بن سيار (212هـ):

وهو إخباري من أهل الكوفة .أحد علماء الشيعة ومؤلفيها .[3] ويعده أكثر المؤرخين والمحدثين غير موثوق به .قال العقيلي: " شيعي في حديثه اضطراب وخطأ كثير. وقال أبو حاتم " زائغ الحديث متروك " وقال العجلي " كان رافضيا غاليا " وقال الخليلي " ضعفه الحفاظ جدا " وقال أبو خيثمة " كان كذابا "[4] ، وقد دارت مواضيع كتاباته حول وقعة " الجمل" و"صفين". و"مقتل الحسين " و" أخبار المختار " جاء أسلوب كتاباته مثل أسلوب قصص الأيام.[5]

5) - علي بن محمد المدائني (135 - 225هـ):

ولد بالبصرة وشب فيها ثم سكن المدائن وانتقل عنها قاصدا بغداد إلى أن توفي بها .[6] وهو إخباري حافظ إليه تصل دراسات الإخباريين قمتها، لكثرة جمعه، ووثوق أخباره، وقلة المطاعن فيه. قال الذهبي: " كان عجبا في معرفة السير والمغازي والأنساب وأيام العرب مصدقا فيما ينقله عالي الإسناد ".[7] وقال ابن معين: " ثقة، ثقة، ثقة " .[8] وقال أبو العباس النحوي " من أراد

---

(1) — أنظر: فهرس الطبري 280/10.
(2) — ابن حجر. تقريب التهذيب. 344/1.
(3) — أنظر ترجمته في الفهرست لابن النديم، ص 137، تاريخ بغداد، 282/13
(4) — أنظر هذه الأقوال في لسان الميزان، 157/6.
(5) — أنظر: الدوري .المرجع السابق، ص38.
(6) — أنظر ترجمته في: شذرات الذهب 54/2، ميزان الاعتدال، 153/3
(7) — سير أعلام النبلاء. 400/10.
(8) — تاريخ بغداد، 55/12

أخبار الجاهلية فعليه بكتب أبي عبيدة. ومن أراد أخبار الإسلام فعليه بكتب المدائني ".[1]

وقال الطبري " كان عالما بأيام الناس صدوقا في ذلك.[2]

عد له ابن النديم صاحب الفهرست 239 كتابا ورسالة. ويدل هذا القدر الكبير من الرسائل والكتب على إحاطته بموضوعات التاريخ الإسلامي. ويظهر أنه اتبع أسلوب المحدثين في نقد الروايات وبذا صار يتمتع بثقة أكبر من أسلافه. كما استفاد من روايات البصرة والمدينة وجاء بأخبار أوفى وأكثر توازنا ممن سبقه في الموضوعات والحوادث التي تناولها. [3]

وقائمة كتب المدائني تجعله أول المكثرين من التأليف في الإسلام. فقد كتب في موضوعات كثيرة مثل أخبار قريش وأخبار النساء. وأخبار الخلفاء. ومن نسب إلى أمه. وأخبار الشعراء. وقضاة البصرة. وقضاة المدينة. وضرب الدراهم والصرف. وكتاب مكة. والرهان ..." [4]

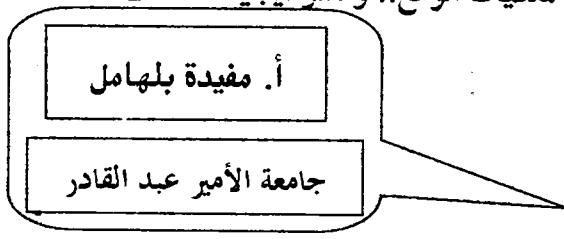
وهذا الجهد المدهش في التأليف والنشاط الثقافي الجم في التصنيف وتحت هذه العناوين يكشف عن ميل المدائني إلى الموضوعات الغريبة والمعارف الطريفة والتفاصيل الشيقة المثيرة للفضول. وتبين أن المدائني كان مرحلة انتقال من الرواية المفردة إلى الكتاب المطرد. ويوضح اطلاع المدائني الواسع على التاريخ الإسلامي كله. وقد رتبه على استخلاص الأمور المتشابهة من خلال معلوماته الواسعة.وهي قدرة فريدة في بابها. تعكس نوع الاهتمامات الثقافية السائدة في ذلك العصر.[5] ولم يبق لنا من كتب المدائني سوى كتاب واحد هو" نسب قريش وأخبارها " كما بقيت لنا مقتطفات وردت في العقد الفريد ونهج البلاغة.

---

(1) ـــ المصدر نفسه.
(2) ـــ ابن حجر. لسان الميزان، 253/4.
(3) ـــ الدوري: المرجع السابق، ص39
(4) ـــ محمد عبد الغني حسن .التاريخ عند المسلمين. القاهرة: دار المعارف، :ص25
(5) ـــ شاكر مصطفى. المرجع السابق، ص188.

الحوار في فكر الإمام ابن باديس

بين معطيات الواقع.. واستراتيجية الأهداف



خضعت كل دول العالم العربي والإسلامي للاستعمار الغربي المسيحي. تنوعت طرق ووسائل وأساليب مقاومته بين مقاومة مسلحة ومقاومة صامتة أو سلبية كما يسميها بعض المؤرخين .تلتها حركات تحرير وطنية مسلحة .وقد سبقتها أو تزامنت معها حركات تحرير أخرى ثقافية وحضارية وروحية .تولتها النخب العربية الإسلامية عبر كل أقطار العالم العربي والإسلامي. لصياغة واقع الأمة الإسلامية الحضاري المتردي نتيجة هذا الاستعمار الذي أصابها في العمق – ضمن مشروع لم تنته فصوله بعد – بتمزقات وشروخات خطيرة مست كل قطاعاته حتى بلغ ضميرها وبات يهدد مستقبلها بالاندثار الوشيك ...فكان السؤال التاريخي والحضاري الهاجس الكبير للنخب العربية والإسلامية هو: كيف نقوم بتحديث مجتمعنا العربي الإسلامي .كيف ننجز التقدم .ونساهم في الجهد الإنساني لبناء المستقبل. كيف نحرر امتنا حضاريا ونعيد بناء خصوصيتها بين الأمم والحضارات ؟. وتجربة الحوار مع الآخر –الاحتلال الفرنسي – التي مارسها الإمام عبد الحميد بن باديس –رحمه الله– .من خلال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين .بكل ثرائها في فلسفة الطرح وخصوصية الوسائل.وأصالة التعامل. واستراتيجية الاهداف. وجه من وجوه تجربة النخبة العربية الإسلامية الجزائرية في حمل عبء التغيير وفي الإجابة عن ذات السؤال. واختيار هذه التجربة للدراسة والبحث. يعود لأسباب موضوعية يفرضها الواقع العالمي والإقليمي والمحلي منها:

1- خصوصية الأجواء العالمية الراهنة من تسارع في الاحداث. وتغيير في العلاقات الدولية عبر تبلور نظام عالمي لما بعد نهاية الحرب الباردة. وفي ظل عولمة تعني أحادية قطبية تمارس فرض قيادتها على الجميع. وتعود بنا إلى أجواء الحماية والانتداب من جديد تتميز بكونها اكثر شراسة وذكاء وتجمعا وحيلة. يقابلها عالم إسلامي اكثر تمزقا وتبعية. واقل حيلة واعمق تيهانا. مما يجعل السؤال يطرح بألم شديد والإجابة عنه ابعد من ان تقلل من هذا الألم ناهيك عن ان تشفي غليل قوم مظلومين.

2-ان صوت الحوار ينبعث بقوة من جانب العالم الإسلامي تجاه الآخر ويحمل دفاعا عن تهمة باطلة. ومرافعة عن جرم لم يقترف. يقدم الولاء ويطلب الصفح والرضى. بينما الآخر يعلن الصراع والصدام ويدق طبول الحرب وينذر للخوف من عدو من محض الخيال - بديل - ويستعد لرد عدوان لن يأتي مع أن وضوح الظالم من المظلوم. والقوي من الضعيف.. ما يجعل من المغالطة اقرب إلى الحيرة والجنون في عالم تحكمه شرعية الغاب بإنسانية مزيفة ؟

3- على الرغم من أن طروحات الحوار في الراهن العربي الإسلامي تشترك في حمل هم الأمة في تفكير إمكانات الإقلاع. إلا أنها في تناقضها حول مفهومه وحدوده وحول ماذا يجوز بذله قربانا لقبوله مما لا يجوز. ا يمكن تصنيفه في خانة القصور الواضح في قراءة دروس التاريخ. حقائق الماضي ونتائج الحاضر. والغفلة عن عمق تقويم تجارب الشعوب وقت المحن والأزمات ويتعلق الأمر خاصة بالطروحات التي تكرس خيار التكييف والتلفيق والتوفيق والترقيع والتي جعلت منه وصفات مزمنة لمرض غير مزمن ... ظاهرها إرادة التحديث وحقيقتها خطوات متسارعة لإكمال فصول الاستلاب والتبعية والانضواء تحت الآخر عبر الخواء من الخصوصيات تدريجيا وبتقمص أساليب الآخر ووسائله وطرق حياته ونمط مؤسساته ...وحتى أسباب قلقه التي ليست بالضرورة أسباب قلق الإنسان المسلم الروحية والحضارية والمادية. قلق المتعة والقيادة وقلق الحق في الوجود .

4- إن تجربة الحوار التي مارسها الإمام ابن باديس عبر جمعية العلماء هي تجربة جزائرية أصيلة افرزتها عقلية إسلامية حرة ومتفتحة .إذ لم تشوهها برامج ا لمدرسة الفرنسية ومناهج مستشرقيها وقساوستها . فلم تحدد لها المسار الذي تفكر به ولا الحدود التي لا تحيد عنها .ولم تؤثر فيها حملات التيئيس والتبخيس الطويلة بالوصفات الجاهزة والتي تشكك في الماضي والحضارة واللغة والدين بلغت لدى البعض حد تحقير الذات .. والتنكر للأهل والأرض ..ومن ثم كانت تجربة أصيلة واضحة فخورة واثقة ومحتسبة. فهمت ان حياة الشعوب في حياة ذاتيتها .في مضمونها الحضاري وعمقها التاريخي .

5- وان لا أحد يدعي معرفة الحقيقة كاملة .فان هذا وجه من وجوهها فحسب. وهي فرصة للاستلهام من تجربة الحوار مع الآخر -الاحتلال الفرنسي - في فكر ابن باديس عبر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. كما هي فرصة للحوار مع الذات الحضارية والتاريخية للشعب الجزائري المسلم .

1- منطلقات الحوار مع فرنسا ومحدداته في الفكر الباديسي عبر جمعية العلماء

1 - ندرك تماما بأن ظهور جمعية العلماء لم يكن لتسمح به إدارة الاحتلال لولا تحديد العلماء " للخطوط الخضراء" التي قدموها إطارا عمليا وعلميا لهذه الإدارة قصد استجلاب موافقتها. وقد كانت تلك ورقة عمل وميثاق مقدم بين يديه التواصل والتحاور ضمن القوانين المعمول بها في الجزائر تحت قبضة الاحتلال الفرنسي. والتي هي من صنع إدارة هذا الاحتلال.

وفي قراءة متفحصة للقانون الأساسي للجمعية الذي يحوي تلك " الخطوط الخضراء " نتبين أن مواده قد صيغت بذكاء مؤسس وعلم نافع مطلع أهدافه بعيدة .جعلت القوانين الاستعمارية في الجزائر عدما بعد ما أفرغتها من كل فاعلية وأسقطت عنها كل سلطة معنوية أو مادية قي كل ما يخص شؤون الجمعية ونشاطها. مما يعطي فعل العلماء صفة المبادرة المستقلة والقرار الناضج ويؤكد ما وصف به "محمد البشير الإبراهيمي" القانون الأساسي للجمعية على إنه قد صيغ "

بطريقة قائمة على قواعد من العلم والدين لا تثير شك ولا تخيف"[1] ومن هذه المواد: 1 جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. جمعية دينية تهذيبية. 3 لا يسوغ لهذه الجمعية بأي حال من الأحوال أن تخوض أو تتدخل في السياسة .5 تتذرع الجمعية إلى غايتها بكل ما تراه صالحا نافعا غير مخالف للقوانين المعمول بها. ومنها أن تقوم بجولات في القطر في الأوقات المناسبة. 6 من حق الجمعية أن تؤسس شعبها في القطر وأن تفتح نوادي ومكاتب حرة للتعليم الابتدائي"[2]

وتؤخذ بعين الاعتبار الظروف الصعبة التي كان يعيشها الشعب الجزائري وحاجته الماسة إلى من يبعثه من جديد. وكذا قبضة القوانين الظالمة التي تخنق أنفاسه وتربصها بكل من يحيد عنها ندرك الهدف من إعلان العلماء عن وصف جمعيتهم بالدينية – وقد كانت دينية فعلا بمفهوم الإسلام للدين كنظام للحياة والآخرة– ثم تأكيدهم أنها لن تخوض أو تتدخل في السياسة وبأن ذلك من قبيل الحيلة والمناورة بالاستجابة للقوانين الفرنسية التي تحرم على الجمعيات الدينية – بمفهومها للدين طبعا – تعاطي السياسة. ثم ان تكرار عبارة القوانين المعمول بها يفهم من قبيل المهادنة والمسالمة والتكتيك التي بفضلها تكون المحافظة على المولود الجديد –جمعية العلماء – ويضمن الحركة والحرية لنشاطها تحت حماية هذه القوانين نفسها وبإذن إدارة الاحتلال أيضا .وعموما هو ضمان شرعية الوجود والنشاط في ظل قوانين أخرى تحرم ذلك. وإمعانا في المسالمة وإظهار حسن الطاعة وإبعادا لكل شك عمد" ابن باديس" الى

– إعلام الإدارة بوقائع الإعداد والتاسيس وعقد سلسلة من الاجتماعات للمجاملة ولاعلان مبادئ الجمعية لمدير. الشؤون الاهلية –السيد ميرانط – في ذلك الوقت وكذا لبعض المسؤولين الفرنسيين وللحديث عن اهمية الجمعية واهدافها..

---

1 – الشهاب ج5،م7 ماي 1991م.

2– من فصول القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين

– دعوة – ميرانط–لحضور الحفل الذي إقامته اللجنة التحضيرية على شرف الضيوف في نهاية اشغالهم –لكنه اعتذر–وقد نجح ابن باديس بحسن تصريفه للأمور مع زملائه العلماء في تفويت الفرصة على الإدارة الاستعمارية بان تجد بمن أو بما تحتج به كي ترفض الترخيص للجمعية. وعلى العكس من لك فقد اثمرت لقاءات المجاملة تلك في ان ينال ابن باديس الاستحسان والتشجيع للجمعية."وجاءها الترخيص سريعا –بعد خمسة عشر يوما فقط–"[3] نشات الجمعية والحكومة لا تدري ماذا تصنع ولا تعرف بماذا تقابلها "[4]

2– مرحلة إعلان المبادئ: الحوار مبدا عند ابن باد يس عمد العلماء عند إعلان ونشر القانون الأساسي للجمعية إلى اخفاء أهدافهم البعيدة لأنهم كانوا على علم بنوايا الحكومة ازاءهم. فدبجوه لمرحلة لها اهدافها الخاصة وقد نجحوا في تحقيقها وباشروا العمل .لتاتي مرحلة اعلان المبادئ والمصارحة بعد المجاملة .فقد نشر ابن باديس دعوة وأصول جمعية العلماء في ماي 1937م نشرته جريدة "البصائر" في جوان 1937 م في كتيب واحد مع القانون الأساسي للجمعية والذي كان قد سبق نشره ونال موافقة إدارة الاحتلال الفرنسي عليه ورضاها عنه مما يؤكد إنه امتدادا له أو هو شرح وتفصيل لماده نفسها .ولذلك تعجب أحد الكتاب الفرنسيين من عدم نشر هذه المبادئ منذ البداية ولكنه أشار الى ان" أصول دعوة الجمعية" كانت مبثوثة في صحافة الجمعية منذ تاسيسها وكل ما حدث أنها جمعت في كتيب واحد." [5]مما جاء في هذه الأصول المبادئ ما يلي: الاسلام هو دين البشرية الذي لا تسعد إلاّ به وذلك لأنه :

اولا :كما يدعو إلى الاخوة الإسلامية بين جميع المسلمين .يذكر بالاخوة الإنسانية بين البشر اجمعين

3– ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج3،ص87.

4– توفيق المدني، حياة كفاح، القسم الثاني ص 26.

5– المطهقاني، مارن صلاح حامد، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية1931–1939م، سوريا، دار القلم لبنان، دار العلوم،1988 م، ص 87 تقلا عن Richmont,Les Ulamas Algeriens ,La nouvelle revue Francaise..

ثانيا: يسوي في الكرامة والحقوق الإنسانية بين جميع الناس بلا أدنى تمييز. ثالثا: لأنه يفرض العدل فرضا عاما بين جميع الناس بلا أدنى تمييز. رابعا :يدعو إلى الإحسان العام. خامسا: يحرم الظلم بجميع وجوهه وباقل قليله من أي احد على أي احد. سادسا: يمجد العقل ويدعو إلى بناء الحياة كلها على التفكير. سابعا: ينشر دعوته بالحجة والاقناع لا بالختل والإكراه. ثامنا: يترك لاهل كل دين دينهم يفهمونه ويطبقونه كما يشاؤون. حادي عشر: يحرم الاستعباد والجبروت بجميع وجوهه. ثاني عشر: يجعل الحكم شوريا ليس فيه استبداد ولو لا عدل الناس....."[6]

والقراءة المتفحصة لمواد دعوة الجمعية وأصولها تبين بأن ابن باديس رحمه الله ومن ثم فريق العلماء الذين معه قد اختار الدين _ الإسلام _ منهاجا للتغيير وترجمة ذلك هو تتبع كل ما مسه معول إرادة الاحتلال وحكومتها – عبر مدارسها ومناهجها وحملاتها وقوانينها، وسياستها وتصريحاتها – بالهدم تتبعه بإعادة البناء وبعث روح الحياة فيه من جديد. وبعبارة أخرى هو تجدير الإنفصال الواقعي للشعب الجزائري عن الاحتلال الفرنسي عبر مقوماته الطبيعية التي تميزه حقا وفعلا عما عملت وتعمل فرنسا – الاحتلال– على اماتتها فيه وإبعاده عنها بكل الطرق والوسائل. وذلك بتجديد بأصالة الإنتماء الديني واللغوي والتاريخي والحضاري وهو ما لا تحل مقالة أو درس أو خطبة أو وعظ أو لقاء أو رحلة لابن باديس من قوة ابرازه والدعوة إليه والذود عنه قال ابن باديس في مقالة عنوانها" المسألة مسألة الأمة كلها لا مسألة جمعية العلماء وحدها "بأن ما" تشعربه الجمعية كجمعية هو ما تشعر به الأمة كلها كأمة تدين بالإسلام وتنطق بلغة الإسلام فكانت الجمعية لهذا في كل ما تقوم به، إنما تنطق بلسان الأمة كلها، تعرب عن نفستها، وتعمل بيدها. "[7] ونشرت وثيقة رسمية فرنسية عن الإدارة المحلية في الجزائر سنة 1954 م" بأن تقوذ العلماء كان هو الخطر الحقيقي على السيادة الفرنسية لأن هدفهم هو تكوين

6– وزارة الدينية ،اثار الإمام ابن باديس،رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الجزائر 91 ج5،ص 153–154

7– المصدر نفسه،ص 392–393

الإنسان المسلم "[8] هو ما يجب العودة إليه والتأكد عليه بأن خطة ابن باديس عبر جمعية العلماء إنما كان إعادة بعث الحياه في مقومات الإنسان الجزائري حتى تترجم في فعالية البناء عبر ثلاثية عناصر الحضارة: الإنسان، الفكر، التراب، والطريف أن ابن باديس في مقالاته الموجهة إلى إدارة الإحتلال، أو إلى حكومته كان دوما يمهد لها بهذه الخصوصية نحو: " نحن قوم مسلمون جزائريون، في نطاق مستعمرات الجمهورية الفرنسوية "[9]. ولا تفوتنا الإشارة إلى آن ابن باديس في إعلانه لمبادئ الجمعية مع القانون الأساسي الذي كان قد أعلن عنه ونشر سابقا، وفي المواد التي نقلناها أعلاه فإنما لسان حاله يقول بصراحة:

1 – أنك يا – إدارة الاحتلال –يافرنسا– انت التي تدعين مبادئ الأخوة العامة لا تؤمنين بها ولا تطبقينها في الجزائر .

2 – أنك لا تقيمين المساواة في الكرامة والحقوق الإنسانية بين قومك من الكولون والفرنسيين عموما وبين الشعب المسلم .

3 – أنك تحكمين بالاستبعاد والجبروت بكل وجميع وجوهه.

وبعد تذكيره بان الإسلام هو دين العدل والحرية والكرامة والمساواة ،عبر مختلف مواد مبادئ الجمعية ،يقف ابن اديس موقف المعلم ليغمز سياسة المستعمر المتعنت الذي يميز بين الاروبي واليهودي من جهة وبين السكان المسلمين اهل البلاد من جهة أخرى ليكشف للمغرورين والمخدوعين بمبادئ الديمقراطية الفرنسية ومدنيتها ،إنها لا تمت إلى الإنسانية بصلة ،وان الافضل لهم ان يتمسكوا بمبادئ دينهم الذي يغنيهم عن كل الديمقراطيات الغربية..–و يقول –

---

[8]– المطبقاني ،المرجع السابق ،ص 83 نقلا عن وثيقة :
L'Algérie du demi _siecle,vue des autorites locales, gouvernement general, janvier 1954

[9]– مبادؤنا وغايتنا وشعارنا، المنتقد ع1، 1935/7/2 م

"بان الجمعية وجهت لطمة قاسية إلى الحضارة الفرنسية الاستعمارية حين وضحت ان الإسلام يحرم الاستعباد والجبروت بكل وجوهه." [10]

وإمعانا في بيان هذا الاتجاه فقد جاء في مقال: "مبادئنا وغايتنا وشعارنا"في جريدة المنتقد سنة 1925م :"فلاننا مسلمون نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا التي تدعو الى كل كمال انساني. ونحرص على الاخوة والسلام بين شعوب البشر وفي المحافظة على هذه التقاليد المحافظة على أهم مقومات قوميتنا واعظم أسباب سعادتنا وهنائنا .لأننا نعلم إنه لا يقدر الناس ان يعيشوا بلا دين وان الدين قوة عظيمة لا يستهان بها .وان الحكومة التي تتجاهل دين الشعب تسيئ في سياسته وتجلب عليه وعليها الأضرار والأتعاب ...لا نعني بهذا اننا نخلط بين الدين والسياسة في جميع شؤوننا. وانما نعني اعتبار الدين قواما لنا .ومهيعا شرعيا لسلوكنا .ونظاما محكما نعمل عليه في حياتنا .وقوة معنوية نلتجئ إليها في تهذيب اخلاقنا وقتل روح الفساد منا واماتة الجرائم من بيننا .فلهذا لا نالو جهدا في خدمته بنشر مبادئه الحقة العالية وتطهير ه من كل ما احدثه فيه المحدثون والدفاع عنه من ان يمس بسوء من اهله أو من غير اهله.". [11]

3- شرط العلم في- الحوار مع الآخر- ...مبدأ محوري

لم تسمح جمعية العلماء بحق العضوية الكاملة فيها إلا لكل من يحمل لقب عالم .او المشهود له بالعلم في منطقته وسواء في ذلك المتخرج من الدارس الحكومية أم من المعاهد الإسلامية الاخرى .فقد جاء في الفصل الثاني عشرمن القانون الأساسي لجمعية العلماء ما يلي: "يعتبر عضوا كاملا- في الجمعية - كل من يحمل لقب" عالم " ويسكن القطر الجزائري " [12]- وذلك مع اعتبار مفهوم

10- عبد الكريم بوالصفصاف، جمعية العلماء االمسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945م، قسنطينة، دار البعث، 1981م، ص 144

11- المصدر السابق ص1

12- انظر القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين في: وثائق الحركة الوطنية، نصوص أساسية ووثائق من 1350هـ /1931م إلى 1363هـ/1944م، رقم 7-8-9 الجزائر، مطبوعات مدرية الوثائق لولاية قسنطينة 1982م

العلم ومفهوم العالم في فكر ابن باديس وكذا عند جمعية العلماء- ويبدو غرض العلماء في ذلك واضحا ويتمثّل في رفع يد إدارة الاحتلال معنوية كانت أم استشارية عن نشاط الجمعية اوتوجيهها بعدما رفعوا يدها ماديا حتى لايقعوا تحت طائلة المساومة .ومن ثم تجلب الجمعية لنفسها ما تستحق من الاحترام والتقدير والتوقير .وتدفع إدارة الاحتلال إلى ان تحسب للعلماء وللجمعية ما يلزم من الاستشارة والحضور الفاعل على الساحة الجزائرية. إن اختيار العلماء لمسمى -جمعية العلماء المسلمين الجزيين- نفسه تنبيه منهم الى ضرورة وضع شؤون إلا مة بين ايدي اصحابها الحقيقيين وهم علماؤها والمؤهلون لتمثيلها بعيدا عن المهاترات الحزبية وملهاة التمثيل النيابي واللعبة السياسية التي كان يتفكه بها المستعمرون على ذمم الذين ادخلوهم إليها وقد اهلكت الاموال والذمم .وعلماء الأمة هم الاقرب إليها لانهم الأعلم بسر الصراع ومساحته وحقيقته بينها وبين الاحتلال الفرنسي" [13]وهم الاوعى بالامها وآمالها. وبالتالي فهم الأعلم بحلول أزماتها من الجذور والأحرص على مصالحها لكلها الآنية والبعيدة وهم بعد ذلك الأقرب إلى مشاعرها والأبعد عن الشبهات في الدفاع على مقوماتها " بشير بن باديس في هذا الصدد في مقالته الصريحة: " كلمة صريحة" [14] التي نشرتها الشهاب سنة 1936م والتي أحدثت أثرها المطلوب وكان له دوي عظيم كما كان يتوقعه ابن باديس نفسه في مقالته التالية " حول كلمتنا الصريحة"[15] نشرها بعد شهرين من نشر المقالة السابقة من السنة نفسها وجاء في تعليقه " أنها كانت أول مرة فيما أعلم جوبهت فيها الحكومة وجوبه فيها رجال السياسة بحقيقة ناصعة هي عين الحقيقة التي تعتقدها الأمة وفيها بيان لعواطف وإحساس وشعور الأغلبية المطلقة من سكان هذا الوطن الجزائري " [16]

13- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شهين، عمر مسقاوي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،ص22.

14- آثار عبد الحميد بن باديس ،مصدر السابق ج5،ص292-294 " نشرت المقالة في مجلة الشهاب 1936م

15- الصدر نفسه ص 295-297

16- الصدر نفسه ص 295-297

وقد كان "فرحات عباس"هو محور موضوع المقالة الأولى لأنه كان رأس دعاة الإندماج ومما جاء فيها " حقا إننا نعيش في وسط سادت الفوضى فيه من جميع جهاته. فمن فوضى في الدين إلى فوضى في الإخلاق إلى فوضى في الإقتصاد. وزادتنا الأيام على كل ذلك فوضى جديدة ربما كانت أخطر الفوضات وأشدها تأثيرا على حياة الأمة. وهي فوضى التكلم باسم الأمة فما من متكلم في أي مناسبة من المناسبات إلا ورفع عقيرته مدعيا بأنه إنما يمثل الأمة الإسلامية قاطبة في هذه البلاد. وأن الكلمات التي يقولها من عند نفسه إنما هي كمة الحق وقولها الفصل. ولو أنهم اقتصدوا في القول ولم يلجوا باب الغلو والإسراف. وقالوا إننا نتكلم باسم الفريق الذي انتخبنا أو باسم الهيئة التي ننتمي إليها. أو باسم الجماعة التي نحن منها أو باسم الذين يشاركوننا في الرأي والتفكير فكان قولهم أصوب ورأيهم أصلح. وكلامهم أقرب إلى نفوس السامعين من رجال الحكومة ومن رجال الشعب ..." وبعدما يشرح توجه دعاة الإندماج وخاصة مقولة فرحات عباس"يقول :" لا ياسادتي. نحن نتكلم باسم قسم عظيم من الأمة . بل ندعى أننا نتكلم باسم أغلبية الأمة فنقول لكم ولكل من يريد أن يسمعنا. ولكل من يجب عليه أن يسمعنا ..."[17]

7وقد حدد ابن باديس أصول الولاية في الإسلام وامر تولي المسلمين في مقالة علمية نشرتها مجلة االشهاب سنة 1938 م.استلهمها من خطبة الخليفة العظيم ابي بكر الصديق رضي الله عنه – وذلك عبر فقرات تحدد قراءة الواقع الجزائري في فوضى التمثيل النيابي والانتخابات ذات القوالب الفرنسية وسيلة واسلوبا وهدفا وهو ما ارادت فرنسا تحقيقه بايدي الجزائريين ،ومن ثمالتنبيه الى ما يجب ان تكون عليه في حالة ما اذا كانت الظروف عا دية في الوطن الجزائري المسلم فنجد ما ياتي:

1–لا حق في ولاية أمر من امور الأمة إلا بتولية الأمة .فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل

2–الذي يتولى أمرا من أمور الأمة هو اكفؤها فيه لاخيرها في سلوكه.

17– الصدر نفسه ص 295–297

3- حق الأمة في مراقبة أولي الامر ، لأنها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم

4- حق الوالي على الأمة فيما تبذله من عون اذا رات استقامته فيجب عليها ان تتضامن معه وتؤيده .اذ هي شريكة معه في المسؤولية. 6- حق الوالي على الأمة في نصحه وارشاده ودلالته على الحق اذا ضل عنه وتقويمه على الطريق اذا زاغ في سلوكه. 7-حق الأمة في مناقشة اولي الامر ومحاسبتهم على اعمالهم، وحملهم على ما تراه هي لا على ما يرونه هم فالكلمة الاخيرة لها لا لهم. وهذا كلهٍ من مقتضى تسديدهم وتقويمهم عندما تقتنع بأنهم على باطل، ولم يستطيعوا ان يقنعوها انهم على حق. 8-على من تولى امرا من امور الأمة ان يبين لها الخطة التي يسير عليها .لتكون على بصيرة ويكون هو سائرا في خطته عن رضى الأمة، اذ ليس له ان يسي بها على ما يرضيه هو وانما عليه ان يسير بها فيما يرضيها هي

9-لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها ،وعرفت فيه فائدتها،وما الولاة إلا منفذون لارادتها فهي تطيع القانون لأنه قانونها ،لا لان سلطة أخرى لفرد أو لجماعة فرضته عليها كائنا من كان ذلك الفرد ،وكائنة من كانت تلك الجماعة، فتشعر بأنها حرة في تصرفاتها وأنها تسير نفسها بنفسها وأنها ليست ملكا لغيرها من الناس لا الافراد ولا الجماعة ولا الأمم. ويشعر هذا الشعور كل فرد من افرادها إذ الحرية والسيادة حق طبيعي وشرعي لها ولكل فرد من افرادها.

10 – صون الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، فلا يضيع حق ضعيف لضعفه ولا يذهب قوى بحق" أحد لقوله عليه .

11 – حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق، فيؤخذ الحق من القوي دون أن يقسى عليه لقوته فيعتدى عيه حتى يضعف وينكسر، ويعطي الضعيف حقه دون أن يدلل لضعفه فيطغى عليه وينقلب معتديا على غيره.

12- شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع. وشعورهما -دائما- بالتقصير في القيام بها ليستمر في العمل بجد واجتهاد فيتوجهان بطلب المغفرة من الله القريب عليهما

ويتساءل ابن باديس في النهاية غامزا سياسة فرنسا وحكمها ومبادئها وديمقراطيتها. بل عن الأمم الأخرى عدا الأمة الإسلامية حين استمدت حكمها من الإسلام وانقادت إليه فقال: " هل كانت هذه الأصول معروفة عند الأمم فضلا عن العمل بها" ؟ويجيب - تلك الأمم ومنها فرنسا- كانت غارقة في ظلمات من الجهل والأنحطاط. وترسف في قيود الذل والإستبعاد تحت نير الملك ولكهنوت. وأن لا نجاة لهذه الأمم وكذا للأمة الجزائرية الإسلامية إلا بالعودة إليها وبها ." [18]

4- الحوار في فكر ابن باديس عمل حثيث. فاعل. هادئ. لاستعادة الحرية والاستقلال لا نجد في ما كتبه ابن باديس ابدا عبر اثاره وحتى في مرحلة المسالمة والليونة ما يشيرالى بقبول فرنسا -الاخر- كمرجعية حضارية وثقافية ولغوية بديلة عن مرجعية الشعب الجزائري الحضارية والثقافية واللغوية الاصلية. اوالقبول بها بالانضواء تحتها .على الرغم من ضغوط الواقع وصعوبة معطياته التي تصنعها الإدارة الفرنسية للتضييق على المسلمين الجزائريين واجبارهم على الاخذ بقوالبها في كل ابعادها .ولذلك نجد ابن باديس يؤكد دوما على تميز واختلاف انتماء الشعب الجزائري عما تطرحه فرنسا بالصوت والسرط.عن انتماء الشعب الفرنسي .ونتلمس ذلك في الكتابات الباديسية قبل ظهور الجمعية وبعدها. لقد اراده ابن باديس ممارسة وحوارا للشعب الجزائري عبر ممثليه المؤهلين مع الشعب الفرنسي عبر ادارته وحكومته .في:

أ- شعارات صحافة الجمعية .فشعار صحيفة "المنتقد" التي ارادها صاحبها جريدة سياسية تهذيبية انتقادية ، وأنها جريدة حرة وطنية تعمل لسعادة الأمة الجزائرية بمساعدة فرنسا الديمقراطية .تحت شعار الحق فوق كل احد والوطن قبل كل شيئ. وقد عملت "الشهاب" جريدة

18- المصدر نفسه ص 292-294، بتصرف .

ومجلة تحت الشعار نفسه وللآهداف تفسها بأسلوم أكثر جرأة وصراحة من أختها "المنتقد" وقد كتب ابن باديس في العدد الأول من الشهاب: هذه هي جريدتنا اليوم التي سنقدم بها ما هو خير ونافع للأمة الجزائرية وحكومتها الفرنسوية ... وإننا لا نريد إلا أن نعيش مع جميع أبناء فرنسا في حرية وأخوة ومساواة. متحابين متعاونين في ما فيه سعادة الجميع" 19.

هدا بالإضافة إلى شعار الجمعية المحوري الذي عملت على تجذيره عبر وسائلها المختلفة في الواقع الجزائري. وترقية المستوى الفكري والعقلي ومحاربة الجهل بين الجزائريين حتى يكونوا في مستوى: الإسلام ديننا. العربية لغتنا. الجزائر وطننا .

ب: الرد على دعاة الإندماج الذين أنكروا أن يكون للامة الجزائرية تاريخها الخاص. قال ابن باديس في مقالة "كلمة صريحة ": نشرتها الشهاب في 1936م: " إننا نحن فتشنا في صحف التاريخ. وفتشنا في الحالة الحاضرة. فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة. كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا ولهده الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال. ولها وحدتها الدينية واللغوية. ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها بما فيها من حسن وقبيح. شأن كل أمة في الدنيا ..

ثم إن هده الأمة الجزائرية الإسلامية. ليست هي فرنسا. ولا يمكن أن تكون فرنسا. ولا تريد أن تصير فرنسا. ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها ولا تريد أن تندمج. ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة والذي يشرف على إدارته العليا السيد الوالي العام المعين من قبل الدولة الفرنسية."[20]

جـ- ويتدرج ابن باديس في تجذير المرجعية المستقلة.و بذر بذور الحرية وإعادة الإستقلال. فنجده يصف الشعب الجزائري بصديق الشعب الفرنسي. وأن حق هذه الصداقة من الفرنسيين احترام دين الجزائريين ولغتهم. يقول: " فنحن الجزائريين المسلمين العائشين في وطننا

19_ الشهاب ع1، 25 ربيع الثاني 1344 هـ / 12نفمبر 1925م، ص1
20_ المصدر السابق ص 295-297

الجزائري... نعيش مع الفرنسيين، عيش الأصدقاء المخلصين، نحترم حكومتهم وقوانينهم، ونطيع أوامرهم ونواهيهم، ونريد منهم أن يحترموا ديننا ولغتنا، ويحفظوا كرامتنا، ويأخذوا بأيدينا في طريق النهضة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهكذا نعيش معهم وإياهم أصدقاء مخلصين ... وعلى هذا الأساس، توضع الأمور في مواضعها، ويحصل التفاهم ويزول كل التباس"[21] ولا تخلو مقالة من مقالات ابن باديس عن الحديث عن تعشق الجزائريين للحرية وعمل جمعية العلماء لتحقيقها، تصريحا أو تلميحا، ويذهب إلى أن الأمور لا يمكن أن تدوم على حالها وأن يوم الحرية والاستقلال أت لا ريب فيه، قال"... أيها الشعب إنك بعملك العظيم الشريف برهنت على انك شعب متعشق للحرية وهائم بها تلك الحرية التي ما فارقت قلوبنا منذ ركنا نحن الحاملين للوائها، وسنعرف في المستقبل كيف نعمل لها وكيف نحيا ونموت لأجلها ..

إننا مددنا إلى الحكومة الفرنسية أيدينا، وفتحنا قلوبنا، فإن مدت إلينا يدها وملأت بالحب قلوبنا فهو المراد، وإن ضيعت فرنسا فرصتها هذه فإننا ننفض أيدينا ونغلق قلوبنا فلا نفتحها إلى الأبد..

أيها الشعب لقد عملت وأنت في أول عملك فاعمل ودم على العمل، وحافظ على النظام واعلم أن عملك هذا على جلالته ما هو إلا خطوة ووثبة وراءه خطوات ووثبات، وبعدها إما الحياة وإما الممات" [22]

وقال سنة 1937م "... ممن الممكن أن يدوم الاتحاد بين شعبين مختلفين في الجنسية القومية إذا تناصفا وتخالصا مما ارتبطا به من الجنسية والساسة التي قضت بها الظروف واقتضتها المصلحة المشتركة، فإذا لم يرتبطا بالجنسية السياسية فلابد لهما - مهما طال الأمر- من أحد أمرين: إما أن يندمج أضعفهما في أقوامهما بانسلاخه من مقوماته ومميزاته فينعدم من الوجود وإما أن يبقى الضعيف محافظا على مقوماته ومميزاته فيؤول أمره - ولابد - إلى الإنفصال وبعد

21--المصدر نفسه ص 295-297

22-المصدر نفسه ص 316-317

فنحن الأمة الجزائرية لنا جميع المقومات والمميزات لجنسيتنا القومية وقد دلت تجارب الزمان والاحوال على اننا أشد محافظة على هذه الجنسية القومية وأننا مازدنا مع الزمان إلا قوة فيها. وتشبثا بأهدافها. وأنه من المستحيل إضعافنا فيها فضلا عن إدماجنا أو محونا ..."[23]

ويعلن ابن باديس صراحة اليأس من فرنسا ومن سياسة فرنسا في صحافة الجمعية بعدما بين للشعب مماطلة فرنسا في إعطائه حقوقه وأحلافها في وعودها له بعد مؤتمر 1936 م ففي مقالة :"هل ان الاوان من اليأس من فرنسا "؟نقرا توعدا صريحا بالثورة ،ودفع للشعب الجزائري إليها وتنبيهه إلى عدم الثقة في السياسة الفرنسية والاعتماد على نفسه بالتضحية ،قال: "كذب رأي السياسة وساء فالها .كلا والله لاتسلمنا المماطلة إلى الضجر الذي يقعدنا عن العمل وإنما تدفعنا إلى اليأس الذي يدفعنا إلى المغامرة والتضحية ... أيها الشعب الجزائري ،ايها الشعب المسلم ،ايها الشعب العربي الابي ..حذار من الذين يمنونك ويخدعونك ،حذار من الذين ياتونك بوحي من غير نفسك وضميرك، ومن غير تاريخك وقوميتك ،ومن غير دينك وملتك، وابطال دينك وملتك. استوح الإسلام ثم استوح تاريخك ثم استوح قلبك اعتمد على الله ثم على نفسك " 24

وقد شرح وعلق الشيخ احمد حماني -رحمه الله- على عبارة" المغامرة" و"التضحية "بقوله:"فما هي المغامرة في ميدان الكفاح إلا الثورة المسلحة واي تضحية ينوء بها ابن باديس ويهدد بها ان لم تكن التضحية بالنفوس ." [25] وفي مقاله " اليأس بعد الرجاء" يدعو ابن باديس الشعب الجزائري والنواب والجمعيات التي حضرت المؤتمر بنسيان الحزازات ومحق الشخصيات بعدم التعاون في النيابة بجميع انواعها وعدم العودة إلا بالمساواة ،والمح إلى واجب اخر يبقى اداؤه لاحقا ..قال: "ايتها الأمة الكريمة ،ايها النواب الكرام ..اليوم وقد أيأسنا من غيرنا ،يجب ان نثق في انفسنا ،اليوم وقد تجوهلت قيمتنا ،يجب ان نعرف نحن قيمتنا ،اليوم وقد خرست

23- المصدر نفسه 326-327.

24- المصدر نفسه 326-327. =

الافواه عن اجابةمطالبنا .يجب ان نقول نحن كلمتنا .اليوم وقد اتحد ماضي الاستعمار وحاضره علينا .يجب أن تتحد صفوفنا ...

حرام على عزتنا القومية وشرفنا الإسلامي ان نبقى نترامى على ابواب برلمان امة ترى أو ترى اكثريتها ذلك كثيرا علينا ..ويسمعنا كثير منها في شخصيتنا الإسلامية ما يمس كرامتنا ، ويجرح اعز شئ لدينا ..لندع الأمة الفرنسية ترى رايها في برلمانها ولنتمسك نحن -عن ايمان وامل - بشخصيتنا..الى ان يقول : "هذا وانا كمسلم جزائري قد اديت الواجب الثاني من واجباتي في الوقت الحاضر والله المستعان على القيام ببقيتها ...". [26] ونخلص بعد عرض بعض زوايا هذا الموضوع إلى: ان الحوار في فكر الاستاذ ابن باديس عبر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

- كان مشروعا للتواصل مع الآخر -فرنسا- ثقافيا وحضاريا ودينيا.
- كان متفتحا على هذا الاخير ومستوعبا له في الوقت نفسه
- كان ممارسة لفعل التغيير داخل الشعب الجزائري .بالتبني لخطة دقيقة المراحل، تكتيكية الخطاب .واضحة الأهداف -لمن يعي سر الصراع ويفهم الواقع الجزائري ....-

لقدحدد الاستاذ ابن باديس -خطوطا خضراء -وضعها هو لنفسه ولجمعية العلماء عبر مواد القانون الأساسي للجمعية أولا وعبر مواد أصول الجمعية ودعوتها التي نشرتها مع القانون الأساسي للجمعية في كتيب واحد لاحقا.احال بها كل قوانين إدارة الاحتلال الفرنسي إلى العدم واقعيا .وجلب بها لنفسه وللجمعية شرعيةالنشاط التربوي والتعليمي والتهذيبي والسياسي والديني تحت عين وحماية تلك القوانين نفسها وعمل من ثم على بعث الشعب الجزائري من

---

25 - أحمد حماني، الصراع بين السنة والبدعة أو القصة الكاملة للسطو بالإمام الرئيس عبد الحميد ابن باديس، قسنطينة دار البعث ،1984م، ج2،ص262.

26- من مقالة: اليئس بعد الرجاء " مشرقها مجلة الشهاب في 1937م، انظر آثار عبد الحميد ابن باديس، المصدر السابق ج5،ص 341-343.

جديد بإعادة نسج لحمة المجتمع فيه. وتجذير الندية الحضارية والدينية واللغوية التي تمكنه من استعادة حريته واستقلاله بيده .

وقراءة منطلقات الحوار مع "الآخر" الاحتلال الفرنسي - الذي مارسه ابن باديس -رحمه الله -فكرا وتعليما وسياسة وتربية - تؤكد ان النخبة العربية الجزائرية المسلمة وهي تساهم في الإجابة عن ذات السؤال التاريخي المطروح وقتها وحتى اليوم..عن الحداثة والتقدم ومستقبل الأمة الإسلامية .قد امنت بان الحداثة لا تقلد ولا تستعار. وإنما تصنع من خصوصية الثلاثية الحضارية وهي: الفكرة والإنسان والتراب وهي االثلاثية التي رفعها ابن باديس وجمعية العلماء شعارا ومبدءا ومنهجا وهدفا : الإسلام ديننا. والعربية لغتنا. والجزائر وطننا.

ان تحقيق الحداثة يكمن في الأساس في بعث الشعب الجزائري .لان الشعب الحي فقط هو الشعب الحري بان يستوعب حداثة الآخر -المسيطر والمتقدم- دون ان ينسى نفسه ومرجعيته. ثم يبدع حداثته الخاصة ضمن مرجعيته الخاصة . ومن هذه المعطيات تطرح الأسئلة التالية :

1 – هل الهدف من طروحات " الحوار مع الآخر" المعاصرة هو إرضاء هذا الآخر عنا أم أن الهدف هو أن نصنع خطوة التقدم والحداثة التي نريد بأنفسنا وهو الذي يمنعنا من تحقيقها ؟

2 – هل من الضروري جلد الذات .ومغالطة الأنا في رد تهمة التخلف والتعصب. التهمت القديمة الجديدة – الجاهزة دائما – . أم من المفيد أن نعي ذاتنا ونتصالح معها حتى لا تختلط علينا الضمائر من " الأنا " ومن " الآخر " فيندثر السبب والهدف ...والتقدم.... والحداثة... . ويندثر " الأنا " ويبقى " الآخر " ... ولن يرضى عنا ... ؟

يقول الله تعالى " ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير "[27]

27– – البقرة،119.

حركة الشيخ بوعمامة في الجنوب الكبير

أ. عبد القادر خليفي

جامعة وهران

الجنوب الكبير:

لقد ارتبط تاريخ الصحراء الجزائرية دائما بالأجزاء الشمالية من الوطن، وشارك أبناء هذه الجهة كل الجزائريين أفراحهم وأتراحهم. وهكذا تعرضت بلادهم للغزو الفرنسي مثلما تعرض الجزء الشمالي لذلك. فدخلها المغامرون والتجار والمبشرون والعسكريون.

لقد كانت الصحراء بتضاريسها المترامية ومناخها القاسي - بالنسبة لهؤلاء - لغزا يتطلب الحل لمعرفة خفاياه[1] وعجائبه. واهتم الفرنسيون كثيرا بهذه الصحراء كطريق، وليس كحاجز. بين أجزاء القارة المختلفة من جهة، وبينها وبين أوربا من جهة أخرى. ولذا وصف "الدعاة الفرنسيون الصحراء بأنها الإسمنت المسلح للتعاون الإفريقي - الأوروبي. إذ أنها المغناطيس القوي الذي يقرب بين إفريقيا وأوروبا."[2]

وهكذا ربطت فرنسا - عن طريق الجنوب - مستعمراتها في الشمال والغرب والوسط وأصبحت الجزائر بصحرائها الواسعة نقطة اتصال بين أوربا وإفريقيا، ففي القرن التاسع عشر ظهـــــر

---

1 جورج غير ستر ــ الصحراء الكبرى أرض الغد المشرق للجزائر العربية ــ تعريب خيري حماد ــ المكتب التجاري للطباعة والنشر ــ بيروت 1961 ــ ص: 324.

2 انظر:

Louis Rinn: Nos frontières sahariennes – in Revue africaine – N°30 de 1886 – OPU – Alger 1985

مشروعان لتذليل الصحراء واستغلالها لتحقيق أهداف الاستعمار الفرنسي، وهما سكة حديدية عابرة للصحراء وبحر الصحراء الداخلي. أما في القرن العشرين فقد ازدادت أهمية الصحراء الجزائرية بعد اكتشاف المحروقات. ازداد تمسك الفرنسيون بهذه المنطقة.

أما سكان الصحراء فلم يقفوا مكتوفي الأيدي أمام الغزو الفرنسي وأطماعه. سواء كان عسكريا و تجاريا أو دينيا. بل واجهوا كل ذلك بمختلف أنواع المقاومة. كما استقبلوا مجاهدي ومقاومي الشمال حين انسحب هؤلاء - اضطراريا - إليهم فناصروهم وقدموا لهم يد العون والمساعدة.

حركة الشيخ بو عمامة:

تعد مقاومة الشيخ بوعمامة حركة التي ارتبطت بالجنوب الكبير. وانطلقت في مقاومة مسلحة بمنطقة جبال القصور في الجنوب الغربي الجزائري سنة 1881. بزعامة بوعمامة بن العربي التاجي سليل أولاد سيد الشيخ "المُرَابطينْ". الذين كان تأثيرهم يمتد من ورقلة شرقا إلى فكيك غربا. لقد كانوا هم الأسياد في هذه المنطقة حتى سنة 1830.[1]

لقد واجهت حركة الشيخ بوعمامة القوات الفرنسية مواجهة عنيفة خلال سنتي 1881 و1882. واستنفر كل منهما قواته. وتواجه الطرفان في معارك عديدة مما أدى إلى وقوع قتلى وجرحى من الطرفين. وتشردت قبائل بأكملها وهاجرت أخرى منطقة نجعها.

ومن بين تلك المعارك والجولات نجد معركة تازينة - مولاق - في 19 ماي 1881 التي انتصر فيها الشيخ. وألحق بالقوات الفرنسية - التي كان يقودها العقيد إينوسنتي INNOCENTI - خسائر كبيرة وأجبرها على الانسحاب في اتجاه بلدة الخيذر شمالا بدل ملاحقة قواته.

كما قام الشيخ بوعمامة بمسيرتين نحو الشمال لإثبات قوته وتوسيع حركته ومعاقبة بعض أعوان الفرنسيين. أولهما المسيرة الكبرى التي قام بها في شهر جوان من سنة 1881 حيث اقترب من بلدة سعيدة ومعسكر - على الرغم من استنفار الفرنسيين لقواتهم من أجل القبض عليه -

1 ـ انظر: Echos d'oran N°4821 du 15 décembre 1881-

فهاجمت قواته بعض القبائل الموالية للفرنسيين وحطمت منشآت الشركة الفرنسية الجزائرية لاستغلال الحلفاء ببلدة خلف الله. وقامت بقطع الخط الهاتفي الرابط بين فرندة والبيض. وبعد ثلاثة وعشرين يوما (23) عاد المقاومون الجزائريون سالمين إلى بلدة بوسمغون جنوبا في 21 جوان 1881.

وفي شهر جويلية قام الشيخ بمسيرة ثانية نحو الشمال. أحاطت فيها قواته بالشط الشرقي وعادت إلى بلدة التواجر بعد أن خاضت معارك أشهرها معركتا الخيذر وولهاصي. ولم تتمكن القوات الفرنسية من اعتراض سبيلها أو منعها من تحقيق أهدافها.

وفي 15 أوت 1881 قام الجنرال نيقري NEGRIER بتفجير قبة سيد الشيخ التي عدها رمزا للمقاومة وثأرا لهزيمة تازينة. وخاض المقاومون من قبائل العمور معارك دفاعية عديدة في جبل "بني سمير" و"مزي" و"مير الجبال" جنوب غربي عين الصفراء خلال شهري أكتوبر ونوفمبر من السنة نفسها[1]. وفي شهر ديسمبر 1881 وصلت القوات الفرنسية إلى قصر مغرار الفوقاني ثم التحتاني فاستنطقت السكان وحجزت نخيلهم ودمرت مسكن الشيخ بوعمامة وصادرت ممتلكاته.

وفي بني ونيف دافع أنصار الشيخ عن أنفسهم في أثناء انسحابهم نحو الجنوب. وفي الثاني من شهر أفريل 1882 خاض المقاومون معركة فندي وكانت الخسائر متبادلة. وقد انسحب الشيخ بقواته فيما عادت القوات الفرنسية إلى عين الصفراء.

وفي السادس والعشرين (2) من الشهر نفسه هاجم أنصار الشيخ من جزائريين ومغاربة قوات الضابط الفرنسي دوكاستري في تيقري غربي عين الصفراء وكبدوها خسائر كبيرة. وقد ثأر الفرنسيون لهذه الهزيمة بإغارتهم على قبائل بني غيل المغربية ـ حلفاء الشيخ ـ في واد الشارف بالأراضي المغربية في شهر ماي 1882.

---

1 ـ رسالة السلطان المغربي المؤرخة في 15 شوال 1300هـ/1883م.

ولكن اختلال ميزان القوى لصالح الفرنسيين أجبر الشيخ على الانسحاب نحو الجنوب كما أن السلطان المغربي آنذاك رفض مساعدته. وحرض سكان بلدة فكيك على مطاردته [1]. فاتجه إلى منطقة دلدول في الجنوب الجزائري حيث استقبله سكان بلدة أولاد عبو التابعة حاليا لدائرة آوغروت ولاية أدرار. وقد استقر هناك في الفترة الممتدة من سنة 1883 إلى سنة 1894.

وسنتعرض فيما يأتي لعلاقة الشيخ - خلال هذه المرحلة - بثلاث وحدات صحراوية هي: 1 - دلدول - 2 - الشعامبة - 3 - الطوارق والسنوسيين:

1 - في دلدول:

لقد رحب سكان منطقة دلدول بالشيخ بوعمامة وبخاصة في بلدة أولاد عبو باعتباره مجاهدا وينتمي إلى عائلة من "المرابطين".

كان الشيخ يقيم داخل القصبة. وعندما توافد عليه الناس خرج من القصبة وبنى الخيام والزرائب على أطرافها. حيث توجد إلى اليوم قبة أقيمت على ذكراه. تسمى "مَقامْ سِيدِي بُوعَمَامَة".

في هذا المكان من الجنوب الكبير أعاد الشيخ بناء زاويته. التي انتعشت بالتحاق عدد هام من أتباعه القادمين من شمال الصحراء. كما عمل على نشر الطريقة الشيخية في المنطقة وتعليم مختلف الفروض الدينية. وتعبئة الناس لمواجهة المشاريع الفرنسية. وأصبحت زاويته ملجأً لكل عابر سبيل أو طالب حاجة. أو فار من بطش الاستعمار وظلمه. يجد فيها الغذاء والمأوى والأمان.

ومن هذه المنطقة - من دلدول - راسل الشيخ بوعمامة. سي محمد العربي المدغري شيخ ومؤسس الطريقة الدرقاوية بتافيلالت فكسب دعمه ومؤازرته [2].

---

1 ــ عبد الوهاب بن منصور ــ أعلام المغرب العربي ــ ج: 02 ــ المطبعة الملكية ــ الرباط 1979 ــ ص: 78.

2 ــ أحمد العماري ــ مشكلة الحدود الشرقية بين المغرب والجزائر واستغلالها في المخطط الفرنسي للسيطرة على المغرب من حوالي 1830 إلى حوالي 1902 ــ رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر ــ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ جامعة محمد الخامس ــ الرباط ــ 1981 ــ ج:03 ــ ص: 822.

وجاءته وفود من مختلف الجهات سنة 1883 تعلن مناصرته وتطلب دعواته ورضاه وتستمع إلى توجيهاته ونصائحه. منها قبائل البرابر القادمين من الغرب والذين ترجوه أن يستقر بينهم. كما انضمت إليه في هذه الفترة قبائل منطقة بشار والساورة كدوي منيع وأولاد جرير والغنانمة. وجاءته جماعة من الفرسان من واحة تيمي بتوات فيهم الشيخ أبو حسون وأخوه عبد الرحمن وهما من الشخصيات البارزة في المنطقة. إلى جانب شيوخ آخرين مرافقين لهما من أولاد عروشة ومن بني تامرت ومن ادغاغ وغيرهم من سكان واحات قورارة وتوات [1].

وقد استقبل الشيخ بوعمامة سنة 1894 وفدا من قبيلة أولاد جرير - في أثناء وجوده بالعرق الغربي الكبير - وقام بحل مشكلة قتلاهم من قبل الشعامبة التابعين لزمالته بعد أن فرض على هؤلاء دفع دية تتكون من عشرين جملا. وبعد أيام حضر إليه وفد من قبيلة بني قيل المغربية. وحاول إيجاد حل مرض لمشكل الصراع بينهم وبين أولاد جرير. ولكنه لم يوفق مما أدى إلى مغادرة عدد كبير من خيام أولاد جرير لزمالته.

أما سكان منطقة القصور وشمال الصحراء عامة فقد بقي الشيخ على اتصال دائم بهم من خلال تلك الرحلات التجارية التي كان يقوم بها هؤلاء نحو منطقة توات وقورارة وتاديكالت فكانوا يزورونه هناك. ينقلون إليه أخبار مناطقهم ويستمعون إلى نصائحه وتوجيهاته. "ومن السهل إذن - كما يقول أحد الفرنسيين - أن يستمر الشيخ في ربط علاقاته مع قبائل الجنوب الوهراني والجنوب الشرقي المغربي - فكيك وتافيلات - وأن مقدميه يعملون بنشاط ضد فرنسا."[2]

---

1 ــ انظر:

-De la Martinières et Lacroix :Document pour servir à l'étude du nord ouest africain – gouvernement général de l'Algérie –A.jourdan – Alger 1897

2 ــ عبد الحميد زوزو ــ ثورة بوعمامة 1881–1908 ــ ش و ن ت ــ الجزائر ــ 1983 ــ ص: 16.

ويقول المؤرخ الجزائري عبد الحميد زوزو في هذا المجال: "والواقع أن التجاء بوعمامة وأتباعه إلى قورارة لا يعني العزلة ونهاية النشاط. وإنما القصد منه هو تنظيم الصفوف من جديد والاستعداد لاستئناف الحركة." (1)

لم ينعزل الشيخ بوعمامة إذن بل كانت اتصالاته عديدة من خلال استقباله لوفود مختلفة ولمراسلاته للقبائل والقياد وللفرنسيين أيضا يشرح فيها موقفه ويحسّن علاقاته ويجس نبض هذه الجهة أو تلك ليتخذ الموقف المناسب. ومن ذلك مراسلته للسلطان مولاي الحسن الأول يطلب فيها المساعدة لاستئناف الجهاد ولكن هذا الأخير يرد عليه بالرفض خوفا من اتخاذ الفرنسيين لذلك ذريعة للتوسع والاحتلال.

أما عن المعارك التي خاضها الشيخ بوعمامة في أثناء وجوده بمنطقة دلدول. فقد حاولت حصرها من خلال بعض الكتابات الفرنسية التي تمكنت من الإطلاع عليها وهي قليلة. إذ تنحصر في بعض الهجمات المحدودة لأن الشيخ لم يكن قد قرر الدخول ثانية في معارك مواجهة.

ويُذكر في هذا المجال أن جماعة من أنصاره من أولاد مولات من توات قامت سنة 1886 بغارة على إحدى القبائل الموالية للفرنسيين جنوبي بلدة مغرار بالأطلس الصحراوي. وفي السنة الموالية قامت جماعة أخرى من قبائل الشعامبة والطوارق بعملية قتالية ضد القوات الفرنسية في تلك الجهات. (2) ومن ذلك أيضا هجوم أنصار بوعمامة على قوات فرنسية في حاسي بوخنفوس وقد نفذت العملية بكل جرأة (3). كما يقول أحد الفرنسيين. "وفي خريف سنة 1891 قام البعض من الشعامبة بهجوم على بعض أعوان الفرنسيين على بعد 150 كم شمالي ورقلة. استولوا فيها على

---

1 ـــ انظر: مرجع سابق: DE la Martinières et La croix: Document. p: 173-

2 المرجع نفسه ـــ ص: 149.

3 ـــ دنيس بيلي ـــ معالم لتاريخ ورقلة 1872 ـــ 1992 ـــ ترجمة علي إيدر ـــ مطبعة هيوركوم 1995 ـــ ص: 28.

حوالي 1300 رأس من الإبل ثم انسحبوا إلى تيوت جنوبا. كما قام رجال بوعمامة ومعهم جماعة من الطوارق بغارة استولوا فيها على 600 رأس من الإبل وقتلوا أحد عشر رجلا." (1)

2 ـ مع قبائل الشعامبة:

الشعامبة قبائل عربية تسكن الصحراء الوسطى اعتادت على حياة الترحال في الصحراء الجزائرية الواسعة. محبة للحرية والاستقلال. راسلها الشيخ بوعمامة داعيا إياها إلى الجهاد والانضمام إلى حركته. بخاصة وأن الطريقة الشيخية كانت منتشرة بين أفرادها. ومما جاء في هذه الرسالة نجد ما يأتي: "إلى جماعتنا المحروسة بعين الرضا. كافة جماعة الشعامبة. أخص منهم الأعيان القائمين بأمر الزمان قبيلة بعد قبيلة من غير تخصيص. أرشدكم الله وأعانكم. وألهمكم الخير والجهاد وفقكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته وتحيته ورضوانه وخيرته واحسانه وانعامه وأفضاله.

وبعد. فنعلمكم. أعلمكم الله خيرا. نريد قدومكم ونتلاقوا (كذا) على أمر الجهاد في سبيل الله هذا الأمر نادا (كذا) المنادي من قبال (كذا) الله. ومن رسول الله (ص). وبأمر رجال الله الصالحين. من أراد منكم ذلك. فالله يوافقه (كذا) وينعمه (كذا) يأتين في الحليات هذا الوعد الصحيح الذي بيننا وبينكم. ومن لم يرده. فلا حاجة لنا به ولا يأتين (كذا) بعد ذلك والسلام..."(2)

من هنا يتضح وجود هذه القبائل في مخطط الشيخ بوعمامة. ورغبته في ضمها إلى صفه لقوة شكيمتها وإخلاصها للطريقة الشيخية. ولو لم يكن متأكدا من وقوفها معه لما كاتبها في هذا الأمر.

---

1 ـ عبد الحميد زوزو ـ نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصرة 1830-1900 ـ المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر 1984 ـ ص: 137.

2 ـ انظر:

-Bajolle (cap) :La question saharienne – conférence de garnison – in Bulletin de société de géographie et d'Archéologie d'oran – 1891 – p :168.

لقد لبت قبائل الشعامبة نداء الجهاد وكانت لزعيم المقاومة المساند الجرئ المنفذ والمطبق لكثير من العمليات العسكرية ضد الفرنسيين وأعوانهم سواء خلال وجوده في دلدول بالجنوب الجزائري أم بعد لجوئه إلى المغرب الأقصى.

ولقد قام الشيخ بربط صلة القرابة بينه وبين هذه القبائل عن طريق مصاهرتها حيث تزوج منها امرأة هي "بنت إبراهيم" التي أنجبت منه ثلاثة أبناء. هم: الشيخ وإبراهيم وأحمد. هذا الأخير هو أصغر أبناءه. عاد إلى الجزائر بعد استقلالها سنة 1962 واستقر بعين الصفراء حيث أنشأ زاوية ما تزال إلى اليوم.

لقد انضم الشعامبة إلى حركة الشيخ بوعمامة وعملوا معه بكل إخلاص وتفان. وفي هذا المجال يشير أحد الضباط الفرنسيين إلى أن عددا من أفراد قبائل الشعامبة غادروا مواطنهم في (متليلي - ورقلة - المنيعة) سنة 1887 واستقروا في دلدول إلى جانب الشيخ. "وهو مؤشر خطير - كما يقول الضابط الفرنسي - عل قبائلنا الصحراوية خاصة وأنهم أصبحوا تحت سلطته (أي سلطة الشيخ بوعمامة) ولا يستمعون إلا إليه. وهم على استعداد للقيام معه مثلما فعلوا مع محمد بن عبد الله بوشوشة." (1)

لقد وقفت قبائل الشعامبة مع الشيخ بوعمامة زعيم مقاومة 1881 مثلما وقفت قل ذلك سنة 1864 مع مقاومة أولاد سيدي الشيخ.[2] وحارب الشعامبة معهم في عدة مواقع وعدوا زعماءهم أبطال الجنوب البواسل. وعندما عقد هؤلاء الهدنة مع الفرنسيين سنة 1883 تخلوا عنهم "واتجهوا نحو الشيخ بوعمامة الذي عدّوه محي الإسلام وهو مهاجر في الجنوب في انتظار الوقت المناسب"[3]

---

1 – يحي بوعزيز — ثورات الجزائر في القرنين 19 و 20 — ج: 01 — منشورات المتحف الوطني للمجاهد — الجزائر — 1996 — ص: 174

2 — انظر: مرجع سابق: Document - p:862 -DE la Matières et La croix:

3 — انظر المرجع نفسه — ص: 151. وتشير إحصائية مخطوطة من متليلي أن عدد الذين التحقوا بحركة الشيخ سنة 1888 هو: 271 مجاهدا. وأن البعض تم اعتقالهم من قبل السلطات الفرنسية.

أما عن عدد أفراد الشعامبة الموجودين مع الشيخ فتشير بعض الإحصاءات أن عدد خيامهم التي كانت موجودة معه في دلدول سنة 1890 هي 84 خيمة.[1] وبعد خروج الشيخ بوعمامة من منطقة دلدول واتجاهه نحو الشمال كانت الوحدات القبلية الموجودة معه آنذاك، أي سنة 1895 حسب إحصائية فرنسية هي على الشكل الآتي:

اسم القبيلة	سنة هجرتها	الجهة التي تنتمي إليها
عكرمة	1881	البيض
أولاد مومن	1888	البيض
بني ثور	1889	غرداية
مخادمة	1880	غرداية
شعامبة أولاد إسماعيل	1884	غرداية

بالإضافة إلى قبائل أولاد قطيب من العمور وأولاد سيد التاج وأولاد سيد الشيخ الغرابة وأولاد جرير ودوي منيع، أي حوالي 500 خيمة بـ 700 بندقية.[2]

3 - مع الطوارق والسنوسيين:

كان رجال الطوارق يجوبون الصحراء الكبرى طولا وعرضا، وكانت لهم جاليات في تاديكالت وتوات القريبتين من مقر استقرار الشيخ بوعمامة، وكان بعضهم أتباعا للطريقة السنوسية التي كان يمثلها المهدي ولد باجودة في عين صالح. هذا الأخير الذي أبدى موافقته على

---

1 ــ انظر مرجع سابق: -DE la Martinières et La croix: Document. p: 931

2 ــ انظر:

- Charles Robert Ageron: Histoire de l'Algérie contemporaine – T :2 – Presses universitaires de France – Paris 1979 – p :175

مساندة الشيخ بوعمامة للوقوف معه ولكسبه إلى جانبه لمواجهة الطريقة التجانية التي كانت تنافس السنوسيين في الصحراء الكبرى.

لقد كان السنوسيون يقومون بدور مهم في تعبئة المسلمين وتجنيدهم لمواجهة الغزو الاستعماري الصليبي في إفريقيا. ولا شك أنهم اتصلوا بالشيخ بوعمامة في أثناء جولاتهم في الصحراء.

لقد حذر الفرنسيون بعضهم البعض من الاتصالات التي تقع بين الشيخ ورجال السنوسية الخطيرين. وقامت حملة صحفية اتهمت الشيخ بالاتصال بهذه الحركة الخطيرة التي تهدد المستقبل الفرنسي في المنطقة بخاصة. وفي القارة الإفريقية بعامة. وصرح تيرمان (الحاكم العام) لصحيفة "Le Matin" الصادرة يوم 23 ماي 1885 أنّ الحركة السنوسية تمثل أكبر خطر يهدد الجزائر. ويرى المؤرخ الفرنسي شال روبير أجيرون أن الحركة السنوسية كانت ذات تأثير كبير في إفريقيا عامة وبلاد المغرب العربي خاصة. إذ "يعزى إليها قيام عدد من الانتفاضات. إذ لا تنسب إليها مذبحة فلاترز سنة 1881 فحسب. وإنما ـ ولو جزئيا ـ انتفاضة بوعمامة 1881 كذلك." [1]

أما سكان منطقة الهقار فقد راسلهم الشيخ بوعمامة طالبا منهم الانضمام إلى حركته. وقد تلقى منهم الرد في جويلية سنة 1888.[2] و على الرغم من أن إجابتهم لم تكن إيجابية لما كان يرجوه الشيخ منهم. فإن العلاقة بين الطرفين أصبحت جيدة. حيث استقبل وفودا من وفودهم. وتحصل منهم ـ كما يقول سي حمزة بوبكر ـ على بعض الهدايا و"الزيارات".[3]

ومما يثبت العلاقة بين الطرفين الرسالة التي نشرها الأستاذ سعد الله وهي موجهة من الضابط فورو إلى محمد العروسي شيخ الزاوية التجنية ببلدة قمار بتاريخ 12 جوان 1895. يخبره فيها

---

1 ــ عبد الحميد زوزو ــ ثورة بوعمامة... ص: 67-69.

2 ــ انظر:

-Si Hamza Boubakeur :Un soufi algérien, sidi cheikh...Edition Maisonneuve et Larose – Paris 1990 – p :249

3 ــ أبو القاسم سعد الله ــ أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر ــ ج:02 ــ المؤسسة الوطنية للكتاب ــ الجزائر 1986 ــ ص: 345.

عن رحلته إلى بلاد الطوارق "وما تعرضت له المنطقة من فتن بسبب هجوم أنصار بوعمامة عليها."[1]

إن الرسالة تكشف بكل وضوح عن امتداد حركة الشيخ بوعمامة إلى منطقة الهقار والضابط الفرنسي لم يسمع بالخبر ولكنه رآه ولمس تأثيره في المكان نفسه. هذا المكان الذي لم يكن منعزلا عما كانت تعيشه المناطق الشمالية من الوطن. لارتباط سكان الهقار بمختلف الجهات وسرعة حركتهم بين أطراف القارة كلها.

أما الشيخ بوعمامة فكان ـ وهو في الجنوب مثلما كان في الشمال ـ السيد المطاع وصاحب الحل والربط. يزوره الناس من كل جهة. كما كان يلتجئ إليه المتخاصمون للتوسط بينهم. لأنه الشيخ الوقور والعالم الفذ والمرابط المحترم. فيقبلون نصائحه ويعملون بتوجيهاته. من ذلك أنه استقبل في جانفي 1891 وفدا من الطوارق القادمين من أزجار وأهقار لعقد اتفاقية سلم بينهم وبين قبائل الشعامبة. وقد حضر اللقاء مختلف زعماء الشعامبة المستقرين في الواد وورقلة ومتليلي والمنيعة(2).

إن قيام الشيخ بالوساطة في هذه الاتفاقية بين أكبر تجمعين للقبائل الصحراوية (الشعامبة والطوارق) دليل على المكانة التي كان يحظى بها لدى القبائل التي كانت تسيطر على كل الصحراء الجزائرية. ولكن ذلك لم يكن كاف لاستئناف المقاومة المسلحة فالصحراء الشاسعة وصعوبة الحركة فيها وقلة الأسلحة. ورفض السلطان المغربي تقديم المساعدة للشيخ كلها عوامل من شأنها أن تحبط همم الرجال وتثني من عزائمهم.

---

1 ــ انظر مرجع سابق: DE la Martinières et La croix:... p321-

2 ــ انظر المرجع نفسه ــ ص:142.

موقف السلطات الفرنسية:

لقد عمل الفرنسيون في الجزائر منذ اندلاع مقاومة 1881 على الإسراع في مد السكة الحديدية نحو المنطقة الجنوبية الغربية للسيطرة عليها. وكان التوسع نحو الجنوب على أشده تنفيذا للسياسة الاستعمارية الهادفة إلى ربط المستعمرات الفرنسية الإفريقية ببعضها. أما وجود الشيخ في الجنوب محاطا بمن حوله من الأتباع فكان يشكل عقبة في وجه تحقيق أهداف الاستعمار الفرنسي. مما أدى إلى قلق السلطات الفرنسية خاصة بعد هجرة سكان ما كانوا يدعونه بـ"الجنوب الوهراني" نحو مقر الشيخ في دلدول. وقد اعتبرت السلطات الفرنسية أن ذلك العدد الكبير الموجود بجواره له روح عدائية ضد فرنسا مما يمثل تهديدا دائما لمراكزهم الجنوبية ولأتباعهم في هذه المنطقة. (1)

ولقد كان من نتائج انضمام قبائل الشعامبة إلى حركة الشيخ ودعم منطقة ميزاب للحركة، أن قامت السلطات الفرنسية بإلغاء الوضع الخاص الذي كان يعيشه سكان منطقة ميزاب بموجب اتفاقية راندون سنة 1853. وهكذا تم إلحاق المنطقة بالنظام العسكري، لأن سكان ميزاب خرقوا الاتفاقية - في نظر الفرنسيين - لقيامهم بتموين حركة الشيخ بالذخائر والأسلحة التي حملها الشعامبة "خدام" سيد الشيخ.

وهكذا وفي نوفمبر سنة 1888 وصل الجنرال de la tour d'auvergne إلى منطقة ميزاب بطابوره وأعلن إلحاقها بالحكم الفرنسي. وأنشأ حصنا قرب غرداية. وتمركزت بهذه المدينة حامية عسكرية. وأنشئ مكتب يدير دائرة ميزاب التي تشمل أغاليك ورقلة وشعامبة متليلي وشعامبة القليعة. (2)

---

1 ـ انظر:

- Henri garrot :Histoire général de l'Algérie – imprimerie p.crescenzo – Alger – 1910 – p :999

2 ـ انظر مرجع سابق: -Louis Rinn: Nos frontières... p: 236 à 242

ولقد دعا مختلف من كتب عن الصحراء من الفرنسيين إلى احتلالها في أقرب وقت. منهم الضابط رين Louis Rinn الذي دعا إلى مد السكة الحديدية بعيدا نحو الجنوب. وكتب يقول: "سنكون أكثر قوة من البدو الذين يسيطرون على هذه المنطقة" ويتأسف هذا الضابط على تأخر وصول السكة الحديدية إلى بلدة عين الصفراء مما يعرقل مسيرة الفرنسيين إلى الجنوب ويشجع أنصار بوعمامة. ويؤكد أنه لا تقدم ولا أمن داخلي أو خارجي دون احتلال كل الصحراء الجزائرية. [1]

ويحذر ضابط فرنسي آخر ـ باجول ـ حكومته من وجود الشيخ بوعمامة في الجنوب. ويدعو إلى الاستيلاء على قورارة وتوات وتاديكالت لإنشاء الإمبراطورية الإفريقية المستقبلية. [2]

وهكذا وتطبيقا للسياسة الفرنسية تم الاستيلاء على بلدة المنيعة سنة 1891 لحماية وجودها في المنطقة وتسهيل الاتصال بمنطقة قورارة. وهو الهدف الذي كان الفرنسيون يسعون إلى تحقيقه وبهذا أصبحت المنيعة ذات الموقع المتوسط للصحراء الجزائرية. مركزا لمراقبة الصحراء والتجسس على بوعمامة واتصالاته مع قبائل الجنوب والشمال على حد سواء.

ومن هناك بدأت السلطات الفرنسية تحضر للاستيلاء على قورارة وتوات وتاديكالت والتي ستتمكن منها بين سنتي 1899 و 1900. في الوقت الذي كان الشيخ قد غادر تلك المنطقة وكان موجودا بنواحي بني ونيف وفكيك في الجنوب الغربي الجزائري.

ولكن الفرنسيين لم يهدأ لهم بال مادام الشيخ داخل الجزائر وهو في مركز قوة محاطا بالأتباع المستعدين للوقوف معه إذا ما استأنف المقاومة من جديد.

---

1 ـــ انظر:

- Bajole (cap): La question saharienne, conférence de garnison – in Bull. Trim. de soc. de géo. et Arch. d'oran 1891

2 ـــ عبد الوهاب بن منصور ـــ مرجع سابق ـــ ص :83.

ولذلك عملت السلطات الفرنسية للضغط على السلطان المغربي للتخلص من بوعمامة وذلك عن طريق مفوضيتها بطنجة. وهكذا راسل السلطان المغربي بوعمامة طالبا منه مغادرة المنطقة. كما طلب من سكان بلدة فكيك معاداته وعدم تقديم أي نوع من المساعدة له. "...ونأمركم أن تطلقوا النداء في أسواقكم كلها بمنع جميع من ورد من قبله لاكتيال أن نحوه. والتضييق به وبسائر من معه..."[1]

الخلاصة

مما سبق يتضح أن الشيخ بوعمامة لم ينعزل في الجنوب. بل كان يحاول استعادة قواه وينتظر الوقت المناسب لإعادة الكرة على الفرنسيين. وقد كانت اتصالاته بقبائل الصحراء كالشعامبة والطوارق وسكان الواحات الصحراوية. دليل على أن الشيخ كان يجس نبض سكان هذه الجهات. ليتعرف على إمكان معاودة تنشيط حركته. إلا أن اتفاق مصالح السلطات الفرنسية والمغربية أجبرته على الانسحاب ثانية من الجنوب للبحث عن ملجإ آخر. وقد واتته الفرصة عندما انضم إلى حركة الجيلالي الزرهوني الملقب بـ "بوحمارة" او "الروقي" الذي ثار على السلطان المغربي متهما إياه بموالاة الأوربيين ووضع مقدرات البلاد بين أيديهم. وانتقل - لذلك - الشيخ إلى منطقة وجدة إلى أن وافته المنية في أكتوبر من سنة 1908 بعيون سيدي ملوك.

ظاهرة التكديس عند مالك بن نبي

أ. بشير قلاتي

جامعة الأمير عبد القادر

مقدمة

لا يحتاج مني الأستاذ مالك بن نبي -رحمه الله- إلى تقريظ. فالرجل يعرف قيمته كل من كانت له صلة فكريّة بواقع التردّي الحضاري الذي تعيشه الأمة الإسلامية منذ أمد بعيد. ويجدر بي أن ألاحظ ظاهرة التنطّع الفكري الذي يقيس الفكرة باسم صاحبها. ومن ثم تتحوّل الفكرة من كونها مجرّدة إلى كونها مجسّدة...ولا يخفى ما لهذه الظاهرة من آثار خطيرة في الساحة الفكريّة...بما يحدث جرّاها من تعصّب أعمى وتنطّع أصم...

إن الحديث عن هذا الرجل هو حديث عن أحد أهم مفكري العالم الإسلامي الذين اشتغلوا بالنقد الذاتي في مجال الفقه الحضاري بمنهج علمي رصين يعتمد التحليل والتركيب. انطلاقا من ملاحظة دقيقة للوقائع والأحداث. بعيدا عن أسلوب الخطابة العاطفي الذي كثيرا ما تحكمه "عقدة التسامي" التي طغت على أدبيات الفكر القومي. فحالت دون الرؤية الواضحة. فضلّت وأضلّت....معتمدة عبارات مخدرة وضعت على أعيننا غشاوة حتى لا نرى مشاكلنا على حقيقتها. وساهم في ذلك الاستشراق بقسميه القادح والمادح. ..الأول ليلهينا عن فهم حقيقة وضعنا وطبيعة مشاكلنا بفتحه لجبهات قتال وهميّة. أما الثاني فحتى ينفخ في غرورنا. فنستسلم للأحلام وننام على الأوهام. ..فلا ننتبه إلى أصل الداء الكامن في أنفسنا. فننشغل بذلك بتمجيد ماضينا عن إدراك واقعنا وتلمّس مستقبلنا[1] ..ولابد من الإشارة إلى أن النقد الذاتي -كضرورة في مشروعنا

(1) -مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ط1، الجزائر، دمشق:دار الفكر، 1412/1991م، ص171، 17

الحضاري-لا يعني الوقوع فيما يسمّيه البعض ب"جلد الذات" الذي قد يفقدنا الثقة بالنفس فيسلمنا ذلك إلى اليأس و القنوط فنقع بذلك في مأزق نفسي لا يقل خطرا. يسمى "ذهان الصعوبة" الذي يشل التفكير ويقتل الفاعليّة ...والأمر أخيرا لا يعدو تشخيصا لواقع تخلّف الأمة وتحليلا لبنى فكريّة مختلّة بسبر أبعاد الخلل. حتى يتسنى لنا مواجهة المشكلة على حقيقتها. وهو ما جَهد الأستاذ مالك بن نبي -رحمه الله-في بيانه وتحليله...

تحليل ظاهرة التكديس في المجتمع الإسلامي:

انتهى مالك بن نبي إلى أن مشكلة كل شعب هي مشكلة حضارته. وبذلك فإن كل تفكير في مشكلة الحضارة تفكير في مشكلة الثقافة ؛باعتبار أن الإنسان رهين دائما بثقافته [1]. و يطرح مالك بن نبي مشكلة الثقافة من الوجهة الديناميكيّة. وتستند إلى العلاقات الداخليّة بين مقاييس العمل الثابتة بين العوالم الثلاث: عالم الأشياء. الأشخاص و الأفكار..وقد يحدث في لحظة تاريخيّة ما اختلال في التوازن بين أحد هذه العوالم. يعكس حالة إفراط أو تفريط في جانب على حساب جانب آخر. وهو ما يفقد الحضارة حركيّتها المنتظمة المتوازنة. ورغم أن كل مجتمع يواجه حتما حالات من عدم التوازن. فما ينقصنا نحن -كمجتمع متخلف-أن حركة النهضة لم يخطط لها بشكل دقيق بسبب غياب التحليل و النقد اللازمين. إذ اكتفى رجالها بالتمجيد والمديح؛وهو ما أدى إلى ضياع الجهود وتبديد الطاقات؛ لعدم التماسك في الأفكار وطغيان الأشياء أو طغيان الأشخاص[2]. وهذا ما جعل حركة النهضة منذ جمال الدين الأفغاني-الذي يعترف له بالفضل الكبير في إيقاظ الجموع النائمة-تكتفي بوصف المرض -التخلف والضعف-ولا تعمل على تشخيص حقيقته. وعكفت بالتالي على علاج الأعراض وغفلت عن أصل الداء. مما زاد في تفاقم الأزمة. أما موقف العالم الإسلامي فبقي مبهوتا. إذ تراءت له حضارة

(1) -مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ط4، دمشق: دار الفكر، 1413ه/1984م، ص145

2-مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ط4، دمشق:دار الفكر، 1413ه/1984م، ص145

عملاقة أخذت تلوّح له بوسائل شفائه -تمويها-. فما كان منه إلا أن دخل صيدليّتها طالبا للشفاء-وهو جاهل بحقيقة مرضه-...فاخذ يتعاطى هنا حبّة ضد الجهل. ويأخذ هناك قرصا ضدّ الاستعمار. ...وفي مكان آخر عقّارا كي يشفى من الفقر[1]...وهكذا ازداد الأمر سوءا واتسع الخرق على الراقع إذ طغت نزعة الشيئيّة. بتقدير الأمور تقديرا كميّا ووزنها بميزان الملموس...ويمثّل لذلك بمقولة السيّد جمال الدين الأفغاني "لو أن جميع الهنود يبصقون معا لأغرقوا الجزر البريطانيّة في بحر من اللعاب ..!!

إن للعالم الثقافي ديناميكيّته التي تتحدّد بعلاقات العوالم الثلاث...وهي ما تفتأ تتصارع حول السلطة فيه. ..وفي مجتمع متخلّف يُحسم الصّراع لصالح عالم الأشياء مما يبرز ظاهرة"التّكديس" كظاهرة مرضيّة يلجأ إليها المجتمع المتخلّف كعلاج سطحي لمشكلة حضاريّة معقّدة[2]....ثم جاءت الصدمة الكبرى. صدمة المجتمع الإسلامي أمام مارد الحضارة الغربيّة. فكشف عن الخلل الخطير الذي أصاب المجتمع الإسلامي فعجز عن تخطّي ظواهر أشياء هذه الحضارة..فبعد أن حكم بفائدة أشياء هذا العملاق - جملةً - مما تسبب في طمس ملكة النقد عنده مما أدى به إلى الاكتفاء بمعرفة كيفيّة الحصول على أشيائه المبهرة بدل البحث في كيفيّة صنعها. وهكذا "أخذ بالأشكال دون أن يعلم فحواها. فادى ذلك إلى تطوّر لم يتم وسائله بل زاد من حاجياته..."[3]. وقد كان لذلك نتائج خطيرة منها فشل جهودنا للاستفادة من بعثاتنا الطلابيّة للخارج؛حيث راح الطالب عندنا _محكوم بفكر إنسان ما بعد الموحدين-يكدّس معلومات ومعارف سطحيّة دون فقه حقيقي بجوهرها..

1 -، مالك بن نبي، شروط النهضة د، ط دمشق:دار الفكر، 1406/1986م، ص ص41، 42
2 -مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، ص86
3 -مالك بن نبي، مستقبل الإسلام، ترجمة شعبان بركات، بيروت:المكتبة العصريّة، صص50، 51

يعمد مالك بن نبي إلى توظيف معطيات علم النفس التربوي في مراحل تدرّج نمو إدراك الطفل. حيث يبدأ أولا بإدراك عالم الأشياء حيث يبدأ في تمييز أنَاه الجسماني. حين يبدأ في تأمل يديه واللعبة التي يمسكها ...ثمّ يبدأ في إدراك عالم الأشخاص بالتعرف على أبيه و أمه ..ولما يزداد نموّه يبدأ في إدراك عالم الأفكار ...وفي انتقاله إلى عالم الأفكار يضع قدميه في محيطه الثقافي. مما ينعكس على شخصيته وحتى على مظاهره الجسديّة. ...أما في مرحلة الشيخوخة فتنعكس الآية حين يعود قافلا من عالم الأفكار إلى عالم الأشخاص إلى عالم الأشياء. وهذا -حسب ما يراه- من معاني قوله تعالى: { الله الذي خلقكم من ضعفٍ. ثمّ جعل من بعد ضعف قوّة. ثمّ جعل من بعد قوّةٍ ضعفاً وشيبةً. يخلق ما يشاء وهو العليم القدير} (الروم/54.)

وهذه العوالم تنسحب على المجتمع أيضا. رغم تشابكها -لتعقّد عالمها الثقافي -إذ أن التخلّف الاجتماعي مقرون دائما بنقص في عالم الأفكار. ويمكن أن يقابل هذه المراحل الثلاث التاريخيّة التي مر بها المجتمع الإسلامي :مرحلة قبل التحضّر. مرحلة التحضر ثم مرحلة ما بعد التحضر.

- **مرحلة ما قبل التحضر**: وهي مرحلة المجتمع الجاهلي. حيث الفقر في عالم الأفكار: إذ لا يعدو كل زاده منه بعض القصائد والخطب....فهو عموما مجتمع الشيء.

- **مرحلة التحضر**: حيث يتكوّن المجتمع الإسلامي بظهور الفكرة الدينيّة وبزوغ إشعاع الروح...فقد تمثل عالم الأشخاص الفكرة و تفاعلوا معها فأخضعوا عالم الأشياء. حيث مزجت بين إنسان. التراب والزمن. فتوسّعت دائرة هذه العوالم الثلاث في مرحلة استقرار ذهبي في العصرين الأموي ثم العباسي .

- مرحلة ما بعد التحضّر: تبدأ بعد عصر الموحدين (تبدأ حوالي عام 667هـ) حيث تتضاءل دفعة الروح وسلطة العقل لصالح سلطة الغريزة. مما يرتد بالمجتمع إلى عالم الأشخاص ثم عالم الأشياء...وهي مرحلة مازالت مستمرة. حيث المجتمع الإسلامي في تقهقر مستمر[1].

- تقييم الظاهرة:

مما سبق تبرز ظاهرة "التكديس"-عند مالك بن نبي -كإحدى سمات مجتمع خرج من حضارته. فانحصر تفكيره في عالم الأشياء. فاخذ في استيرادها وجمعها ضنّا أنه بذلك يصنع حضارة، في حين أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها لا العكس. فهي أولا وقبل كل شيء بناء وهندسة وليست جمعا وركما...ولا جرم فالفكر الإسلامي أضحى عاجزا عن إدراك حقيقة الظواهر. وهو ما قصر به عن إدراك قيمة القرآن. فاكتفى المسلم باستظهاره وترديده؛ ففقدت آياته إشعاعها في نفسه. ففقدت. تبعا لذلك. وظيفتها الاجتماعيّة وتأثيرها في السلوك...وعندما اصطدم بمنتجات الحضارة الغربيّة لم يكلّف نفسه عناء البحث في كيفيّة إبداع هذه الأشياء ليعمل على إبداع مثلها -كما فعل قرينه الياباني- بل قنع بمعرفة طرق الحصول عليها فوقع بذلك في الظاهرة الآفة وهي ظاهرة التكديس مما أدى إلى تطور في الكم. و زاد في كميّة حاجاته دون أن يعمل على زيادة وسائل إشباعها. فانتشر الغرام بكلّ مستحدث..وجَهدَ الجميع في الحصول عليه[2]

ومن خلال هذا الفهم العميق والملاحظة الدقيقة لواقع المجتمع الإسلامي يرجع مالك بن نبي هذا الانحراف السلوكي إلى النظرة القاصرة التي أصابت النخبة المتعلّمة. فأصبحت أسيرة السطحيّة الفكريّة في رؤية حضارة العصر التي وضعت على أعينها غشاوة فأضحت لا ترى إلا ما ينسجم مع شهواتها و نزواتها.

---

(1) -مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ص 29...39

(2) -وجهة العالم الإسلامي، ص ص 65، 67

يعمد مالك بن نبي إلى توظيف معطيات علم النفس التربوي في مراحل تدرّج نمو إدراك الطفل. حيث يبدأ أولا بإدراك عالم الأشياء حيث يبدأ في تمييز أنّاه الجسماني. حين يبدأ في تأمل يديه واللعبة التي يمسكها ...ثمّ يبدأ في إدراك عالم الأشخاص بالتعرف على أبيه و أمه ..ولما يزداد نموّه يبدأ في إدراك عالم الأفكار ...وفي انتقاله إلى عالم الأفكار يضع قدميه في محيطه الثقافي. مما ينعكس على شخصيته وحتى على مظاهره الجسديّة. ...أما في مرحلة الشيخوخة فتنعكس الآية حين يعود قافلا من عالم الأفكار إلى عالم الأشخاص إلى عالم الأشياء. وهذا -حسب ما يراه- من معاني قوله تعالى: { الله الذي خلقكم من ضعفٍ. ثمّ جعل من بعد ضعف قوّة. ثمّ جعل من بعد قوّةٍ ضعفاً وشيبةً. يخلق ما يشاء وهو العليم القدير} (الروم/54.)

وهذه العوالم تنسحب على المجتمع أيضا. رغم تشابكها -لتعقّد عالمها الثقافي -إذ أن التخلّف الاجتماعي مقرون دائما بنقص في عالم الأفكار. ويمكن أن يقابل هذه المراحل الثلاث التاريخيّة التي مر بها المجتمع الإسلامي :مرحلة قبل التحضّر. مرحلة التحضر ثم مرحلة ما بعد التحضر.

- **مرحلة ما قبل التحضر**: وهي مرحلة المجتمع الجاهلي. حيث الفقر في عالم الأفكار: إذ لا يعدو كل زاده منه بعض القصائد والخطب....فهو عموما مجتمع الشيء.

- **مرحلة التحضر**: حيث يتكوّن المجتمع الإسلامي بظهور الفكرة الدينيّة وبزوغ إشعاع الروح...فقد تمثل عالم الأشخاص الفكرة و تفاعلوا معها فأخضعوا عالم الأشياء. حيث مزجت بين إنسان. التراب والزمن. فتوسّعت دائرة هذه العوالم الثلاث في مرحلة استقرار ذهبي في العصرين الأموي ثم العباسي .

- مرحلة ما بعد التحضّر: تبدأ بعد عصر الموحدين (تبدأ حوالي عام 667هـ) حيث تتضاءل دفعة الروح وسلطة العقل لصالح سلطة الغريزة. مما يرتد بالمجتمع إلى عالم الأشخاص ثم عالم الأشياء...وهي مرحلة مازالت مستمرة. حيث المجتمع الإسلامي في تقهقر مستمر[1].

- تقييم الظاهرة:

مما سبق تبرز ظاهرة "التكديس"-عند مالك بن نبي -كإحدى سمات مجتمع خرج من حضارته. فانحصر تفكيره في عالم الأشياء. فاخذ في استيرادها وجمعها ضنّا أنه بذلك يصنع حضارة، في حين أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها لا العكس. فهي أولا وقبل كل شيء بناء وهندسة وليست جمعا وركما...ولا جرم فالفكر الإسلامي أضحى عاجزا عن إدراك حقيقة الظواهر، وهو ما قصر به عن إدراك قيمة القرآن. فاكتفى المسلم باستظهاره وترديده؛ ففقدت آياته إشعاعها في نفسه. ففقدت. تبعا لذلك. وظيفتها الاجتماعيّة وتأثيرها في السلوك...وعندما اصطدم بمنتجات الحضارة الغربيّة لم يكلّف نفسه عناء البحث في كيفيّة إبداع هذه الأشياء ليعمل على إبداع مثلها -كما فعل قرينه الياباني- بل قنع بمعرفة طرق الحصول عليها فوقع بذلك في الظاهرة الآفة وهي ظاهرة التكديس مما أدى إلى تطور في الكم. و زاد في كميّة حاجاته دون أن يعمل على زيادة وسائل إشباعها. فانتشر الغرام بكلّ مستحدث..وجَهدَ الجميع في الحصول عليه[2]

ومن خلال هذا الفهم العميق والملاحظة الدقيقة لواقع المجتمع الإسلامي يرجع مالك بن نبي هذا الانحراف السلوكي إلى النظرة القاصرة التي أصابت النخبة المتعلّمة. فأصبحت أسيرة السطحيّة الفكريّة في رؤية حضارة العصر التي وضعت على أعينها غشاوة فأضحت لا ترى إلا ما ينسجم مع شهواتها و نزواتها.

---

(1) -مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ص 29...39

(2) -وجهة العالم الإسلامي، ص ص 65، 67

كظاهرة عمياء غير واعية. ورم اجتماعي خبيث لا يعدو قول الشاعر الحكيم مصحّحا نظر ممدوحه: أعيذها نظرات منك صادقة ❁ أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورم

سبيل علاج الظاهرة:

من خلال دراسته للتحوّلات التاريخيّة للمجتمع الإسلامي. يلاحظ مالك بن نبي كيف واجه هذا المجتمع مشكلة الحاجة بحكمة وتبصّر حضاري دون أن يلجأ لإشباعها إلى منهج التكديس كما نفعل نحن اليوم. بل عمد إلى إمكاناته المتاحة البسيطة فاستخرج منها أقصى ما يمكن من الفائدة. وهل تعني الفاعليّة اكثر من ذلك؟...

لقد طرحت الحاجة في المجتمع الإسلامي في عهوده الأولى إلى وسيلة يُدعى بها إلى الصلاة. وطرحت فكرة اتخاذ النواقيس كما يفعل النصارى...لكن الأمر استقر بتلبية الحاجة باستخدام شيء ذاتي. وهو صوت الإنسان. فكان الأذان...وبذلك نجح المسلمون -وبطريقة حضاريّة- في تلبيّة الحاجة بإبداع وسيلتها البسيطة دون أن يضطرّوا إلى استيراد النواقيس أو تصنيعها. ولم تكن ظروف المجتمع الوليد بإقامة مثل هذه الصناعة[1]...وكأني بالأستاذ مالك بن نبي يقول لنا. هذا هو الطريق الصحيح في تلبية حاجاتنا. حتى نحقق فعاليتنا في التاريخ. إذ علينا أن نتعلّم كيف نشبع الحاجة بإبداع الوسيلة. أي بفعالية لا باتكاليّة ...رغم أنه لا ينفي ضرورة استيراد بعض أشياء الحضارة. لكن بشرط ترشيد العمليّة حتّى لا تنقلب تكديسا مرضيا. فمسألة التنمية تحتاج -لخطورتها -إلى توفير الإمكانات وادخار الطاقات...فالقضيّة إن لم تضبط سوف تتحوّل إلى نوع من التصرّف الأحمق الذي يدعو في بعض الحيان إلى السخرية. كأن تعمل بعض سيدات البلاد العربيّة-ذات المناخ الحار - على استيراد لباس الفرو باهض الثمن من أوروبا ! . لمجرد تقليد سيدات البيت لأوروبي الأورستقراطيّات. بقصد إشباع حاجة النفخ الفارغ...[2]

---

(1)- مستقبل الإسلام، ص64
(2) -تأملات، ص172

إن ظاهرة التكديس في ابسط مظاهرها ظاهرة اقتصادية. لكنها في بعدها الثقافي-قضيّة ثقافيّة. وفي الإطار العام مشكلة حضارة. وتحتاج منا إلى معالجة أصل الداء باتباع ما يسميه مالك بن نبي (الاستثمار الاجتماعي) بدلا عن مجرد(الاستثمار المالي). ...ولا يتم ذلك إلا بتوجيه الثقافة أي بحل مشكلة الإنسان وتحقيق شروط انسجامه مع التاريخ. وعلى هذا الأساس تطرح مشكلة التنمية. ولذا نراه يؤكد على أن التنمية لا تشترى من الخارج؛ لتعلّقها بقيم أخلاقية واجتماعيّة لا يمكن استيرادها...وعلى المجتمع أن يلدها.[1]

إن كافة مظاهر الأزمة الاقتصاديّة (ومنها أزمة البطالة) لا تعني عند مالك بن نبي - في ظروف المجتمع الإسلامي-إلا أزمة في العقول المعطّلة. فالمشكلة في ثقافتنا. في جهاز تفكيرنا الذي اختلّت موازينه بحلول الشيء أو الشخص محل الفكرة. وعلينا تصحيح الوضع برده إلى نصابه. وهو ما يحتاج منا إلى وضع برنامج تربوي لتحقيق التجدّد النفسي الداخلي[2]. حتى نعيد لعالم الأفكار مكانته في سلّم القيم الاجتماعية. أي نعطي للثقافة بُعد الفكرة. وتفعيل الفكرة وإعطائها حركة ناشطة لتحدث التوتّر اللازم في النفس. وهذه العمليّة التغييريّة التربويّة كفيلة بإحداث التصحيح المطلوب في وضع الشيء في موضعه الصحيح. كوسيلة لا كغاية. وخاصة في مرحلة الصراع الحضاري في العالم اليوم والتي نحتاج فيها إلى أدنى ما يمكن أن يضعنا على الخط الصحيح في مسيرتنا التاريخية...حتى نقرّب الفجوة التي ما تفتأ تتّسع بيننا وبين الركب الحضاري العالمي.

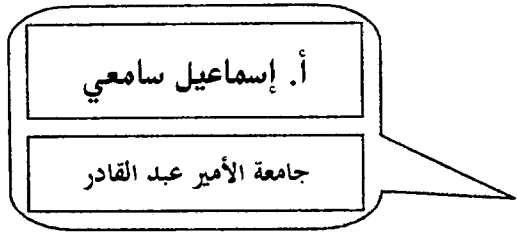
---

(1) -مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط1، دمشق:دار الفكر، 1398هـ/1978م ص ص139، 171، 172

(2) يقصد الأستاذ مالك بالتجدّد تحويل الفكرة الدينية إلى قيمة ناشطة حية في ضمير المسلم بحيث تدفعه إلى الحركة المنتجة، خلافا للتجديد الذي يتعلق-في نظره-بإصلاح النظم والمناهج الفكريّة.

أحمد بن يوسف التيفاشي

حياته وأثاره



توطئـة:

إنه يجدر بنا نحن الجزائريون أن نهتم بمعـالم ماضينـا التـاريخي. وإبـراز جـهود علمائنـا أكثر من أي أمة أخرى. ذلك أننا عبر مراحل التاريخ أعطينا الكثير. وسـاهمنا في بنـاء حضـارات متعاقبة ماديا وفكريا. فقد أسهم أجدادنا في تطوير حضـارات البحـر المتوسط بتطويـر الزراعـة. والصناعة. وإقامة المحطات التجارية لتسهيل التبادل التاجري الدولي. كما ساهمنا فكريا وأدبيـا في هذه الحضـارات بعطـاءات خـالدة أبرزهـا عطـاءات القديـس أو غسـطين. وابـن معطـي صـاحب الألفية. والونشريسي صاحب المعيار وغيرهم والذين يعد إنتاجـهم اليـوم ضمـن نتاجـات عبـاقرة العالم على مر العصور .

وأحمد بن يوسف التيفاشي الذي سنترجم له هنـا هـو أحـد هـؤلاء العبـاقرة المعرفـون عالميـا. والمجهولون وطنيا ومحليا. والذي أنجبته بلدة تيفاش التي تربض اليـوم في صمت في سـفح جبـل شامخ على ركام من الذكريات التاريخية بناحية سوق أهراس إحـدى ولايـة الجزائـر الحدوديـة تنتظر من يزيح عنها غبار السنين العجاف لتعود إلى الواجهة كما كانت في غـابر الأزمـان وبيـض الأيام.

مولده ونشأته

التيفاشي هو أحمد بن يوسف بن أحمد بن أبي بكر بن حمدون بن حجاج بن ميمون بن سليمان بن سعد القيسي الإمام العلامة شرف الدين التيفاشي[1]. وفي دائرة المعارف الإسلامية: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يوسف [2]. وقيل صباح الدين [3]. ولد ببلدة تيفاش كما يقول ابن فرحون سنة 580هـ/ 1184م.

قضى أحمد بن يوسف التيفاشي فترة صباه الأولى بين مسقط رأسه تيفاش وقفصة حيث كان والده يشتغل قاضيا بها. ويبدو أنه قضى المرحلة الأولى من تعليمه بالكتاب في تيفاش التي عادة ما تنتهي حوالي سن التاسعة أو العاشرة. أما المرحلة الثانية - الثانوية والعالية- فيبدو أنه بدأها في قفصة أين كان والده يشتغل فتتلمذ على أبي العباس - وقيل العياش- أحمد بن أبي بكر بن جعفر المقدسي فبرع في الأدب وعلوم الأوائل[4] .

أنتقل بعد ذلك إلى القاهرة وهو صغير السن حيث درس بها على يد العلامة موفق الدين عبد اللطيف أبي يوسف البغدادي. ومن القاهرة انتقل إلى دمشق. واشتغل بها على يد العلامة تاج الدين الكندي. ولا تعرف المدة التي قضاها في هذه الرحلة العلمية الدراسية. والمعروف أنه عاد من دمشق بعد ذلك إلى بلده [5] ليتولى منصب القضاء فيها للدولة الحفصية. ولكنه لم يلبث طويلا فترك المنصب ورحل إلى المشرق فنزل مصر ثم الشام. وقام أثناء نزوله بالشام برحلات زار خلالها أرمنية. والعراق. وفارس. ويرى بعض المحققين والباحثين أن الهدف من هذه

---

(1) ابن فرحون قاضي القضاة إبراهيم المالكي: كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب - (القاهرة 1911/1329) مطبعة السعادة، 74.
(2) ريسكا j. ruska: التيفاشي. دائرة المعارف الإسلامية (معربة، بيروت) دار المعرفة 129/6
(3) سركيس يوسف الياس، معجم المطبوعات العربية، (بيروت 1928) المطبوعات العربية، 651/1
(4) ابن فرحون: الديباج .74، سركيس، معجم المطبوعات العربية 1
(5) في الواقع المصادر لم توضح معنى بلده هل هو مسقط رأسه تيفاش أو مكان شغل والده قفصة؟

الرحلات هو تقصي معادن الأحجار والجواهر وزيارة مناجمها، والتعرف على مصادرها، واستقر أخيرا بالقاهرة حيث عكف على تأليف كتبه، وتوفي التيفاشي بها عام 651هـ/1253م، وقد ناهز السبعين من عمره، ودفن في مقبرة باب النصر التي كان قد دفن بها ابن خلدون، وابن هشام النحوي وغيرهما من العلماء الأعلام الأجلاء.(1)

بلدة تيفاش مسقط رأس التيفاشي:

تقع بلدة تيفاش الأثرية في الإقليم الثالث الجزء الثاني حسب تقسيمات الجغرافيين العرب القدامى(2) في مفترق الطرق شمال جنوب، وشرق غرب، قرب وادي الخميس ووادي تيفاش، واسمها القديم الروماني تيباسا في ولاية نوميديا وكان بها كرسي أسقف (3)، وهي ذات موقع استراتيجي يقول عنها ابن حوقل: "إنها مدينة أولية قديمة عليها سور قديم من الحجر والجير وبها عين ماء جارية، ولهم من الأجنة، والبساتين ما يقوتهم وعليها شعراء(أشجار) كبيرة " 4)، ويضيف البكري أنها تسمى تيفاش الظالمة، وتقع في سفح جبل، وفيها أثار للأول كثيرة (5)، وحدد الإدريسي بعدها عن الأربس بمرحلة، وأضاف أن بها بساتين ورياضات، وأن أكثر غلاتها الشعير(6)، ولم يضف صاحب معجم البلدان شيئا عما قدمه هؤلاء الجغرافيين (7).

وكانت تيفاش في نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي مركزا متقدما للدعوة الشيعية الفاطية بالمغرب، وعمالة تضم على ما يبدو مناطق سوق أهراس وقالمة · وفي بداية القرن العاشر

---

(1) ابن فرحون، الديباج، 273 .
(2) الإدريسي: المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق، تحقيق ونقد حاج صادق طبع د.م. ج الجزائر 1983 ص–ص. 135–159
(3) البستاني بطرس: دائرة المعارف دار المعرفة لبنا ن 293/6 .
(4) البكري أبو عبيد: المغرب في ذكرى بلاد إفريقية والمغرب وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، (بغداد) مكتبة المثنى، 53 .
(5) الإدريسي، المصدر السابق ص، 159 .
(6) الحموي ياقوت: معجم البلدان ج: 2. (بيروت، 1984/1404) دار بيروت للطباعة والنشر ص:66
(7) القاضي النعمان: افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، (الجزائر 1983) طبع د.م.ج، 211 .

الهجري / السادس عشر الميلادي خربت تيفاش بفعل عاملين هامين هما: الفتن والحروب. وهجمات الأعراب[1]، ثم قام بتخريبها المولى محمد حاكم تونس سنة 913هـ/1507م

الوضع السياسي الذي عاش فيه التيفاشي:

إن الوضع السياسي الذي عاش فيه مترجمنا أحمد بن يوسف التيفاشي كان يتميز بضعف وحدة المسلمين، وانهيار الخلافات الإسلامية الثلاث الأموية بالأندلس، والفاطمية بمصر، والعباسية في العراق، وظهور الكيانات المستقلة، إضافة إلى الهجمات الأجنبية المتمثلة في الغزو الصليبي من الغرب، والغزو المغولي من الشرق.

ففي غرب العالم الإسلامي تعرض إلى ضربة قاسية في معركة حصن العقاب بالأندلس سنة 609هـ/ 1212م ـ التي تعتبر بداية انهيار الموحدين – هذه الموقعة التي تعتبر إنذارا بنهاية قوة المسلمين بالأندلس والمغرب، وقد ترتب عن هذا السقوط قيام كيانات مستقلة في المغرب والأندلس، ففي شرقه أعتبر الحفصيون أنفسهم الورثة الشرعيين لدعوة ودولة الموحدين باعتبارهم أقربائهم من جهة، وينتسبون إلى قريش قبيلة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأقاموا دولتهم سنة 625هـ/ 1228م على هذا الأساس، وامتد نفوذها من طرابلس شرقا إلى سبتة غربا، وإلى سجلماسة جنوبا في عهد أبي زكرياء الحفصي (627–647هـ/1229–1249م)، كما قام بنو مرين دولة في المغرب الأقصى سنة 591هـ/1194م، وفي المغرب الأوسط أقام بنو زيان دولة سنة 633هـ/1235م، وفي الأندلس أقام بنو الأحمر في غرناطة الدعوة للحفصيين، وهو نفس السلوك الذي أتبعه بنو مرين في المغرب الأقصى الشيء الذي قوى شرعية الحفصيين أين ولد وترعرع التيفاشي.

---

[1] JEAN LEON L' AFRICAIN M: dascription de l'Afrique Paris 1981 t :2. p: 371

وفي المشرق فبالإضافة إلى معاصرته سقوط الفاطميين فإنه شهد انهيار الخلافة العباسية حيث توفي بسنوات قليلة قبل سقوطها عام 656هـ/1258م، وقيام دولة المماليك المستقلة نذكر منها دولة الأيوبيين بمصر سنة (569- 664هـ/1178-1265م)، والزيديين سنة 569-626هـ/1173-1228م).

إن الوضع السياسي كانت له انعكاسات سلبية على وحدة المسلمين من جهة، وكانت له في الوقت نفسه انعكاسات إيجابية حيث أدى إلى تنافس شديد بين حكام هذه الدول والممالك والإمارات قصد إثبات وجودها وقوتها وتفوقها فشجعت العلم والعلماء وطورت التجارة رغم أن معظم سلاطين هذه الدول كانوا يسعون إلى ملء خزائنهم بالأموال غير مبالين بضغوط الحياة ومعيشة السكان، فكانوا يتباهون بكمية الرصيد الذي يكنزونه في الخزائن من ذهب وفضة وأحجار كريمة لوقت الحاجة إليها إذا رجفت بهم راجفة من رواجف الحروب أو الفتن والثورات، وتفاعلا مع هذه المطالب، واستجابة لدواعي الشهرة والحظوة لمع نجم التيفاشي الخبير في الأحجار إلى جانب مكانته كأديب قاض على المذهب المالكي[1]

الوضع الثقافي والعلمي الذي عاش فيه التيفاشي:

يبدو أن التيفاشي كان واسع الثقافة والإطلاع تمكن من ذلك من خلال رحلاته وتنقلاته بين حواضر العالم الإسلامي ومناطقه يوم ذاك، وحيث عاش في عصر اتسم بالعظمة، واتساع دائرة المعارف والثقافة، واعتماد الدولة على رجال العلوم والفنون لرفع علمها وتدبير شؤونها، وتوطيد نفوذها، ومن المعروف أن الشمال الأفريقي في هذا العصر قد شهد الهجرة الأندلسية بضغط من الصليبيين، كما هاجر علماء العراق إلى مصر والشام بضغط من المغول، فتفاعلت عقلية المغربيين والأندلسيين فأنتجت ثقافة وعلما متطورين، كما شهد هذا العصر تيارات ثقافية متنوعة منها تيار التصوف الشرعي والبدعي، وفي علوم الدين وعلوم اللغة والتاريخ والحكمة والطب

(1) محمد يوسف حسن و محمود بسيوني خفاجي: مقدمة كتاب أزهار الأفكار في جواهر الأحجار لأحمد بن يوسف التيفاش.' (القاهرة، 1977) طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب،11.

والسفلك وغيرها. فقد كان العصر عصر الحسن بن الشاذلي، وابن عربي، وابن دقيق. والعز بن عبد السلام، وعبد اللطيف البغدادي.

وفي هذا الجو السياسي والاجتماعي والثقافي عاش التيفاشي فانعكست على شخصه هذه الأوضاع، فترجم ذلك في انتاجات فكرية وعلمية جد هامة، فقد أنتج في المجال الاقتصادي، وساهم في المجال السياسي بتوليه القضاء. وأنتج في المجال العلمي والثقافي، كما كان كاتبا ماهرا له من النثر الجيد، والشعر الحسن [1]. ومن أشعاره نورد المثال التالي من كتابه ظل الأسحار على الجلنار:

أما ترى الأرض في زلزالها عجبا ... تدعو إلى طاعة الرحمن كل تقي

أضحت كوالدة خرقاء مرضعة ... أولادها در ندى حافل غدق

قد مهدهم مهادا غير مضطرب ... وأفرشتهم فراشا غير ما قلق

حتى إذا أبصرت بعض الذي كرهت ... مما يشق على الأولاد من خلق

هزت بهم مهدهم تشأ تنهنهم ... ثم استشاطت وآل الطبع للمخرق

فصكت المهد غضبي فهي لافظة ... بعضا على بعضهم من شدة البرق

ومن شعره قوله في ظهور الفجر وزوال الليل:

نبه نديمك إن الديك قد صخبا ... والليل قوض من تخييمه الطنبا

والفجر في كبد الليل السقيم حكى ... سر المتيم عن أجفانه غلبا

وقوله يقرض كتاب " المغرب في حلى المغرب" وقد أهداه إياه مؤلفه علي بن سعيد وأجاز له رواياته عنه:

سعد الغرب وازدهى الشرق عجبا ... وابتهاجا بمغرب ابن سعيد

---

(1) سركيس، معجم المطبوعات العربية ،1. ص، 651 .

طلعت شمسه من الغرب تجـــلا فأقامت قيامـــه التقييـــد

لـــم يدع للمؤرخيـــن مقـــالا لا ولا للرواة بيت نشيـــد

ومن أمثلة نثره قوله من فصل عقده حول تطور الموسيقى في الأندلس منذ عصـر الفتح حتى عصره:

" كان غناء أهل الأندلس في القديم إما بطريقة النصارى. وأما بطريقة حداة العـرب، ولم يكن عندهم قامون يعتمدون عليه' إلى أن قامت الدولة الأموية، وكانت مدة الحكم الربضي. فوفد عليه من المشرق ومن إفريقية التونسية من يحسن صنعة التلاحين المدنية. وأخذها الناس عنهم. إلى أن وفد الإمام المقدم في هذا الشأن " علي بن نافع الملقب بزرياب " غلام إسحاق الموصلي على الأمير عبد الرحمن الأوسط فجاء بما لم تعهده الأسماع. واتخذ السلطان طريقته ونسي غيرها " (1)

مؤلفاته:

خلف أحمد بن يوسف التيفاشي تراثا ضخما في موضوعات شتى. لكن عددا كبيرا من هذا التراث لم يحظ بالتسجيل ويبدو أنه لم يكن يعتني هو نفسه بحفظ مسوداته واهتمامه بها. وتدور موضوعات مؤلفاته في علوم البلدان. والمعادن. والطب. والمعرفة الجنسية كما له كتاب في البديع. والتفسير. ولعلى أكمل قائمة بمؤلفات التيفاشي تلك التي جاءت في " هدية العارفين"(2) وهي تضم عشرة كتب فيما يلي بيانها مضافا إليها ما أمكن الاطلاع عليه:

أ- المعادن:

1-1- أزهار الأفكار في جواهر الأحجار: يضم الكتاب خمسة وعشرون (25) فصلا يختص كل فصل بدراسة معدن من المعادن يعالج فيه أصله ومعدنه (مكانه) وخواصه السحرية والطبيعية. واستخدامه وفوائده وقيمته التجارية وعيوبها. وتوجد من الكتاب عدة مخطوطات جيدة. وقد

(1) ابن منصور عبد الوهاب، أعلام المغرب العربي، 137/4

(2) إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين " أسماء المؤلفين وآثار المصنفين" طبعة استانبول 1951 ص:94

طبعه الكونت رينر بشيا COUNT RAINERI BISCIA سنة 1818 مع ترجمة إيطالية في فلورنسا، كما طبع سنة 1906 (1). وتوجد منه نسخ خطية في خزائن مختلفة، وفي دار الكتب المصرية نسخة نقلت بالفتوغراف عن نسخة أصلية بمكاتب القسطنطنية بتركيا تحت رقم طبيعيات تيمور 136 وعدد صفحاتها 186 صفحة (2).

2- 2-الأحجار التي توجد في خزائن الملوك وذخائر الرؤساء توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية تحت رقم ميكرو فيلم 14888 وعدد أوراقها 44 ورقة أولها: " بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ثقتي ..." وبقية المقدمة هي تقريبا نفس مقدمة أزهار الأفكار وجواهر الأحجار .

3-3-خواص الأحجار ومنافعها. والكتاب الثاني والثالث يوجد واحد منهما مخطوطا بباريس (3). ونسخة مصورة بدار الكتب المصرية تحت رقم 349 ميكرو فيلم 12953، وأوله: " هذا كتاب يشتمل على خواص الأحجار ومنافعها ..." ويتكلم بعد ذلك على نفس الأحجار التي تكلم عنها سابقا مع إضافة المنافع .

4-4-المنقذ من التهلكة في دفع مضار السمائم المهلكة: وهو كتاب على المعادن والأحجار غير أن هذا الكتاب لم يرد ذكره في كتاب أزهار الأفكار في جواهر الأحجار، ولا في كتب الفهارس والتعريف بالتراث (4) .

5-5-الدرة الفائقة في محاسن الأفارقة: ويعد هذا الكتاب في حكم المفقود (5).

---

(1) إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين ص:94 - رسكا .RUSK J:التيفاشي- دائرة المعارف الإسلامية - دار المعرفة. بيروت م: 6.ص:129 - الزركليخير الدين: الأعلام. دار العلم للملايين ط:11 بيروت 1995ج:1. ص:273- مقدمة أزهار الأفكار في جواهر الأحجار ص:12

(2) معجم المطبوعات العربية 651/1

(3) ريسكا: التيفاشي: دائرة المعارف الإسلامية، 130/6

(4) مقدمة أزهار الأفكار في جواهر الأحجار. ص،1 3

(5)حسن حسني عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية، (تونس 1992)، مكتبة المنار، ج،2.ص،458.

الطب:

6 ـ1 ـ الشفاء في الطب عن المصطفى: وهو كتاب لم ترد عنه تفاصيل في كتب إحصاء مؤلفات التيفاشي، وتوجد منه مخطوطة مصورة في دار الكتب المصرية تحت رقم 515 ميكرو فيلم 20241 أو 10666 يضم حوالي 91 ورقة منسوخة بقلم شيخي حسن من القرن 9 هـ/ 14 م، وجاء في مقدمة المؤلف: " بسم الله الحمن الرحيم: قال العبد الفقير إلى الله تعالى أحمد بن يوسف التيفاشي اللهم يا من لطف حتى دق عن الأوهام، والظنون وجل حتى ظهر في كل حركة وسكون، وتفرد بالوحدانية التي لا تدركه العيون، والتأثر عن خليقته بعلمه المكنون المشتمل على علم ما كان وما هو كائن، وما سيكون اهدنا لعمل يقرب في دار القرار واحشرنا في زمرة أوليائك المصطفين الأخيار ويحول بيننا وبين عمل أهل النار وصلى اللهم على نبيك وخليلك محمد المختار [1]، ثم يبين الهد ف من تأليفه وهو الحاجة الماسة إليه في وقته، ويشرح بعد ذلك منهج الكتاب وترتيب مواضيعه جريا على ما كان شائعا عند الأطباء من قبله وفي عصره، ويوضح أن بالكتاب أحاديث غريبة حاول تصحيحها وتخريجها بأسانيدها ويقول عن ذلك: " وسميت هذا التخريج بالشفاء في الطب المسند عن المصطفى صلى الله عليه وسلم " ويمضي بعد ذلك في عرض فصول كتابه الذي يبدو أنه اعتمد فيه بالدرجة الأولى على ما ورد من أحاديث نبوية في الطب، والتي ورد الكثير منها في كتب الصحاح والسنن لاسيما صحيحي البخاري ومسلم [2]، ويتعرض في أبواب الكتاب لمعظم الأمراض المعروفة في عصره، ويشخصها ثم يصف علاجها كل على حدى.

---

(1) مخ، 568 ميكرو فيلم 10666 دار الكتب المصرية.

(2) نفسه، ورقة 03 –فعلى سبيل المثال فإن مجموع الأحاديث النبوية الشريفة تحتوي على وصفات لعلاج بعض الأمراض وهي تؤلف كتابين من الجزء الرابع من صحيح البخاري يتألف الأول منها من 22 بابا تشمل 38 حديثا خاصة بعيادة المريض، والدعاء له، ويحتوي الثاني على 58 بابا تشمل 91 حديثا جاء فيه ذكر بعض العلل كالصداع، والرمد، والجذام، والحمى، واستطلاق البطن، والنهاب الرئة.

ب- الحياة الجنسية:

7-1-رجوع الشيخ إلى صباه في القوة على الباه: وهو كتاب في المعرفة الجنسية. ويبدو أن النسخ التي شاع تداولها قد أصابها تحريف خطير، وعميق وأساسي قام به بعض الشواذ والمنحرفين، والمغرضين قصد تشجيع الانحراف والشذوذ الجنسي من جهة، ومن ذوي الثقافة الضحلة والساذجة من جهة أخرى، وينسب هذا الكتاب أحيانا إلى كمال باشا أحمد بن سليمان المتوفى سنة 940هـ/ 1533م. وقد فند بعض المحققين هذه النسبة منهم صاحب كشف الظنون حيث يقول: " إن كمال باشا (ترجم) الكتاب بإشارة من السلطان سليم العثماني " (1)، وكلمة " ترجم" تقتضي إعادة النظر في نسبة الكتاب إليه، وتشير إلى احتمال نقل الكتاب إلى لغة غير العربية، ثم أعيد ت ترجمته إليها، ومما يرجح نسبة الكتاب إلى التيفاشي تعليق لبروكلمان بأن مرجع أحمد ابن يوسف التيفاشي في هذا العمل كان كتاب: " العرس والعروس " للجاحظ (2). كذلك أثبت صارتون جورج في كتابه: " مقدمة في تاريخ العلم " نسبة الكتاب إلى التيفاشي، وكلا المؤرخين من الثقاة المدققين (3).

8-2- قادمة الجناح في النكاح: وهو كتاب في معاشر ة النساء لم ترد تفاصيل عنه نسبه الحميري في " الروض المعطار " لمن اسمه عمر التيفاشي، والمظنون أن كلمة عمر مصحفة عن كلمة أحمد (4).

---

(1) حاجي خليفة، كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون (ط:3. طهران 1967/1387) المطبعة الإسلامية ج 1، ص 835

(2) بروكلمان كارل، تاريخ الأدب العربي ترجمة د/عبد الحليم النجار، (ط،3: مصر 1974) دار المعارف 215/3

(3) GERGE SARTON M: introdution (te) histiry of science 1931-1958. p: 156

(4) ابن منصور عبد الوهاب، أعلام المغرب العربي، 137/4

9 ـ 3 ـ كتاب الشهوات: مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم: 44 ميكرو فيلم رقم: 30825 . والكتاب يبدو أنه موجود منه نسخ بعناوين مختلفة منه ربما كتاب: الباه ": ويشتمل على مقدمة توضح الهدف من وضع. وأجزائه وأبوابه .

10–4– نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب: وهو مبتور قال عنه حسن حسني عبد الوهاب أنه كتاب في المحاضرة والحكايات وأدب مجون؟ ولكن عبد القادر زمانه في مقالة له قال: " أبو العباس التيفاشي وكتابه أزهار الأفكار في جواهر الأحجار" قال عنه:" أطلعت أخيرا على مخطوطة تحمل عنوان:" نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب " لأبي العباس التيفاشي وموضوعها وصف الحياة الجنسية في محاسنها ومباذلها وصفا مدققا غريبا في بابه ؟ والمخطوطة توجد في المكتبة العامة بالرباط تحت رقم 1533 (1). كذلك أشار صارتون إلى نسبة هذا الكتاب إلى التيفاشي (2)

11–5– رسالة فيما يحتاج إليه الرجال والنساء في استعمال الباه مما يضر وينفع: ليست لدي تفاصيل عنها.

إن التيفاشي في هذه الكتب الخمسة. – والتي لا ندري هل هي كتاب واحد غير عنوانه مرات أم هو خمسة كتب كما أثبتناها هنا ؟ – وضع الحجر الأساسي في التأسيس لعلم العلاقات الجنسية وما يترتب عليها من أثار نفسية واجتماعية، ونعتقد أن الذين قرءوا كتبه هذه قد أخذوا منها ما تهوى نفوسهم فأشاعوه دون دراسته ومحاولة فهم عمقه العلمي. و لم يتوقفوا عند

(1) السيوطي جلال الدين، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، (مصر1219/1804) مطبعة إدارة الوطن سنة، ص ،20، الزركلي خير الدين، الأعلام، (ط، 11، بيروت، 1995) دار العلم للملايين، 273/1

(2) مقدمة أزهار الأفكار في جواهر الأحجار، 13.

هذا الحد بل راحوا يضيفون إليها من عندهم ما تأمرهم بـه نفوسهم الضعيفة والشهوانية حتى أخرجوا الكتاب عن غرضه وشوهوا طبيعته، وهو ما تنبه إليه العلماء والمحققون لكتبه.

ج-الجغرافيا:

12-1-سجع الهذيل في أخبار النيل: موسوعة في جغرافية النيل: يبدو مما أقتبسه السيوطي في كتاب حسن المحاضرة [1] أنه مرجع هام في جغرافية حوض النيل وأحواله وفيضانه ومزروعاته، ويبين فيه أن الله لم يسم من أنهار العالم إلى نهر النيل فقال: " وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فالقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين " [2]، ثم يقدم وصفا دقيقا عن نهر النيل وبلاد مصر، وما يسقيه، وأنواع المزروعات التي تزرع في حوضه، وأورد بعض الأقوال والأشعار التي قيلت في النيل منها ما قاله قيس بن معدى بن كرب فيما رواه الجاحظ في كتاب الأمصار [3]:

ماء النيل أصبح زاخرا بمدوده وجرت له ريح الصبا فجرى بها

وقال بعضهم:

وأهل لهذا النيل أي عجيبة بكر يمثل حديثها لا يسمع

يلقى الثرى في العام وهو مسلم حتى إذا ما مل عاد يودع

ومن خلال هذه الاقتباسات يظهر الأسلوب العلمي للتيفاشي الذي أمتاز بتألقه في الوصف والقياس.

---

(1) ص ص 246. 448. 250.
(2) سورة القصص، 07
(3) السوطي جلال الدين، حسن المحاضرة، 209/2، 210 .

13-2-سرور النفس بمدارك الحواس الخمس: وهو كتاب في البلدان ولو أن محتواه لا ينم عن هذا الوصف [1].

14 ـ 3 ـ كتاب المسالك وهو على ما يبدو هو كتاب البلدان نفسه أو كتاب سرور النفس.

ح-علم الأرصاد الجوية والفلك:

15-1-ظل [2] الأسحار على الجلنار[3] في الهواء والنار وجميع ما يحدث بين السماء والأرض من الآثار: وهذا الكتاب اختصره ابن منظور، وقد تناول فيه التيفاشي وصف الفصول الأربعة، ودلائل المطر والبرد والصحو، والبرق، والرعد، والغيم، والضباب، وقوس قزح، والسحاب، والأنواء، والرياح، والأعاصير، والزلازل، والخسوف والكسوف، والنا، ونار النفط، والصاعقة، ويعد هذا الكتاب أقدم موسوعة وافية في علم الأرصاد الجوية.

هـ- التاريخ:

16-1-كتابان في تاريخ الأمم مفقودان.

17 ـ 2 ـ كتاب مشكاة أنوار الخلفاء لم اطلع عليه .

18 ـ 1ـ كتاب في تفسير القرآن العظيم: يبدو أن الكتاب لا يزال مفقودا.

و- الشعر:

19-1- الديباج الحسرواني في شعر ابن هاني: وهو شرح على ديوان محمد بن هاني الأندلسي.

---

(1) القلقشندي أبو العباس، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء،(القاهرة) وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 77/4، إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين 94/1

(2) الطل أخف المطر وأضعفه، وقيل هو الندى، وقيل هو فوق الندى ودون المطر ...أنظر إبن منظور، لسان العرب، تنسيق وتعليق علي شيري، (بيروت 1408هـ/ 1988)، دار إحياء التراث العربي ج. 8 ص،191

(3) الجلنار: زهر الرمان (فارسية) منجد اللغة والأعلام ط:20 دار المشرق بيروت 1969 قسم اللغة ص:99

20-2-درة الآل في عيون الأخبار مستحسن الأشعار: ويبدو أنه كتاب ضم منتخبات من عيون الأشعار.

21 ـ 3 ـ كتاب في علم البديع: ذكر فيه سبعين نوعا من أنواع البديع.

22 ـ 4 ـ نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب: توجد نسخة منه محفوظة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1333 ك، وهو كتاب أدب مجون .

23 ـ 5 ـ الدرة الفائقة في محاسن الأفارقة.

ز- الموسيقـى:

24-1-متعة الإسماع في علم السماع: وهو كتاب في الموسيقى والرقص عند الشعوب في وقته موجود بخط المؤلف في خزانة محمد الطاهر بن عاشور بتونس (1)، وهذا الكتاب لم يرد في قائمة هدية العارفين.

ح-علم الأرصاد الجوية والفلك:

25-1-طل (2) الأسحار على الجلنار(3) في الهواء والنار وجميع ما يحدث بين السماء والأرض من الآثار: وهذا الكتاب اختصره ابن منظور. وقد تناول فيه التيفاشي وصف الفصول الأربعة. ودلائل المطر والبرد والصحو. والبرق. والرعد. والغيم. والضباب. وقوس قزح. والسحاب. والأنواء. والرياح. والأعاصير. والزلازل. والخسوف والكسوف. والنار. ونار النفط. والصاعقة. ويعد هذا الكتاب أقدم موسوعة وافية في علم الأرصاد الجوية .

ط- الموسوعة:

---

(1) الزركلي: الأعلام 273/1

(2) الطل أخف المطر وأضعفه، وقيل هو الندى، وقيل هو فوق الندى ودون المطر ...أنظر ابن منظور: لسان العرب. تنسيق وتعليق علي شيري. دار إحياء التراث العربي بيروت 1408هـ/1988. ج: 8 ص: 191

(3) الجلنار: زهر الرمان (فارسية) منجد اللغة والأعلام ط:20 دار المشرق بيروت 1969 قسم اللغة ص: 99

26-1-فصل الخطاب في مدارك الحواس لأولي الألباب: يقول صاحب هدية العارفين أن هذا الكتاب في أربعة وعشرين مجلدا [1]. ويختلف معه ابن منظور حيث يرى أنه مجزأ في أربعين مجلدا. وأنه موسوعة كبيرة في مختلف العلوم. والتاريخ والآداب قدمها في القاهرة إلى الصاحب محي الدين بن ندى الجزري القرشي أحد مشاهير أعيان القاهرة حوالي سنة 630هـ/1232م. ويذكر ابن منظور أنه سمع من والده أن التيفاشي صنف كتابا أفنى فيه عمره واستغرق دهره. وأنه سماه: " فصل الخطاب في مدارك الحواس الخمس لأولي الألباب " [2].

وقد أختصر هذه الموسوعة ابن منظور وسمى الجزء الأول منها: " نثار الأزهار في الليل والنهار" وقد عاب ابن منظور هذه التسمية على التيفاشي معللا ذلك بأن من منن الله على نبيه أنه أتاه فصل الخطاب مع الحكمة كما يقول أنه بالكتاب حشو لا يفيد سوى في زيادة حجم الكتاب، وبذلك علل اختصاره له وقال عن ذلك: " ورغبت في إبرازه إلى الوجود... فأخذت زبده ورميت زبده ...وبذلت في تنقيحه جهدي...وسميت هذا الكتاب: نثار الأزهار في الليل والنهار. وأطايب أوقات الأصايل والأسحار وسائر ما يشتمل عليه كواكبه الفلك الدوار " [3]. غير أن هذا الاسم لا يجلو من بلاغة وإيجاز الاسم الأصلي. ويعتقد حسن حسني عبد الوهاب أن هذه الموسوعة تتضمن بعض ما سبق ذكره من مؤلفات التيفاشي مثل الشفاء في الطب. وأزهار الأفكار في جواهر الأحجار. ومتعة الإسماع في علم السماع، وتاريخ الأمم، وظل الأسحار [4].

---

(1) إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين ص:94
(2) مقدمة أزهار الأفكار في جواهر الأحجار ص:15 (نقلا عن ابن منظور)
(3) نفس المرجع ص ص: 16.15 (نقلا عن ابن مظور)
(4) ح.ح.ع.الوهاب: ورقات 455/1

ي- منهاجه:

مما سبق ذكره عن حياة أحمد بن يوسف التيفاشي عن رحلاته، ومؤلفاته يتبين منهاجه العلمي حيث كان التيفاشي يسعى إلى الحقيقة باذلا الجهد والمال، وما الرحلات التي قام بها للوصول إلى أماكن استخراج المعادن، وتحويلها إلا دليل على ذلك. كما أنه كان أكثر تحفظا، وأكثر إمعانا في أخذ المعرفة عن طريق التجربة مبتعدا بذلك عن إيراد الخرافات والأساطير، وحتى أنه عندما كان يذكر بعضها فإنه ينسبها إلى أصحابها أو مراجعها ومصادرها ففي باب الفيروز يقول في تأثيره: " وذكر أرسطاطاليس أن كل حجر يستحيل لونه فهو رديء لصاحبه " فكان بذلك واقعيا محافظا على الأمانة العلمية حيث التزم بأمانة النقل فقال في مقدمة كتابه أزهار الأفكار في جواهر الأحجار: " ومع ذلك فمعظم الخواص المذكورة فيه مما جربته بنفسي أو ثقت بصحة النقل فيه عن غيري من المتقدمين فأحلت عليه مسندا قوله إليه..."(1).

وقد أمتاز بدقة الوصف ففي كتابه أزهار الأفكار في جواهر الأحجار ترتيب علمي دقيق لما أورده من معادن فيقول في باب الماس: " ومن خواصه أنه يقطع كل حجر يمر عليه وهو في نفسه عسر الانكسار"(2).

وعلى العموم فمنهج التيفاشي مبني على التجربة والمشاهدة الشخصية الدقيقة، وقد عبر عن ذلك بنفسه فقال: " ومما جربته بنفسي – ويضيف: ومما اختبرته ووقفت عليه بالعمل –وقال أيضا: وقد وقفت على ذلك بالتجربة، وقال: وقد جربنا ذلك وفعلناه مرارا " (3).

كما كانت له قدرة على ابتكار المصطلحات العلمية المناسبة التي تعتمد على ركزتين أساسيتين هما: التعمق العلمي، والتضلع في اللغة، واتسمت لغة التيفاشي في كتاب أزهار الأفكار بتواتر المصطلحات الفنية الدقيقة فيقول مثلا عن بعض المعادن أن فيها ذكر وأنثى وهو يعني الرديء والجيد، ويقول أن بعض الألوان هذا " مغلوق " وهذا " مفتوح" (4).

---

(1) مقدمة أزهار الأفكار في جواهر الأحجار ص:17
(2) أحمد بن يوسف التيفاشي: أزهار الأفكار في جواهر الأحجار، ص
(3) نفسه: 39
(4) نفسه:

الرؤية الإسلامية في الأدب
مقاربة نظرية

أ. آمال لواتى
جامعة الأمير عبد القادر

لقد تجاوزت الرؤية الإسلامية المذاهب الفكرية والفنية الحديثة بأن كانت رؤية واضحة المعالم، سليمة التصور، فهي " التعبير الناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية" [1]، يستطيع الأديب المسلم من خلال ذلك الامتلاء النفسي أن يجعل رؤيته " ضخمة جادة، فاعلة، خالقة، منشئة، تملأ فراغ النفس والحياة، وتستنفذ الطاقة البشرية في الشعور والعمل، وفي الوجدان والحركة، فلا تُبقي فيها فراغا للقلق والحيرة، ولا التأمل الضائع"[2]. فيبسط نزعته الإيمانية من خلال مصدر عظيم هو الدين الذي "يتغنى بالفضائل الإنسانية ويدعو إليها، فالأخوة البشرية ركن وطيد من أركانه، والعدالة مَعلم بارز من معالمه الشامخة، والحرية سمة مشرقة من سماته السمحة، والحب شذى حلو بعطر مبادئه ومقاييسه الخالدة، والرحمة صفة حميدة تخضد شوكة الأقوياء وتعضد قضية الضعفاء المغلوبين" [3]. ولهذا فارتباط الأدب بالإسلام يبرز بلا شك حقيقة عميقة لفن إسلامي أصيل، لا نه لا يستمد مقاييسه وكيانه من واقع فلسفة منحرفة، وإنما من

---

1 سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، ط 6، القاهرة، دار الشروق، 1403 هـ / 1983 م، ص 28.
2 المرجع نفسه، ص15.
3 نجيب الكيلاني، الإسلامية والمذاهب الأدبية، ط 4، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405 هـ / 1985، ص 11 – 12.

واقع تصور إسلامي. ومن هنا أكتسب خاصيته وتعريفه على أنه >>التعبير الجميل عن حقائق الوجود، من زاوية التصور الإسلامي لهذا الوجود... وليس من الضروري أن يتحدث الفن الإسلامي عن الإسلام: **حقائقه، وعقائده، وشخصياته، وأحداثه**. وإن كان من الجائز بطبيعة الحال أن يتناول كل هذه الموضوعات ولكنه يتناولها كما يتناول الوجود كله، وكل ما يجري فيه، من زاوية إسلامية ويستشعرها بحس إسلام" [1].

إن المبدع المسلم الحق، يجد الطريق أمامه ميسرا حين يوهب الملكة الفنية، لا نه يعيش المفاهيم الإسلامية بالفعل وينفعل بالأشياء والأشخاص والأحداث من خلال هذه المفاهيم دون افتعال أو جهد مبذول، لا ن الإيمان "يفجر في وجدان الفنان المسلم -أكثر من غيره- شعورا حادا بالزمن، ويدفعه إلى مزيد من التعبير باعتباره عملا يتقرب به إلى الله على الطريقة الإسلامية الفذة، يترع به متطلبات وجوده الحساس من جهة، ويصوغ مصيره من جهة أخرى. فليس ثمة ازدواج وثنائية بين الوجود والمصير في الإسلام، أي بين دوافع الحياة الدنيا وأهداف الإنسان في الحياة الأخرى"[2].

فالرؤية الإسلامية إذن استطاعت منذ ظهور نور الإسلام، أن تقدم للمبدع تصورا شاملا في شتى المجالات الروحية والعقدية والنفسية والسلوكية والواقعية والإنسانية وكل الآفاق المستقبلية. وكان لهذه الرؤية عدة خصائص ميزتها عن بقية الرؤى الفاعلة في أدبنا العربي بتخطيها اتجاها معاكسا للاتجاه التغريبي، وإحيائها للاتجاه المحافظ الأصيل، وهي خصائص مميزة للرؤية الإسلامية في الأدب ونابعة من خصائص التصور الإسلامي القائم على الهدي القرآني، ومنها:

---

[1] محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ط 5، القاهرة، دار الشروق، 1401 هـ / 1981 م، ص 119.

[2] (11) عبد الرحمن خليل إبراهيم، دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية أيام الرسول، الجزائر، الشركة عزيز السيد جاسم، دراسات نقدية في الأدب الحديث، ط 1، بغداد، مطبعة الإدارة المحلية، 1970، ص 97.

1 - الإسلامية: هي ربط وجهة النظر الدينية للإنسان والكون والحياة بالمفاهيم الأدبية. وهنا يجب استبعاد فكرة المذهبية الضيقة التي تحصر الأدب داخل قواعد مصطنعة لا ن "الشعر ليس عقلنه للعالم أبدا. فهو ليس هندسة عقلية. إنه مزيج متكامل من العقل والحس والحدس. مزيج بين الشخصي والجماعي. بين الذاتي والكلي. بين الفكر والتجربة. وهذا المزيج ليس خلطا صناعيا أو عقديا بل هو مزيج العالم الذي يحوي كل شيء. المزيج الديالكتيكي التاريخي..والمذهبية المرسومة المدروسة المفروضة تخريب وتمزيق للوعي. والقصيدة كجبهة بين الوعي واللاوعي لا ترضخ أبدا للمذهبية إلا في حدود التجربة الصادقة. التجربة الإنسانية المنكشفة"[1].

ولهذا فالإسلامية في الأدب أوسع وأرحب من أن نقيدها بفكرة المذهبية. "فالأدب أوسع من أن نحصره في قواعد أوفي قيود من القواعد المحلية أو الطارئة. والإسلام دين إنساني شامل لا يعرف حدود الزمان والمكان. وإن تلاءم معهما وتماشى مع منطقهما المتطور المتجدد الأشكال. الثابت الجوهر. وتبعا لذلك تكون الإسلامية من الوجهة الأدبية والفنية أرحب من المذاهب وأسمى من القيود" [2].كما أن فكرة الإسلامية تتجاوز مجموعة الحكم والمواعظ والمواضيع الدينية المحضة بتصور رحيب عن الكون والحياة والإنسان. وتنتهي بوضع أعمق وأوسع وأثرى بسبب اختلافها عن التصور الفلسفي. لا ن "التصور الفلسفي ينشأ في الفكر البشري –من صنع هذا الفكر– لمحاولة تفسير الوجود وعلاقة الإنسان به. ولكنه يبقى في حدود المعرفة الفكرية الباردة. أما التصور الاعتقادي –في عمومه– فهو تصور ينبثق في الضمير. ويتفاعل مع المشاعر. ويتلبس بالحياة. فهو وشيحة حية بين الإنسان والوجود. أو بين الإنسان وخالق الوجود"[3].

---

1 نجيب الكيلاني، المرجع السابق، ص47.
2 سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ط 10، القاهرة، دار الشروق، 1988م، ص43–44
3 صالح آدم بيلو. من قضايا الأدب الإسلامي، ط 1،جدة، دار المنارة، جدة، 1405 هـ / 1985 م، ص 73.

2 - **الغائية:** إن الرؤية الإسلامية لها هدف وغاية مقصودة من ورائها هي "تغيير الحياة وتطويرها وترقيتها إلى المستوى الأسمى عن طريق بذر العقيدة وترسيخها في الصدور، وغرس مبادئ الخير والجمال في النفوس، والتباعد من الرذيلة والقبح والشين " [1]. وهي دعوة صريحة للالتزام بالاستمداد من القرآن الكريم الذي عرض المسألة من زاوية أكثر موضوعية وشمولا بتأكيده على أن الشعر إذا كان هيمان غير عقلاني وليس له ضابط أو وازع فهو غير ملتزم أبدا، كما نتبينه من قوله تعالى {والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات. وذكروا الله كثيرا. وانتصروا من بعد ما ظلموا. وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون}. فبإلقاء نظرة على حشود الشعراء عبر تاريخ البشرية، فإننا نلتقي بعدد من الشعراء، كان شعرهم نزوة عابرة، ورؤية موقوتة، حتى أنهم فقدوا بمرور الوقت قدرتهم على التأثير. ويُستثني أولئك الشعراء الملتزمون الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا. وهم الذين تتحول الكلمة لديهم إلى سلاح وفعل إبداع، يرون من خلالها المسالك والدروب، ويتحسسون مساحات الضوء والظلام، ويحاربون جاهلية عصرهم، فلا يتيهون ولا يهيمون ولا يهربون من القيم التي تحفظ لهم وجودهم الإيماني [2]، وأصبح الشعر عندهم رسالة إنسانية لا قرار الحق والدعوة إلى العدل والانتصار للعقيدة [3].

فالأديب المسلم يترفع عن أن يأتي عبثا مضيعا، وأن يهدر طاقته الخلاقة، لعلمه أنه محاسب على كل شيء يأتيه، مصدقا قوله تعالى { أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون }

---

1 الشعراء/ 224 ــ 227.

2 انظر: نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ط1، الدوحة، مطابع الدوحة الحديثة، 1403 هـ / 1974 م، 75 ــ 86.

3 عبد الرحمن خليل إبراهيم، دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية أيام الرسول، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1971م، ص242-243.

[1].فالالتزام الذي نريده -إسلاميا- يختلف عن ذلك الالتزام الذي عرفته المذاهب الأدبية الأوربية وخصوصا "الواقعية الاشتراكية" و"الوجودية". فهو أعلى وأرقى درجات الالتزام لا نه "يبرز القيم العقدية والخلقية السائدة في مجتمعه والمنبثقة من الإسلام. فيحبب الإيمان ويدعو إلى صحة المعتقد ووجوب سريان هذه القيم في منسربات الحياة. ويعمل على ترسيخها وتثبيت دعائمها والإشادة بها في أدبه وعمله الفني. وأن يتحاشى زعزعتها. وتقويضها... بأسلوب الأديب الفنان وبإيحاءاته لا بتقريرية العالم. ولا بطريقة الواعظ. أو بخطابية السياسي أو المصلح الاجتماعي. فلأولئك طرائقهم وأساليبهم التي توصلهم إلى أهدافهم وغاياتهم وهم أدرى بها. فإذا اتخذها الأديب نهجا له أخفق" [2].

3 - **الإيجابية**: وتمكن في أنها رؤية متفائلة ترفض الشر والضلال واليأس والتشاؤم والاغتراب. وتحفل بإبراز الحق والخير والعدل والأمل والجمال في الكون والطبيعة والأنفس والمشاعر. والأفكار والقيم انطلاقا من التصور الإسلامي للإيجابية الفاعلة في علاقة الله سبحانه وتعالى بالكون والحياة والإنسان. لا ن هذا التصور الإسلامي "ليس تصورا سلبيا يعيش في عالم الضمير قانعا بوجوده هناك في صورة مثالية نظرية أو تصوفية روحانية. إنما هو تصميم لواقع مطلوب إنشاؤه وفق هذا التصميم... هذا ما يثيره التصور الإسلامي في شعور المسلم... ومن ثم يجد دائما هاتفا ملحا في أعماقه. يهيب به إلى تحقيق هذا التصور في دنيا الواقع ويؤرقه حتى يهُب للعمل. ويفرغ طاقته الإيمانية كلها إلى هذا العمل الإيجابي البناء. وفي إنشاء واقع تتمثل فيه هذه العقيدة في حياة الناس" [3]. لا ن الإسلام يمنحه " قوة هائلة لا حدود لها تعينه على التغيير والتبديل. وتجعل منه كائنا إيجابيا فعالا يقاوم الضعف الذي في داخلها. والفساد الذي هو في

---

1 المؤمنون/ 115.
2 صالح آدم بيلو، المرجع السابق، ص66-67.
3 سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص157.

خارجه ويحيط به "[1]. وقد شملت كثير من الآيات القرآنية هذه الإيجابية التي حاولت الرؤية الإسلامية في الأدب احتواءها في قوله تعالى: {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}[2]. وقوله عز وجل: {وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون. وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون}[3].

4 - **الواقعية**: لا نقصد هنا الواقعية المتعارف عليها في الآداب الغربية بمعناها الضيق المحدود. وننسى الواقع الإنساني الذي يشمل حياة الإنسان كلها زمانا ومكانا. فالواقعية في الإسلام تعني واقع الإنسان الحقيقي الكبير " الذي لا ينحصر في واقع المادة وواقع الإنسان. ولا ينحصر في واقع فرد. ولا واقع جيل ولا ينحصر في لحظة ضعف ولحظة هبوط "[4]. كما تتعلق بطبيعة المنهج الذي قدمه القرآن للحياة البشرية: {فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها. لا تبديل لخلق الله. ذلك الدين القيم. ولكن أكثر الناس لا يعلمون }[5]. ثم قوله تعالى: { إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم }[6]. وقد حاول بعض الدارسين الإسلاميين إيجاد بديل للواقعيات الكثيرة وبخاصة الواقعية الاشتراكية بوضع اصطلاح الواقعية الإسلامية كأساس نقدي جديد يجمع بين الواقع والإسلام. لا ن " الواقع في الإسلام هو مصدر من مصادر المعرفة. ولكنه ليس المصدر الوحيد ولا هو مصدر الحق الكامل المطلق. والواقع في نظر الإسلام هو ميدان الممارسة الإيمانية للمؤمن ينمي به إيمانه ويثبت يقينه. وهو ميدان التجربة الإيمانية. التجربة التي تطرق كل ميادين الواقع طاعة وعبادة لله. خشوعا وإنابة. فإذا فإن عمل المؤمن كله هو عمل

---

1 صالح آدم بيلو، المرجع السابق، ص77.
2 الرعد/ 11.
3 التوبة/ 105.
4 محمد قطب، المرجع السابق، ص129.
5 الروم/ 30.
6 الإسراء/ 9.

صالح. وإذا الشر هو باب من أبواب الابتلاء والتمحيص والاختبار، يتحول بنعمة الله إلى خير في صبر يمر به المؤمن. ودعاء يتجه به إلى الله، ومعاناة يصلح بها ولا يفسد "[1] وتبدو الواقعية الإسلامية في الظاهر أنها "تلتقي مع الواقعية الاشتراكية في جوانب ظاهرية متعددة. ولكنها تختلف عنها في الجذور. إنهما تنفصلان عند الأساس الأكثر حسما، أقصد الأساس الروحي"[2].

ويتضح هذا الأساس الروحي الذي كان وجها للتفريق بينهما، في أن الواقعية الإسلامية تجمع بين الواقع والحقيقة، وأن الواقع ذو بعد واحد هو الأرض. والحقيقة ذات بعد واحد أيضا يقابل البعد الأول هو السماء أو الواقع الغيبي. والواقعية الإسلامية هي الرباط السليم المتوازن الذي يجمع بين الأرض والسماء. بين الطبيعة المحسوسة والطبيعة غير المحسوسة [3].

5 - **الشمولية:** وهي تجمع بين المادة والروح. فلا تعرض للصراعات العرقية والاقتصادية والمادية. وتهمل الحقائق المعنوية والقيم الأخلاقية والنوازع الدينية والتطلعات والأشواق الإنسانية العليا. إنها "تعرض لصوره الكاملة بمادياتها ومعنوياتها وقيمتها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والروحية. مترابطة ممتزجة كما هي في حقيقة الواقع. مؤثرة كلها بعضها في بعض... مع إبراز القيم الروحية والمعنوية لا ن بروزها ذلك حقيقة كونية متصلة بصميم فطرة الكون المتجه بروحه إلى السائر على هداه " [4]. فخاصية الشمول تتجلى في رد كل شيء في هذا الكون. وهذه الحياة إلى الله . وقد قال تعالى: {وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله}[5].

---

1 عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، ط 2، الرياض، دار النحوي للنشر والتوزيع، 1407 هـ/ 1987 م، ص197.
2 أحمد بسام ساعي، الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد، ط 1، جدة، دار المنارة، 1405 هـ / 1985 م،ص 15.
3 المرجع نفسه، ص17.
4 محمد قطب، المرجع السابق، ص 128.
5 الزخرف / 84.

فالرؤية الإسلامية تختلف عن كل المذاهب لأنها تنفتح عليها جميعها وقد تنسجم معها في إطار الإيجابية الصادقة لا ن "الفن الإسلامي فن منفتح على شتى المذاهب الفنية مادامت منسجمة في اتجاهها وتفاصلها مع حركة الكون و الإنسان الإيجابية في سبيل الحق والعدل الأزليين، وفي إطار الجمال المبدع بعيدا عن التزييف والكذب والتناقض. إنه مرن بحيث يتسع لكل المذاهب ويزيد عليها في سعة نظرته الكونية وعمقها وشمولها. إنه كلاسيكي حين يعبر عن التناسق الرائع للأشياء والقيم الخارجية، وحين يمجد بطولة الإنسان وإيجابياته إزاء الأحداث وقدرته على تشكيل مصيره. إنه رومانسي حين يعبر عن أعماق الإنسان المؤمن وعن تجاربه الشعورية المتنوعة التي تنبثق عن الإيمان بالله وعن الحب الكبير الذي يتفجر عن هذا الإيمان ويتجه صوب كل الناس وكل الأشياء.. إنه واقعي حين يعلن ثورته الانقلابية على كل القيم المنحرفة عن الصراط المستقيم وعلى كل الطواغيت التي لا تقرها وحدانية الله، والتي يأباها التحرر الوجداني للإنسان المسلم. ذلك التحرر الذي يبدأ من أعماقه وينتهي بالكون "[1].

وعلى الرغم من ذلك كله فإن الرؤية الإسلامية قد تلتقي مع هذا المذهب أو ذاك لقاء جزئيا، لكنها تظل مستقلة في أصولها وكلياتها ولا يمكن بحال أن تلتقي مع أي من المذاهب الأدبية الأخرى. لا ن "فكرة إيجاد مصطلح يستوعب مئات الكتاب والشعراء ويوحد اتجاهاتهم المتباينة ويضعهم جميعا في سلة واحدة اسمها المذهب الأدبي فكرة قسرية في الأصل سبق وأن حيرت الأدباء والفنانين والنقاد جميعا في الغرب" [2]. وهي بذلك قد تجاوزت المفاهيم القسرية بنظرتها الشمولية الواسعة.

---

[1] عماد الدين خليل، في النقد الإسلامي المعاصر، ط 3، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1407 هـ / 1987 م، ص40-41.

[2] أحمد بسام ساعي، المرجع السابق، ص11.

فالوجودية مثلا عقيدة تدور حول الذات البشرية الموجودة وترفض كل ما وراءها وتدعو إلى الحرية في فهم خاص يقوم على أساس تضخيم قيمة الفرد ورفض كل ما من شأنه أن يضطره إلى فعل معين سواء أكان باسم الخالق أم باسم المثل الأعلى الخلقي أو السياسي أو الاجتماعي. و"هذه العقيدة لن تستطيع أن تطلق التجربة الشعورية للأديب إلى آفاقها القصية، لا ن رفضها لما وراء الوجود يقيد البحث عن الحلول ويمنع التجربة من أن تتلون بمعطيات العالم الغيبي"[1]. والماركسية تقيد الأديب بالحدود المادية والحسية التي تجعله لا يعتقد في الألوهية والغيبيات، وتدير قضايا الإنسان حول البنى الفوقية والتحتية، والصراع الطبقي. وتجعل التجربة الشعورية محدودة لأنها تدفع الأديب إلى أن "يتجرد عن وجدانه وحسه الباطني وعن تطلعاته ومكامنه الروحية. وأن يدخل ساحة الفن الماركسي إنسانا ماديا"[2].

6 - **الانفتاحية**: لا يمكن وضع هذه الرؤية للأدب في قوالب جاهزة وجامدة. فلابد أن تكون هناك وسطية بين الانفتاح والانغلاق لا ن إشكالية النص الأدبي الإسلامي تكمن في الحكم عليه بأنه نص مغلق لسببين هما:

أ- **النفور من المناهج الفنية الحديثة**: وإصدار هذا الحكم يجانب الصواب. لا ن الإسلام لا يرفض العطاءات الخصبة والإيجابية. والفن الإسلامي أيضا "ليس مقيدا بطرائق التعبير ولا موضوعات القرآن. فله أن يختار من الموضوعات والطرائق ما يشاء، ولكنه مقيد بقيد واحد: أن ينبثق عن التصور الإسلامي للوجود الكبير. أو على الأقل ألا يصطدم بالمفاهيم الإسلامية عن الكون والوجود" [3].

---

1 عبد الباسط بدر، مقدمة النظرية في الأدب الإسلامي، ط 1، جدة، دار المنارة، 1405 ه / 1985 م، ص 38.
2 عماد الدين خليل، المرجع السابق، ص 201.
3 محمد إقبال عروي، جمالية الأدب الإسلامي، الدار البيضاء، 1986، ص 76.

والإسلام لم يحدد شروطا فنية خاصة لا ن كل عصر يعيش تحولا في الحياة وتحولا في الذوق الجمالي. وهو بحاجة إلى الجديد كما هو بحاجة إلى عدم التنازل عن القديم -أي التراث- فلم يجد الشعراء ذوو التصور الإسلامي " غضاضة في توظيف الرمز والأسطورة. ومعانقة القصيدة الكلية التي تبطل أن تكون لحظة انفعالية. وتصر على أن تكون لحظة تتداخل فيها مختلف الأنواع التعبيرية. نثرا ووزنا. بثا وروحا. غناء وملحمة وقصة "[1].

فيجب أن نحصر شروط الاختيار المثمر من الآداب الأخرى في جملة عناصر منها اختيار الأدب المراد التأثر به. بحسب حاجات الأمة وتوفر الأصالة وتطلب الحذر. وتحين فرصة الاستقبال الحسن ليكتمل التلقيح ويثمر في صورة أصيلة لها طابعها المميز[2]. لا ن معظم الفنون من رواية وقصة ومسرحية ما هي إلا قوالب فنية مرنة تطوع تقنياتها وأساليبها وتملأ بأي مضمون إنساني خاضع لثنائية الاتفاق والاختلاف.

ولهذا فرفض تسمية الإسلامية لا يعني البتة الانغلاق وعدم الانفتاح على المعطيات الأدبية في العالم. فهناك ما يمكن تسميته بالاختيار الحضاري الإسلامي و"هو الذي أنشأ حضارة المسلمين في عصورها المعطاء. وهو الذي هيأ لهم أن يتسلموا زمام المبادرة وأن يتولوا قيادة التراث البشري بنجاح منقطع النظير وسط عواصف الجاهلية وأنوائها التي أحاطت بهم من كل مكان ... وهو الذي يتيح لكل إنسان مسلم في كل آونة. وفي كل مكان. فرصة الاختيار إزاء ما يحيط به من حضارات"[3].

ب - العودة إلى التراث: وفي ذلك خلط بين التراث كرصيد معرفي وحضاري وبين الإسلام كوحي رباني. والسبب الرئيسي الذي يكمن وراء تركيز بعضهم على هذا الاتهام "هو علاقة المسلم بالقرآن والسنة. فهذه العلاقة التي تنطلق من أغوار النفس وتنعكس على السلوك الفردي

---

1 المرجع نفسه، ص 76.
2 انظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، بيروت، دار العودة، 1983، ص 9 ــ 19.
3 عماد الدين خليل، المرجع السابق، ص 180.

والجماعي، توهمهم بارتباطه بالماضي وتقديسه. ولو ميزوا قليلا بين القرآن والسنة وبين التراث الفكري والأدبي للأمة الإسلامية لا دركوا حقيقة الأمر " [1].

وهذه الحقيقة تتعلق بالقرآن الكريم والسنة المطهرة. "فهما لا يمكن اعتبارهما موروثا، وذلك أن الموروث نعني به كل إنتاج أنتجته الذهنية الإسلامية. أما القرآن والسنة. فيمثلان الوحي الإلهي الذي لا يحصره زمان ولا مكان" [2].

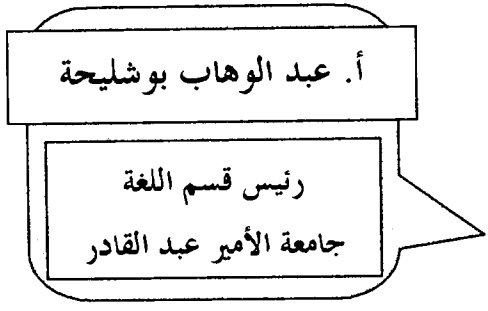
ومن الطبيعي أن يكون المورد الأول لهذه الرؤية هو القرآن الكريم. فتشبع المسلم بروح القرآن تعكس بالضرورة تلك الروح في مجالات إبداعه على مستوى المعنى والمبنى. والمورد الثاني هو التراث الذي ترفضه الرؤية الحداثية. لأنه يظل "التجربة العملية والفكرية للمسلمين أثناء استجابتهم للإسلام وتعاملهم مع قضاياه. ويشكل علاقته مع المسلمين عبر عنصر الاستفادة. أو لنقل "العبرة" حسب التعبير القرآني، وهو عنصر شامل لكل حركة سواء في المجال الفكري أم السياسي أم الاقتصادي. وهو لذلك لا يخرج عن الإطار المحدد. ولا يمكنه أن يصل إلى ما يتوهمه البعض من تقديس وانكفاء على معطياته " [3].

لكن الرؤية الإسلامية تمعن النظر في التراث بتضمين رؤية شمولية تتجاوز الحدود الزمنية بوقوفها على المعاني الثابتة والقيم الخالدة والمحتويات الإيجابية والإنسانية التي ساهمت به الحضارة العربية الإسلامية في التقدم الروحي والمادي للبشرية. كما أنها تغذي الرؤية المعاصرة بغربلة ذلك التراث وتقديمه في إطار ثقافة إسلامية هادفة ومعاصرة. فلا تعمل على تدنيسه أو تقديسه وإنما على الاستئناس به لربط الماضي بالحاضر من خلال رصيده اللغوي والبلاغي ورموزه التاريخية الكفيلة بتقديم رؤية لها بعد حضاري أصيل.

---

1 محمد إقبال عروي، المرجع السابق، ص 91.
2 المرجع نفسه، ص 92.
3 المرجع نفسه، ص 81.

الوسيط الاستشراقي- طه حسين نموذجا-



قدر للعالم العربي أن يفتح عينيه في العصر الحديث على حضارة عربية متقدمة ف مجالات الحياة، نقلتها إليه بواعث كثيرة، قادها رجال فكر وسياسة إلى بلاد لا تزال تغط في التقاليد، وتركن قدرية لا متناهية في كل أطوار حياتها. و مع ذلك فقد نظر الغرب نظرة المنبهر أمام منجزاته الفكرية والتقنية. ودفعهم دافع النهوض والتطور بركاب حضارته، فتطلع لعرب إلى الغرب، وطلبوا منه العلوم والفنون والآداب والفلسفات ففرض نفسه عليهم، وبذلك بدأ الفكر الغربي في التسرب إلى الوطن العربي. ومنه هنا وقبله بدأ الاستشراق، وظهر المستشرقون. الذين كرسوا حياتهم لخدمة العلم، فدرسوا، وحققوا، وشرحوا الغامض من ثروة العرب العلمية والفكرية والفلسفية. حتى شاعر بيننا أن المستشرق هو من غير علماء العرب والمسلمين وقد تصدى لدراسة علوم العرب وحضارتهم، ومعتقداتهم وتقاليد شعوبهم وعاداتها سواء كانت هذه الشعوب تقطن شرق البحر المتوسط والجانب الجنوبي منه، وسواء كانت لغة هذه الشعوب العربية أو غير العربية كالتركية والفارسية والأردية من اللغات التي تتحدث بها شعوب المسلمين، وكان لها فيها أثار علمية أخضعها المستشرق- الإفرنجي- للدراسة والتحليل[1].

[1] علي بن إبراهيم النحلة: الاستشراق في الأدبيات العربية، مركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط1، 1993، ص17.

تسمح المقدمة السابقة بالاقتراب من تحديد مفهوم الوسيط الاستشراقي، والكشف عن الوجه المغيب في الدراسات العربية التي تناولت بالتحليل والنقد الدراسات الاستشراقية لتي قدمها المستشرقون عن التراث العربي الإسلامي. فالنقد العربي للاستشراق تغور جذوره لتتصل بالبدايات الأولى للصراع العربي الغربي، وربما كان جذل الأفغاني ومحمد عبده مع إرنست رينان أول فصول هذا النوع من النقد وقد ظل منذ الحين دينيا وسياسيا بالغ العنف والتشكك. فإذا كان الغرب قد غزا العالم العربي عسكريا، فإن الاستشراق في نظر العرب رافق هذا الغزو بل تقدمه ومهّد الطريق على الجبهة الثقافية والفكرية، فهو عندما كان مسيحيا أراد ضرب الإسلام لنشر المسيحية بالقوة والتبشير. وهو عندما صار علمانيا أراد تخريب عقيدة المسلمين لتضعف مقاومتهم ويسهل استغلالهم. وأخيرا أن هذه الرؤية للاستشراق لا تقدره دون سائر ظواهر الغرب، بل ترى فيه فصلا من مؤامرة كبرى على الإسلام والمسلمين[1].

والجدير بالملاحظة أن هناك إحساسا مستديما لدى الدارسين العرب بأن المستشرق لا يمكن أن يكون مستقلا في بحوثه وتوجيهاته. فهو تابع بالضرورة لجهة رسمية معادية للإسلام والمسلمين لعرب بالغرب، ويظهر ذلك في دراسات محمد محمد حسين، أنور حسين أنور الجندي الغزالي. ثم هناك أخيرا، اقتناع راسخ وجازم بان الصراع بين الثقافتين الغربية والعربية أبدي ليس للمشتركات فيه أفق ويبدو ذلك في كتابات المودودي، سيد قطب، محمد قطب.[2]

ويظل الوجه الآخر للإشكالية محوكا بالغموض، فالنقاد العرب جميعا يرون أنفسهم في مواجهة زحف حضاري وثقافي جارف لا يستطيعون إزاءه غير الوقوف موقف الدفاع المتشنج. ويزداد هذا الشعور النفسي للمسألة تعقيدا إذا أخذنا في الحسبان تقدير هؤلاء الدارسين للكثير من دراسات المستشرقين واستشهادهم بها، حتى إذا كتب هؤلاء في قضية ما متصلة بالإسلام في

---

[1] رضوان السيّد: ثقافة الاستشراق ومصادره وعلاقات الشرق بالغرب، مجلة الفكر العربي لعدد 31 مارس 1983، ص14-15.

[2] المرجع نفسه، ص16.

الشرق، أو في بعض المجتمعات العربية الإسلامية اختفى التقدير الشفوي، وعادت الموقف والمشاعر للبروز من جديد. عن الاستشراق ن منظور الكثرة الكاثرة من كتاب العرب المحدثين والمعاصرين هو الوجه الأكاديمي أو المدون للسياسة الاستعمارية في العالم العربي[1].

مما سبق يتضح للدارس الموضوعي أن عقدة الاستشراق التي تمت وترعرعت في رحم الرفض العربي الإسلامي منذ البدايات الأولى للمدّ الاستشراقي تكشف لنا أن روح الحوار العلمي الديني المتسامح، كان يفترض له أن يؤسس لمنظومة فكرية دينية تذيب الجليد وتقرب بينهما. ورغم جهود التواصل التي قام بها بعضهم مثل لويس ماسينيون الذي بنى "موقفه تجاه الإسلام انطلاقا من فكرة الاتصال والارتباط الديني بين المسيحيين و المسلمين. وقد رأى أن في هذا الارتباط بالذات أفاقا واقعية عريضة أمام الفهم المتبادل بين اتباع الديانتين الكونيتين والتقريب بين مصالح الأوروبيين والمسلمين في مجال الاتصال والحوار الديني[2]". فإن الحوار المسيحي الإسلامي ما يزال في بدايته، وما يزال يعاني من تأزم علاقات الشرق والغرب. كما لا يزال يعاني من إحساس المسلمين بأنهم الطرف الأضعف في السياسة والثقافة. إنهم لا يستطيعون أن يقفوا على قدم المساواة مع محاوريهم (أو هكذا يحسّون) ويخشون من ناحية ثانية أن يضعهم هؤلاء في جيوبهم.[3]

إن الإشكالية التي واجهت الدارسين العرب للاستشراق تتمثل في جانب هو أن الفكرة ذاتها –الاستشراق– لم تكن واضحة في أذهانهم، وفاتهم أن الاستشراق لون ثقافي، وأن من "أولى وظائف الثقافة وأهمها أن تعيد بناء الإنسان، وتصوغ أو تعيد صياغة تصوره للعالم، وتصقل نفسه وتسدد سلوكه ( ) ثقافة الموقف والتغيير نحو الأجمل، لا ثقافة الثبات والنكوص[4]"

---

[1] المرجع نفسه، ص16–17.
[2] أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت نوفمبر 1996، ص121.
[3] الفكر العربي، العدد 31، ص22.
[4] وهب احمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس 1996، ص14.

إن الاستشراق بوصفه ثقافة علمية يفضي بنا إلى طرح إشكالية قراءة النص، قراءة التراث من قبل المستشرقين الذين أسهموا بطريقة أو بأخرى في فك عوالمه والحكم عليه وله، إن قراءة المستشرقين تصدر عن تصور شامل للحياة، وتتوصل بأدوات نقدية ومعرفية لم تكن ميسرة حتى وقت قريب في المؤسسات العلمية العربية منذ مطلع عصر النهضة.

وتأسيسا عما سبق دفعت الحاجة الإنسان العربي إلى الآخر دفعا، وإلى إعادة تكوين حقله المعرفي والفلسفي ليحصل على مجال جديد، يدرك فيه القضايا والذات يقوم على العقل والفكر المنهجي.

في الوساطة الأدبية:

يطرح موضوع الوسيط الأدبي مسألة اثر أدب أمة ما في أدب أخرى. والدارس لهذا الموضوع يقتضي أن يلحظ الظروف التاريخية التي ربطت بين الأمتين، ثم الوسيط الذي ساعد على هذا النقل[1]. بتعبير آخر قد يقيض لأدب من الآداب أن يظهر أديب أو ناقد أجنبي عنه يعرف أمته بأدب أمة أخرى، ويكون داعية لأدبها، وفي حالات كثيرة تساعد ظروف كالهجرة، والرحلات، ذلك الداعية الوسيط القيام برسالته في تعريف أبناء أمته بالأدب الذي يدعو إليه[2].

ونعتقد أن إشكالية الوساطة الاستشراقية تأخذ حظها في الدراسة انطلاقا من حقل الدراسات المقارنة، لترسم منحى فكريا، وتوجها جديدا في الدراسات العربية، لتكشف عن توجه مغاير تماما في رسم معالم الدراسات الأدبية والفكرية منذ نهاية القرن التاسع عشر مع رفاعة الطهطاوي، والربع الأول من القرن العشرين مع طه حسين الذي أسس لها بعد عودته من فرنسا، فقد

---

[1] داود سلوم: محمد منظور والوساطة الفكرية بين الشرق والغرب، قسم البحوث والدراسات الأدبية واللغوية، بغداد 1983، ص7.

[2] محمد عيسى هلال: الأدب المقارن، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، ط5، ص130.

كانت حلقة -طه حسين- بارزة في هذه الوساطة الاستشراقية بما أثارته في مجال الدراسات الأدبية والنقدية من إشكالات نقدية ومنهجية. دكت نار الثورة على الفكر العربي وقتئذ ومرجعيته التراثية.

في الوساطة الاستشراقية:

• الوسيط الاستشراقي شخص من أمته يعرفها بأدب وفنون وفلسفات أمة أخرى. ويكون داعيا ومشجعا وحاثا أبناء أمته للأخذ والاستفادة منها، وكثيرا ما تساعد عوامل موضوعية على حمل هذه الرسالة والمضي بها كالدراسة والرحلات والهجرة.

• يكشف لوسيط الاستشراقي-من خلال عملية الوساطة- عن العمق الفكري والفلسفي والأدبي للآخر.

• يقرّ بأن تغيير -الأنا- يستلزم الوعي بالآخر، وبالتالي فهو حتمي وضروري، طالما أن أمته لا تنتج الفكر والمعرفة.

• الوسيط الاستشراقي يرى -الآخر- رؤية ومنهجا، وبهما فقط يكتشف ذاته ويجددها، ويعيد قراءة تراثه بنظرة جديدة. يقول أدونيس في محاضرة ألقاها في الكوليج دوفرافس (college de france) في باريس سنة 1984. "احب هنا أن اعترف بأنني كنت بين من لأخذوا بثقافة الغرب، غير أني كنت كذلك. بين الأوائل الذين ما لبثوا أن تجاوزوا ذلك. وقد تسلحوا بوعي ومفهومات تمكنهم من أن يعيدوا قراءة موروثهم بنظرة جديدة. وان يحققوا استقلالهم الثقافي. وفي هذا الإطار أحب أن أعترف أيضا أنني لم أتعرف على الحداثة الشعرية العربية من داخل النظام الثقافي العربي السائد وأجهزته المعرفية. فقراءة - بودلير- هي التي غيرت معرفتي بابي نواس، وكشفت لي عن شعريته وحداثته. وقراءة - مالارميه- هي التي أوضحت لي أسرار اللغة الشعرية وأبعادها الحديثة عند أبي تمام- رامبو ونرفال- وبيرتون- هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة الصوفية بفرادتها وبهائها، وقراءة النقد الفرنسي الحديث هي التي دلتني

على حداثة النظر النقدي عند الجرجاني، خصوصا في كل ما يتعلق بالشعرية وخاصيتها اللغوية التعبيرية.[1]

• يتباين مصطلح-الوسيط الاستشراقي- عن -الوسيط الأدبي- فالوساطة الأدبية مرهونة بالدوافع الموضوعية التي وفرتها لتنتفي مع الشخص الوسيط أو ربما الجيل الأدبي. أما الوساطة الاستشراقية فآلياتها وأدواتها عند الآخر. وتعني أساسا بخلق الوعي القادر على نقد الواقع الثقافي من أجل حل تناقضاته الفكرية والمعرفية، وهي في عمقها تتجاوز الشخص وحتى الجيل لترتبط بالسيرورة التاريخية والحضارية للأمة والمجتمع.

في ضوء هذه الخلفية تأخذ إشكالية الوساطة الاستشراقية ألوان سياقها في الفعل الثقافي، والثقافة كما يقول جاك بيرك "ليست سوى مسيرة مجتمع يبحث عن معنى وعن تعبير" ثم يضيف "عندئذ تصبح حياة الكون أمام نفسها، معينة الإرادة التي تبني والعقل الذي ينقد، والجهد الذي يستعيد قواعده" ويتابع جاك بيرك "تلك هي مسيرة البحث عن التراث، وعن الكون في كل مجتمعات العالم[2]"

إن ما يلفت النظر في هذا المقام أن الوساطة الاستشراقية في العالم العربي، بدأت مسيرتها مع البدايات الأولى للنهضة العربية، باحثة عن معنى لوجودها، وعن أساليب تعبير تعكس أصالتها ومعاصرتها، وفي كل الأحوال فإن العالم العربي مهزوم "وثقافته مأزومة (...) ومزاجه حاد جريح، قوامه الإحساس العميق بالفجيعة والمرارة والحسرة.[3]" ولذلك يمكن القول "إن إرادة المهزوم في الاندماج في التاريخ الكوني، أي مجابهة التاريخ العالمي المسيطر، تفرض عليه العمل لنقل مجتمعه من زمنه التاريخي الزائف إلى زمن تاريخي حقيقي تصوغه الإرادات الطليقة

---

[1] حسام الخطيب (أي أفق للثقافة العربية وأدبها في عصر الاتصال والعولمة) مجلة عالم الفكر، المجلد28، العدد2، أكتوبر-ديسمبر 1999، ص244-245.

[2] مجلة اليوم السابع، العدد 301، 1999، ص 64.

[3] وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، ص 13.

المتنوعة والمتعددة. وتخلقه السيرورات الاجتماعية التي تعيد صياغة البشر والأفكار والقيم. إن ما يصنع التاريخ بالمعنى النظري الدقيق كلمة هي التحولات اللامرئية والآثار اللامتوقعة والنتائج غر المسبوقة، من وجهة نظر المتمرد الطليق أو المهزوم المتمرد على كل التاريخ التي أعطت هزيمته. وفي كل تصور كهذا، لا يبقى لمفهوم -التراث- الأصل معنى كبيرا طالما أن المتمرد على حاضر التاريخ يعيد صياغة كل ما يرف. من هويته في جملة العلاقات التي جعلته يخسر حاضره. ويحضر سادته عليه. ولذلك يبدو أن تصنيم التراث لا يقدم شيء كثيرا، طالما أن الراهن هو بدء السؤال والإجابة[1]"

يحيل الطرح السابق أن طه حسين بوصفه وسيطا استشراقيا انتهى إلى التراث العربي ليس عنده ما يقدمه من زاد مبتكر يمكن أن يشفع له ولوج باب الحداثة. ولرسم معالم وساطته حريّ بنا أن نرصد نشأة وسلطته الاستشراقية وتطورها.

المرحلة الأولى:

1) بدأ فكر طه حسين في التبلور من خلال ما ينته لواقع التخلف الذي يعيشه الأزهر في تلقين العلوم الشرعية والأدبية ومناهجه التقليدية العقيمة التي لا تضيف شيئا إلى دارس الأدب سوى الاجترار والتكرار.

2) اتصاله بالجامعة الأهلية التي فتحت عقله على ميادين علمية لم يكن يتصورها. فقد أقبل أساتذة جدد ملكوا عليه أمره، واستأثروا بهواه. فهذا الأستاذ - كلرلو نيللينو- المستشرق الإيطالي يدرس باللغة العربية تاريخ الأدب والشعر الأموي، والأستاذ - سنتلانا - يدرس بالعربية تاريخ الفلسفة الإسلامية، والأستاذ - ميلون- يدرس اللغة العربية كذلك تاريخ الشرق القديم ويتحدث إلى الطلاب عن أمور لم يعرفها شيوخ وطلبة الأزهر من قبل، والأستاذ الألماني -

[1] فيصل دراج، النظام الدولي الجديد وإيديولوجيا نهاية التاريخ، مجلة الطريق، العدد 4، تموز آب/يوليو أغسطس 1995، ص14-15.

ليتمان – يتحدث إلى الطلاب عن اللغات السامية والمقارنة بينها وبين اللغة العربية[1]. تتجلى الوساطة في مرحلتها الأولى بوصفها رفضا لمؤسسة الأزهر، وثورة على فكره ومنهجه أنها مؤسسة أودى بها القمع المتوارث إلى الركود اليانس، والاستقرار الزائف. وهي بالتالي لا يمكن أن تنتج نظرية ولا تبدع فكرا يؤسس عناصر البناء الثقافي والحضاري. عن اتساع دائرة العلم عند طه حسين مكنه من تجاوز مؤسسة الأزهر ومرجعيتها، إلى مجالات عديدة كاللغات السامية، التاريخ، الفلسفة، انطلاقا من منظور علمي أكاديمي.

المرحلة الثانية:

سافر طه حسين إلى فرنسا، ودرس بأكبر جامعاتها – السوربون – وهناك تتلمذ على كبار الأساتذة منهم – جوستاف جلوتز – أستاذ التاريخ اليوانيني، والأستاذ – شارل ديهل– أستاذ تاريخ القرون الوسطى والأستاذ –شارل سينويوبوس– أستاذ التاريخ الحديث، و –ألفونس أولار– أستاذ تاريخ الثورة الفرنسية ثم –جوستاف لانسون– في تاريخ دراسة الآداب [2]. لقد وجد طه حسين في لسوربون مناخا فكريا لم يعهده لا في مصر فقط، بل حتى في كامل الوطن العربي وقتئذ. فقد تشبع بالفكر العلمي. وبالروح التاريخية في دراسة الأدب العربي، وبديهي أن يتعلم حرية الرأي، والمجاهرة بأكثر الآراء جرأة، وتقديس العقب، ونبذ القديم وحب الجديد[3]

ملامح الوساطة الاستشراقية في فكر طه حسين:

اهتم طه حسين بالفكر الغربي ومنهج البحث عند الغربيين وفي مقدمة كتابه –في الشعر الجاهلي ما يكفي إلى التدليل على رغبته في إشاعة المنهج التاريخي معتمدا على اعتراضاته على طريقة التدريس والبحث عند علماء الأزهر، والمؤسسات العلمية في العالم العربي برمته. والدارس لمقدمة كتابه في الشعر الجاهلي يتبين الخطوات العلمية والمنهجية للمنهج التاريخي.

---

[1] عبد المجيد حنون: اللانسونية وأثرها في رواد النقد العربي الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص152–153.
[2] المرجع نفسه، ص156–157.
[3] المرجع نفسه، ص 158.

1) **الشك الديكارتي:** يقول "وأول شيء أفاجئك به في هذا الحديث هو أني شككت في قيمة الشعر الجاهلي، وألححت في الشك، أو قل ألح على الشك)[1]

2) **يعرض إلى مسألة الموضوعية بوصفها أساس البحث العلمي يقول:** "إن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد من كل شيء كان يعلمه من قبل، أن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما[2]".

3) **الروح العلمية:** يرى طه حسين في هذا الشان أنه "يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين، يجب أن لا نتقيد بشيء، ولا ندعن لشيء إلا مناهج ابحث العلمي الصحيح، وذلك أنا إذا لم يلائم هذه القومية وهذا الدين وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عرب يتعصبون للعرب، أو كانوا عجما يتعصبون على العرب فلم يبرأ علمهم من الفساد[3]

4) **وضع النص في سياقه التاريخي:** وذلك للكشف عن أهم العوامل والمؤثرات التي أنتج في ضوئها النص، يقول: "يجب أن أحدثك عن الحياة السياسية الداخلية للامة العربية بعد ظهور الإسلام ووقوف حركة الفتح، وما بين هذه الحياة وبين الشعر من صلة، ويجب أن أحدثك عن حال أولئك الناس الذين غلبوا على أمرهم بعد الفتح في بلاد فارس وفي الشام والجزيرة والعراق ومصر وما بين هذه الحال وبين لغة العرب وأدبهم من صلة ثم يجب أن نحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الإسلام وبعده وما بين اليهود هؤلاء وبين الأدب العربي من صلة، ويجب أن نحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد العرب قبل الإسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية و بين هذا كله وبين

---

[1] طه حسين في الشعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط 1، 1926، ص7.
[2] المصدر نفسه، ص 158.
[3] المصدر نفسه، ص 12.

الأدب العربي ولشعر العربي من صلة ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات سياسية خارجية عملت في حياة العرب قبل الإسلام وكان لها اثر قوي جدا في الشعر العربي الجاهلي وفي الشعر العربي الذي انتحل وأضيف إلى الجاهلين[1]"

لقد كشفت الخطوات العلمية للمنهج التاريخي-اللانسونية- كيف أن التراث الشعري لعربي يختلف موقعه داخل الفكر العربي الحديث، تبعا لاختلاف المنطقات الفكرية والإيديولوجية للمفكرين والدارسين والنقاد العرب. فالفكر التراثي يتخذ موقعا سكونيا منعزلا عن حركة التاريخ في قراءته للتراث الشعري العربي. أي تماثل الماضي والحاضر وكل ما سيأتي من الأزمان تماثلا مطلقا من حيث العلاقة بالتراث العربي الإسلامي. وانطلاقا من كونه تراثا لا يقبل التغيير والتبديل فهو. وهو ثابت أن الفكر التراثي بهذه النظرة ينزع بشكل صارم صفة التاريخية عن التراث العربي الإسلامي. ويعزله عن جملة العلاقات والشروط الاجتماعية التاريخية التي ارتبط بها نشأة ونموا وتطورا خلال عصور ازدهاره[2]. في حين أن طه حسين الوسيط الاستشراقي كان يفترض بالعقل العربي أن يتوقف بكل عقلانية عند تراثه "ن وجهة نظر عقلانية منهجية - ترى- أن الدخول في أي بحث يتعلق بإحدى مسائل التراث العربي يستوجب في البدء تحديد مفهوم التراث. ذلك انطلاقا من أننا ننظر إلى التراث العربي كجزء عضوي وموضوعي من تراث الفكر البشري ككل وننظر إلى تاريخيته الخاصة كفصل من التاريخية العامة لتراث كل البشرية أي أن الخصوصية التي لا جدال في أن -التراث العربي- يتمتع بها حقا لا تعني أن يتمتع بها كخصوصية مطلقة تضعه خارج حدود المفهوم العام لتراث الفكر البشري"[3]

والدلالة الأساسية لهذا كله. أن المناهج المعاصرة -المنهج لنفسي- المنهج الاجتماعي. المنهج البنيوي متجانسة يمكن عزلها وفصلها عما عداها. ومن ثم القبض عليها نقية من كل الشوائب

---

[1] المصدر نفسه، ص 12.
[2] حسين مروة، مكانة التراث الإسلامي في الفكر المعاصر، مجلة الطريق، العدد 1، أبريل 1982، ص90-96.
[3] المرجع نفسه، ص 88.

بحيث يمكن وضعها في حقل مستقل. والنظر إليها منفصلة عن سواها. وبحيث يمكن تجميدها وقطع ما بينها وبين غيرها من الحقائق من صلات وتفاعلات من شأنها أن تحدث تغييرا في كل الحقائق الداخلة في هذا التفاعل. وهذا معناه أن مواضيع التراث العربي الإسلامي لم تعد معطى بسيطا بل هي قد تحولت بين أيدي الدارسين والنقاد المحدثين والمعاصرين إلى شبكة من الموضوعات المتداخلة مما يجعل الحديث عن هوية ثابتة وساكنة لها أمر لا معنى له.

فحقيقة التراث مفهوم شديد التعقيد وعرضة للتغيير بسبب كونه نتاجا لتفاعل بين قطبين كليهما ذي هوية نسبية. الموضوع بسبب التبدل المستمر والتغيير الذي لا ينقطع للتخوم الفاصلة والواصلة في ما بين العلوم المختلفة. والذات بسبب ما تحقق من وعي مستمر بذاتها نتيجة لما يتحقق لها من وعي لحقائق موضوعاتها من ناحية. ومن ناحية أخرى نتيجة لطموحها إلى جعل القوانين وعيها بذاتها هي القوانين التي تتحكم بالواقع نفسه على الرغم من كون معطيات العلم والفكر العلمي في نهاية الأمر تتسم بأنها سماء ومحايدة من الناحية الإيديولوجية على حد سواء[1].

الوساطة الاستشراقية والحداثة:

إن الوساطة الاستشراقية مع طه حسين طرحت ضرورة خلق وعي عربي عقلاني علمي قادر على مجابهة تحديات الواقع الراهن أي قادر على نقد التراث العربي الإسلامي. وشرط ذلك أن تمس الوعي نار العقلانية العلمية الهادرة أي أن يعاني الوعي العربي الثورة العلمية والفلسفية الحديثة في بنيته الداخلية وأن تحدث العقلانية العلمية زلزالا في الوعي وتشكله على أساس محوريتها. ويعني ذلك أن تمر الانتلجانسيا والنقاد العرب في سلسلة من المعاناة المتعددة الجوانب، فيتعرض وعيها للتحدي الحضاري الكبير الذي تفرضه العقلانية العلمية على الوعي ما قبل العلمي بما يزلزل أركان هذا الوعي ويفجره من الداخل صوب أشكال أرقى من الإدراك. أما العقلانية العلمية فهي الأسس والأرضيات الفكرية والفلسفية والقيمية التي تفترضها المنهجية

[1] يوسف سلامة: الدولة والحداثة في فكر طه حسين، مجلة قضايا وشهادات، صيف 1990، ص 174.

العلمية وترتكز إليها ومنطوياتها الثقافية والحضارية. وهي ثورة في جوهرها ترفض في بنيتها الداخلية المصالحة مع الماضي -أي مع الأمر الواقع. كما رسمه السلف. إنها ثورة دائمة. نقد متواصل. إنها صورة الجدل في تجدده الدائم والمستمر.

أن تمثلها وهضمها ليس بالمسألة السهلة. وإنما ينطوي على بركان مدمر في الوعي وعلى خلق وعي جديد دينامي متحرك بصورة متواصلة يتم ربط حلقاتها بين الأجيال[1].

ولذلك فإن شروع طه حسين في الوساطة الاستشراقية يستند أساسا في خطوته الأولى على ضرورة تقويض القديم. وبزوغ رؤية جديدة متناقضة في خطوطها الرئيسية للفكرة التي ما يزال هذا القديم يتخذ مبررا لوجوده. والتعبير الأرقى عن هذه الفكرة المناقضة يتخذ صورة رؤية منهجية أو مجموعة من الخطوات تؤلف منهجا يمكن استعماله في تفكيك القديم من ناحية والتمهيد لبزوغ الرؤية الجديدة التي سينهض عليها المنظور الجديد للتراث من ناحية ثانية.

فالشك الديكارتي بوصفه جوهرا في منهج طه حسين. يتخذ صورة ارتياب. أو صورة موقف نقدي تجاه الماضي. وصورة حركة تنويرية من حيث علاقته بالحاضر على اعتبار أن من شأن المنهج التاريخي تجديد العقل وتحريره وليس الوقوف عند تحديث وسائل البحث وأدواته فقط. ولعل أهم نقطة في منهجه الذي يمكن تعميمه أيضا على شتى جوانب التراث العربي الإسلامي هي العودة إلى الإنسان والاعتراف بأن كل شيء في هذا العالم من خلق فعاليته والإقرار بأن الألوان المختلفة لهذه الفعالية لا سبيل إلى فهمها إلا بالمناهج الإنسانية التي تتخذ من إنسان نقطة ابتداء ونقطة انتهاء[2].

وهذا ما يسمح بالقول بأن الوساطة الاستشراقية لطه حسين ما تزال إلى يومنا هذا أهم إسهام على المستوى المنهجي والعقلي قدمها الفكر العربي الحديث في مواجهة الفكر السلفي التقليدي بل

---

[1] هشام عصيب: العقل والثورة، جدل التحديث، مجلة الطريق، العدد 5، سبتمبر-أكتوبر 1995، ص11.
[2] يوسف سلامة: الدولة والحداثة في فكر طه حسين، قضايا وشهادات، ص178.

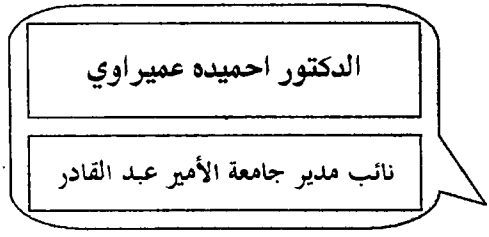
وما تزال لهذه الرؤية هي الطريق التي لن يبلغ المجتمع العربي أهدافه من التحديث والعقلانية إلا إذا نجح في تحقيقها في قلب الحياة العربية الإسلامية على اختلاف مستوياتها.

وإذا كانت القاعدة الأساسية التي تنهض عليها الوساطة الاستشراقية عند طه حسين للحداثة في المنهج ، فإن العقلانية هي ماهية هذا المنهج من ناحية، وهي من ناحية أخرى الروح أو النسغ الحي الذي يمنح الحداثة مضمونها وعلى ذلك فبقدر ما كان التراث بالنسبة لطه حسين مصدرا للعقلانية، كانت الحداثة تعني لديه بحثا مستمرا عن هذه العقلانية، أو على الأصح محاولة دائبة لفرض العقلانية عليه، وصولا إلى تحديث أساليب الحياة الأدبية والفكرية داخل المؤسسات العلمية والجامعات العربية.

لقد كانت دعوة طه حسين إلى المنهج التاريخي بذاته تعني بالنسبة له الأسلوب المناسب لتحرير جيله ولهذا كان يرى أن جيله المعاصر لا يمكنه أن ينتج تاريخا للآداب العربية بمعناها العلمي ما لم يحرر نفسه كامل الحرية من كل الأحكام المسبقة في نظرته إلى الغرب ومؤسساته العلمية والأكاديمية.

لقد قام المستشرقون بجمع المخطوطات العربية وفهرستها، وحققوا ما رأوه ضروريا لدراستهم وأبحاثهم، ونشروها نشرا علميا، وطبعوا في بلادهم العدد الكبير من المؤلفات العربية في التاريخ والآداب والفلسفة وعلوم الحديث والفقه، وترجموا إلى اللغات الغربية عددا كبيرا من المؤلفات العربية ووضعوا المعاجم المخطط لها بطرق علمية. إلى جانب ذلك فقد درس وتعلم على أيدي المستشرقين عشرات العلماء من العرب والمسلمين، فحملوا علومهم ومناهجهم إلى أوطانهم وأثروا في ثقافتها ومناهجها وأساليب تفكيرها، وبذلك عد الكثير من هؤلاء العلماء والأساتذة فيما بعد بحق وسطاء للاستشراق والمستشرقين الذين لم يتعاملوا مباشرة مع التراث العربي الإسلامي. وإنما تمت دراسته من خلال مناهجهم وبأقلام عربية إسلامية أطلقنا عليهم وسطاء الاستشراق أو الوسيط الاستشراقي.

في رحاب جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



تواصل جامعة الأمير عبد القادر نشاطها العلمي والتنظيمي الذي يمكن حصره خلال الفترة الممتدة من منتصف شهر جوان إلى منتصف شهر جويلية 2001 في ثلاثة نشاطات هي:

1- حفل اختتام السنة

2- المناقشات

3- الندوات

1 - حفل اختتام السنة الجامعية يوم 3/7/ 2001 الذي حملت دفعته الرابعة عشر (331 طالبا متخرجا من مختلف التخصصات) اسم **انتفاضة الأقصى** بحضور أربعة وزراء وسفير دولة فلسطين والسلطات المحلية وعلى رأسها السيد والي ولاية قسنطينة ونواب الشعب. حيث تم فيه تكريم المتفوقين من الطلبة والفائزين في المسابقات الثقافية والرياضية. بجانب تكريم بعض الأساتذة الذين ناقشوا رسائل دكتوراه الدولة أو ترقوا إلى رتبة أستاذ وأستاذ محاضر.

2- المناقشات: فيما يتعلق بالمناقشات لرسائل جامعية يمكن التذكير بأن العدد الإجمالي الذي تمّت مناقشته في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بلغ 199 رسالة الى غاية يوم 2001/7/2 منها 176 رسالة ماجستير و 17 رسالة دكتوراه دولة. وأن أعلى نسبة مناقشة كانت عام 2001/2000 بعدد 36 رسالة في حين كان عام 2000/99 العدد 28 رسالة وعام 99/88 كان العدد 17 رسالة.

2 - 1-ففي دكتوراه الدولة من منتصف شهر جوان إلى منتصف شهر جويلية 2001 من تقديم الباحثين:

الاسم واللقب	المشرف	الموضوع
* منصور رحماني	* د. إسماعيل يحي رضوان	* التأويل عند الغزالي
* لخضر لخضاري	* د. سعيد فكرة	* تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي

2- 2- في الماجستير وكانت من تقديم الباحثين:

الاسم واللقب	المشرف	الموضوع
* اسماهان عبد الرزاق	* د. محمد الأخضر مالكي	*العود إلى الجريمة -دراسة مقارنة-
* جميلة موجاري	* منصور كافي	*نظرية الوحدة القرآنية في تفسير سعيد حوى
* عبلة عميرش	* د. إبراهيم التهامي	*منهج القرآن الكريم في جدال الملحدين في النبوة
* زكية منزل غرابة	* د. محمد زرمان	*الفكر الإصلاحي عند الشيخ أبي اليقضان
* مليكة بوجادي	* د. إسماعيل يحي رضوان	*النيابة في العبادات والقربات ولإجارة عليهما
* مليكة خشمون	* د .سعيد فكرة	*أحكام السفر في الشريعة الإسلامية
* نادية سخان	* د. محمد الأخضر مالكي	*استعمال الحق كسبب لإباحة الجريمة- دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون-

3 - الندوات

3 - 1 - الأولى كانت يوم 8 جويلية 2001 برئاسة مدير الجامعة الأستاذ الدكتور عبد الله بوخلخال وضمت أهم الإطارات المسيرة للجامعة؛ حيث تم خلالها تقويم السنة الحامعية 2001/200 بعرض حال لنائبي المدير والعميدين ولرؤساء أهم المصالح. مع تقديم بعض التصورات كأفاق للعام المقبل.

3 - 2 - الثانية كانت يوم 2001/7/12 تحت إشراف وزير الشؤون الدينية الدكتور أبو عبد الله غلام الله وموضوعها ترشيد رسالة المسجد.

والله ولي التوفيق

Revue
De l'Université Emir Abdelkader
des sciences islamiques

Revue académique spécialisée en
sciences islamiques et humaines

Rajeb 1422 / Septembre 2001

N° 10

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 Segaoui Samira

Comité de Rédaction

Pr. Dr A. BOUJELLAL

Pr. Dr S. EL-KINANI

Pr. Dr A. SARI

Pr. Dr. R. DOB

Dr B. BOUDJENANA

Dr. J. CHOUALEB

Dr. M. SAADA

Dr. M. BAJOU

Dr. O. LAOUIRA

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 Ibrahim Tohami
Dr Ismail Yahia Radouan
Dr Mohammed Khazar
Dr Mohammed Salah CH
Dr Omar Bougroura
Dr Said Fekra
Dr Salah Salhi
Dr Zin Eddine Masmoudi
Dr Yahia Bouaziz
M. S Abd-El Aziz Tabet
M. S. Dahbia Bourouis
M. S. Moufida Belhamel
M. S. Nacer Louhichi

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

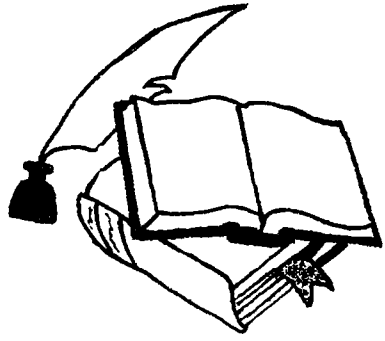
SOMMAIRE

Dr. Laouira Omar:

The methods and assumptions of manpower forecasting Used to forecast the demand for teachers 1

Dr. KABACHE RABAH: إقتصاد

Bureaucracy and Politics In Algeria : 1962-1978 16



The methods and assumptions of manpower forecasting Used to forecast the demand for teachers .

ملخص

يقول فايزي إن المران و الخبرة والعمالة المدربة هي عوامل واضحة التأثير للنظام التربوي علي الأوضاع الاقتصادية للمجتمع. ولكي تتحكم الدولة في النمو الاقتصادي يجب عليها أن تربط مختلف الجوانب الاقتصادية باتجاهات التربية والتكوين وذلك لكي تحضر الإمكانيات المستقبلية للتوظيف. إن تخطيط احتياجات المجتمع من العمالة المؤهلة تعتبر أداة مناسبة لكي نقلل من عدم التوازن بين الطلب والعرض في العمالة المدربة.

من خلال هذا المقال سأتعرض إلي مسالة التخطيط لاحتياجات المجتمع من العمالة المدربة. و قمت في البداية بمناقشة الأفكار المسبقة التي استخدمت كأساس لتخطيط احتياجات العمالة في ابريطانيا والمشروعات الجهوية للبحر الأبيض المتوسط (M R P)

و ثانيا قمت باستعراض مختلف الطرق الاقتصادية المستخدمة في دراسة احتياجات العمالة وحدودها والصعوبات التي تعترض منفذيها. و أخيرا قمت بتوضيح تجربة ابريطانيا في ميدان التخطيط لاحتياجات العمالة و بشكل خاص دراسة الطلب والعرض لدى فئة المعلمين.

Introduction :

Vaizey (1972) argues that skills and manpower are the two obvious consequences of the education system that directely affect the economic system.(p106)(1)

In order to master the development of the economy, the government has to link the different economical aspects to the educational paterns by preparing projections of future employment levels.(O"Donoghue,1971,p 118)(2)

Manpower forcasting is assumed to be the appropriate tool for minimizing the imbalance between the demand and supply of manpower requirements.

In this essay which is tackling the question of "Manpower Forecasting Approach", I have the intention to discuss firstly, the assemptions that have been used as the basis for major farecasts in Britain

Definition and purpose of manpower forecasting:

Ahmed and Blaug (1971) in their introduction to " Practice for Manpower Forecasting" give an acceptable definition which says that :the point of making manpower forecasts, therfore ,is to ensure that new supplies of manpower become available at the same time that new demands materialize,in this way,manpower imbalance maybe eliminated or at least minimized." (p04)(3)

I understand from this definition that the aim of the manpower forecasting is to make a certain balance, as much as possible, between demand and supply of manpower in the society. Ahamed and Blaug (1973) argues that the growing interest in manpower forecasting in the1950 "s and 1960"s derived from three different factors :

1)The interest to link educational expansion to "manpower requirements" of a growing economy.

2) To entail a translation of target-setting of G N P to its individual components associated with different levels of output

3)Providing a rational basis of economical activities

They found that these three factors, even if they involve quite different considerations, they have discerned a common theme," namely, the belief that shortages and surplus of different types of manpower tend to persist side by side in all economy, whether planned or unplanned.Such imbalances are undesirable from the point of view of individuals. Since they suffer losses not only in earnings, but also in moral, status,wealth, and so on. These imbalances are also undesirable from the point of view of society since the growth of the economy may be restricted to shortages of particular kinds of manpower.Thus, the attempt

to eliminate imbalances by deliberate manpower planning can make a contribution both to individual and to social welfare"(Ahamed and Blaug,1973 p3)(4)

Paukert on his part argues that: the purpose of manpower forecasting is to facilitate the making of plans for matching the supply and demand for manpower.... If there had been accurate manpower forecasting in the past, the anomaly of "educated unemployed" in countries crying out for high-level manpower, with other qualifications might have been avoided ." (Paukert, quoted in O"Donoghue, 1971, p141) (5)

Assumptions of manpower forecasting:

It was reported in the Open University block II that " one of the most influencial advocates of manpower forecasting in the early 1960"s was Parnes, whose ideas were

put into practice by the O E C D in the Mediteranean Regional Project (M .R P).

Detailed forecasts were used as basis for estimating the number of additional places to be provided at each level of education, and the number of teachers,and the capital expenditure that would be necessary to produce the desired rate of increase in qualified manpower. I want to focus on the assumptions pointed out by Parnes :

1) the first asumption in manpower forecasting is the time-scale. Most of the advocates of manpower forecasting, including Parnes, recommend that for the purposes of educational planning, forecasts of manpower needs, should cover at least ten years, and if possible fifteen or twenty years. Such assumption was

M RP exercise, so they have covered fifteen years forecats.

Parnes recognizes that some accuratly and detail must be sacrificed when forecasts cover such a long periods, but he considers the sacrifice as inevitable, if we take in account the time needed to train high-level manpower.

The opponents of the "manpower-requirements approach" has questioned a lot the time- scale assamption. They point ont that forecasts become less reliable, the further ahead they try to look. There are a lot of problems of predicting technological change, therefore, the implications of errors are much more serious. If attempts are made to estimate the manpower structure in twenty years,rather than five.

The choice of time-scale assumption for manpower forecasts remains one of the most powerful sources of disagreement between advocates and opponents of the approach. (Open University block II P55)(6)

The second assumption concerned the stability of people's relative wages. Parnes realizes that to forecast, what he calls «future demand in the market sense », it would be necessary to analyse accupational wage-rates, and anticipate shifts in relative wage levels. This assumption, that relative wages can safely be ignored, is the one most often challenged by opponents of

manpower forecasting, who have more faith than Parnes, in the power of the market to eliminate shortages or surplus. Parnes believes that, « In no society is it believed that marked forces can be relied upon to govern the allocation of resources to education"(Open University, block II P 56)(7)

3- The third assumption is the relationship between the educational qualifications of workers and the output. All manpower forecasters, including Parnes, assume that there is a fixed relationship between the level of output in an industry, or a sector of the economy, and the input of qualified manpower. Parnes believes that the relation- ship between qualifications of workers and their level of output is stable, because,in turn, it is determined by two stable factors which are the labour productivity (or output per man) of workers doing different jobs, and the educational qualificaitons necessary for that job.

Considerable evidence exists, howerer, that the relationship between input of qualified manpower and the level of output is quite inconsistent. They have taken this assumption, either for an industry, or for the entire economy, as a postulate. If this were true, employers, could never substitute one type of labour for another or substitute machines for labour.

Blaug believes that the "pilot anology" is typical example for manpower forecasting because there is no room for substituting either capital nor labour.If there is no pilot the aircraft can not be flown. This analogy is frequently applied to scientific and technical manpower. Economists believe that a modern technically sophisticated economy "requires scientists or engineers just as the aircraft requires a pilot. This assumption has underlie the first long-term forecast for scientists ans engineers made by the Committee on Scientific Manpower in 1956. The assumption assert that the number of scientists and engineers employed in industry would increase at the same rate as the target growth of output (4 percent a year). In fact, output rose by 2.1 percent and employment of sceintists and engineers by 8.5 percent. This example shows clearly that the idea of a constant relationship between input of highly qualified manpower and output is not well founded. It suggests also that the substituability of different kinds of manpower is much greater than it is assumed in manpower forecasting. (Open University block II, P 61) (8)

4)The fourth assumption is dealing with the relationship between educational qualifications of workers and their jobs. Parnes points that there is no unique and rigid relationship between education and occupation, and gives a table showing the wide variations in length of schooling among people in the same occupational

category in different countries. Nevertheless, he assumes, for planning purposes, a close association between formal education and the skills used in a

particular occupation. Some evidence, however, reveal that the relationship between occupation and educaiton is much less rigid than most forecasts assume. Blaug discus

an interesting attempt in the USA, where the results of job analysis are available in the Department of Labour Publications, "estimate of workers trait requirements for 4.000 jobs ."Two attempts to translate these skills into years of formal education, and to compare them with the actual educational attainement of workers, revealed a fairly loose relationship between schooling and jobs skills.(Open University block II P 63)(9)

5)The significance of time-lags is refered by Blaug to the concept of" Cobweb-cycles" which is a device used by economists to describe the conditions in a market where time-lags are important. The time-lags in economy consist of the fact that when they are analysing the demand and supply of a commodity such as weath, or tea, where there is a year or more between a producer plants his crops, and the time of harvest. The gap means that although demand at any one time is determined by the current price of the commodity, the supply is determined by the price prevailing when the crop was planted. If a shortage pushes up the price, supplies may over- react and plant too much. In the following year the price will fall sharply because there is now an excess of supply. The same phenomena is happening in education. For some reason, equilibrium does not exit between demand for educated manpower and supply, at a particular wage or salary level.

The market for highly qualified manpower is subject to "cobweb-cycles"which implies that the time–lag between a decision to expand the supply of manpower and the tine when the new graduates are ready for employment is so long that changes in "price", or in earnings, may cause graduates or employers to over-react, so that shortages will turn out to be surpluses, and earnings will fluctuate without necessarily leading to equilibrium, or at any rate without doing so quickly.

Blaug cites an evidence from Arrow and Capron shows that in the USA in the 1950's a sharp rise in demand for scientists and engineers, combined with relative rigidity of supply, led in the short run to a shortage" which caused a rise in relative salaries. But time-lags and rigidities in the market were so significant that employers did not reduce demand sufficiently to eliminate the shortage. However, Arrow and Capron do not believe, and neither does Blaug, that this evidence invalidates their belief in the power of market forces. On the other hand, manpower forecasters argue that time-lags are so important that the market is powerless to eliminate shortages assisted by manpower planning and forecasts. Therefore, the basic disagreement is about whether forecasting is an

appropriate tool, and whether it is more efficient to try to restore equilibrium between supply and demand of manpower by forecasting, or by other means.

6) There is an assumption pointed out by Parnes which says that there is an interindependence of supply and demand. Parnes recognizes that « the number of workers employed at a given moment of time is a measure both of the supply and the demand ». (Quoted in Open University block II, P·61)(10)

However, by suggesting that the observed occupational and educational structure of the labour market can be used as a basis for forecasting, he implies that they reflect demand alone, in other words, he finds that supply and demand are independent of one another and the effect of supply can safely be ignored.

There is another similar assumption to the previous one which says that in the market for qualified manpower « supply creates its own demand ». Blaug desagree with both assumptions and refers them as a modern version of Say's Law. This « law of markets » is concerned with the fact that an increase in production will necessarily means an increase in payments to the factors of production (workers, capital, land). Say believes that in the long run, there can be no such thing as overproduction, since the level of demand is determined by purchasing power in the economy, which is it- self determined by the level of production (or supply). Say's Law refers to markets as a whole ; he did not deny that individual firms or industries could produce more than they could sell.

Blaug noted the logical inconsistency of asserting that :

- Supply and demand are interdependent and employers will react to an increase in supply by increasing their demand for qualified manpower.

-supply and demand are interdependent, and the existing manpower structure can be regarded as a true reflection of demand.

The attitude of Blaug is clearly summarized in the following quotation :"We may conclude, therefore, that the occupational or educational composition of the labour force in a country is always to some extent the outcome of both demand and supply forces. As a matter of fact, the tendency to up-grade the minimal hiring standards for particular jobs when the supply of labour becomes more favourable in one of the best-attested phenomena of the labour market and affords a typical instance of the interaction of supply and demand in creating a given skill mix. ". (Blaug, quoted in the Open University, block II P 61)(11)

METHODS OF MANPOWER FORECASTING:

In the Open University, they stated that there is no single method for estimating manpower demand or requirements, and the choice of method depends, on the answers to a number of questions such as does the forecast cover the whole range of qualified manpower, or specific occupations (doctors, teachers) and whether the forecast attempt to predict the future, or to analyse the implications of particular industries ?

We notice that there are many methods of manpower forecasting. The first to mention is the 'M R P' method for forecasting manpower requirements. This method was pioneered by Parnes in the OECD Mediterranean Regional Project. The aim of this method is to make simultaneous forecasts of manpower requirements in all occupations and then to translate these into educational requirements. Forecasts for the six countries of the MRP has been sammurizied by Blaug in four stages and O'Donoghue in five. Parnes describes the process in eight essential steps.

According to Open University block II the educational planning process of the MRP has involved eight stages after the targets for output per worker has been established.

1-Analysis of the current stock of manpower, classified by occupation and education.

2- Forecasts of the total labour force in the target year, and its sectoral and industrial distribution, based upon the target figures for output per worker.

3-Estimation of the occupational distribution of the labour force in each industry.

4-Convension of the required occupational structure into an estimates of the required educational structure, on the assumption of a fixed relationship between occupation and formal education.

5-Forecasts of additions to the stock of workers with each type of educational qualification, on the basis of data on the outflow from the education system, and retirements, death, migration ect;

6-Calculations of enrolement rates necessary to achieve the disired,increase in the stock of manpower.

7-Estimation of the necessary increase in teachers, buildings, equipments, etc.. implied by the enrolement targets.

8-Calcutation of the current and capital cast of the educational targets.(Open University Block II P 68/69) (12)

In the Open University, they argues that this outline is clear indication of what it needs to be done and not how it was actually done in the MRP countries. In this project, they have used different methods in making projections such as employer's estimates, extrapolation of trends, international comparisons (P 69).(13)

Hollister has emphasised the value of the MRP exercise, although his analysis suggests some fundamental weakness in the assumptions and methods of forecasting in particular the following points:

1)The concept of fixed input coefficients is shown to be misleading, and the analysis suggests that substitutability of manpower may be highly significant.

2)The idea that there is a regid relationship between occupation and education is "the weakest link" in the manpower requirements approach

3)Technological change is difficult to predict, but it is a very important variable, determining the occupational distribution of the labour force.

4)Single-valued forecasts which make no attempt to measure the effect of alternative assumptions may be misleading for educational policy which should be flexible to allow for uncertainties about the rate of technical progress and the link between formal education and skills of workers. (Open university Block II P 72)(14)

Ahamad and Blaug(1973) criticise the MRP method in their introduction of "Practice of Manpower Forecasting" in the following quotation: « The MRP method is also fairly expensive to apply because of the data requirements. Manpower data are required cross classified by occupation and by education and preferably for a number of time periods. Normally, such data are available only in census years at decennial intervals and hence are often quite out of date. In addition, the education, occupation and industry classification systems used have changed so much from one census to another that such data are not usually diretly comparable overtime. Data are also required for output and total employment by industry for a number of time periods. Input-output tables tend to provid more accurate projections of output and hence are preferable to simple estimates of real domestic product by industry. But input-output tables are expensive to compile and are usually available only for one time period, if at all. (Ahamad and Blaug ,1973, P16)(15)

The second method is the international comparisons. According to Ahamad and Blaug, this method consist of using data from a similar economy in a point in time when its stage of development was in some sense comparable to the current stage of the country concerned. The rational of this method is the notion that all economies will tend to follow a reasonably well definied development path, so that the experience of developed countries may provid useful planning indicators for developing countries. (P 19).(16)

Open University Block II stated that all international comparisons of the educational and occupational structure of the labour force, in relation to levels of out- put or output per worker in different countries, have shown very tittle correlation between occupational distribution and output. An OECD study of fifty-three countries found no clear relationship between the educational structure of the labour force and the level of economic development. (Open University Block II P 67/68).(17)

Ahamad and Blaug (1973) argues that it is possible to use the international comparison only in the case when we assume that at any point in time all countries are on the same aggregate production function, though, of course, they

are at different points on the function. They point out also that the comparison depends on some factors such as time lags in the application of the best practice techniques of production across countries, the age of the existing capital stock, intercountry differences in the composition of national output, capacity utilization and so on. (P19)(18)

Ahamed and Blaug (1973) draw attention also to the implicit assumption, within the international comparison approach, that the relationship between education and economic growth is uni-directional, that is education is a cause of economic growth.But, in fact, since education is also a result of economic growth, the resulting statistical estimates will tend to be biased. (P19)(19)

The third method concern the surveys of employer's opinions. In this method, the forecasts of manpower requirements may be obtained by simply asking existing employers what their manpower requirements will be at some time in the future. This method is sometimes used for obtaining forecasts of total employment, but more often it is limited to estimating requirements for employees with specific educational qualifications. It is worth noting that unless employers are asked to forecast their requirements at various wages, the forecasts cannot be interpreted as forecasts of man -power demand. (Ahamed and Blaug, 1973 P 19)(20)

Ahamed and Blaug (1973) pointed out the problems that faces this method. These problems include ensuring adequate coverage of all firms, minimizing non- response and biased responses, asking meaningful and properly worked questions, and so on. In the employer forecasting method, some of these become particularly important, for exemple, if employers are simply asked to predict their manpower « requirements », then we have no way of ensuring that they will make the same assumption about the future course of events, so their forecasts may be inconsistent. Even if we specified the asssumptions to be adopted about the growth rate in different industries, firms may nevertheless make inconsistent assumptions about their individuel shares in the market. Another problem is that we must decide how to weight the responses of the different firms in deriving the forecast of the total: some employers may base their forecasts on clearly specified development plans while others may base their forecasts on pure guess work. (Ahamad and Blaug, 1973, P 19/20).(21)

Open University block II reported the difficulty encountered when using the employer's forecast pointed out by Peacock in 1964 in a discussion of Scientific Manpower Forecasting. He gives an example of the problem of securing internal consistency of forecasts based on employer's estimates ; he said that one can easily imagine a forecast of output and employment in steel manufacture that does not correspond with the total input of steel assumed by the manufactures of cars, domestic appliances and other steel users (P66)(22)

It is mainly because of all these problems that the employer's forecasting method has not in fact proved to be a popular way of estimating future manpower requirements. We quote here the conclusion of the Chairman of the Scientific Commitee who told the Robbins Committee « one of the best least reliable ways for finding out what industry wants is to go and ask industry".(quoted in Open University Block II p 66)(23)

The last method to mention here is the forecasting manpower requirements for specialized occupations. Ahamad and Blaug(1973) argue that separate forecasts are often made for specialized occupations which are closely linked to specific types of education and training, because there is the difficulty of translating multi-occupation forecasts of occupational requirements into educational requirements. This method is usually used in the case for highy qualified manpower for which a university degree or a similar qualification is generally considered to be essential; scientists, teachers and doctors are among the occupations for which separate forecasts are often made.

Open University Block II stated the discussion by Blaug of this type of forecast while he calls the « density ratio ». This method is based on the ratio between a particular type of manpower (often scientists or engineers) and the labour force, or between one type of manpower and another (for example, engineers and technicians). They argue about this method that even if we assume that two categories of manpower will move in step, it does not make forecasting any easier, but it does prevent any consideration of a change in the salaries of one group in relation to the other, or the question of substitutability between the two groups. (P67)(24)

Open University Block II make a more general discription of this type of forecast particularly the one that focus on the ratio between one type of manpower and a particular population parameter. The parameter may be the total labour force, or it may be the entire population, or the school population. (P 67)(25)

This later method is considered as the variant of the « labour-output ratio » or « physical norms » method. It consist of using the basic fix-coefficients method in which separate projections are made for the manpower input per unit of output and the level of output. (Ahamad and Blaug, 1973 P 17)(26)

Ahamad and Blaug (1973) argue that the problem with this approach is to obtain a satisfactory measure of output.

In the case of scientists and engineers, output is measured in terms of value added, but in the case of doctors and teachers, this method can not be used, since medical and educational service are rarely sold on a purely commercial basis (P17)(27)

British experience in forecasting the demand for teachers:

Open university block II draws attention to the importance of forecasting the demand for teachers, even if the policy-makers abandoned other types of manpower forecasting. They argue that it would be beneficial to persevere in studying the area of demand and supply of teachers because the government and the L E A's are to- gether responsible for the demand (through their statutory obligation to provid educational facilities) and the supply (through control of the number of student places in higher education) and also price (through the administration of national scales for teachers)

It is assumed that the forecasting of school-teacher is much more simple than other categories of manpower because teachers forecasts do not depend on unknown factors such as the sectoral and industrial distribution of output, but it depends heavely on population projections and policy decisions about staffing norms or pupil-teacher ratios.

Moser and Layard affirm in 1964 when they were writing about problems of manpower forecasting that « apart from uncertainties about future birth rates, it is comparatively easy to forecast the number of school teachers needed to achieve certain targets for class sizes in the schools »(quoted in Open University block II P 80).(28) But, in fact when we look at the record of teacher forecasting in Britain and elsewhere, we found that there are a lot of problems within this area of forecasting.

In 1970, Ahamad has done a review of all the forecasts prepared by the National Advisory Council on the training and supply of teachers since 1956 that show them to be no more accurate and useful for policy purposes than anyother manpower forecasts. (Open University block II P 80).(29)

The experience of Britain in forecasting the demand for teachers was highlighted by the study of the National Advisory Council on the training and supply of teachers which was set up in the late 1940's by the Ministry of Education to advise him on the training, recruitement and distribution of teachers in England and Wales. Most of the work of the Council was concerned with forecasting the future demand and supply of teachers in mentained schools. They made separate projections of supply and defined as shortage as the gap between demand and supply. (Ahamad, 1973 P 81).(30) Ahamad(1973) reported that the demand for teachers was defined by the Council as the number of teachers required to achieve the aims of staffing policy and was expressed in terms of desired pupil-teacher ratio, rather than demand in the economic sense(P 218).(31)

Open University block II affirm that the main objective of policy of the Council was the elimination of over-size classes (defined as 40 for junior pupils, 30 for seniors). Then, they have chosen an average pupil-teacher ratio which was assumed would achieve their objective of eliminating the over-size

classes. The tacit assumption behind that was when the supply of teachers rose, the size of all classes (including over-size ones) would fall at the same rate as the average ones.

It was argued in the Open University Block II that this assumption did not take account of the problem of the distribution of teachers, and proved to be mistaken. Ahamad (1973) argues from his point of view that « a decrease in the pupil teacher ratio will not necessarily lead to a reduction in the average size of class or in the proportion of over-size calsses. If the pupil-teacher ratio falls, any extra teachers who become available may be used to increase the number of remedial classes, or to broaden the rang of subjects taught, or in pursuing educational objectives other than the elimination of over-size classes ». (P281/82).(32)

In 1969 the DES admitted that in primary schools the proportion of over-size classes had fallen more sharply than would be predicted on this assumption, but in secondary schools the reverse was true. The DES argues in recent publication that: « there is no exact relationship between pupil-teacher ratio and class size, as the latter is influenced by a number of factors other than the number of teachers available ». (Open University block II P 80)(33)

It was pointed out in the Open University block II the kind of problems which face the forecasting of teachers requirements. Among these problems the predictability of the size of the school population which was examined by Gordon and Williams. In order to minimize the errors of prediction. The Council has adopted the "best estimate" projection of the Government Actuary, although the use of alternative projections would have increased or lowered the projection demand for teachers in 1976 by 10.000.

The conclusion drawn up in the Open University block II is that errors in forecasting births, caused by mistaken assumptions about fertility and migration, were translated immediately into errors in forecasting demand for teachers.

There is also the underestimation of the proportion of the pupils staying at school after the school-leaving age which implies that by 1968 underestimation of the size of the school population alone would have caused a 15 pen cent error in the demand forecasts made in 1956. (Open University block II P 81)(34)

Ahamad (1973) draws attention to the problems found in forecasting supply of teachers. The forecasts were obtained by estimating annual changes in employment through recruitment and wastage (that is, loss through mortality, retirement and occupational mobility). The main difficulty lies in predicting wastage, and in practice wastage has proved to be consistently higher than the Council's assumptions. (Ahamad 1973 P 282 and Open University block II P 81).(35)

It was stated in the Open Universty block II that the Council has taken two recommendations. The first one is that teacher-training in colleges should be increased from two to three years in 1960. The change was intoduced at the very time when it was becoming apparent that the Council had underestimated the number of pupils. Therefore, the Council's recommendation resulted in a greater shortage of teachers.

The second recommendation of the Council was to increase the intake of students for teacher-training after 1966, because of its forecasts of a shortage. In practice the intake of the colleges of education exceeded these recommmendations, so that the supply forecasts proved very inaccurate.

It was agrued in the Open University block II that the Council's recommendations for policy were based on its own single-valued forecasts, and making no allowance for alternative assumptions.

Lastely, we come to the assessement of the forecasts. The effect of the Council's recommendations on supply of teachers illustrates one of the main problems of assessing the accuracy of teacher forecasts.

The assumptions about the recruitement and wastage taken by the Council as they will remain roughly constant, Ahamad argues that, in practice, they have turn out to be disastrously wrong, because recruitment has increased enormously maily after the later recommendations by the Council to expand the intake of the colleges of education.

It was argued in the Open University block II that in this latter example, the forecast of shortage was intended to be self-negating, in deduction, they argue that it is difficult to test accuracy of any forecast of a shortage if it is used as a basis for recommending a change in supply for illuminating that shortage. (Open University block II, P 81)(36)

Ahamad (1973) pointed out the sensitivity of the forecasts to changed assumptions. It was argued that the Council was well aware of the limitations of its forecasts but still choose them, and make its recommendatrons on their basis. In the Open University block II, they give a few cases to show how sensitive the forecasts are to slight changes in the assumptions. For example, a small change in the average pupil teacher-ratio in 1960 from 27.0 to 26.5 would increased the demand for teachers by 3.000. Allowance of a margin of error of 15 percent in the forecast for 1968 would have implied a shortage of up to 30.000 instead of the predicted balance between demand and supply. (Open University block II P 82). (37)

The Department of Educationd and Science, after taking the role of the Council, has introduced two alternative projections based on estimates of the school population and alternative assumptions about wastage. The purpose of that is to modify what Ahamad calls the « false impression » of high statistical

reliability and also the uncertainties and the need for flexibility in planning are much more explicitly recognized.

Open University block II draws attention to the effect of the forecasts on uncertainty. It was argued that is it worthwhile to do projections of teacher's demand when we know already the large errors involved in that forecast ?. In answring the question Ahamed (1973) compares the projections errors of one of the forecasts with the error that would have resulted if no forecast had been made at all, but it was assumed that population and therefore demand for teachers would remain constant. The result was that for the first eight years the forecast produced better estimates than this assumption, but thereafter the projection errors turn out to be similar in magnitude. Therefore, Ahamad (1973) draws up a deduction that « As the length of the projection period increased, the forecasting errors increased so much that the errors became as large as would have been obtained if no forecast had been made. (P 271)(38)

Conclusion:

I realize that the conclusion which we have to draw up from this essay is whether the «Approach of Manpower Forecasting » is a suitable method to use for the purpose of decision-making in educational policy. In fact, if we refer to the opinions of economists of education, we find that some of them (O'donoghue, Holister, Debeauvais) claiming that manpower projections are still in a stage of infancy. On the other hand, some of them believe in the usefulness of the manpower forecasting. For example, Vaizey (1971) said that "forecasting is necessary and must be done ; if growth is not to be held back by shortages of skill, yet to assume that the market must be ignored is to be uneconomic. » (Quoted in O'donoghue, P 42)(39)

Ahamad (1971) believes that it is utopain ideal to reduce the uncertainty of forecasting to zero. This means that forecasting is an extremely difficult task to tackle, therefore, it is useful to develop a butter method of forecasting that will help to minimise the effect of errors in the forecasts.

Bibliography

1)Vaizey J and all (1972) The Political Economy of Education, London Duckworth.
2)O'Donoghue M (1971) Economic Dimentions of Education, Dublin, Gill and Macmillan.
3)Ahamed B and Blaug M (1973) The Practice of Manpower Forecasting, Amesterdam, Elsevier Scientific Publishing Company.
4) Ahamed and Blaug (1973) ibid
5)O'Donoghue (1971) ibid
6)Open University block II (1976)
7)Open University ibid
8)Open University ibid
9)Open University ibid
10)Open University ibid
11)Open University ibid
12)Open University ibid
13)Open University ibid
14)Open university ibid
15)Ahamed and Blaug (1973) ibid
16)Ahamed and Blaug (1973) ibid
17)Open University ibid
18)Ahamed and Blaug (1973) ibid
19)Ahamed and Blaug(1973) ibid
20)Ahamed and Blaug (1973) ibid
21)Ahamed and Blaug (1973) ibid
22)Ahamed and Blaug (1973) ibid
23)Open University ibid
24)Open University ibid
25)Open University ibid
26)Ahamad and Blaug (1973) ibid
27)Ahamed and Blaug (1973) ibid
28)Open University ibid
29)Open University ibid
30)Ahamed and Blaug (1973) ibid
31)Ahamed and Blaug (1973) ibid
32)Ahamed and Blaug (1973) ibid
33)Open University ibid
34)Open University ibid
35)Open University ibid
36)Open University ibid
37)Open University ibid
38)Ahamed and Blaug (1973) ibid
39)O'Donoghue (1971) ibid

Bureaucracy and Politics In Algeria : 1962-1978

Dr *KABACHE RABAH*

University of Mentouri
Constantine

ABSTRACT

In this article, the author attempts to sketch out the formation and emergence of state bureaucracy which gained control of the means of production and administration after the political independence. The bureaucrats strengthened their position through the model of development which Algeria had adopted and which was based on leavy industry which was given priority.

ملخص:
الهدف من هذا المقال هو توضيح الدور الذي لعبته البيروقراطية الجزائرية في تنمية وتطوير المجتمع، وذلك من خلال تتبع تكوينها وظهورها كبيروقراطية دولة استطاعت أن تتمتع برقابة وسائل الإنتاج والإدارة، وأنها لم تكتف بهذه الرقابة بل عمدت إلى توسيع سيطرتها وتدعيم مواقعها من خلال نموذج التنمية الذي تبنته الجزائر، والذي كان معتمدا على الصناعات الثقيلة كخيار استراتيجي.

Immediately after political independence had been achieved in 1962, Algeria faced a severe political and economic crisis, its urgent task was to build completely new political and economic institutions. Its was pressured by its direct relationship with France. The Evian agreements which Algeria signed with France to end the war compelled her to remain dependent on the Franch aid, « the Evian agreements had assured France a privileged position in independent algeria in return for a sizeable amount of aid . The Algerian

nationalists had been forced to guarantee respect of French interests in the sahara oil fields and protection of all other French properties in the country... for its part, the French Government had pledged to maintain for three years an aid programme... and to provide Algeria with considerable technical assistance »[1].

Until a political and economic programme was drawn up in a conference held in june 1962 which came to be known as the Tripoli programme, a new platform was created defining the basic tasks of the new phase and outlining the path of Algeria's future development. It advocated the construction of a socialist society devoted to the service of Algerians. It called for genuine political and economic independence and social transformations. It recognised that the active forces of the war had been the peasantry and the workers who had given it its essentially political character. The programme was full of socialist principles and ideas such as the abolition of exploitation of man by man and the land to those who work it. A new economic system was to be based on the principles of socialist planning which in practice meant that the state would exercise control, that is to say, economic planning and the control of the economy by the state, with the participation of the workers. Through planning the accumulation of capital required for industrialization would be possible. A

programme of agrarian reform would be implemented through the creation of state owned farms and co-operatives. To achieve the objective of promissing of the land to those who work it, the programme set forth the following principles :

- ✓ 1. Prohibition of transactions in land and in the means of agricultural production.
- ✓ 2. Limitation of property according to crops and yields.
- ✓ 3. Expropriation of areas surpassing a fixed optimum.
- ✓ 4. Free distribution of lands thus recuperated to landless peasants, or to those possessing insufficient land.
- ✓ 5. Democratic organisation of peasants in production co-operatives.
- ✓ 6. Creation of collective state farms on a proportion of the expropriated lands with the participation of the workers in management and benefits[2].

A close look at the Tripoli programme reveals that its ideology was based on unity and national solidarity rather than « class struggle ». Thus it overlooked the possibility that after independence the various classes could become antagonistic competitors for political and economic power.

The Tripoli programme was an immediate reply to the Evian agreement which tried to link algeria to France and to assure the maintenance of the close dependent relationship of Algeria with France . and also a response to the

G.P.R.A. which favoured a capitalist way of development. After drafting the Tripoli programme the issue was who would rule the country, i.e. which group within the FLN. The conflict was between two main forces. On the one hand there was the Provisional Government (G.P.R.A) which had emerged from the Tripoli conference headed by BenBelle ; one of the FLN founders who spent most of the war in jail.

BenBelle joined the military wing led by Boumedienne with his armed forces this maneuver brought BenBelle to power in 1962 and kept him in power against all rebellions made by competing contingents of the war time FLN during the 1962-1965 period. Having kept the G.P.R.A out of power and having silenced by the armed forces all the opposition, the only two forces which survived were those of BenBella and Boumedienne. BenBella was In favour of socialist experiments ; he advocated a socialist approach in the construction of an independent Algeria, leaning on a group of foreign leftist advisers who stressed a Marxist analysis of Algerian history and contemporary society. This orientation became clear in his promulgation of the decrees of march 1963 for self-management.

On the other hand Boumedienne was keen on the specificity of Algeria and her islamic character. He claimed Algeria's islamic heritage and condemned imported socialism demanding that the theoretical bases of Algeria's socialism should rest on arab-islamic doctrine and not on foreign ones(3). Furthermore BenBella and Boumedienne came from a similar background and both favoured the peasantry and the urban workers. So they competed for the support of the same social classes. However, Boumedienne had secured the support of the army whereas BenBella had not yet improved the conditions of the peasantry and the urban workers. BenBella felt the strength of the military and he tried to limit Boumedienne's power by reducing the jurisdictions of the latter's friends forcing ministers of interior and foreign affairs, A.Madeghri and A.Bouteflika, to resign. BenBella progressively concentrated power in his hand by taking over the duties of the ministers of the interior, finance and information. Boumedienne who was the vice-president and minister of national defence was running the risk of being forced to resign. He planned the arrestation of BenBella and on the 19th june 1965 power was assumed by a revolutionary council headed by Boumedienne.

The main justification for the « coup d'etat » was that inefficiency and unplanned socialism were leading the country to economic chaos. BenBella was accused by Boumedienne of being responsible for financial crisis(4). According to the new regime it was not socialism which was not accepted but the regime's inefficiency which had been renounced. Boumedienne stated a few months after the « coup d'etat » that « Socialism is not this incoherent collection of improvised measures and personal reactions that for three years gave the people only an erroneous idea of socialism. Socialism is a long and laborious process

of construction that requires the elaboration and application of a comprehensive plan »[5]. The support for the « coup d'etat » came from the petty bourgeois elements who were threatened by BenBella's nationalizations of small shops and services which Boumedienne handed back to their owners after the « coup d'etat ».

Right after independence many opportunities for upward mobility were available to members of certain classes especially the bourgeoisie and the petty bourgeoisie. The Algerian bourgeoisie under the colonial period had very limited access to sources of capital mainly because it was confined to areas considered unprofitable by the settlers. After independence the algerian bourgeoisie started buying up industrial, commercial and other properties at low prices from the terrified settlers. The petty bourgeoisie of shopkeepers, café-owners, artisans and other small trades tried to purchase small commercial estabishments and in some cases actually took over without authority, properties and estates in the cities and towns. The big landowners contemplated the possibility of purchasing estates from settlers.

The professional educated elements, former colonial civil servants, FLN bureaucrats from the Provisional Government (G.P.R.A.) occupied the administrative structure of the state apparatus. The colonial administrative structure was merely reactivated by the post-independence bureaucracy without any radical changes. That is to say, Algeria inherited the colonial bureaucratic structure which was based on capitalist norms of government. The BenBella Government along with the ideology of socialism and its drive towards economic self-efficiency was compelled to convert the colonial bureacratic structure to serve the intended new socio-economic goals. The bureaucracy was stratified as follows : the high echelons of the administration came from a bourgeois background. The middle echelons were recruited from the petty bourgeoisie who had been employed by the colonial bureaucracy. This personnel had been trained by the French Administration to serve administrative functions within the framework of the « Constantine Plan » : in the late fifties a Socio-Economic programme was introduced aiming at bringing guerilla warfare to an end.

An official census held in 1963 of the civil servants operating the new state gave the following figures : 13,729 French civil servants came frome France under the auspices of technical assistance « Cooperation technique » ; 22,182 Algerians of the colonial administration and 34,097 members of the FLN and the FLN Algerians recruited after 19 march 1962. According to this cencus the top positions of planning, decision-making and managerial positions were French and Algerian bourgeois[6].

It was not surprising that the administration after independence « was still the cumbersome and overcentralised one that the French had set up »[7]. Post-war bureaucracy did not only inherit the colonial structure but also inherited

values, norms and attitudes characteristic of the colonial civil service, which was indiffrent to and disdainful of the situation of the Algerian people. Concerning the self-managed sector, the Algerian agricultural and industrial workers took advantage of the vacuum left by the war and the departure of the europeans to obstruct the way to the Algerian bourgeoisie. They moved simutaneously, without waiting for any derective from above to take control of the main means of production : land, industrial, entreprises and commercial establishments. The agricultural labourers employed on the colonial estates began taking over control of production. They formed self-management committees. The big Algerian landowners were thwarted in their attempt to purchase these properties.

The FLN cadres and the state bureaucracy were threatened by the growing influence and militancy of the U.G.T.A. which had enlarged its base to include the agricultural labourers. The U.G.T.A. considered itself the only organisation entitled to represent the interests of the working class and defend the principles of workers self-management in industry and agriculture.

The U.G.T.A. could mobilise the workers to resist growing pressures exerted upon them by the FLN cadres and the state bureaucracy. As early as december 1962 they forced the Government to sign an agreement to respect the U.G.T.A.'s autonomy. Despite this agreement, the U.G.T.A was still under the pressure of the party (FLN) and state bureaucracy. An official report stated emphatically the U.G.T.A's opposition to attempts made by the FLN and the administrative bureaucracy to impose upon the workers state socialism which « allows the petty bourgeois spirit to persist and allows the exploiters to profit from the situation in reinforcing their privileges and consolidating their political positions »(8).

The leadership of U.G.T.A. went on the rapid establishment of light industries in order to create immediate employment rather than the emphasis on capital intensive and labour saving industry. The report concluded that « certain party officials who are not unionists and probably have personal motives have tried to take over the structure of the U.G.T.A. and its constituent organisations »(9). In response to this open criticism the Government put it under FLN control.

- *The strategy of « Boumedienne » :*

The « coup d'etat » of 1965 was not anti-socialist attempt. Boumedienne was also committed to nationalization of foreign firms and promote development . Right after the « coup d'etat » the Boumediene group recognised the inefficiency of the existing state apparatuses, so it started a policy of decolonisation of the bureaucratic structure and the introduction of new organisations of public function to be consistent with the needs of the country : Algerianisation and Socialism.

The Commune :

In 1967 new measures had been taken to set up new codes of communes redefining the administrative organisations and their socio-economic functions. This new reform considered the commune as the main territorial economic and cultural collectivity (10).

The aim was to satisfy the democratic requirement of collective decision-making and to provide the communes with the necessary means to participate adequately in the overall development of the country. The reform was particularly concerned to create jobs and to produce enough food for the Algerian People. Therefore these communes were to be administred by a Peoples Assembly elected every four years ; the Assembly in turn elects a President and two Vice-Presidents. Since 1971 the Communal Assemblies have been enlarged to include non-elected representatives of the party and the technical field ministries which have been given responsabilities over aspects of the agrarian revolution.

The Communal Assemblies were technically and financially dependent on the services of the central government. It has been reported that if an assembly had a clever and diligent executive council, it could formulate programme proposals in a wide range of fields, « get their requests through, smooth down lacal dissensions and create jobs » (11).

Districts (wilayats) :

The second stage of decentralization after the commune reforms was the reform of the District. In 1969 new reforms were set up to give new roles and functions to the previous Districts. The number of Districts was increased from 15 to 31. The District is the link between the Commune and the Central Government. According to the District charter, the District is the meeting place for the harmonization of local interests and the national requirements. That is to say it is an institution that reflects local needs which were inseparable from national plan. Its management must be guaranteed by the elected representatives. The District therefore is a decentralised institution endowes with its own organs, with effective decision-making power, with the means and structures required for the functions to perform. It should be made clear that this sort of decentralization does not aim at the autonomy of the District, because as Remili puts it « our state is a unitary state , decentralization is only a technique to increase the participation of the District and the masses of people in the revolutinary power » (12). Furthermore, the District is not only a decentralized collective body whose actions are the extension of the Commune's action and join those of the state. It is also an administrative constituency which permits the central state administrations to reverberate their activity and better serve the

people. The District is run by an Executive Council, presided by a Prefect (Wali) appointed by the ministry of the interior. He represents the state.

The idea behind the Government's introduction of the Commune and District organisations was to mobilize the Algerian people around a specific policy, and to contribute to and participate actively in the economic, social and cultural life of the country. On the one hand the lack of sufficient human and material resources made the implementation of the policy of decentralization very difficult, and hence gave way to a strict control from the centre. They function « within a framework determined by the central government and administered by the Prefect »(13). On the other hand the weakness of the party (Algeria was a single party state) at both national District levels made it very difficult to mobilize the Algerian population and to control the implementation of policies and to contribute to the formulation of the policies and programmes. So, the Party did not play any meaningful part in the political and economic life of the country. Because of this fact, the majority of the Algerian people had no interest and no trust in the Party. This is mainly related to the disenchantment of the Local Party cell with the central leadership. Interviews carried out in late 1967 showed that the decisions were the functions of the central leadership concerning either « the organisation of the Party or the future of the country. Quite often, the ministers were the first to make decisions. We wonder whether it is really useful for us to exhaust our energy in tasks often rewarded with disappiontment »(14). Thus Etienne was right in saying that « everyone knows very well that the Party does not exist »(15). That is to say, it did not exist in the sense that it did not fulfil the functions which were attributed to it, but it existed merely on paper. The Party had shown that its main function had been to select candidates for the communal assemblies and state entreprises and its structure had often been used as a means of diffusing decisions and demands from the top down but never the other way around. So it has been used as a mechanism for the support of the continuation of the regime.

The Bureaucracy :

It was believed by Boumedienne's group that the reconstruction of the country and its economic independence could be achieved through nationalization of the natural resources, especially gas and oil, and by the state control of economy. Unlike BenBella who had nationalised relatively small concerns and had encouraged self-management by endorsing the workers initiative of taking over settlers agricultural and industrial entreprises, Boumedienne went on to tackle international corporations that controlled oil, gas and other resources. He started by nationalizing banks, insurance companies in 1967, and by the end of 1971, the major natural resources were under Algerian state control, and due to Boumedienne's strong belief in expertise and efficiency, he accepted the existing bureaucracy which he inherited from BenBella and brought into it those technocrats and specialists most of whom

had been trained abroad especially in France. He believed that they could rationalise economic planning. And he also believed that the state must take control over any activity. The basic justification of the Central State control was that the Government was in a process of laying the basis for an effective participatory socialism. The self-management sector was allowed to continue in existence but it was increasingly subjected to centralized control. It was not dismantled because the Government found it very difficult, mainly because of its serious political repercussions.

When the Government concentrated on the techno-bureaucrats to rationalise the planning and run Algerian administration, it did not take into account that these techno-bureacrats might become a social category with interests and values of its own which would set it apart from, and in opposition to the interest of workers and peasants. As it was the Government concentrated on its nationalism, viewing high bureacrats and technocrats as public servants with special talents to serve the cause of the Algerian nation. The techno-bureacrats strenghened their position through the model of development which algeria had adopted and which was based on heavy industry which was given priority. Having adopted this policy of heavy industry, the Government attributed 45 percent of its budget to industry and allotted only 15 percent to agriculture in its four-year plan of 1970-1973[16]. The argument ran that if an industrial base was not established by the time the mineral resources ran down the country would quickly slide back to a state of backwardness. Thus industrialization was considered as the sole remedy to develop the country. Boumedienne argues that « heavy industry... will be the locomotive which will draw behind it agriculture , light industry, and other carriages on the railroad of our economic life »[17].

There was also an attempt to give consideration to other aspects of economic development besides industry, e.g. to social and political development to involve the masses of the Algerian population. The new measures were aimed at the achievement of socialism in terms of building a new kind of Algerian person and new social relations of production by democratising and decentralising the decision-making process in all aspects of Algerian society. Through education, it was believed, to prepare new Algerians to well-developed sense of social and political responsibility : by respecting the higher interests of the nation and the concept of public property and to be active participants in decision – making.

The process of democracy and decentralised decision-making were expected to be developed within the political structure, that is to say an autonomy from the Central Government was to be developed in the Communal Assembly.

Whether state bureacrats like ministers, general managers of state entreprises, high officials of the FLN and the army leaders constitute a class or

not, is highly problematical. I consider them a class not in the classic capitailst sense : they may not own the means of production , but they do have monopoly control over the means of production and they also manage the state structure. They have a life-style that is distinct from the workers and peasants, in terms of material privileges and social contacts.

The basic argument is that although in the state entreprises « the ownership was that of the state but the management was characteristic of capitalism »[18]. Although Akkache's argument was before the introduction of the scheme of socialist management in entreprise of 1971, it is still valid. Because the bureaucrats who direct the massive state entreprises behave in the same way as capitalist owners, since they have the exclusive right to set wages and direct economic development. And as Lazreg argues, they extract surplus out of the workers, the latter receive a fixed wage incommensurate with the amount of work supplied[19]. The same applies to the self-management estates which showed that the agricultural workers did not participate in management of the finances of the estates nor did they markted their products. This situation leads us to conclude that administrative control and the control of the means of production play a role equivalent to that of the ownership of the means of production.

Despite the considerable importance of the private sector it is still dominated by the hegemony of the state bureaucracy which has a strict control over vital economic and political areas.

Ultimately the state bureaucracy plays a dominant role in Algeria because it managed to control the state economy and political power. Therefore it should be pointed out that bureaucracy does not only mean that it is restricted to administrative management, but it is more than that it is a form of political power as well. Or as Benhouria puts it « Bureacracy is a form of political power before being a form of administrative management »[20].

In short, to assert that bureaucracy is a phenomenon which is highly detrimental to the society. It shows itself by the malfunctioning of the institutional apparatus, generating major distortions in the process of development as well as serious disturbance in daily life. The consequence is a wast of energy at every level of activity in the society.

REFERNCES

1. Ottaway, D.&.M (1970) Algeria : «the politics of socialist revolution », Berkely, univ of California Press, p150.
2. Cited in Blair, T.(1969) The land to those who work it, Garden city, New York, p37.
3. Humbraci, A.(1966) Algeria : A revolution that failed, Praeger, New York, p237.
4. Amin, S (1970) The meghreb in the modern world. Penguin, p133.
5. Nellis, J.R (1977) Socialist management in algeria in Journal of Modern Africain Studies vol 15, p530.
6. Challian, g (1964) L'Algerie est - elle socialiste ? Maspero, Paris, p89.
7. Ottaways (1970) Op-Cit, p83.
8. Cleegg, I (1971) Worker's self- Management in Algeria, Monthly Review Press, p117.
9. ibid, p117.
10. Remili, A (1973) Les Institutions Administratives Algeriennes. S.N.E.D Alger , p119 .
11. Leca, j Vatinc, C (1975) L'algerie politique, institutions et regime, Press de la Formation Nnationale des Sciences Politiques, Paris, P.209.
12. Remili, A (1973) Op-Cit .p 151.
13. Knapp, W (1977) North West Africa : A Political and Economic Survey, 3rd ed. Toronto , Oxford Univ Press , p.151.
14. Lazreg, M (1976) The Emergence of Classes in Algeria, Boulder Colorado, Westview Press, p150.
15. Ettienne, B (1977) L'Algerie Culture et Revolution, edition du Seuil, Paris, p32.
16. Abdi, N (1976) Reforme Agaraire et Developpement en Algerie, tiers monde, n°67 juillet septembre, p671.
17.Farsoun, K (1975) « State Capitalism in Algeria » Merip Reports, n° 35, Washington, p6.
18.Akkache, A (1971) Capitaux etrangers et liberation economique, l'experience Algerienne, Maspero, Paris, p143.
19.Lazreg, m (1976), op-cit, p10.
20.Ben Houria, T(1980) L'Economie de l'Algerie, Maspero, Paris, p395