مجلـــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

ISSN 1112-40 40

رجب 1423 / سبتمبر 2002

العدد 12

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

مدير المجلة	أعضاء هيئة التحرير	الهيئة الاستشارية
أ.د/ عبد الله بوخلخال	أ.د/ عبد الله بوجلال	د. إبراهيم التهامي
	أ.د/ سامي عبد الله الكناني	د. سعيد فكرة
رئيس التحرير	أ.د/ أحمد صاري	د. الشيخ بوعمران
د/ احميده عميراوي	أ.د/ رابح دوب	د. عمار طالبي
	د/ جمال شوالب	د. عبد العزيز فيلالي
مسؤول النشر	د/ بشير بوجنانة	د. عبد الكريم بن أعراب
د/ احميده عميراوي	د/ سلمان نصر	د. عبد الرزاق قسوم
أمين التحرير	د/ مولود سعادة	د. عمر بوقرورة
أ. محمود بن زغدة	د/ مصطفى باجو	د. محمد خزار
السيدة سميرة سقاوي	د/ عمر لعويرة	د. محمد لخضر مالكي

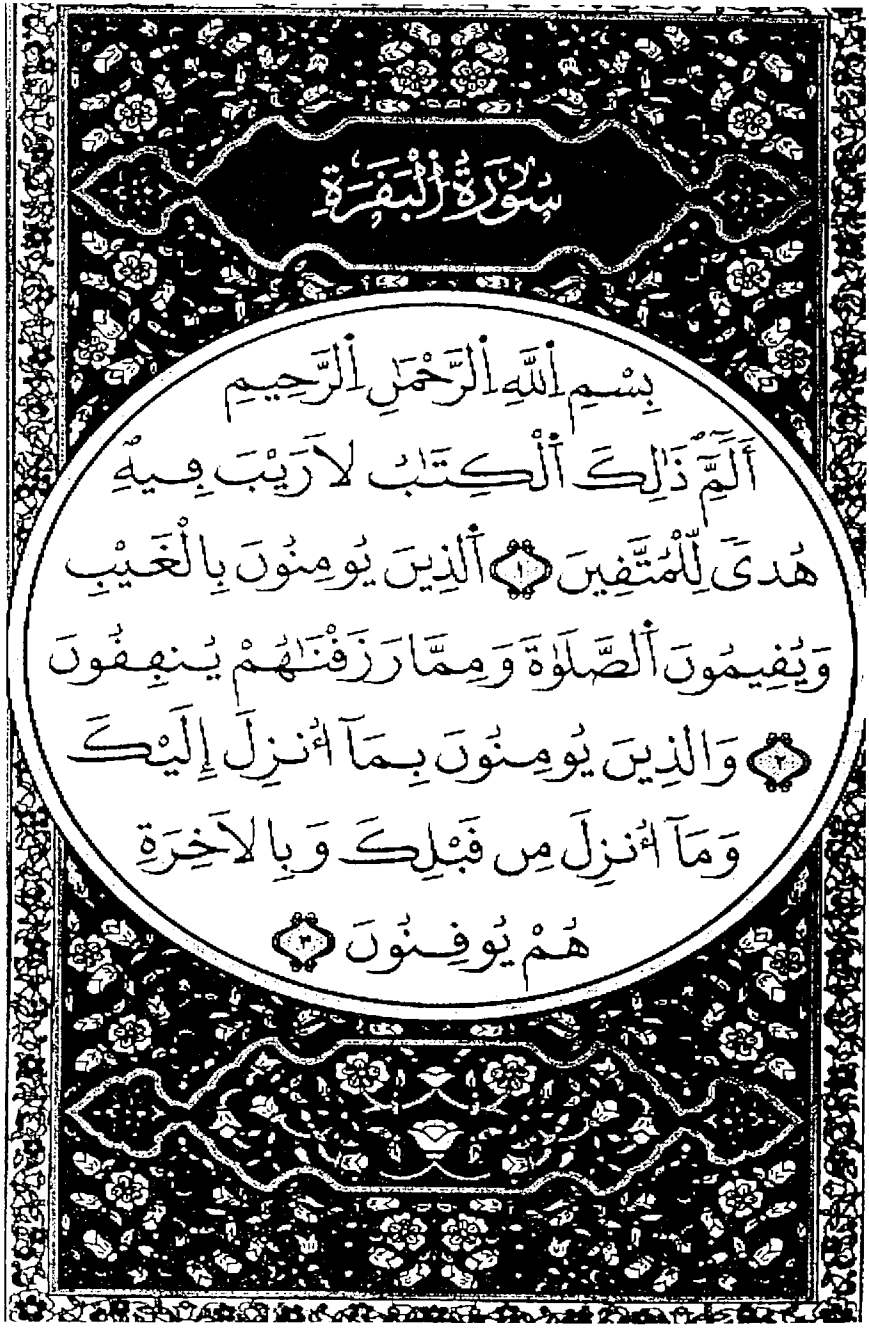
توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

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


سُورَةُ ٱلْبَقَرَةِ
بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ
هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ
وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ
﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ
وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ
هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾

فهرس المحتوى

* كلمة مدير المجلة الأستاذ الدكتور عبد الله بوخلال 8

* كلمة رئيس التحرير 9

* أ. أبو بكر كافي:

مدى اعتماد المحدثين على القرءان الكريم في نقدهم للسنة..... 10

* د. خديجة منصوري:

الصراع الدوناتي الكاثوليكي 31

* د. محمد بوالروايح:

المنطلقات اللاهوتية الجديدة في عملية تنصير المسلمين دراسة تحليلية نقدية 49

* د. عبد القادر بخوش:

نزعة الاختلاف في الفكر الديني اليهودي (الفرق الدينية اليهودية)..... 62

* أ. ساعد خميسي:

حول حقيقة التصوف..... 74

* أ. عبد الوهاب فرحات:

النبوة عند الفارابي..... 96

• أ. محمد فرقـــاني:

رسالة العنبري إلى الخليفة المهدي (عرض ودراسة)..... 106

* أ. كمـــال لـــدرع:

الطلاق في قانون الأسرة الجزائري مقارنة بالفقه الإسلامي..... 131

* د. أبو بكر لشهب:

زاد القاضي والمفتي في القواعد الفقهية والضوابط الأصولية..... 144

د. احميده عميراوي:
من مراسلات الأمير عبد القادر (إلى الباب العالي وبواسوني أنموذجا) 164
د. عبد القـــادر خليـــفي:
موقف السلطات المغربية من حركة الشيخ بوعمامة..... 177
د. جمـــال شـــوالـــب:
الرواية في ثلاثية مولود معمري..... 188
بادیس فوغالي:
الخطاب السردي في قصة "سطور أفلتت من الزمن الأسود" 204
ذهبية بورويس:
تجليات التضمين والتناوب في حروف الجر بين البصريين والكوفيين..... 217
أ. ناصر لوحيشي:
الدرس النحوي مشكلاته ومقترحات تيسيرية 227
د. بلقاسم شتـــوان:
الإسلام والتطرف الدينـــــي..... 237
د. عميراوي احميده:
أبواب الجامعة..... 257

قواعد النشر

يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها في مجلة الجامعة ما يلي:

1 – أن يكون الموضوع متميزا بالجدة العلمية كأن يتناول قضايا:

- معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية؛ تراثا وآفاقا.
- فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي التريه.

2 – أن يكون الموضوع مستوفى الشروط العلمية الأكاديمية من حيث سلامة اللغة والضوابط المنهجية والمادة الخبرية (المصدرية والمرجعية).

3 – أن يقدم البحث في نسختين على وجه واحد من الورقة. وفي قرص مرن 3.5 مرقونا ببرنامج word.

4 – لا يزيد البحث على 5000 كلمة. ولا يعاد البحث إلى صاحبه.

5 – أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية (جديد في كل صفحة)

6 – أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص التأليفي في ملف مستقل عن القرص المرن.

7 – ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى.

8 – تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغة الفرنسية والإنجليزية. مع ملخص بالعربية لا يتجاوز 100 كلمة.

9 – تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقويم.

10 – يرفق البحث المقدم لإدارة المجلة بسيرة ذاتية علمية وصورة شمسية.

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة رئيس التحرير

بمشيئة الله تبارك وتعالى. وبفضل التعاون بين إدارة المجلة والباحثين صدر العدد 12 لمجلة جامعة الأمير عبد القادر متضمنا موضوعات علمية متنوعة ومتميزة بالجدة هادفة خدمة الحضارة العربية الإسلامية. والفكر الإنساني العالمي النزيه.

وتأمل إدارة المجلة أن يكون هذا العدد فاتحة خير مع بداية سنة جامعية 2002ـ2003 موفقة إن شاء الله. وجسرا للتواصل المعرفي بين القراء الأوفياء داخل الوطن وخارجه.

جاء هذا العدد بموضوعات علمية متخصصة؛ شرعية دينية. وفقهية أصولية. وروحية صوفية. وفكرية تاريخية. وتراثية وثائقية. وأدبية لغوية. قدمها أساتذة باحثون أكْفاء. وهي جزء من الموضوعات التي وردت إلى إدارة المجلة نأمل بل نتعهد أن تنشر بقية الموضوعات التي حظيت بثقة إدارة المجلة. كل ذلك من أجل أن تكون المجلة عند حسن التقدير. مثلما تكون مرجعا علميا مشرفا يساهم في إرساء تقاليد جامعية طيبة.

نسأل الله عزّ وجلّ التوفيقَ وحسن الثواب

د. عميراوي احميدة

نائب مدير الجامعة

مدى اعتماد المحدثين على القرءان الكريم في نقدهم للسنة

الأستاذ أبوبكر كافي

جامعة الأمير عبد القادر

لا ريب أنّ القرآن الكريم هو كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا جرم أنّ المسلمين كلّهم؛ علمائهم وعامّتهم يدركون شأو هذا الكتاب المعجز الخالد، وينهلون من معينه العذب الصّافي، وممّا يقرؤون فيه جميعا قوله تعالى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [النّجم:04]، وقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾ [النّساء: 58]، وقوله جلّ شأنه: ﴿**ومَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ومَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ [الحشر: 07]، وغيرها من عشرات الآيات الحاضّة على اتّباع النّبيّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ واقتفاء آثاره، والاهتداء بهديه، والتّمسّك بسنّته.

ولكن، قد يرد خبر عن النّبيّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ ظاهره يعارض القرآن، مع أنّ القواعد الحديثية تحكم بصحّته وعلماء الحديث يقبلونه، ويحتفّون به، ويوردونه في كتبهم التي أودعوا فيها الصّحيح المنتقى من سنّة المصطفى، وفي الوقت ذاته قد يرد خبر معناه صحيح يطابق القرآن في مضمونه، لكن قواعد المحدّثين وصناعتهم تردّه! فهل الخلل في منهج هؤلاء المحدّثين؟ أم أنّ الخلل فيمن يخالف منهجهم؟ وما منزلة القرآن الكريم في نقد السّنّة "تصحيحا وتعليلا" عندهم؟ هذا ما سنحاول أن نسلّط الضّوء عليه في هذا المقال.

لقد حاول كثير من الباحثين[1] أن يجيبوا عن هذا السّؤال المحيّر، ويدفعوا عن المحدّثين هذه اللاّئمة، ويردّوا عنهم هذه الغارة، فانتهت أبحاثهم إلى نتيجة واحدة، واتّفقت كلمتهم على أنّ القرآن الكريم من أهمّ مقاييس نقد السّنّة عند المحدّثين. بيد أنّ هذه المحاولات الصّادقة والجهود المضنية لم تسلم من عاطفة جيّاشة وحماسة فيّاضة في الذّبّ عن أهل الحديث، جرّت إلى التّلفيق بين منهجهم المتميّز في النّقد، ومنهج غيرهم من الأصوليّين والفقهاء والمتكلّمين، ثمّ نسبة هذا الخليط غير المتجانس إلى أهل الحديث، ولا يخفى ما ينجرّ عن ذلك من جناية على الحقيقة العلميّة غير مقصودة، وتشويه لمنهج المحدّثين غير مراد. وسأعرض إلى أهمّ حججهم وأدلّتهم، ثمّ أناقشها مبيّنا تباين المنهجين.

قال الدّكتور مسفر: "فالمحدّثون إذن، لا ينفون إمكانيّة تخصيص القرآن بالسّنّة الصّحيحة، ولا تقييد مطلقه أو نسخه بها، فإذا كان هذا مذهبهم في النّظر إلى السّنّة بالنّسبة إلى القرآن، فإنّ نظرهم إلى ما عدا ذلك من أحاديث تناقض القرآن: هي الحكم بضعفها، وردّها على رواتها. وضربنا الأمثلة على ذلك.

وإذن، ففي صنيع المحدّثين تأسّ بالسّلف الصّالح الذين أثنى الله عليهم في كتابه، والذين هم حملة شرع الله وسنّة رسوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ إلينا قوّة وعملا، ومنهجا في الأخذ والرّد، والتّصحيح والتّضعيف.

وهذا هو المنهج الصّحيح -إن شاء الله- الذي يمكن عن طريقه تصفية ما علق بكتب السّنّة من أحاديث ضعيفة أو موضوعة، أو دخلها وهم أو خطأ أخرجها عن الصّحّة

1- من هؤلاء: الدكتور عبد المجيد محمود في كتابه الاتّجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، دار الوفاء للطّباعة، 1979م، والدّكتور رفعت فوزي عبد المطّلب في كتابه توثيق السّنّة في القرن الثاني الهجري -أسسه واتّجاهاته-، مكتبة الخانجي، والدّكتور مسفر غرم الله الدّميني في كتابه مقاييس نقد متون السنّة، ط1، د.ت، والدّكتور محمّد مصطفى الأعظمي في كتابه منهج النّقد عند المحدّثين، مكتبة الكوثر، والدّكتور صلاح الدّين بن أحمد الأدلبي في كتابه منهج نقد المتن عند علماء الحديث النّبوي، منشورات دار الآفاق الجديدة، وغيرهم.

والقبول»[1]. ثمّ ذكر أمثلة على أحاديث ردّها المحدّثون اعتمادا على هذا المقيـــاس، وقـــال: «وهذه القاعدة — أو كما سمّيناها المقياس- قد ذكر المحدّثون في معناها حديثا عن رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ، وهو: إذا حُدّثتم عنّي حديثا فاعرضوه على كتاب الله؛ إن وافق فاقبلوه، وإن خالف فردّوه»[2].

وقال الشّيخ محمّد الغزالي متحدّثا عن مسلك عائشة في ردّها حديث تعذيب الميّت ببكاء أهله عليه: «وعندي أنّ ذلك المسلك الذي سلكته أمّ المؤمنين أساس لمحاكمة الصّحـــاح إلى نصوص الكتاب الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»[3].

وقال الدّكتور عبد المجيد محمود متحدّثا عن موقف البخاري من حديث اليمين والشاهد: «إنّ مسلك البخاري في هذا المثال يؤكّد ما سبق أن ذكرناه عنه؛ من ميله إلى الرّبط بـــين القرآن والحديث في صحيحه، كما يؤكّد هذا المثال أيضا ما سبق أن قلناه مـــن أنّ عـــرض الحديث على القرآن مبدأ لا غبار من حيث الأصل والأساس، بدليل استعمال ابن شبرمة لـــه وتقرير البخاري له، وعدم إنكاره عليه»[4].

فنلاحظ أنّ هؤلاء اعتمدوا في تأصيل هذا المقياس على جملة من الأمور:

أوّلا: ما ورد في السّنّة مما يأمر بعرضها على القرآن.

ثانيا: عمل بعض الصّحابة في ردّهم بعض الأحاديث اعتمادا على هذا المقياس.

ثالثا: عمل بعض الأئمة كالبخاري وغيره،حيث ردوا بعض الأحاديث اعتمادا على هذا المقياس.

ثمّ طرح هذا المقياس على أساس أنّه المنهج الصّحيح لتصفية ما علق بكتب السّنّة، حتّـــى الصّحاح منها.

1- مقياس نقد متون السّنّة، ص118-119.
2- م.ن
3- السّنّة النّبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الصّدّيقيّة للنّشر، 1989.
4- الاتّجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث، ص227.

وقد نسب بعضهم هذا المقياس إلى الفقهاء، وزعم أن عمل الفقهاء متمّم لعمل المحدّثين، وحارس للسّنّة من أيّ خلل قد يتسلّل إليها عن ذهول أو تساهل[1].

فالسّؤال الذي يُطرح إذن، هل هذا مقياس مشترك بين المحدّثين والفقهاء؟ أم أنّه خاصّ بالفقهاء، وليس من مقاييس المحدّثين في نقد السّنّة؟ وما مدى نجاعة هذا المقياس بغضّ النّظر عن نسبته إلى هؤلاء أم إلى أولئك؟

وفيما يأتي مناقشة هذه الأدلّة التي اعتُمدت في تثبيت هذا المقياس:

أوّلا: الأدلّة من السّنّة ومناقشتها

لقد استدلّ القائلون بهذا المقياس بجملة من الأحاديث، منها: «تكثر الأحاديث لكم بعدي، فإذا رُوي لكم عنّي حديث، فاعرضوه على كتاب الله تعالى؛ فما وافقه فاقبلوه، واعلموا أنّه منّي، وما خالفه فردّوه، واعلموا أنّي منه بريء».

والحديث من رواية يزيد بن ربيعة عن أبي الأشعث عن ثوبان، ويزيد مجهول؛ لا يُعرف له سماع عن أبي الأشعث، وقال فيه البخاري في التّاريخ الكبير: «حديثه منا كير»[2]، وقال يحيى بن معين في هذا الحديث: «وضعته الزّنادقة»[3]، وقال الشّافعيّ في الرّسالة: «ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير ... وهذه أيضا رواية منقطعة عن رجل مجهول، ولا نقبل مثل هذه الرّواية في شيء»[4].

وقد ذكر الإمام أبو محمّد بن حزم طرق هذا الحديث، وضعّفها كلّها وفصّل الكلام في ذلك[5].

1- انظر: السّنّة النّبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص15، وتوثيق السّنّة في القرن الثّاني، ص341، 342، ومقاييس نقد متون السّنّة.
2- التّاريخ الكبير، 332/7.
3- الموضوعات لابن الجوزي، ت عبدُ الرّحمن محمّد عثمان، ط1، المكتبة السّلفيّة، المدينة المنوّرة، 1386هـ، 258/1.
4- الرّسالة، ت أحمد محمّد شاكر، ط2، مكتبة التّراث، مصر، ص224-225.
5- انظر: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة العاصمة، القاهرة، 197/2-198.

كما ذكر العلماء هذا الحديث ضمن الأحاديث الموضوعة؛ كابن الجوزي في الموضوعات[1]، والصغاني في موضوعاته[2]، والفتني في تذكرته[3]، والشوكاني في الفوائد المجموعة[4]، والعجلوني في كشف الخفاء، وقال: «منكر جدا»[5]، كما ذكره ابن حجر في ترجمة أشعث بن براز من لسان الميزان[6].

وقد حاول السيوطي الدفاع عن هذا الحديث في اللآلئ المصنوعة، وتعقب ابن الجوزي في حكمه عليه بالوضع، واعتبر الحديث ضعيفا لا موضوعا، وتابعه ابن عراق في تنزيه الشريعة، ولو سلمنا لهما بذلك، فإن الحديث ضعيف، والضعيف لا يحتج به[7].

وقال الشوكاني: «على أن في هذا الحديث الموضوع نفسه ما يدل على رده؛ لأنا إذا عرضناه على كتاب الله ــ عز وجل ــ خالفه، ففي كتاب الله ــ عز وجل ــ ﴿**وما ءاتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ [الحشر: 07]»[8].

إذن، فهذا الحديث باطل سندا ومتنا، ولا يمكن الاعتماد عليه في تأصيل هذا المنهج.

ثانيا: مناقشة ما نسب للصحابة من استعمالهم لهذا المقياس

لقد استند الكثير في تبني هذا المنهج في التصحيح والتضعيف إلى ما أثر عن الصحابة في ذلك، خاصة ما ورد عن عائشة–رضي الله عنها–، وعمدتهم في ذلك ما جمعه الإمام بدر الدين الزركشي في جزء سماه "الإصابة فيما استدركته عائشة على الصحابة". والواقع، أن ما

1- 258/1.
2- موضوعات الصغاني، ت نجم عبد الرحمن خلف، ط1، 1041هـ-1980م، ص64.
3- تذكرة الموضوعات، نشر أمين دمج والشيخ عبد الوكيل، دمشق، ص28.
4- الفوائد المجموعة، ت عبد الرحمن المعلمي، ط1، مطبعة السنة المحمدية، مصر، 1280هـ-1961م، ص291.
5- كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تصحيح أحمد القلاش، مكتبة التراث، مصر، 89/1.
6- لسان الميزان، طبعة مصورة عن الطبعة الهندية، 1331هـ، 454/1-455.
7- اللآلئ المصنوعة، ص213-214، وتنزيه الشريعة، 264/1، وانظر: مقياس نقد متون السنة للدكتور مسفر، ص288-294، فقد أجاد في الكلام على هذا الحديث، وما ذكرته هنا مستفاد منه.
8- الفوائد المجموعة، ص291.

ذكره الزّركشي بعضه غير ثابت سندا، وبعضه الآخر كان مجرّد فتاوى للصّحابة خالفوا فيها الأحاديث لعدم معرفتهم بها، فصحّحت فتواهم، وبعد هذا وذاك تصفوا عدّة أحاديث رواها الصّحابة عن النّبيّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ فأنكرت عليهم[1].

ومن تتبّع ما ورد عن عائشة فيما أنكرته على الصّحابة، وأمعن النّظر فيه، يعلم جيّدا أنّها لم تسلك في كشف الأخطاء والأوهام مسلك المحاكمة إلى القرآن، وإنّما تبنّت منهج العرض على ما تعلمه وتحفظه من الأحاديث، فكانت تردّ ما خالفه وتقبل ما عداه، وهو تأصيل لمنهج المحدّثين حقّا، وتأسيس له صدقا[2].

إنّ أمّ المؤمنين عائشة –رضي الله عنها– أنكرت على ابن عمر ما رواه عن النّبيّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ: «إنّ الميّت يُعذّب في قبره ببكاء أهله عليه»، حين قالت: «رحم الله أبا عبد الرّحمن، سمع شيئا فلم يحفظه، وإنّما مرّت على رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ جنازة يهودي وهم يبكون عليه، فقال: أنتم تبكون، وإنّه ليُعذّب، وفي رواية قالت: «وَهِل –يعني غلط–، إنّما قال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ: إنّه ليُعذّب بخطيئته أو بذنبه، وإنّ أهله يبكون عليه الآن»[3]. وفي رواية البخاري: «قالت: يرحم الله عمر، لا والله، ما حدّث رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ: إنّ الله يعذّب المؤمنين ببكاء أحد، ولكن قال: إنّ الله يزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه، وقالت عائشة: حسبكم القرآن: ﴿**ولاَ تَـزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾»[4].

وهذا صريح في أنّها أنكرت على عمر ما فهمه من قول النّبيّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ، وذلك لمخالفته الحديث الذي حفظته عنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ، ولبيان خطإ فهمه

1– انظر: منهج النّقد عند المحدثين للدّكتور **الأعظمي**، ص77.
2– انظر: نظرات جديدة في علوم الحديث للدكتور حمزة عبد الله المليباري، دار الأندلس، الجزائر، ص93.
3– رواه مسلم في كتاب الجنائز؛ باب الميّت يُعذّب ببكاء أهله.
4– البخاري في الجنائز؛ باب يُعذّب الميّت ببعض بكاء أهله عليه، (رقم 1288)، 181/3 مع الفتح، ط. دار الرّيان.

استأنست بالقرآن الكريم؛ فهي لم تردّ الحديث اعتمادا على القرآن فحسب، بل اعتمادا على ما حفظت من النّبيّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ، والقرآن قرينة استأنست بها فقط. هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، نقول: ما الذي يجعلنا نقبل حديث عائشة، ونردّ حديث عمر وغيره من الصّحابة في هذا الموضوع؛ هل لأنّ حديث عائشة صحيح، وحديث عمر وغيره ضعيف؟ الجواب: لا، فكلا الحديثين صحيح. وكيف عرفنا بأنّ حديث عائشة صحيح؛ أليس بتصحيح العلماء له، وإيراد البخاري ومسلم وغيرهما من أئمّة السّنّة في مصنّفاتهم؟ إذن، المنهج الذي أثبتنا به حديث عائشة هو ذاته المنهج الذي نثبت به حديث عمر وغيره، والأئمّة الذين صحّحوا هذا هم الذين صحّحوا ذاك، ومنهم تلقّينا هذه الأحاديث، وأثبتوا هذا إلى جوار هذا، وهو الذي تقتضيه الأمانة الشّرعيّة والأمانة العلميّة.

قد يُقال: إنّ علماء الحديث لم يكن يهمّهم مضمون الأحاديث وما بينها من تناقض أو تعارض، ما دامت أسانيدها صحيحة ورجالها ثقات. والحقيقة أنّ هذا القول بعيد مباعد لواقع العمل الحديثي؛ فالإمام البخاري –رحمه الله– خرّج الحديثين معا في صحيحه: حديث تعذيب الميّت ببكاء أهله عليه من رواية ابن عمر (1286) وعمر (1287) وابن عبّاس (1288)، وحديث عائشة (1289)؛ كلّها في باب واحد، وترجم لها بقوله: «باب قول النّبيّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ: يُعذّب الميّت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النّوْح من سنّته، لقوله تعالى: **﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾**، وقال النّبيّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ كم راع ومسؤول عن رعيّته، فإذا لم يكن من سنّته فهو كما قالت عائشة –رضي الله عنها– **﴿لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾**، وكقوله: **﴿وإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لاَ يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ﴾**، وما يُرخّص من البكاء من غير نوح، وقال النّبيّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ: لا تُقتل نفس ظلما إلاّ كان على ابن آدم الأوّل كفل من دمها، وذلك لأنّه أوّل من سنّ القتل»[1].

1- المصدر نفسه.

وهذه التّرجمة الطّويلة تدلّ على اهتمام الإمام البخاري بفقه الحديث، وكيف جمع بين هذين الحديثين اللّذين ظهرا –بادئ الرّأي– أنّهما متعارضان، كما نستفيد من هذه التّرجمة أنّ الإمام البخاري واسع النّظر في القرآن والسّنّة، عميق الفهم فيهما، فقد رأى بفقهه أنّ حديث تعذيب الميّت ببكاء أهله عليه لا يتعارض مع القرآن، بل هو يوافقه ويصدّقه، واستدلّ بقوله تعالى: ﴿**قُوا أَنفُسَكُمْ وأَهْلِيكُمْ نَاراً**﴾.

هذا وجه من الأوجه التي جمع بها العلماء بين هذا الحديث والآية، وهناك أوجه أخرى لا يتّسع المقام لبسطها[1].

قال القرطبي –رحمه الله–: «إنكار عائشة ذلك، وحكمها على الرّاوي بالتّخطئة، أو النّسيان، أو على أنّه سمع بعضا بعيد؛ لأنّ الرّواة لهذا المعنى من الصّحابة كثيرون، وهم جازمون، فلا وجه للنّفي مع إمكان حمله على محمل صحيح»[2].

ونرجع مرّة أخرى إلى حديث عائشة، فإنّها ردّت على عمر حديثه وقالت إنّها سمعت النّبيّ ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ يقول: «إنّ الكافر يُعذّب ببكاء أهله عليه»، نقول: إنّ هذا الحديث أيضا يعارض القرآن الكريم، فإنّ الله ـــ عز وجل ـــ يقول: ﴿**ولاَ تَــزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ [الزمر:7]، وهذا عام يشمل كلّ إنسان؛ إذ كيف يُعذّب الكافر بعمل لم يصدر منه؟! إذن لو طبّقنا هذا المقياس لرددنا هذا الحديث أيضا، بل نردّ الكثير من الأحاديث الصّحيحة، لكن ينبغي الرّجوع إلى قواعد الجمع بين النّصوص المتعارضة، والتّسليم لأهل الحديث في صناعتهم الدّقيقة.

ومن هنا نقول: كيف يمكن أن نجعل عائشة –رضي الله عنها– أساسا لمحاكمة الصّحاح إلى نصوص القرآن الكريم؟!

---

1 – انظر: فتح الباري، 3/182–185.
2 – م.ن

ومما استدلوا به أيضا ما روي عن عمر ــ رضي الله عنه ــ أنه قال لفاطمة بنت قيس — لما قالت: إن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة—: «لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة؛ لا ندري لعلها حفظت أم نسيت، لها السكنى والنفقة، قال الله ــ عزوجل ــ: ﴿**لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إ لا أن ياتين بفاحشة مبينة**﴾ [الطلاق: 01]»[1].

والجواب على هذا من وجهين:

أولا: إن هذا لم يكن منهجا مطردا التزم به سيدنا عمر بحيث كان يرد كل حديث خالف القرآن الكريم وعارضه، بل هذه حالة استثنائية، استغرب فيها تفرد هذه الصحابية بهذا الحديث، مع ما انضاف إليه من مخالفته للقرآن —في ظنه—، وهذه الحالة الخاصة لا تجعل كمنهج مطرد.

ثانيا: إن هذا الحديث لا يخالف القرآن الكريم، وقد أجاب العلامة ابن القيم عن ذلك فقال: «فإن القرآن لم يخص البائن بأنها لا تخرج ولا تخرج، وبأنها تسكن من حيث سكن زوجها، بل إما أن يعمها ويعم الرجعية، وإما أن يخص الرجعية، وهو الصواب للسياق الذي من تدبره وتأمله قطع بأنه في الرجعيات من عدة أوجه قد أشرنا إليها، فالحديث ليس مخالفا لكتاب الله، بل هو موافق له، ولو ذكر أمير المؤمنين بذلك لكان أول راجع إليه. فإن الرجل كما يذهل عن النص، يذهل عن دلالته وسياقه وما يقترن به مما يبين المراد منه، وكثيرا ما يذهل عن دخول الواقعة المعينة تحت النص العام واندراجه تحتها، فهذا كثير جدا، والتفطن له من الفهم الذي يؤتيه الله من يشاء من عباده ... فحديث فاطمة —رضي الله عنها— مع كتاب الله على ثلاثة أطباق لا يخرج عن واحد منها: إما أن يكون تخصيصا لعامه، الثاني: أن يكون بيانا لما لم يتناوله، بل سكت عنه، الثالث: أن يكون بيانا لما أريد به وموافقا لما أرشد

1- صحيح مسلم؛ كتاب الطلاق؛ باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، 1114/2.

إليه سياقه وتعليله وتنبيهه، وهذا هو الصّواب، فهو إذن موافق له لا مخالف، وهكذا ينبغي قطعا، ومعاذ الله أن يحكم رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ بما يخالف كتاب الله تعالى أو يعارضه، وقد أنكر الإمام أحمد –رحمه الله– هذا من قول عمر ــ رضي الله عنه ــ وجعل يتبسم ويقول: أين في كتاب الله إيجاب السّكن والنّفقة للمطلّقة ثلاثا»، وأنكرته قبله الفقيهة الفاضلة فاطمة، وقالت: بيني وبينكم كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿**لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً**﴾ [الطّلاق: 01]، وأيّ أمر يحدث بعد الثّلاث،

وقد تقدّم أنّ قوله: ﴿**فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ**﴾ [الطّلاق: 02] يشهد بأنّ الآيات كلّها في الرّجعيّات»[1]. فهذا المثال لا يصلح أيضا لينبني عليه منهجا.

وذكروا أيضا أنّ ابن عبّاس ــ رضي الله عنه ــ ردّ الأحاديث التي لا تبيح نكاح المتعة وتنهى عنه بقوله تعالى: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**﴾ [النّساء: 24] على قراءته لها: «إلى أجل مسمّى»[2].

وهذا المثال لا يصلح أيضا لتأصيل هذا المنهج وتثبيت هذا المقياس، بل هو حجّة على القائلين به لا لهم، وذلك لأنّ حديث تحريم نكاح المتعة صحيح[3]، وردّه بمثل هذه القراءة الشّاذّة لا يُعوّل عليه، ومن ثمّ يمكن أن نقول إنّ العلماء اشترطوا لثبوت القرآن وصحّة القراءة شروطا؛ من أهمّها تواتر السّند أو صحّته فقط عند بعض المحقّقين كابن الجزري[4]، وموافقة العربية ولو بوجه مرجوح، وموافقته رسم المصحف ولو احتمالا، فكيف تعرف

1- زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، 5/536-538.

2- تفسير القرطبي، دار القلم، 1996، 5/12.

3- أخرجه البخاري في المغازي؛ باب غزوة خيبر (4198و4199)؛ وفي النكاح؛ باب نهي رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ عن نكاح المتعة أخيرا (5115)؛ وفي الذبائح والصيد؛ باب لحوم الحمر الإنسية (552). ومسلم في النكاح: باب ندب من رأى امرأة فوقعت في نفسه (1407)، والترمذي (1121)، ومالك في الموطأ (2/542)، والنسائي (6/125-126)، وابن ماجه (1961)، والدارمي (2/140)، وأحمد (1/79).

4- انظر: النشر في القراءات العشر، ط دار الفكر، 1/9

القراءة المتواترة من الآحاديّة، وكيف تعرف الصّحيحة من الشّاذّة أليس ذلك بقواعد المحدّثين؟

فالمعيار الذي نثبت به كون هذا الكلام قرآنا أم لا هو ذاته الذي نثبت به كون هذا الكلام حديثا للرّسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ أم لا، وهذا فيما يتعلّق بالسّند. وهنا نجد ابن عبّاس ردّ الحديث اعتمادا على قراءة شاذّة، ومن ثمّ لا يُقبل ردّه لهذا الحديث. ولا يصحّ مثالا لتأصيل هذا المنهج.

وممّا استدلّوا به أيضا ما رواه عمرو بن دينار قال: « قلت لجابر بن زيد: إنّهم يزعمون أنّ رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ نهى عن لحوم الحمر الأهليّة؟ فقال: قد كان يقول ذلك الحكم ابن عمرو الغفاري عندنا بالبصرة، ولكن أبى ذلك البحر ابن عبّاس، وقرأ: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحرَّماً ...﴾ [الأنعام: 145]»[1].

قال الدّكتور مسفر: «وهذا الاستدلال من ابن عبّاس بالآية على حلّ لحوم الحمر الأهليّة في معارضة الحديث المروي في تحريمها يؤكّد أسلوبه ومنهجه في تعامله مع الأحاديث المنسوبة إلى رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ»[2].

وفي واقع الأمر إنّ هذا لم يكن منهجا مطّردا لابن عبّاس، وإنّما يقع منه أحيانا، وهنا ابن عبّاس إنّما ردّ على بعض الصّحابة فهمهم للحديث لأنّه ــ رضي الله عنه ــ كان متردّدا؛ هل التّحريم للتّأبيد أم لعلّة فالحكم حينئذ يدور مع علّته وجودا وعدما.

قال الحافظ ابن حجر: «والاستدلال بهذا [نصّ الآية] للحلّ إنّما يتمّ فيما لم يأت فيه نصّ عن النّبيّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ بتحريمه، وقد تواردت أخبار بذلك، والتّنصيص على التّحريم مقدّم على عموم التّحليل، وعلى القياس، وقد تقدّم في المغازي عن ابن عبّاس أنّه توقّف في النّهي عن الحمر؛ هل كان لمعنى خاصّ أو التّأبيد، ففيه عن الشّعبي عنه أنّه قال:

1- رواه البخاري في صحيحه؛ كتاب الذّبائح والصّيد؛ باب لحوم الحمر الإنسيّة (5209).
2- مقاييس نقد متون السّنّة، ص68.

لا أدري أنهى عنه رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ من أجل أنّه كان حمولة النّاس، فكره أن تذهب حمولهم، أو حرّمها البتّة يوم خيبر»[1]. فابن عبّاس لم يردّ خبرهم في تحريم لحوم الحمر الأهليّة، وإنّما ردّ فهمهم، حيث فهموا أنّ النّهي عامّ، وهو فهم منه أنّ النّهي مرتبط بعلّة خاصّة. فليس إذن في هذا الخبر معارضة للقرآن الكريم.

«ولا تعارض بين هذا التّحريم وبين قوله تعالى: ﴿**قُل لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ**﴾ [الأنعام: 145]»، فإنّه لم يكن حرّم حين نزول هذه الآية من المطاعم إلاّ هذه الأربعة، والتّحريم كان يتجدّد شيئا فشيئا، فتحريم الخمر بعد ذلك تحريم مبتدأ لما سكت عنه النّصّ، لا أنّه رافع لما أباحه القرآن، ولا مخصّص لعمومه، فضلا أن يكون ناسخا، والله أعلم»[2].

واستدلّوا بما روي عن ابن عمر أنّه سئل عن لحوم السّباع فقال: لا بأس بها، فقيل له: حديث أبي ثعلبة الخشني؟ فقال: لا ندع كتاب ربّنا لحديث أعرابي يبول على ساقيه». والمقصود بكتاب ربّنا قوله تعالى: ﴿**قُل لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحرَّماً** ...﴾ [الأنعام:145]. وهذه الرّواية ضعيفة كما نصّ على ذلك أهل العلم[3].

واستدلّوا أيضا بما روي عن عليّ بن أبي طالب لمّا بلغه حديث معقل بن سنان الأشجعي أنّ النّبيّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ قضى في بَرْوَع بنت واشق أنّ لها المثل، ولها الميراث وعليها العدّة، قال: «لا نقبل قول أعرابي بوّال على عقبيه فيما يخالف كتاب الله وسنّة نبيّه»[4].

1- فتح الباري، 655/9.
2- زاد المعاد، 343/3.
3- انظر: نيل الأوطار، 285/8.
4- سنن أبي داود؛ كتاب النّكاح، 244/2 (37).

وهذا الأثر أيضا لا يصح؛ فقد ضعفه القاضي أبو بكر بن العربي في عارضة الأحوذي[1]. والمنذري في تهذيب سنن أبي داود وابن التركماني في الجوهر النقي[2]، وقد رواه علي سعيد بن منصور والبيهقي في سننهما[3] بإسناد ضعيف.

وقال الشوكاني: «وقالوا روي عن علي أنه قال: لا نقبل قول أعرابي بوال على عقبيه فيما يخالف كتاب الله وسنة نبيه، ورد ذلك بأنه لم يثبت عنه بوجه صحيح، ولو سلم ثبوته فلم ينفرد بالحديث معقل المذكور، بل روي من طريق غيره، بل معه الجراح كما وقع عند أبي داود والترمذي وناس من أشجع -كما سلف- وأيضا الكتاب والسنة إنما نفيا مهر المطلقة قبل المس والفرض، لا مهر من مات عنها زوجها، وأحكام الموت غير أحكام الطلاق»[4].

إذن، فهذا الأثر لا يمكن الاعتماد عليه في تأسيس هذا المنهج، لأنه لا يصح عن علي، وإن صح فهو لا يخالف القرآن الكريم.

فهذه أهم الآثار التي استدلوا بها في أن الصحابة كانوا يعتمدون على القرآن الكريم في توثيق السنة ونقدها، وهذه آثار ليس فيها شيء يعارض القرآن الكريم. كما أن هناك روايات عن الصحابة لم تصح عنهم في معارضتهم للسنة بالقرآن الكريم. ومن ثم لا يمكن أن يعتبر هذا المقياس كان معتمدا عند الصحابة في نقدهم للسنة، إنما هي حالات نادرة جدا.

ثالثا: مناقشة ما نسب لبعض المحدثين من اعتبار هذا المقياس:

وقد استدل القائلون بهذا المقياس بصنيع بعض المحدثين، ومن ذلكم الإمام البخاري-رحمه الله-.قال الدكتور عبد المجيد محمود: «وقد ذهب المحدثون حاشا البخاري إلى الأخذ بحديث

1- عارضة الأحوذي، (17/5).
2- السنن الكبرى مع الجوهر النقي، 247/7.
3- انظر: منتخب كنز العمال للمنقي الهندي، 401/6، والسنن الكبرى، 247/7.
4- نيل الأوطار، 318/6، وانظر عون المعبود، 106/6.

الشّاهد واليمين، وسبقهم إلى الأخذ به مالك والشّافعي وفقهاء المدينة، و لم يأخذ به زيد بن عليّ والزّهري والنّخعي وأبو حنيفة وأصحابه.

أمّا البخاري فلم يأخذ بهذا الحديث و لم يروه في صحيحه، بل روى ما يدلّ على أنّه غير صحيح، يُستنبط ذلك من قوله: (باب اليمين على المدّعى عليه في الأموال والحدود، وقال النّبيّ ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ: "شاهداك أو يمينه"، وقال قتيبة: حدّثنا سفيان عن ابن شبرمة: كلّمني أبو الزّناد في شهادة الشّاهد ويمين المدّعي، فقلت: قال الله تعالى: **﴿واسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾**. قلت: إذا كان يكتفي بشهادة شاهد ويمين المدّعى، فما يحتاج أن تذكّر إحداهما الأخرى، ما كان يصنع بذكر هذه الأخرى؟) ... وإنّ مسلك البخاري في هذا المثال يؤكّد ما سبق أن ذكرناه عنه من ميله إلى الرّبط بين القرآن والحديث في صحيحه، كما يؤكّد هذا المثال أيضا ما سبق أن قلناه من أنّ عرض الحديث على القرآن مبدأ لا غبار عليه من حيث الأصل والأساس، بدليل استعمال ابن شبرمة له وتقرير البخاري له وعدم إنكاره»[1].

نعم، لم يخرج الإمام البخاري حديث الشّاهد واليمين في صحيحه، ولكن ليس ذلك لمجرّد أنّه يعارض القرآن، بل لجملة من الأمور:

أوّلا: الانقطاع في سنده؛ ففي علل التّرمذي «سألت محمّدا (البخاري) عنه أي عن هذا الحديث، فقال: عمرو بن دينار لم يسمع عندي هذا الحديث عن ابن عبّاس»[2].

ثانيا: عدم اشتهار الحديث عن ابن عبّاس.

ثالثا: مخالفته لظاهر القرآن الكريم —في نظره—.

1- الاتّجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث، ص226-227.
2- علل التّرمذي الكبير، ترتيب أبي طالب القاضي، حقّقه السّيّد صبحي السّامرّائي ومن معه، ط1، عالم الكتب، 1989م، ص204.

رابعا: مخالفته جملة من الأحاديث الصحيحة –في الباب–.

خامسا: لم يجر عليه عمل كثير من فقهاء السلف، منهم: زيد بن علي والزهري والنخعي وابن شبرمة وغيرهم.

إذن، فالبخاري –رحمه الله تعالى– لم يجعل القرآن الكريم هو المقياس الوحيد الذي رد به هذا الخبر، وإنما بالنظر في إسناده وحالة روايته من التفرد وعدم الشهرة، إضافة إلى مخالفته للقرآن الكريم –في نظره– ومخالفته للأحاديث الصحيحة المشهورة، والتي تفيد قصر اليمين على المدعى عليه. فمخالفة الحديث لظاهر القرآن قرينة من جملة قرائن تفيد أن الحديث غير محفوظ، و لم ينفرد البخاري بذلك، بل قد وافقه غيره من النقاد، ومن هؤلاء يحيى بن معين، فقد قال: «حديث ابن عباس أن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ قضى بشاهد ويمين ليس هو بمحفوظ»[1].

ثم إن النظر في صنيع الإمام البخاري وتصرفه في صحيحه نجده قد صحح أحاديث كثيرة هو وغيره، وهي مخالفته لظاهر القرآن؛ كحديث الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، والحديث النهي عن أكل كل ذي ناب أو مخلب، وحديث النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية وغيرها. وهذه كلها أمثلة تؤكد عدم اعتبار عرض السنة على القرآن لتوثيقها عند الإمام البخاري إلا في حالات نادرة، وهذا مع مراعاة ما يعرض للسند من انقطاع أو شذوذ أو تفرد. وقد أجاب العلماء عن هذه القرائن وبينوا صحة هذا الحديث وأنه لا يخالف القرآن الكريم[2].

ومن الأحاديث التي ذكروا أن الإمام البخاري ردها لأنها تعارض القرآن الكريم ما رواه مسلم عن أبي هريرة قال: «أخذ رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ بيدي فقال: خلق الله التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق

1- العلل والتاريخ ليحيى بن معين –برواية الدوري–، 1076.

2- انظر: التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، للمعلمي اليمني، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط2. المكتب الإسلامي، 1986م؛ ص914-937.

المكروه يوم الثّلاثاء، وخلق النّور يوم الأربعاء، وبثّ فيها الدّوابّ يوم الخميس، وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة ...»[1].

وقد استنكر بعض أهل الحديث هذا الخبر، ويمكن تفصيل الاستنكار بأوجه:

الأوّل: أنّه لم يذكر خلق السّماء، وجعل خلق الأرض في ستّة أيّام.

الثّاني: أنّه جعل الخلق في سبعة أيّام، والقرآن يبيّن أنّ خلق السّموات والأرض في ستّة أيّام؛ أربعة منها للأرض، ويومان للسّماء.

الثّالث: أنّه مخالف للآثار القائلة: إنّ أوّل السّتّة يوم الأحد، وهو الذي تدلّ عليه أسماء الأيّام: الأحد، الاثنين، الثّلاثاء، الأربعاء، الخميس، وقد ذكر الإمام البخاري طرق هذا الحديث في تاريخه الكبير في ترجمة أيّوب بن خالد، ثمّ قال: «وقال بعضهم: عن أبي هريرة عن كعب، وهو أصحّ»، ومؤدّى صنيعه أنّه يحدس أنّ أيّوب أخطأ، وهذا الحدس مبنيّ على ثلاثة أمور: الأوّل: استنكار الخبر لما مرّ. الثّاني: أنّ أيّوب ليس بالقويّ، وهو مقلّ؛ لم يخرج له مسلم إلاّ هذا الحديث، وتكلّم فيه الأزدي، و لم ينقل توثيقه عن أحد من الأئمّة، إلاّ أنّ ابن حبّان ذكره في ثقاته، وشرط ابن حبّان في التّوثيق فيه تساهل معروف. الثّالث: الرّواية التي أشار إليها بقوله: «وقال بعضهم»[2].

فالإمام البخاري لم يعتمد في إعلال هذا الحديث على مخالفته لظاهر القرآن –في نظره فقط–، بل لجملة من القرائن والمرجّحات الإسناديّة كما سبق. وقد أجاب العلماء عن هذه الاعتراضات وبيّنوا صحّة هذا الحديث وعدم مخالفته للقرآن الكريم[3].

1– صحيح مسلم كتاب صفات المنافقين وأحكامهم ،باب ابتداء الخلق ،رقم (2789) ط– دار الكتاب المصري 2149/4

2– انظر: الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السّنّة من الزّلل والتّضليل والمجازفة، عبد الرّحمن المعلّمي، عالم الكتب، ص188–189.

3– م.ن، ص190–194.

رابعا: موقف المحدثين من هذا المنهج.

لم يأخذ الكثير من المحدثين في نقدهم للسنة بمبدإ محاكمتها إلى القرآن الكريم، وهاجموا هذا المبدأ، ومنعوا أن يكون هناك حديث صحيح يخالف القرآن. واعتبروا هذا المنهج مخالفا للقرآن الكريم.

فقد بين الكتاب والسنة وجوب أن يقبل خبر العدل، وقرن الله تعالى تصديقه بالإيمان به سبحانه، فقال في ذكر المنافقين: **﴿ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن﴾** [التوبة: 61]. كلما أخبره أحد من أصحابه عنا بشر صدقه، قال تعالى: **﴿قل اذن خير لكم يومن بالله ويومن للمومنين﴾** [التوبة: 61].

وقال سبحانه وتعالى: **﴿يـأيها الذين ءامنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا﴾** [الحجرات:06]، فبين سبحانه أن خبر الفاسق مناف لخبر العدل، فمن حق خبر العدل أن يصدق، كما صرحت به الآية الأولى، ومن حق خبر الفاسق أن يبحث عنه حتى يتبين أمره.

وأما السنة فبيانها لوجوب أن يقبل خبر الواحد العدل أوضح، وقد أطال أهل العلم في ذلك وألفوا فيه[1].

كما استدل المحدثون أيضا بحديث يفيد عدم وجوب هذا العرض، فقد روى ابن ماجه عن المقدام بن معد يكرب الكندي أن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال: «يوشك الرجل متكئا على أريكته يحدث بحديث من حديثي فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله -عز وجل-؛ فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ مثل ما حرم الله»، وقد نقل السندي عن الخطابي أن في هذا الحديث تحذيرا من مخالفة السنن التي ليس لها في القرآن ذكر على ما ذهب إليه الخوارج والروافض؛ فإنهم تعلقوا بظاهر القرآن، وتركوا التي قد ضمنت بيان الكتاب.

1- المصدر نفسه، ص65-66.

فخسروا وضلوا، قال: وفي الحديث دليل على أنه لا حاجة بالحديث أن يعرض على الكتاب، وأنه مهما ثبت عن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ كان حجة بنفسه[1].

ولقد كان الإمام الشافعي –رحمه الله- من الأوائل الذين ردوا على القائلين بهذا المنهج وبينوا فساده في أكثر من موضع من كتبه، يقول –رحمه الله-: «... فلا اعتبار فوق اعتبار أن الحديث قد نقل نقلا صحيحا برواة عدول ضابطين»[2]. ثم ضرب الأمثلة على أن الحديث قد يبدو معارضا لكتاب الله –عز وجل- ومع هذا نقبله، وليس لنا الحجة في ذلك إلا أن الذي نقله ممن يثبت أهل الحديث حديثه، فقال: «قد روينا ورويت أن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ أمر امرأة أن تحج عن أبيها، ورجلا أن يحج عن أبيه، فقلنا نحن وأنت به، وقلنا نحن وأنت معا لا يصوم أحد عن أحد، أفرأيت إن احتج له أحد ممن خالفنا فيه فقال: الحج عمل على البدن كالصلاة والصوم، فلا يجوز أن يعمله المرء إلا على نفسه، وتأول قول الله –عز وجل-: ﴿**وأن ليس للإسان إلا ما سعى**﴾ [النجم: 39]، وتأول ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره**﴾ [الزلزلة: 7-8]، وقال السعي العمل، والمحجوج عنه غير عامل، فهل الحجة عليه إلا أن الذي روى هذا الحديث عن رسول الله ــصلى الله عليه وسلم ــ ممن يثبت أهل الحديث حديثه، وأن الله فرض طاعة رسوله، وأن ليس لأحد خلافه ولا التأول معه، لأنه المنزل عليه الكتاب المبين عن الله معناه»[3].

ويصف الشافعي هذا القول بأنه جهل فيقول: «وأن قول من قال: تعرض السنة على القرآن؛ فإن وافقت ظاهره، وإلا استعملنا ظاهر القرآن، وتركنا الحديث، جهل، لما وصفت، فأبان الله لنا أن سنن رسوله فرض علينا بأن ننتهي إليها، لا أن لنا معها من الأمر شيئا إلا

1- سنن ابن ماجه بحاشية السندي، 605/1 بواسطة الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث ،ص206.
2- اختلاف الحديث على هامش كتاب الأم، دار الشعب، ص21.
3- المصدر نفسه.

التسليم لها واتباعها، ولا أنها تعرض على قياس، ولا على شيء غيرها، وأن كل ما سواه من قول الآدميين تبع لها»[1].

ولكن الإمام الشافعي استثنى بعض الحالات التي يمكن أن يلجأ فيها إلى هذا المقياس، وذلك في الخاص القليل من الحديث، حيث يقول: «ولا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه إلا في الخاص القليل من الحديث، وذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله (أي ما هو مستحيل عقلا) أو يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه»[2] كالقرآن الكريم والسنة المتواترة أو المشهورة والإجماع.

وقد اقتفى الإمام أحمد أثر الشافعي في هذه المسألة، وصنف كتابا في طاعة رسول الله ــصلى الله عليه وسلم ــ رد فيه على من احتج بظاهر القرآن في معارضة السنن. وقد ذكر الإمام ابن القيم خطبة الإمام أحمد في هذا الكتاب في أعلام الموقعين[3].

وقد بين ابن حبان متى نستفيد من هذا المقياس، فقال –بعد أن بين أن المحدثين يبحثون عن أحوال الرواية من حيث التفرد والمشاركة-: «فإن وجد ذلك (يعني متابعة الرواة لبعضهم بعضا) صح أن الخبر له أصل، ومتى عدم ذلك والخبر نفسه يخالف الأصول الثلاثة (أي القرآن والسنة المشهورة والإجماع) علم أن الخبر موضوع لاشك فيه، وأن ناقله الذي تفرد به هو الذي وضعه»[4].

1- المصدر نفسه.
2- الرسالة، ص399.
3- 2/367-370.
4- مقدمة صحيح ابن حبان، 1/143.

فقد جعل المحدثون مخالفة الحديث لصريح القرآن الكريم من دلائل وضعه وبطلانه، وقد نص على ذلك الإمام ابن القيم في المنار المنيف[1]، وابن عراق في تتريه الشريعة المرفوعة[2]. وهذا دون إغفال النظر في إسناده؛ فوجود راو وضاع أو متهم مع مخالفة المتن لصريح القرآن مع تفرد مثل هؤلاء بالحديث كلها قرائن تدل على الوضع أو النكارة.

وينبغي هنا أن نفرق بين المعارضة الصريحة وبين المعرضة الظاهرية، وهي التي يمكن أن تدفع بوجه من الأوجه التي قررها الأصوليون؛ كحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، والمجمل على المبين ونحو ذلك.

فيجب التأمل جيدا فيما يبدو أنه يعارض القرآن من الأحاديث الصحيحة، ومحاولة الجمع والتوفيق ما أمكن إلى ذلك السبيل، والاستعانة بكلام الأئمة الذين عنوا بهذا النوع من الأحاديث، وصنفوا فيه كتبا خاصة عرفت بكتب مختلف الحديث ومشكله؛ كاختلاف الحديث للشافعي، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، ومشكل الآثار للطحاوي وغيرها.

والتسرع في رد الأحاديث الصحيحة المجمع على صحتها، وأعني بذلك ما أخرجه البخاري ومسلم،أو أجمع أهل الحديث على صحته وتلقي بالقبول خلفا عن سلف يفتح باب الشك في هذه الأصول العظيمة التي هي دواوين الإسلام، حتى قيل: إن في الصحيحين أحاديث موضوعة!! فشتان بين أن يكون فيها أحرف يسيرة انتقدها أئمة الصنعة لوهم وقع فيه راويه، وبين كذب واضح وبهتان بين اختلقه صاحبه!!

كما يتضمن بحسن نية أو سوء طوية رمي أهل الحديث على مر هذه القرون الطويلة بقلة الفهم وضحالة الفقه وسطحية النظر، وهذا تهوين من شأنهم، وتقليل من جهدهم، يجرئ من لا علم عنده بالحديث ولا بالفقه على سنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ؛ يقبل

1- انظر: المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط1، مطابع دار لبنان، بيروت، 1389هـ، ص50.
2- انظر: 1/06.

منها ما يشاء ويرد ما يشاء بحجة أنها تخالف القرآن الكريم. ورحم الله الإمام ابـــن القيـــم حيث يقول: «لو ساغ رد سنن رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ لما فهمه الرجل مـــن ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية، فما من أحد يحتج عليـــه بســـنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا يمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها، ويقول: هذه السنة مخالفة لهذا العموم أو هذا الإطلاق فلا تقبل»[1].

فالذي نخلص إليه أن محاكمة السنة إلى القرآن وعرضها عليه لتقبل أو ترفـــض لم يكـــن منهجا مطردا عند أهل الحديث، وليس في القرآن ولا في السنة ولا في عمل الصحابـــة ولا المحدثين ما يشهد له، وإنما كان مقياسا ثانويا استثنائيا يلجأ إليه عندما يكتنف الأسانيد تفرد أو غرابة، وأما عرض السنة الصحيحة على القرآن بقصد فهمها وفقهها، فهذا أمر واجـــب ولازم، ولا يمكن أن نأخذ القرآن بمعزل عن السنة، ولا السنة بمعزل عن القرآن ؛ فالسنة تبين القرآن وتوضح مشكله وتفسر مجمله.

ومن تأمل صنيع المحدثين وتراجمهم في أبواب السنن والجوامع كالبخاري وابـــن خزيمـــة والترمذي وأبي داود وابن ماجه والنسائي علم يقينا فقه هؤلاء، ومدى عنايتهم بفهم الســـنة على ضوء القرآن، وإن كان هذا الأمر يحتاج إلى مزيد بيان وتفصيل أكثر، لعل الله –عـــز وجل– يوفق لبيانه وإيضاحه. هو ولي ذلك والقادر عليه.

1– أعلام الموقعين، 370/2.

الصراع الدوناتي الكاثوليكي

الدكتورة خديجة منصوري

جامعة وهران

أولا: ظهور الدوناتية

أدى الصراع الذي عرفته الأوساط الدينية الإفريقية في القرن الرابع إلى ظهور انشقاق تجسد في انفصال مجموعة من رجال الدين عن باقي زملائهم من السلك الكهنوتي وظهور الدوناتية. ويتضح من كتابات رجال الجدل الكاثوليك أن هؤلاء هم الذين أطلقوا على الكنيسة التي أسستها العناصر المنشقة عن الكنيسة الكاثوليكية اسم "الكنيسة الدوناتية" نسبة إلى الأسقف دوناتوس "Donatus" من قرية الديار السود (Casae Nigras) الواقعة شمال باتنة بمقاطعة نوميديا الذي كان له دورا هاما في تأسيسها، والأسقف دوناتوس القرطاجي"Donatus Carthaginensis" الذي نظمها.

تسمح المعطيات الواردة في كل من كتابات رجال الدين، والمحاضر الرسمية لبعض القضايا التي عرضت أمام الجهاز الإداري والتي لها علاقة ببعض الشخصيات الدوناتية والكاثوليكية،ومحاضر المجامع الدينية بموافقة الأسقف أوبطاتوس "Optatus" الميلي حين يرجع جذور هذا الانشقاق إلى اضطهاد الإمبراطور دقليانوس "Dicletianus" للنصارى[1]، وإلى أحداث قرية أبيتنا بالبروقنصلية في مطلع سنة 304، وما تسببت فيه من ظهور مرة أخرى مشكلة العناصر التي ارتدت عن المسيحية بسبب ضعفها أثناء الاضطهاد وتسليمها الكتب

1- Optatus, De schismate donatistarum, I,13-14, Patrologie Latine (=P.L.), XI. Paris, Migne, 1845,col, 908.

المقدسة. ومما زاد من خطورة المشكلة هو اختلاف رجال الدين حول قبول أو رفض هؤلاء المرتدين، هذا الاختلاف الذي دفع مجموعة من الأساقفة الرافضين لعودة المرتدين إلى صفوف الكنيسة إلى الانفصال عن الأساقفة الذين تسامحوا مع العناصر المرتدة، وتأسيس كنيسة تضم حسب مؤسسيها العناصر التي صمدت أثناء الاضطهاد الديني دون غيرهم من المرتدين.

أما فيما يتعلق بالتاريخ الفعلي للظهور العلني للدوناتية، فلا يمكن تحديده إلا بعد الإطلاع على التطورات التي عرفتها الكنيسة الإفريقية في الفترة الممتدة من انعقاد مجمع سيرتا (Concilli Cirtensis) سنة 305 وحتى سنة 312 لما لتلك الفترة من أهمية في ظهور الدوناتية .فأهم ما يلفت الانتباه بخصوص هذا المجمع ذلك الانشقاق الذي كاد أن يحدث اثر محاولة سيكوندوس "Secundus" كبير أساقفة نوميديا التحقيق مع الأساقفة الحاضرين في هذا المجمع حول مواقفهم أثناء الاضطهاد، بحيث اضطر سيكوندوس أمام إصرار هؤلاء الأساقفة على الانفصال في حالة مواصلة التحقيق معهم إلى غض النظر عن مشكلة الارتداد قائلا "أنتم تعرفون بعضكم بعضا والله يعرفكم".[1] ومما لاشك فيه أن المناقشات التي دارت في مجمع سيرتا قد ساهمت في تهيئة الأرضية لظهور الدوناتية، لا سيما بعد الخلافات التي نشبت بين سكان الريف المؤيدين لسيلفانوس"Silvanus" والأثرياء المعارضين له، والتي سرعان ما غذتها دوافع أخرى متنوعة نلخصها في الآتي:

الدوافع الذاتية

تعجيل بطرس "Bsueto" وكيليستوس "Caelestus" بدعوة أساقفة المدن المجاورة لقرطاجة دون غيرهم إلى عقد مجمع لانتخاب أسقف جديد يحل محل الأسقف منصوريوس "Mensurius" المتوفى، حتى تتاح لأحدهما فرصة الفوز بهذا المنصب، غير أن اختيار المجمع

1- Ibid., I, 13-14, P.L., XI, col, 910-915 ;S.Augustin, Contra Cresconium, III, 27-31, P.L., XLIII. Paris, Migne, 1845, col 511-512 ; id. , Contra Gaudentium, I, 37, 47, P.L., XLIII, col. 735 ;id., De unico baptismo contra Petilianum , 17 , 31 , P.L., XLIII , col , 612

لكيكليانوس "Caecilianus" خيب أملهما وأثار سخطهما عليه، فلم يعترفا به طالما حرمهما من تحقيق أمنيتهما.[1]

تدخل رجال الدين القرطاجيين الذين كانوا يساعدون الأسقف منصوريوس في الإشراف على ممتلكات الكنيسة ومطالبتهم بالتحف الثمينة التابعة لهذه الأخيرة التي تركها كيكليانوس قبل توجهه إلى روما لتفسير موقفه أثناء اضطهاد سنة 304 وانفصالهم عن هذا الأخير.[2]

انضمام لوكيلة "Lucilla" إلى صفوف المعارضين، هذه الأخيرة التي استغلت هذه الظروف للانتقام من كيكليانوس الذي كان قد جرح شعورها في فترة سابقة حين نصحها بالتخلي عن تقبيل قطعة عظم كانت تحملها معها في أوقات الصلاة.[3]

الدافع الديني

اتصال دوناتوس الديار السود بأساقفة نوميديا واطلاعهم على ما كان يجري بقرطاجة، فما علموا بذلك حتى أسرعوا إليه وانضموا إلى المعارضين القرطاجيين، وسرعان ما اجتمع المعارضون الذين وصل عددهم إلى سبعين أسقف في سنة 312 بمترل لوكيلة بقرطاجة وأعلنوا عدم شرعية انتخاب كيكليانوس مبررين ذلك بعدم حضورهم الاجتماع، وعدم العمل بالعادة التي تقضي بأن يعيين أسقف قرطاجة من طرف كبير أساقفة نوميديا، زيادة على اهام الأسقف فليكس أبثوغني "Felix Abthugni" الذي سام كيكليانوس بتسليم الكتب المقدسة أثناء الاضطهاد الديني لسنة 304، وبالتالي فهو مرتد عن المسيحية ولا يجوز له حسب رأيهم تنصيب كيكليانوس.[4] ونجحت لوكيلة في المجمع المنعقد بدارها في التأثير بفضل أموالها على بعض الأساقفة وكسبهم إلى صفها للتصويت على ماجورينوس

1-Optatus, I, 20, P.L., XI, col, 918-923 ; S.Augustin, Contra epistolam Parmeniani, I, 5, P.L., XLIII, col, 37.
2-S.Augustin, Contra Fulgentium Donatistas, XII, P.L., XLIII, col, 768
3-Optatus, I, 16 ; 18-19. P.L., XI, col, 916-917, 919-921
4- S.Augustin, Contra epistolam Parmeniani, I, 1, 5, P.L., XLIII, col, 37

"Majorinus" الذي رشحته لمنصب الأسقف عوض كيكليانوس، وفعلا اختير ماجورينوس أسقفا ووجه المجمع رسائل إلى كل الكنائس الإفريقية يطلب منها قطع علاقاتها بكيكليانوس.[1] وكان لهذه الخلافات انعكاسات سلبية على الكنيسة الإفريقية، بحيث أدت إلى تشتيت شمل المسيحيين وانفصال مجموعة من رجال الكنيسة عن إخوانهم من السلك الكهنوتي، وبالتالي ظهور فريقين يؤيد أحدهما كيكليانوس والثاني يناصر ماجورينوس، وبعد فترة زمنية قصيرة يتوفى هذا الأخير ويخلفه الأسقف دوناتوس.

يتضح مما تقدم أن معظم الدوافع التي كانت وراء عدم الاعتراف بالأسقف كيكليانوس هي دوافع شخصية. أما الدافع الديني المتمثل في عدم شرعية المهام الدينية التي يباشرها هذا الأسقف طالما أن الذي سامه أسقف مرتد ما هي إلا وسيلة لتدعيم موقفهم، لاسيما و أن التحريات التي أجريت حول فليكس أبثوغني في سنة 314 أثبتت عدم ضعفه أثناء الاضطهاد[2]، وخلافا لذلك أثبت التحقيق الذي جرى في الثامن ديسمبر سنة 320 أمام زينوفيلوس"Zenophilus"حاكم نوميديا صحة الاتهام الموجه للأسقف الدوناتي سيلفانوس بشأن تسليمه الكتب المقدسة التي كانت موجودة بكنيسة سيرتا في سنة 303.[3] ولعل ما يؤكد وجود عناصر مرتدة في صفوف الدوناتيين مثلما هو الحال لدى الكاثوليك هو فشل الأساقفة الذين حضروا مجمع سيرتا سنة 305 والذين كان لمعظمهم دورا هاما في ظهور الدوناتية في إيجاد حل لمشكلة الارتداد.[4] وبالتالي فإن وجود عناصر دوناتية مرتدة تنادي بضرورة الانفصال عن كيكليانوس بسبب ارتداده يفقد الدافع الديني المتمثل في الارتداد عن المسيحية أهميته في ظهور الدوناتية، ويؤكد وجود دوافع خفية ساعدت على ظهورها. كما أن المناقشات التي دارت بين الكاثوليك والدوناتيين في اجتماع قرطاجة سنة 411 تكشف

1- Optatus, I, 19 ; I, 20, P.L., XI, col, 922-925
2-Acta Purgationis Felicis, C.S.E.L., XXVI, pp. 197-204
3- Gesta apud Zenophilum, C.S.E.L., XXVI, pp. 185-1
4- S.Augustin, De unico baptismo contra Petilianum, 27, 31, P.L., XLIII, col. 612

عن رهافة الدافع الديني، خاصة وأن كل طرف حاول التأكيد أنه الممثل الحقيقي "للكنيسة الكاثوليكية" في الوقت الذي بقيت مسألة الارتداد التي يعتقد أنها كانت وراء الانشقاق خارج إطار المناقشات. ودائما في هذا السياق يزيد كل من الإطار الزمني والمكاني الذي ظهرت فيه الدوناتية ضعف الدافع الديني، لاسيما وأنه لم ينجر عن الارتداد عن المسيحية في مناطق أخرى انشقاق ديني بالصورة وبالقوة التي عرف بها الانشقاق الذي ظهر في شمال إفريقيا.

الدوافع الخفية

1- الوضعية المزرية للسكان الناجمة عن سياسة الاستيلاء على الأراضي الزراعية، هذه السياسة التي كان لها دورا كبيرا في تغيير البنية الاجتماعية لشمال إفريقيا طيلة الاحتلال الروماني وبصفة خاصة ابتداء من النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي، بحيث تحول أصحاب الأراضي إلى مجرد يد عاملة بالضياع الكبرى التابعة للمعمرين أو للعائلات المحلية، وارتفعت نسبة البطالة خاصة في أوساط القبائل التي طردت من أراضيها نحو المناطق السهبية، كما حرم الرحل من مراعيهم لاسيما بعد امتداد الليمس نحو الجنوب.

2- السياسة الضريبية التي عجز السكان بصفة عامة والفقراء منهم بصورة خاصة على تحملها، والتي ترتب عنها فقدان بعضهم لأراضيهم واضطرار البعض الآخر إلى طلب الحماية من كبار الملاك لعلهم ينقذون أراضيهم من الضياع لكن ذلك زاد من حالة البؤس التي كانوا يعيشونها. وعوض الحماية التي كانوا يطمحون إليها أصبحوا يعانون من استغلال مزدوج: استغلال من طرف السلطة الرومانية وآخر من طرف الأغنياء.

3- ولا تقل العوامل الاجتماعية التي ساهمت في ظهور الدوناتية عن العوامل الاقتصادية بل هي مكملة لها. فهي تكمن في الحصار الاجتماعي الذي فرض على مختلف فئات المجتمع، هذا الحصار الذي منع ديناميكية التحرك الفئوي، قيد انتقال الأفراد من فئة اجتماعية لأخرى، قضى على إمكانية تحسين الظروف المعيشية خاصة بالنسبة للفئات الفقيرة. وتسبب

في تحول المزارع الحر إلى شخص لا يختلف كثيرا عن العبد سواء من حيث المستوى المعيشي أو من حيث حقوقه المدنية.

وكانت النتيجة الحتمية لهذه السياسة الاقتصادية والاجتماعية أن أثارت سخط المتضررين منها، وشجعتهم على قطع صلتهم بكل ما له علاقة بالسلطة الرومانية وأولها الكنيسة الكاثوليكية التي اعتبروها الممثل الفعلي للجهاز السياسي بعد تحول موقفها من الأوضاع السائدة آنذاك ودفعتهم إلى الانضمام للكنيسة الدوناتية.

4- تحول الكنيسة عن مسارها النضالي. فبعد أن كانت هذه الأخيرة حتى مطلع القرن الرابع تعبر عن حس المعارضة للإمبراطورية الرومانية المنتشر وسط السكان وتشاركهم شقائهم الروحي والبدني وتعطيهم الأمل في حياة سماوية أفضل، أصبحت منذ مطلع هذا القرن نصيرا للنظام الاستعماري الروماني متخلية عن أهدافها الداعية لنشر العدالة والمساواة، وكان ذلك اثر الامتيازات الهائلة التي حظيت بها بعد تنصر السلطة الرومانية. وكان من الطبيعي أن يترك هذا التحول شعورا بالامتعاض وسط الفئات المحرومة التي أصبحت تنظر إلى الكنيسة بعد التحالف الذي جمعها بالسلطة السياسية في مطلع القرن الرابع على أنها ذلك الجهاز السلطوي المسخر لخدمة مصالح الدولة الرومانية، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها في النضال من أجل تحسين أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، هذا الإحساس الذي دفع نسبة كبيرة من المسيحيين إلى الانفصال عن الكنيسة الكاثوليكية والانضمام للدوناتية، وهكذا تحولت هذه الأخيرة من مجرد انشقاق في الأوساط اللاهوتية إلى حركة ذات طابع أيديولوجي معادية للسلطة الرومانية تضم العناصر المعادية للنظام السياسي والاقتصادي- الاجتماعي.

ثانيا الصراع الجدلي

اعتمد الدوناتيون والكاثوليك عل تأويل بعض النصوص الواردة في الكتاب المقدس لتدعيم وجهات نظرهم حول المبادئ التي نادوا بها. ونذكر في هذا الصدد على سبيل المثال

ولا للحصر تذكير الدوناتيين خصومهم الكاثوليك عند تطرقهم للاضطهاد المسلط عليهم بنص له علاقة بهذا الموضوع، وإن لم يكن المقصود به اضطهاد الكاثوليك للدوناتيين بل الاضطهاد الذي سلطه الوثنيون على المسيحيين، ورغم ذلك لم يجد الدوناتيون مانعا في الاعتماد عليه لتبرير موقفهم كما لو أن الله أخبرهم بما سيصيبهم من ضرر على يد خصومهم حين قال في كتابه "أرسلتكم كالنعاج وسط الذئاب"[1]، مشبهين أنفسهم بهذا الحيوان الضعيف العاجز عن مقاومة الذئاب الذين يمثلوهم بالكاثوليك. فيرد عليهم الكاثوليك أن الفرق بين اضطهادهم لهم و اضطهاد الدوناتيين للكاثوليك هو أنهم يناضلون من أجل الكنيسة، أما ما يقوم به الدوناتيون فهو ضد الكنيسة.[2] وكانوا عندما يحتجون على العرائض التي تقدم بها الكاثوليك للسلطة لتتدخل ضدهم يذكروهم بقوله تعالى "ملعون ذلك الذي يضع ثقته في الإنسان"، فيجيبهم الكاثوليك أنهم لم يضعوا ثقتهم في الملوك مضيفين أن مطالبتهم بتدخل الأباطرة ضد الكنيسة الدوناتية كان لمصلحة الكنيسة.[3]

هذا وكان موضوع طهارة الكنيسة وطهارة رجالها وضرورة الانفصال عن المدنسين بالكفر من المواضيع الساخنة التي تجادل حولها الطرفان. فلقد استعان الدوناتيون في هذا المجال بالنصوص التي تنص على ضرورة الفصل بين الطاهر والمدنس، كالنصين الذين ذكرهما الأسقف بارمينيانوس "Parmenianus"جاء في الأول "ما الذي يجمع بين القمح والتبن "[4] أي بين الطاهر والمدنس، وورد في الثاني "ابتعدوا، ابتعدوا، اخرجوا من هنا و تجنبوا الاتصال بما يدنسكم، اخرجوا من هذا الوسط وانفصلوا عنهم".[5] هذا وإن خطر

1- Matthieu, 16, d'après S.Augustin, Contra Litteras Petiliani, II , 73 , 163, P.L., XLIII, col . 309
2- S.Augustin, Contra Litteras Petiliani,II,88,195, P.L., XLIII,col,320-321
3- Jérémie, XVII,5,d'après S.Augustin, Lettre, 105
4- Ibid., XXIII, 28, d'après S.Augustin, Contra epistolam Parmeniani, III, 3, 17, P.L., XLIII, col, 95-96
5- Isaïe, LII, 11, d'après S.Augustin, ibid., III, 4,20, P.L., XLIII, col, 98

التدنيس الذي يهدد المؤمن يزداد في نظرهم بازدياد أهمية مكانة المذنب في السلك الكهنوتي، بحيث يؤثر ذنب الأسقف على كل المسيحيين الذين كلف بالسهر على مصالحهم طالما أن مهامه لا تقتصر على الجانب الروحي وإنما تشمل كل ما له علاقة بحياة الإنسان، وبالتالي فإن الأسقف المذنب والغير المنصف يبقى عاجزا عن إنصاف الناس وغير قادر على حثهم على فعل الخير. كما أن اتصال المسيحيين بهذا الأسقف المذنب الذي يكمن ذنبه في ارتداده عن المسيحية أثناء اضطهاد دقليانوس يفقدهم كل الخصال الحميدة التي نصت عليها المسيحية.

عارض الكاثوليك ما ذهب إليه الدوناتيون من ضرورة الفصل بين الشخص الطاهر المحافظ على مبادئ المسيحية والمدنس الذي ضعف أثناء الاضطهاد، معتبرين الضعف ظاهرة طبيعية والإنسان معرض لارتكاب الأخطاء. واستندوا فيما توصلوا إليه إلى القول القائل "الذي لا يخطئ هو الذي أنجبه الله"[1]، ثم يضيفون قوله تعالى الذي يأمر فيه بضرورة السماح للمذنب بالعيش إلى جانب الطاهر في الدنيا حتى يوم القيامة حيث يفصل أحدهما عن الآخر إذ يقول "اترك القمح ينمو إلى جانب الشيلم حتى يحين وقت الحصاد".[2] ولما كان المقصود بالحصاد يوم القيامة وبالحقل الذي ينمو فيه القمح والشيلم العالم الذي نعيشه وبالقمح الإنسان الطاهر وبالشيلم الإنسان المدنس، يصبح مفهوم النص كالآتي: عيش الطاهر والمدنس جنبا إلى جنب حتى يوم القيامة حيث يفصل بينهما، ويحاسب كل منهما على أعماله.

ومما تجدر الإشارة إليه أن مفهوم الطهارة لا ينحصر لدى الدوناتيين في الطهارة الروحية بل هي في اعتقادهم طهارة كل النفس البشرية،كما أنها تعكس القيمة الحقيقية للشخص بما فيها القيمة الخلقية والاجتماعية، في حين يعتبرها الكاثوليك مستقلة عن قيمة الفرد ويفصلون

1- Jean, III, 9, d'après S.Augustin, ibid., II, 7, 14, P.L., XLIII, col, 58
2- Matthieu, III, 9,d'après S.Augustin, Ad catholicos epistola contra donatistas, XIV, 35, P.L., XLIII, col, 417-418

بين المكانة الخلقية للفرد التي هي حسب رأيهم مسألة خاصة وبين القيمة الاجتماعية التي يكسبها الإنسان بفضل الوظيفة التي يمارسها. وكان هذا المفهوم الذي وضعه الدوناتيون للطهارة من العوامل التي شجعت البسطاء على الانضمام للكنيسة الدوناتية، بحيث أصبحت هذه الأخيرة بعد انفصالها عن الكنيسة الكاثوليكية المتحالفة مع السلطة السياسية تعبر في نظرهم عن رفضها لوجود الأقلية الغنية التي تستغلهم غير مبالية بمبادئ العدل والمساواة التي نادت بها المسيحية، هذه الأقلية التي لقيت كل التأييد من طرف الكنيسة الكاثوليكية التي أصبحت نظرتها للفرد لا تختلف عن نظرة المجتمع له، هذا الأخير الذي رفض السكان الأصليين نظامه مثلما رفض زعماء الدوناتية تدخل السلطة السياسية في الشؤون الدينية مثلما يتضح من رد الأسقف دوناتوس على باولوس "Paulus"وماكاريوس"Macarius" في سنة 347 حين أجابهما قائلا "ما علاقة الإمبراطور بالكنيسة Quied est imperatorum ecclesia".[1]

يدعم الدوناتيون هذه النظرية بتأويل بعض النصوص من الإنجيل من بينها قول للقديس بولس ذكره الأسقف بيتيليانوس"Petilianus " يقول فيه "لا تتصلوا بالكفار ،فما هي العلاقة التي يمكن أن توجد بين العدل والظلم".[2] هذا النص الذي يكشف عن محاولة الدوناتيين للربط بين الحياة الدينية والاجتماعية، فهم يرفضون التعامل مع الذين ضعفوا أثناء الاضطهاد و الذين أصبحوا في نظرهم كفارا مثلما يرفضون التعامل مع السلطة السياسية الظالمة، هذا الظلم الذي أحسوا به عندما رفضت هذه الأخيرة الاعتراف بهم وحرمتهم من الحقوق والامتيازات التي استفاد منها الكاثوليك. ونجحت الكنيسة الدوناتية بفضل هذا الربط الذي أوجدته بين الجانب الديني والحياة الاجتماعية كسب تأييد السكان الأصليين الذين لم يفرقوا بين الظلم الواقع على الكنيسة وبين الظلم الاجتماعي الناجم عن التمييز الاجتماعي والسياسة الضريبية.

1- Optatus, III, 3-4, P.L., XI, col, 399,999-1011
2- II Cor.VI, 14,15,d'après S.Augustin, Contra litteras Petiliani, II, 40, 95, P.L., XLIII, col.294

زيادة على ما تقدم لم يسمح الدوناتيون بعودة المرتدين إلى الكنيسة معبرين بذلك عن رغبتهم في قطع كل صلة بالكنيسة الكاثوليكية المذنبة، وخلافا لذلك اتبع الكاثوليك نهج الأسقف القرطاجي كيبريانوس "Cyprianus" إذ رحبوا بانضمام المسيحيين الذين سلموا الكتب المقدسة أثناء الاضطهاد من جديد إلى الكنيسة، كما لم يوافقوهم في اعتقادهم الراسخ كون أن المؤمن يدنس بأخطاء غيره مدعمين رأيهم برأي كيبريانوس الذي استند بدوره على ما نادت به المسيحية من مبادئ لا تحمل الفرد مسؤولية أعمال غيره.[1] وإذا كانت رغبة الدوناتيين في قطع صلاتهم بالكنيسة الكاثوليكية تعبر عن إصرارهم على ضرورة المحافظة على طهارتهم التي قد تدنس عند اتصالهم بالكاثوليك، فهي ترجع بالدرجة الأولى إلى تحالف الكاثوليك مع السلطة السياسية وما ترتب عنه من تقبلهم للنظام الروماني المنافي لمبادئ المسيحية. كما حاولوا من خلال مبدأ الانفصال عن المرتدين التأكيد على أن الكنيسة الدوناتية هي الممثلة الحقيقية للكاثوليكية طالما أن أتباعها صمدوا و لم يضعفوا أثناء الاضطهاد[2]، وبالتالي فهي الوحيدة التي لم تنحرف عن مبادئ المسيحية والوحيدة التي حافظت على طهارتها. ولعل الرسالة التي سلموها للبر وقنصل أنولينوس "Anulinus" تحت عنوان "رسالة الكنيسة الكاثوليكية Libellus ecclesiae catholicae"[3] أحسن معبر على مطالبتهم بلقب "الكنيسة الكاثوليكية" منذ بداية الانشقاق الديني، رافضين كل الألقاب التي أطلقها عليهم الكاثوليك كلقب فريق دوناتوس "Pars Donati".[4]

أثارت مشكلة الارتداد نقاشا حادا بين الكاثوليك والدوناتيين حول صلاحية المهام الدينية التي يباشرها رجال الدين الذين ضعفوا أثناء الاضطهاد، لاسيما فيما يتعلق بطقس

---

1 - Cyprianus, Epistula, LV,VI,1 ; LV,XXVII,2

2- S.Augustin, Contra donatistas epistola Vulgo de unitate ecclesiae, IX,23, P.L., XLIII,col, 407

3-.Augustin, Lettre, 43 ;88

4- Passio Donati,3, P.L., VIII, col, 673

التعميد. ففي الوقت الذي استقبلت الكنيسة الكاثوليكية المرتدين الذين عادوا إلى المسيحية دون إعادة تعميدهم، نادى الدوناتيون بإعادة تعميد كل المسيحيين الذين ينضمون للكنيسة الدوناتية.[1] ليس هذا فحسب بل يعتقد الدوناتيون أن التعميد لا يكون صحيحا إلا إذا أداه أساقفة اشتهروا بالإيمان والأخلاق الحسنة[2]، وبالتالي لا يجوز للكاهن والأسقف المتهم بتسليم الكتب المقدسة مباشرة التعميد.[3] ويدعم الأسقف بيتيليانوس هذا الرأي بنص من الكتاب المقدس جاء فيه "الشجرة الجيدة تكون فواكهها جيدة أما الشجرة اليابسة فهي لا تقدم فواكه جيدة. وهل يقطف العنب من الأشواك"[4]، مبررا بذلك أن التعميد لا يكون له أي مفعول إلا إذا كان الشخص الذي يؤديه صالحا طالما أن الإنسان الفاسد خلقيا لا يستطيع إفادة غيره، وبالتالي لابد من إعادة تعميد كل المرتدين وكل الذين تم تعميدهم من طرف الأساقفة المرتدين.

ثالثا موقف الدوناتيين من الكاثوليك في الحياة اليومية

دخل الصراع الدوناتي الكاثوليكي الحياة العملية تجسيدا للمبادئ التي نادوا بها. فلقد حرم الأساقفة الدوناتيون زواج الدوناتيات بالكاثوليك، كما حرم على الدوناتيين تبادل أطراف الحديث مع الكاثوليك ومبادلتهم التحية والجلوس معهم، ورفضوا مخاطبتهم بعبارة "الأخ" أو "الأخت"[5] المعبرة عن ذلك التضامن والإخاء الذي كان يجمع المسيحيين، بل و أيضا قطع كل العلاقات المادية التي جمعتهم بهم قبل الانشقاق الديني، بحيث يشير الأسقف

1- S.Augustin, Lettre,23
2-Optatus.V,4-7, P.L.,XI, col.1051-1060 ;S.Augustin, Contra litteras Petiliani, II, XIX, 22, P.L.. XLIII, col. 358
3-.Augustin, De baptismo contra donatistas, IV,X,16, P.L., XLIII, col ,164
4- Matthieu, XVII, 17,16, d'après S.Augustin, Contra Cresconium, XI, 14, P.L., XLIII, col.502
5- Optatus, I, 3 ; IV,2 ;IV,5, P.L., XI, col, 890-891, 1029-1030,1033

أوغسطين أن فوستينوس "Faustinus" الأسقف الدوناتي بمدينة عنابة (Hippo Regius) حرم على الخبازين التابعين لأسقفيته تقديم الخبز للكاثوليك المقيمين بالمدينة.[1]

عملا بمبادئهم لاسيما مبدأ الانفصال عن المدنسين بالكفر لم يسمح الدوناتيون بدخول الكاثوليك للأماكن التي دفن فيها قديسي الكنيسة الدوناتية، كما حرموا عليهم دخول كنائسهم.وتشير كتابات رجال الدين في هذا السياق إلى تعيين الدوناتيين بمدينة عنابة(Hippo Regius) كاهنا لحراسة كنائسهم ومنع الكاثوليك المتطفلين من دخولها، وحرموا عليهم أحيانا دفن موتاهم في المقابر التابعة للكنيسة الدوناتية،كما أنهم لم يؤدوا شعائرهم الدينية في الكنائس التي انتزعوها من الكاثوليك إلا بعد تطهيرها، إذ كانوا يحطمون الأثاث الموجود بداخلها ويبيعون الباقي، ويحرقون المحراب أو يقشرونه معتقدين أن ذلك يزيل آثار أيدي الملوثين، ثم يغسلون بلاط الكنائس وجدرانها بالماء المالح.[2]

وكانوا يخضعون الكاثوليك الذين ينضمون للكنيسة الدوناتية لعقوبة تتفاوت قسوتها ومدتها من مجموعة لأخرى حسب خطورة الذنب المرتكب، بحيث قد تتراوح بين سنة وشهر بالنسبة للبعض في حين لم تتجاوز يوما واحدا بالنسبة للمحظوظين ثم يعيدون تعميدهم، أما العقوبة المفروضة على الأساقفة والكهان كانت أشد قسوة من تلك التي تعرض لها غيرهم، بحيث كانوا يعمدون ثم يخضعون لفترة تدريبية ضمن صفوف المدنيين "Laïcus" ويدمجون مع المبتدئين في السلك الكهنوتي، هذه العقوبة التي لم ينجو منها سوى بعض الأساقفة و الكهان الذين لم يحرموا من مناصبهم التي كانوا يحتلونها عندما كانوا تابعين للكنيسة الكاثوليكية.[3]

يكشف ا الموقف الذي اتخذه الدوناتيون من الكاثوليك عن المضامين الثلاثة (الدينية، الاجتماعية والسياسية) التي تضمنتها الدوناتية. يتمثل المضمون الديني في انفصال الدوناتيين

1- S.Augustin, Contra Litteras Petiliani, II,83,184, P.L., XLIII, col. 316
2- Optatus, II,21 ;VI,1 ; VI,7, P.L., XI, col. 977-978, 1066-1068, 1080
3- Ibid., II,19 ;II,21 ;II,24-25, P.L., XI, col, 972-973 ; 976-977 ; 979-984

عن الكاثوليك المدنسين بالكفر، معتقدين أن هذا الانفصال يسمح لهم بالمحافظة على طهارتهم . ويظهر المضمون الاجتماعي واضحا من خلال قطع الدوناتيين للعلاقات الاجتماعية التي كانت تجمعهم بالكاثوليك قبل الانشقاق الديني. وينبغي التذكير أنه حتى وإن سعى رجال الدين من وراء ذلك تطبيق المبادئ التي نادت بها الكنيسة الدوناتية والتي كانت سببا في انفصالهم عن فريق كيكليانوس، فإن هذا لا يمنع من أن يكونوا في نفس الوقت مثلهم مثل باقي الدوناتيين لاسيما البسطاء يعبرون من خلال قطع هذه العلاقات عن رفضهم للأوضاع الاجتماعية القائمة؛ كما يتضح المضمون الاجتماعي من خلال امتناع الدوناتيين عن مخاطبة الكاثوليك بعبارة "الأخ" و"الأخت" التي لم تكن مجرد عبارة تخاطب بقدر ما كانت تحمل مفهوما اجتماعيا،فهي تعبر عن تلك المشاركة التي عرفها المسيحيون في القرن الثالث حين كانوا يواجهون صعوبات الحياة. لكن ما أن تنصرت السلطة حتى تحالفت معها الفئة المسيحية الثرية نتيجة الامتيازات التي حصلت عليها، والتي تخلت عن مساندة المسيحيين البسطاء في نضالهم لتغيير أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية السيئة. وكانت النتيجة الحتمية لهذا الوضع الجديد تغير نظرة هؤلاء البسطاء للمجموعة التي تخلت عنهم، واعتبروا موقفها هذا تخلي عن مبادئ المسيحية المناهضة للضيم الاجتماعي وبالتالي لابد من الانفصال عنها.

ويخفي المضمون الاجتماعي المضمون الثالث المتمثل في مقاومة الدوناتيين للسلطة باعتبارها المسؤولة عن تلك الأوضاع. ولعل ما يساعد في الكشف عن هذا المضمون هو عدم احترامهم للقوانين التي أصدرتها السلطة السياسية ضدهم، أو تلك التي كانت لصالح الكاثوليك كإجبار رجال الكنيسة على تحمل أعباء الكوريال بعد أن كانوا معفيين منها. ويعبر موقفهم هذا عن رفض زعماء الدوناتية لتدخل السلطة السياسية في الشؤون الدينية. و إذا ما يبدو للوهلة الأولى أن الأهداف الاجتماعية والسياسية كانت قد حددت بالدرجة الأولى من طرف أنصار الدوناتية الذين لم يفرقوا بين الاضطهاد الديني والضغط الاجتماعي الناجم عن السياسة الضريبية والحصار الوظيفي، فإن زعماء الكنيسة الدوناتية سعوا بدورهم

إلى تحقيقها وإن لم تكن واضحة في البداية. أما الأهداف السياسية فهي وليدة التطورات الاقتصادية والاجتماعية والدينية التي عرفتها المنطقة خلال القرن الرابع. ولما كانت الأهداف المذكورة مشتركة بين الطرفين لم يعارض رجال الكنيسة الدوناتية انضمام البسطاء، خاصة الثوار الريفيين أو كما عرفوا آنذاك باسم الدوارين"Circumcelliones" إلى كنيستهم.

وقد يتأكد هذا التفسير عند معرفة التطور الذي عرفه الصراع الدوناتي–الكاثوليكي، إذ يتضح من المصادر اقتصار الدوناتيين في البداية على العصا لمواجهة الكاثوليك عملا بمبادئ المسيحية التي تنص على عدم إراقة دماء المسيحيين، لكن وبعد مرور فترة زمنية تخلوا عن العصا وعوضوها بالفأس والرمح والسيف.[1] ويرجع هذا التغيير إلى ظهور عناصر في صفوف الدوناتية غير مقتنعة بالعصا التي لم تحقق لها أغراضها، وإذا ما كان هذا التغيير يتعارض مع مبادئ المسيحية فهو لم يلقى معارضة زعماء الدوناتية، هؤلاء الذين أصبحوا هم أيضا يستعملون هذه الأسلحة.

رابعا موقف الكاثوليك من الدوناتيين

إذا ما عرف الدوناتيون بمقاومة الكاثوليك سواء من خلال قطع العلاقات التي كانت تجمعهم أو باستخدام العنف ضدهم، فإن نشاطهم الديني كان ضعيفا عكس خصومهم الكاثوليك الذين حاولوا القضاء عليهم من خلال عقد المجامع الدينية التي تفوق بكثير المجامع الدوناتية، هذه الأخيرة التي لم تتجاوز مجمعين، عقد الأول بمدينة قرطاجة سنة 336 وتوصل إلى مجموعة من القرارات لا تزال مجهولة باستثناء القرار الذي يسمح بعودة الكاثوليك إلى الكنيسة الدوناتية دون إعادة تعميدهم، وعقد الثاني بنوميديا في سنة 348 ألغى ما توصل إليه مجمع سنة 336 بخصوص التعميد.[2]

1-S.Augustin. Lettre,88 ; Contra Litteras Petiliani, II,96,222, P.L., XLIII, col,333
2- Id., Lettre, 93

عرفت المجامع الكاثوليكية مرحلتين، تميزت الأولى بالضعف حيث لم يعقد خلالها سوى مجمعين في حين شهدت المرحلة الثانية حركة نشيطة في هذا المجال بدأت بتولي الأسقف أوغسطين مهامه الدينية بأسقفية عنابة (Hippo Regius) سنة 392 ومجادلته لزعماء الدوناتية. ولقد توصل أول مجمع كاثوليكي عقد بمدينة قرطاجة سنة 348 إلى مجموعة من القرارات نكتفي بذكر قرارين لهما علاقة بالدوناتية، ينص الأول على ضرورة التخلي عن إعادة تعميد المنشقين عن الكنيسة عند عودتهم إليها، وينادي الثاني بحرمان كل من يلقي بنفسه في الفراغ أو غيرها من الطرق التي اتبعها الدوناتيون لتحقيق رغبة الاستشهاد من شرف الحصول على لقب الشهداء.[1] وإذا كان الكاثوليك بما توصلوا إليه في مجمع سنة 348 يوافقون على القرارات التي توصلت إليها مجامع ما وراء البحار وعلى رأسها مجامع روما، فلقد استغلوا رفض بعض المسيحيين الانضمام للكنيسة الدوناتية بسبب رفضهم لمبدأ إعادة التعميد وعملوا على جلبهم للكنيسة الكاثوليكية، لاسيما بعد أن أصر المجمع الدوناتي لسنة 348 على هذا المبدأ، كما حرسوا على وضع حد لظاهرة الاستشهاد التي كانت منتشرة في أوساط الدوناتيين.

يستخلص من هذين القرارين رغبة الكاثوليك في حرمان الدوناتية من القاعدتين الأساسيتين اللتين قامت عليهما، معتقدين أن هذا الحرمان سيدفع أتباع الكنيسة الدوناتية إلى التخلي عنها بعد تخليها عن مبدأ إعادة التعميد والاستشهاد، هذا التخلي الذي يعتبرونه تراجعا عن مبادئها وخضوعا للكنيسة الكاثوليكية صاحبة هذا القرار وفي نفس الوقت خضوعا للسلطة السياسية المتحالفة مع الكنيسة الكاثوليكية، هذا الخضوع الذي لا يمكن تقبله. هذا وتمسك رجال الكنيسة الكاثوليكية بقرارات مجمع سنة 348 التي أقرها مجمع سنة 39، هذا الأخير الذي قرر زيادة على ذلك استقبال رجال الدين الدوناتيين الذين يعودون

1- C.Munier, Concilia Africae (345-525) ,C.C., séries latina, CXLIX. Turnholti, Typogra Brepols editores Pontificii, 1974, p. 4

للكنيسة الكاثوليكية ضمن المدنيين، والسماح للذين لم يمارسوا إعادة التعميد وللذين يجلبون معهم كل أتباعهم بالبقاء بمناصبهم الدينية، كما اقترح إمكانية تعيين الكهان من بين الذين عمدوا في صغرهم في الكنيسة الدوناتية.[1]

حرست الكنيسة الكاثوليكية منذ ظهور الدوناتية على استشارة كنائس ما وراء البحار فيما تتخذه من قرارات للقضاء على الدوناتية، بل أكثر من ذلك فهي لا تنفذها إلا بعد الحصول على موافقتها. غير أن ارتفاع عدد الضحايا الكاثوليك نتيجة الصراع الدموي الذي كان قائما بينهم وبين الدوناتيين زيادة على الاضطرابات التي عرفتها الكنيسة و التي شغلتها عن مواصلة حركة التنصر قررت الكنيسة الكاثوليكية ضرورة حل الخلاف الموجود بينها و بين الكنيسة الدوناتية دون استشارة كنائس ما وراء البحار.[2] وتجسيدا لهذا القرار صادق مجمع قرطاجة المنعقد في 13 سبتمبر سنة 401 على قرارات مجمع سنة393 المشار إليها أعلاه رغم معارضة البابا أنستاز "Anastase"، ونص على التفاوض مباشرة مع الدوناتيين وتشكيل وفد من الأساقفة للقيام بهذه المهمة.[3] وحاولوا إدخال مشروع المفاوضات حيز التنفيذ في مجمع 25 أوت سنة 403 حيث وافقوا على أن يرسل كل أسقف دعوة لخصمه الدوناتي الموجود معه في نفس الأسقفية لحضور الاجتماع،كما نص المجمع على اختيار ممثلين للطرفين ليدافع كل واحد عن مبادئ كنيسته.[4] ورغم المجهودات التي بذلت لتحقيق ذلك لم يجتمع الطرفان بسبب رفض الدوناتيين .

اضطر الكاثوليك أمام هذا الرفض وأمام تزايد خطر الثوار الريفيين (الدوارين) المتحالفين مع الكنيسة الدوناتية إلى عقد مجمع بقرطاجة في 16 جوان سنة 404 اتفقوا فيه على ضرورة طلب الحماية من الإمبراطور، كما طالبوا بدمج الدوناتيين بأصحاب البدع وبتطبيق القانون

1- Ibid., pp.23-27
2- Ibid., pp.194-198
3- Ibid., pp.198-204
4- Ibid., pp.208-211

الذي أصدره الإمبراطور تيودوزيوس في 15 جوان سنة 392 والذي يفرض غرامة قدرها عشر ليرات ذهبية على أصحاب البدع.[1] ولما تعددت محاولات الاغتيال التي تعرضوا لها عقـــدوا مجمعا في23 أوت سنة 405 طالبوا فيه بإعادة الوحدة الدينية[2]، وفي ســـنة 406 ولأول مـــرة يتقدم الدوناتيون اثر الاضطهاد التي تعرضوا له بموجـــب المراســـيم الإمبراطوريـــة بطلـــب للسلطات الرومانية يطالبون فيه الاجتماع بالكاثوليك[3]، لكن طلبهم رفـــض لأن الدولـــة كانت قد فرضت إعادة الوحدة الدينية.

تدل المجامع الكاثوليكية والعرائض التي تقدم بها الكاثوليك للسلطة السياسية لمســـاندتهم في تصديهم للدوناتيين على ذلك التحالف الذي وجد بينهما، كما تكشف عن فشلهم في القضاء على الدوناتية، هذا الفشل الذي دفعهم إلى عقد مجمع في 14جوان سنة 410 اتفقـوا فيه على تقديم عريضة للسلطة يطالبون فيها بإعادة الوحدة الدينيـــة، و بعقـــد اجتمـــاع يجمعهم بالدوناتيين تحت إشراف السلطات السياسية.[4] فرحب الإمـــبراطور هونوريـــوس "Honorius" بهذا الطلب، وعين السيناتور ماركيلينوس"Marcellinus" لـــترأس الاجتمـــاع الذي خصص لدراسة أسباب الصراع الدوناتي- الكاثوليكي وجمع شمل المسيحيين، وافتتح هذا الاجتماع في أول جوان سنة 411 بمدينة قرطاجة لينتهي في الثامن من نفـــس الشـــهر لصالح الكاثوليك، إذ يعترف ماركيلينوس بالكنيسة الكاثوليكية باعتبارها الممثلة الحقيقيـــة للكاثوليكية ويأمر بإعادة الكنائس الدوناتية للكاثوليك زيادة على منع الدوناتيين من عقـــد

1 -Codex Theodosianus, XVI, 5,21 ; XVI, 6,4. Ed. Th. Mommsen, P. Meyer, 2e édition, Berlin,1954

2- C.Munier. op.cit., p. 214

3- S.Augustin, Breviculus collationis cum donatistis, III, 4,5, P.L., XLIII, col,626

4- C. Munier. op.cit., p.220

اجتماعاتهم.[1] و تتلخص أهم محاور النقاش الذي دار بين الكاثوليك والدونـــاتيين في هـــذا الاجتماع في الآتي[2] :

- صحة أو بطلان التهم الموجهة للكاثوليك المتعلقة بتسليم الكتب المقدسة، وعدم محافظتهم على طهارة الكنيسة.

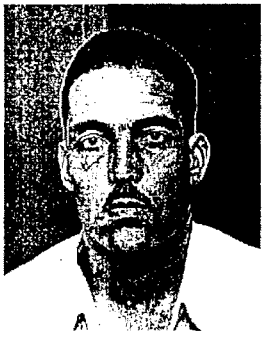
- أين توجد الكنيسة الكاثوليكية الحقيقية؟ هل هي عند الدوناتيين أم عند الكاثوليك؟

- احتجاج ممثلي الكنيسة الدوناتية على الاضطهاد الذي شنته السلطة السياسية ضدهم

- احتجاج ممثلي الكنيسة الدوناتية على العرائض التي تقدم بها الكاثوليك للسلطة السياســية والتي طالبوا فيها بتدخلها ضد الدوناتيين، وعلى مساندتها لهم.

1-Actes de la conférences de Carthage en 411. Introduction de Serge Lancel, tome1. Paris, Sources Chrétiennes, 1972/1975, p102, tome3, pp.975-979

2-Ibid., tome 3, pp. 929, 997,1069



المنطلقات اللاهوتية الجديدة في عملية تنصير المسلمين (دراسة تحليلية نقدية)

الدكتورمحمد بوالروايح

جامعة الأمير عبد القادر

لفت انتباهي وأنا أرجع البصر في أعمال المؤتمر التبشيري الذي عقد في مدينة جلين أيري بولاية كولورادو في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1978 موضوعان:

الأول: دعوى الظرفية والتحول والتأصيل عند تيبر.

وقد تحدث تيبر عن المراحل التي تتقلب فيها عملية التنصير، حيث ألح على ضرورة أن يراعي المنصرون طبيعة وظروف القرن الذي يظلهم وهم يؤدون الواجب الإنجيلي الرسولي على حد زعمه حيث يقول: "وقد برهنت التجربة على أن الجهود التي بذلها معارضو منهج التأصيل هي التي باءت بالفشل ويعزى ذلك إلى أن المعارضين قد درجوا على نشر مفاهيمهم الثقافية بسذاجة مفرطة بدعوى أن لا فرق بين هذه المفاهيم وبين أسلوب الحياة النصرانية وقد أدى ذلك إلى سوء فهم رسالتهم التي اعتبرها الناس غريبة "عليهم ولا تمت إلى حياتهم بصلة ويتضح من ذلك أن أسلوب التأصيل كان خطوة في الاتجاه الصحيح ولكنه لم يوصل إلى الهدف الأساس، وبخاصة إذا أخذنا في الاعتبار ظروف القرن العشرين بجدية أكثر"[1].

---

1 - انظر، شارلي ر.تيبر الظرفية والتحول والتأصيل: التنصير خطة لغزو العالم الإسلامي النسخة العربية للترجمة الكاملة لأعمال المؤتمر تبشيري بكلورادو عام 1978 ط. دان مارك MC CURY DON MARK كاليفورنيا ص 197.

إن الظرفية كما فهمها صاحب هذا المقال تعني أكثر ما تعنيه محاولة بذل الجهد لفهم كل بيئة معينة على مستوى الفرد والجماعة ككل وتشخيص أبعادها الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية حتى تتضح الرسالة الإنجيلية التي تلائم الناس في تلك البيئة وهذا يتطلب تحليلا تجريبيا عميقا للبيئة والظروف التي يعيشها بدلا من الأحكام المسبقة[1].

لقد أراد تيبر أن يبين لجحافل المنصرين، الذين يتولون كبر الرسالة الإنجيلية بأن الإنجيل كتاب يمكن أن يكون منارة وشارة للنصراني وغير النصراني على حد سواء، ولا يأتي هذا إلا بتحقيق أمرين اثنين:

1- إذا كان العمل التنصيري في البلاد الإسلامية، ففي هذه الحالة لا ينبغي أن يكتفى بالنظر إلى علاقة الإنجيل بالإسلام وملائمته بصورة مجردة، إلى علاقته وملائمته لكل تشعب من تشعبات الإسلام[2].

2- إنه ينبغي التركيز على العناصر الموحدة، التي تجمع بين أديان التوحيد بشرط ألا يتعارض مع عملية التنصير أو ينفيها نفيا جزئيا أو كليا، بتغليب وجهة نظر الأديان الأخرى مادام أن مهمة التنصير هي قيادة الناس إلى ملكوت الرب وتكريمهم بدخول مملكة يسوع المسيح[3].

وهذه النظرة إلى علاقة الإنجيل بالإسلام، تخفي وراءها جهل مطبق بطبيعة الإنجيل والإسلام، فلقد اتفقت كلمة الباحثين حتى بعض المسيحيين منهم بأن الإنجيل، لا يملك هذه المسوغات، وإن وجدت فهي مجرد مسوغات افتراضية لا حقيقية وهي في نسبتها إلى الإسلام مسوغات مبتوتة لا مشاحة فيها، وبيان ذلك أن تيبر نكَس الألفاظ عن موضوعها وسمى الحرفية ظرفية، فلقد بينت الوقائع التاريخية، أن الإنجيل لم يستطع أن يحيا إلا في

1 - المصدر نفسه، ص 200.
2- شارلي ر. تيبر المرجع السابق ص، 200.
3- المصدر نفسه ص، 201.

أوساط مسيحية بحتة، وأنه لم يخرج قط من دائرة الانغلاق إلى دائرة الاستغراق، وقد ذكر ابن أبي عبيدة الخزرجي[1] أن المسيحية لكي تكون صورة للإسلام ينبغي لها أن ترقى –ولا يكون لها ذلك– إلى الإسلام في جانبه العقدي والتشريعي، إن المسيحية التي – تأمل وصلا بالإسلام، هي التي حاربته قرونا متطاولة و لم تغير في كل مرة من إرهاها وإهاها شيئا، لا في العصور الخالية ولا في العصر الحالي، يقول ابن أبي عبيدة الخزرجي: "والحروب الصليبية إنما أذكى لهيبها المسيحيون لا المسلمون، ولقد ظلت الجيوش باسم الصليب تنحدر من أوربا مئات السنين قاصدة أقطار الشرق الإسلامية تقاتل وتحارب وتريق الدماء، وفي كل مرة كان البابوات خلفاء المسيح !! يباركون هذه الجيوش الزاحفة للاستيلاء على بيت القدس".[2]

وقد يقول تيبر أو أي مدع آخر، أن الحروب الصليبية كانت مرحلة ثم انتهت وتمت وبدأت مرحلة جديدة من التسامح بين الإسلام والنصرانية، وهي ثمرة من ثمار عصر الإنتاج في القرن العشرين، وفي الرد على هذه الفرية يقول ابن أبي عبيدة الخزرجي إن آية احترام الأديان ومنها النصرانية باقية في القرآن على أصولها لم تتغير وهي قوله تعالى: "**ولولا دفاع الله النّاس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز**"[3]. في حين بقيت آية السيف في الإنجيل

1– ابن أبي عبيدة الخزرجي، بين الإسلام والمسيحية حققه وقدم له وعلق عليه د. محمد شامه مطبعة المدني ط.1 القاهرة، ص. 143.
2– ابن أبي عبيدة الخزرجي المرجع السابق ص 143.
3– على نحو ما يعتقد المسيحيون، أما الكلمة الجامعة بشأن كتاب متى وغيره فهي أن هذه الأناجيل من وضع الكتاب المتأخرين و لم يكتبها المسيح و لم يملها ولا تمثل كلمته ونبوته ودعوته في شيء.

على حالها لم تتغير، وهي قول متى حكاية عن السيد المسيح[1] "لا تظنوا أني جئت لألقي سلاما على الأرض بل سيفا".[2]

ويشرح ابن أبي عبيدة الخزرجي هذا فيقول: "....أم يقولون تلك كانت العصور الوسطى، عصور الظلام، فلا يحتج على المسيحية بها؟ إن يكن ذلك بعض ما قد يقولون، فإن هذا القرن المتمم للعشرين، الذي نعيش فيه، والذي يسمونه عصر الحضارة الإنسانية العليا، فقد رأى ما رأت تلك العصور المظلمة، فقد وقف اللورد اللنبي[3] يقول في بيت المقدس في سنة 1918م حين استيلائه عليه في أخريات الحرب العالمية الأولى: "اليوم انتهت الحروب الصليبية".[4]

لقد عملت النصرانية من خلال المؤسسات التنصيرية على فتنة الناس عن عقيدتهم، مستعملة الدعاية وشتى أساليب الاستمالة، وتلك فعلة تأباها الطبيعة الإنسانية، ولما كان الإسلام موافقا- في تعاليمه وشرائعه لهذه الطبيعة، لم يرض لأتباعه أن يتصفوا بهذه النقيصة وعليه فلم يحمل المسلمون السلاح لإجبار أحد على الدخول في دينهم، بل كان للدفاع عن أثمن شيء لديهم، ألا وهي حرية ممارسة ما تمليه عليهم عقيدتهم".[5]

لقد التزم الإسلام بهذه الروح الإنسانية المتسامية والمتسامحة-إلى أبعد حدود التسامح- تولى هذه المهمة النبيلة الرعيل الأول في العهد المكي والمدني، وأتمها من جاء بعدهم في العهود اللاحقة.

---

1 - متى 1: 34.
2 - هو القائد العسكري وممثل الحلفاء انجليترا وفرنسا وإيطاليا ورومانيا وأمريكا في الحرب العالمية الأولى.
3 - ابن أبي عبيدة الخزرجي، المرجع السابق ص144.
4 - ابن أبي عبيدة الخزرجي، المرجع السابق ص142.
5 - ابن أبي عبيدة الخزرجي، المرجع السابق ص150.

أما عن زعم تيبر بأن المنصرين ينبغي أن يركزوا في دعوتهم الناس إلى النصرانية على العناصر الموحدة التي تجمع بين أديان التوحيد، فهي دعوى باطلة من أساسها، مقطوعة من أدلتها ما لها من قرار.

وذكر ابن أبي عبيدة الخزرجي[1] وصف أحد ملوك الهند وقد ذكرت له الملل الثلاثة فقال: "..... أما النصارى فإن كان مناصبوهم من أهل الملل يجاهدونهم لحكم شرعي، فلقد أرى ذلك بحكم عقلي، وإن كنا لم نرىحكم عقولنا قتالا[2] ولكن استثني هؤلاء القوم من جميع العالم، فإنهم قصدوا مضاده العقل وناصبوه العداوة واستحلوا بيت الاستحالات مع أنهم حادوا عن المسلك الذي انتهجه غيرهم من أهل الشرائع، وقد كان فيهم كفاية، ولكنهم شذوا عن جميع مناهج العالم الشرعية، الصالحة والعقلية الواضحة واعتقدوا كل مستحيل ممكنا، فلم يعرف عنهم شيء، وبنوا من ذلك شرعا لا يؤدي البتة إلى إصلاح نوع من أنواع العالم، إلا أنه يصير العاقل إذا تشرع به أخرق والمرشد سفيها والمحسن مسيئا ".[3]

فليس من المعقول بعد هذا البيان أن يكون قوم هذا وصف دينهم وعقيدتهم أهلا لأن يشكلوا إجماعا عقديا وتشريعيا مع غيرهم من أهل الأديان، فإن كانوا عن هؤلاء بعيدين فهم عن أهل الإسلام أبعد، وعن الإسلام أكثر بعدا.

وزيادة على ذلك فإن النصارى بطبعهم – أو على الأقل طوائف منهم- تضيق بالإسلام وأهله، تدفعهم إلى ذلك عقدة الاستعلاء المستحكمة فيهم والتي أشربتها نفوسهم كابرا عن كابر، وفي ذلك يقول موريس بكاي: " ... وزيادة على ذلك فهناك بعض أوساط مسيحية تحتقر المسلمين ولقد خبرت هذا حين حاولت إقامة حوار من أجل دراسة مقارنة حول عدد من الأخبار المذكورة في القرآن والتوراة معا في موضوع واحد، ولاحظت أن هناك

1 – أي أن العقل لا يحكم بالقتال إلا مع هؤلاء.
2 – ابن أبي عبيدة الخزرجي، المرجع السابق ص 151.
3 – موريس بكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دار المعارف، ص 6،7.

رفضا باتا للنظر بعين الاعتبار، ولو لمجرد التأمل، فيما يحتوي القرآن مما يتعلق بموضوع الدراسة المزمعة، كأن الرجوع في ذلك إلى القرآن يعني الاعتماد على الشيطان[1]".

وقد يقول قائل إن هناك تغييرا جذريا يتحقق اليوم على أعلى مستوى في العالم المسيحي، بعد الوثيقة التي أصدرتها أمانة الفاتيكان لشئون غير المسيحيين إثر مجمع الفاتيكان الثاني (62-1965) بعنوان توجيهات لإقامة حوار بين المسحيين والمسلمين.

Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans.

فهذه الوثيقة برغم المواقف الإنسانية التي انطوت عليها، إلا أنها وإن اعتبرت مبادرة حسنة فإنها بيقين لم تسلم من سوء النية وخبث الطوية، ذلك أن التقارب الذي دعت إليه الوثيقة لن يكون موقفا عاما يطبع علاقة المسيحية بالإسلام، إنما يخدم في المقام الأول العملية التنصيرية، التي وضع أقطابها التقرب من الإسلام والتزلف إليه من أولى الأولويات في القرن الحالي والتي لا يعدلها شيء.

إن روح التقارب كما تؤكد كثير من التقارير وحتى تقارير الفاتيكان – وهو المؤسسة المسيحية الأولى الجامعة – قد خبت أو كادت، ولم يبق منها إلا ما ارتبط بالتنصير، مما يؤكد مرة أخرى أن هذا التقارب ابتداع مسيحي، كان القصد منه إعطاء متنفس أكبر وفضاء أوسع للمنصرين ليقوموا بنشر الثقافة الإنجيلية بين غير المسحيين، وفي مقدمتهم المسلمين، على اعتبار أن المسيحين، والمسلمين يعبدون إلها واحدا[2].

إن مواكبة الظروف والمستجدات ليست ابتداعا نصرانيا، كما توهم تيبر ومن لف لفه فهذا الأمر من صميم الدعوة الإسلامية وجوهرها الذي لا ينفك عنها، وإن كان هناك اختلاف جوهري في الوسائل والغايات بين الدعوة الإسلامية والعملية التنصيرية بحكم طبيعة

1 – موريس بكاي المرجع السابق ص8، ذكر هذا البابا بول السادس في تصريحه بإيمانه العميق بوحدة العائلين الإسلامي والمسيحي اللذين يعبدان إلها واحدا.
2 -المصدر نفسه ص 8.

كل منهما من حيث المورد الديني على وجه العموم، وفي ذلك يقول أبو الأعلى المودودي: "تشخيصه أمراض البيئة التي يعيش فيها المجدد - أي القائم بأمر الدعوة الإسلامية - تشخيصا صحيحا، وذلك أن يمعن النظر في أوضاع زمانه ويتبين مكامن الجاهلية في المجتمع ومبلغ نفوذها منه، والطرق التي قد سرت منها عدواها إليه، ويرى إلى أي حد قد امتدت آثارها في الحياة، وماهو موقف الإسلام الصحيح في الأحوال الحاضرة"[1].

ويزيد يوسف القرضاوي هذه الفكرة وضوحا، وهو يتحدث عن واقعية الإسلام التي تفتقد إليها المسيحية فيقول: "والديانة المسيحية مثال بارز لما نقول، وقد جاءت علاجا وقتيا لحالة خاصة تتمثل في تكالب اليهود على المادة، وبعدهم عن روح التدين الحق ... فعالجت الإغراق في الماديات بإغراق مقابل في الروحانيات، وحاولت أن ترفع الهابطين من وحل الواقع إلى التحليق في سماء المثالية، وكثيرا ما يكون علاج التطرف بتطرف عكسي، ... وهذا سر اشتمال المسيحية وهي دين سماوي الأصل على تعاليم مثالية لا تصح للتطبيق على جماهير البشر في كل زمان ومكان".[2] ويتحدث يوسف القرضاوي عن الإسلام فيقول: "ولا غرو أن راعى الإسلام الواقع في كل ما دعا إليه الناس من عقائد وعبادات وأخلاق وتشريعات"[3].

ويمكن أن نستخلص من هذا الذي ذكرته أمرين اثنين:

الأمر الأول: أن كون المسيحية ديانة مثالية أ ي قائمة على تعاليم مثالية مجردة، لا يؤهل اتباعها في الشرق والغرب أن يحققوا شيئا بمراعاة معيار الظرفية، وذلك لسبب جامع وهو بعد هذه التعاليم عن الواقع جملة وتفصيلا إلا ما طوع منها أو وضع في غير موضعه.

---

1 - أبو الأعلى المودودي المرجع السابق ص54 .
2 - يوسف القرضاوي المرجع السابق ص145.
3 - المصدر نفسه، ص 145.

الأمر الثاني: إن المسيحية لكي تستطيع أن تمرر مشاريعها التنصيرية ينبغي أن يكون لها مورد عقدي ورصيد تشريعي وهذا مفقود في المسيحية جملة وتفصيلا.

ولذلك نقول إن المنصرين، لم يراعوا ظروف المجتمعات التي وجدوا فيها، لوجود الشرخ بين هذه المجتمعات وطبيعة النصرانية، وإنما استغلوا بعض المآسي والظروف الاجتماعية، للتمكين للثقافة الإنجيلية، بين أوساط الأمم غير المسيحية، ولذلك جاءت النتائج عكسية، خلافا لما خططت له بعض المؤسسات المسيحية وعلى رأسها مؤسسة الفاتيكان.

الثاني: المنطلقات اللاهوتية الجديدة لتنصير المسلمين عند بروس ج نيكولز

يفتتح صاحب هذا المقال موضوعه بالبعث الجديد – على حد زعمه للدعوة الإسلامية لتحقيق أوامر الله وللدعوة الإنسان إلى سبيل الله[1].

ويرى نيكولز أن هناك في العالم الإسلامي من يشعر بقلق شديد أمام تزايد التنصير أو على الأقل بالدعاية التي تصاحبه، وينقل نيكولز في سبيل تبرير ذلك ما قاله خورشيد أحمد[2] قائلا في أثناء حوار إسلامي – نصراني[3]: "إذا كانت هناك لحظة واحدة من التعصب الإسلامي تجاه النصارى فإنها تدعوني إلى الخجل – إنني على استعداد دائم بالاعتراف بذلك ولعمل كل ما أستطيعه لتصحيح ذلك الوضع، ولكن من أجل الرب لا تقارنوا مثل هذه الحوادث المنفردة التي تعبر عن الضعف الإنساني بالاستغلال الواسع للمسلمين من قبل العالم

---

1 – [illegible] نيكولز، منطلقات لاهوتية جديدة في عملية تنصير المسلمين، الأعمال الكاملة لمؤتمر [illegible] ص213.

2 – [illegible] للمؤسسة الإسلامية في لستروجري وقد عقد هذا المؤتمر في مدينة كامبي يونيو 1976.

3 – [illegible]

Khurshid ahmad. « Towards a modus vivendi international review of missions. 260.456.457 P. 456.

النصراني، عن طريق التعليم والطب والمساعدات ... إلخ. والتي استخدمت جميعا كوسائل مدروسة ومقصودة في السياسة النصرانية".[1]

ويظهر أن كلام أحمد خورشيد قد جعل نيكولز يقر بما جاء فيه، وأن يعلن في لحظة صفاء روحي أن ما قاله هي الحقيقة التي لا تكفر، والحق الذي لا ينكر، ولذلك عقب عليه بقوله: "إنه ليس مفاجأة أن يعلن بيان المؤتمر الذي تم الاتفاق عليه ما يلي: إن المؤتمر، وهو يدرك صورة مؤلمة أن مشاعر المسلمين تجاه الإرساليات التبشيرية قد تأثرت وبصورة معادية سوء استخدام التفويض الإلهي (بالتنصير) فهو يدعو بكل قوة الكنائس النصرانية والمؤسسات الدينية لأن توقف إساءة استخدام هذا التفويض في العالم الإسلامي".[2]

وتبين من التحليل الظاهري لألفاظ أحمد خورشيد، أن الرجل كان يتحلى بروح إنسانية عالية، إذ يدعو إلى الإسلام من غير تعصب مقيت، كما لا يحمل على الأديان الأخرى وفي مقدمتها النصرانية حملا بكيل الاتهامات وبترصد الزلات والثغرات، فلقد خاطب النصارى وخطابه موجه بالدرجة الأولى إلى رجال الإرساليات التبشيرية مستعملا في ذلك أحب الألفاظ إلى نفوسهم وأفضلها عندهم وهي لفظ الرب ولفظ التفويض الإلهي ولم يشأ أن يحولهما أو يبدلهما حفظا لمشاعر المسيحيين الحاضرين في المؤتمر والكثرة الكاثرة من ورائهم في العالم المسكون.

إن التنصير كما ذكر أحمد خورشيد أساء استخدم حق التفويض الإلهي بدعوة الأمم غير النصرانية إلى مملكة الرب يسوع، وذلك بسبب الاستغلال الواسع للمسلمين من قبل الإرساليات التنصيرية تحت مسميات كثيرة كالتعليم والطب والمساعدات...وهو أسلوب يتعارض مع حرية الإنسان في الاعتقاد والحفاظ على موروثه الديني والفكري والحقيقة

1 - المصدر نفسه ص456.
2- بروس نيكولز، المرجع السابق ، ص 213.

الساطعة أن التنصير ظل يستعمل هذه السبل غير الإنسانية وغيره الحضارية على سواء ردحا طويلا من الزمن، و لم يبدل في ذلك تبديلا إلا ما كان من باب تخفيف وطأة الشجون على قلوب المسلمين، أو ذر الرماد في العيون.

ومن الوسائل التسخيرية التي قام المنصرون باستخدامها لنشر الثقافة الإنجيليـــة توجيه التعليم وصبغه بالصبغة النصرانية، وقد أعلن ذلك صموئيل زويمر[1] حيث يقول: "لابد مـن بذل مجهود لإيجاد الاستعداد الفكري والذهني لقبول جهود المبشرين والمنصرين عن طريق إدارة التربية والتعليم والمعارف والصحف والكتب والسنما والمسرح".[2]

ويبدوا أن بروس نيكولز قد اقتنع بعدم جدوى الوسائل المدروسة والمقصودة في السياسة النصرانية، في تحقيق مملكة الرب، وجمع الناس على محبة الله كما نطق بذلك الإنجيـــل، إن التنصير لن يحقق أهدافه إلا إذا غير من أساليبه ووسائله، ولذلك وضع نيكولز منطلقـــات لاهوتية جديدة استجابة لهذا التحدي.

وهذه المنطلقات تشمل عنده الإسلام من حيث ضرورة تغيـــير نظـــرة المســـيحيين إلى الإسلام على أنه دين الرجعية والجبرية، وأنه مرادف للتخلف الحضاري في جميع وجوهه، وفي هذا الصدد يقول نيكولز: "إن الإسلام هو أكثر من عقيدة دينية، إنه نظـــام متكامل للحياة والدين، فالإسلام يدمج كل المؤسسات الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية على أسس الإيمان والاقتناع والالتزام بقبول الله ربا والاستسلام كلية لإرادته كمـــا ورد في الشريعة[3]" وشفع نيكولز رأيه هذا بما قاله إسماعيل الفاروقي: "إن الإســـلام هـــو عقيدة الجماعة التي تمثل حركة اجتماعية تسعى لتحقق في الزمان والمكان مطالب الهداية".[4]

1- صمويل زويمر هو مؤسس مجلة العالم الإسلامي كان رئيسا للمبشرين المنصرين في الشرق الأوسط.
2- ذكر زويمر هذا في مؤتمر القدس سنة 1924م.
3- نيكولز، المرجع السابق، ص214.
4-smail al farouki: On the nature of islamic dawah, International of Review of missions 260.391.409.(p.401)

إن ضرورة أن ينأى التنصير عن استدراج المسلمين إلى ترك دينهم واعتناق المسيحية، تمثل قناعة راسخة لدى نيكولز، غير أنه يقر شيئا آخر، لا يخرج عن نطاق الاستدراج والاستمالة غير المقبولة وغير المبررة، وهي ضرورة أن يركز المنصرون الجهد على الجانب الثقافي وهو شيء لا يختلف عن الدين بل لا ينفصم عنه بأي حال من الأحوال، ومما قاله نيكولز في هذا السياق: "قد لا يكون المسلم المعاصر مباليا بعقيدته الدينية ولكنه يريد أن يظل مسلما لأسباب حضارية وثقافية إن تغيير ديانته قد يعني عزل نفسه عن أسرته وعن المجتمع الإسلامي ككل، وعليه فإن الرد النصراني على الدعوة (أي الدعوة الإسلامية) يجب أن يكون ثقافيا بالإضافة إلى كونه دينيا إذا ما أردنا أن يكون نشاطنا النصراني فعالا وأن نقيم كنائس جديدة".[1]

ولأجل دعوة المسلمين إلى دخول مملكة الرب كآفة، وضع نيكولز منطلقا جديدا يؤدي بالضرورة إلى إفهام المسلمين بطريقة أو بأخرى بأن هذه المملكة هي حلم المسيحيين والمسلمين على حد سواء، لأنها ستحمل الخلاص إليهم وفي ذلك يقول نيكولز: "إن مملكة الرب في الكتاب المقدس هي تلك المملكة التي تلبي بفعالية كل الحاجات الثقافية والدينية للمسلم وتقدم ردا شاملا على المفهوم الإسلامي للدعوة والدين".[2]

ويضيف نيكولز بأن هذا لا يتم إلا من خلال تحديد الإطار اللاهوتي لمملكة الرب، وفقا لتوجيهات الإنجيل، يحث يقول: "وعلى أي حال فإن المحيط الإسلامي لا يحدد إطارنا اللاهوتي، ولهذا يجب أن نبدأ من حيث بدأ العهد الجديد في كهنوت المسيح إذ ما كنا سنطبق بنجاح أدلة الإنجيل ومعطياته[3].

1- نيكولز، المرجع السابق، ص، 215.
2- المصدر نفسه، ص، 215.
3-المصدر نفسه، ص. 215.

وليت شعري كيف تقبل المسلمون أن يكونوا طرفا في مملكة الرب المزعومة، وهم ليسوا طرفا في تحديد إطاره اللاهوتي، وإن من المعروف لدى أهل الاصطلاح أن الإنسان لا يؤمن بشيء، ولا يعلن ولاءه له إلا إذا كان طرفا في تصوره، وإن هذا يؤكد أن ما ادعاه نيكولز من ضرورة إيجاد منطلقات لاهوتية جديدة في عملية التنصير، لم تكن إلا من نبات أفكاره، وكسب يده، وبالتالي فإنها لن تحقق حاجات المسلمين في شيء، ولن تحقق العدالة الاجتماعية المزعومة بين المسيحيين[1] والمسلمين، مع أن رونارد سايدر Ronard. Saider يزعم أن التنصير يسعى إلى تحقيق الخلاص الروحي والعدالة الاجتماعية حيث يقول: "...إن المسيح لم يخلط بين الخلاص الروحي من الخطيئة وبين العدالة الاجتماعية والعمل المسؤول، إن مفهوم المسيح لهذه النظرة التوفيقية المتكاملة لرسالته تتضح بجلاء في اعتبار رسالته تحقيقا لنبوءة أشعيا[2] وكذلك في رده على حواري يوحنا المعمدان عندما كان الأخير مسجونا[3]...لقد دعت الكنيسة الأولى مركزية يسوع المسيح ومملكة الرب في عملها التنصيري".[4]

وخلاصة المنطلقات اللاهوتية الجديدة لتنصير المسلمين كما رآها نيكولز تتلخص فيما يأتي:

1-ضرورة أن يعي المنصرون معطيات الكتاب المقدس للإفادة منها في عملة التنصير، ولا يكون ذلك إلا بالنظرة إلى الإسلام على أنه لا يختلف عن النصرانية بل هو النصرانية بعينها،

1 -Ronald j. sider : Evangelism, salvation and social justice Evangelical Review of Thelogy, p70-80

2- لوقا 4: 17-19 وهناك تأويل مغرض لهذا النص ارجع في تفصيله إلى كتاب بين الإسلام والمسيحية لابن أبي عبيدة الخزرجي.

3- متى : 11: 2- 6.

4- أعمال الرسل 8: 12-20-25-28-23-31.

وفي ذلك يقول كولين تشابمان colin chapman: "إن محاولة للتفكير تستند إلى الإنجيل قد تتحول إلى أسلوب يتحدى تعصبنا ويساعدنا لأن نفكر في الإسلام بطريقة أكثر نصرانية".[1]

وما جدوى الإسلام إذا أفرغ من محتواه الديني وأسقط عنه سمته الأخلاقي والعقدي والتشريعي، وإذا كان سيتحول إلى دين كهنوتي يحمل سمات النصرانية حذو القذة بالقذة.

إن الكثرة الكاثرة من المسلمين لن تقبل هذا المنطلق بهذا المنطق لأن فيه تذويبا لشخصيتها الإسلامية، وهدما لكيانها الديني وموروثها الثقافي على مر العصور وكر الدهور.

2- حاجة المنصرين إلى فهم واستيعاب الثقافة الإسلامية وجعلها أكثر ملائمة لتعاليم الإنجيل، وذلك بإبعاد كل العوامل الثقافية التي تخالف فيها النصرانية الإسلام اختلافا جوهريا.

ومن المآخذ التي يمكن تسجيلها على نيكولز:

1- أن وضعه المنطلقات اللاهوتية الجديدة لعملية التنصير ليس إلا وضعا افتراضيا، لأنها لا يمكن أن نضيف جديدا للعملية التنصيرية لسبب جامع وهو أنها لا تستطيع أن تضيف جديدا إلى الإنجيل.

2- إن العملية التنصيرية كما يؤكد العارفون بشؤونها لا تلتزم في الأعم الغالب بالإنجيل، إلا ظاهرا من القول والفعل كما أن الإعراض يطبع موقف المسيحيين والمسلمين على سواء، لوجود مواقف مسبوقة لدى المسيحيين تحول دون حصول الاستجابة الواسعة في الأوساط الإسلامية.

---

1 -Colinj. Chapman, thinking Biblically about Islam: themelios, pp 66.78. p66.

نزعة الاختلاف في الفكر الديني اليهودي
(الفرق الدينية اليهودية)

الدكتور عبد القادر بخوش

جامعة الأمير عبد القادر

أصيبت الديانة اليهودية عبر التاريخ بتصدع داخلي ظل ينخر قواها ردحا من الزمن، حيث افترق اليهود فيما بينهم إلى مذاهب كثيرة فمس هذا الخلاف الأصول والفروع.

ومع أن اليهود حاولوا إخفاء ما اشتد بينهم من نزاع ديني، و افتراق مذهبي،والظهور أمام الرأي العام بوحدة الجنس، والعقيدة، والعادات، فان هذه الخلافات العقائدية والمذهبية ساهمت في صنع الفتيل الذي أشعل نار الفتنة بينهم فيما بعد،ولازال التاريخ اليهودي يذكر تلك الأحداث الرهيبة التي غطت حقبة طويلة من الزمن، والحروب الأهلية التي لم تتوقف معاركها، و لم يحدث مثلها حتى ذلك الحين[1]، فقد قتل محاربو يهوذا خمسمائة ألف إسرائيلي في معركة واحدة، وأباد محاربو إسرائيل بدورهم عددا كبيرا من سكان يهوذا وهدموا جزءا كبيرا من حائط الهيكل، وسلبوا ما فيه من كنوز ،يقول سبينوزا: "قد رجعوا بغنيمة عظيمة من إخوانهم، بعد أن ارتووا من دمائهم، وأخذوهم معهم رهائن"[2].

وغدا انقسام اليهود إلى طوائف دينية من أولى مظاهر الانحراف التي بدأت في الديانة اليهودية، وأنها دخلت في عهد جديد، يقول سبينوزا: " لم تظهر الفرق الدينية إلا في وقت

1-ول ديورنت، قصة الحضارة ترجمة محمد بدران (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964م)، جـ3، ص172-173.

2- باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي (بيروت: الطليعة للنشر، 1981، م)، ص429.

متأخر عندما استولى الأحبار على السلطة في الدولة، فبدأ الدين في الانهيار وسادته الخرافة وضاع التفسير الحقيقي للقوانين ... وبدأ الناس في تملق الإحبار وعم الفساد في الدين"[1]

وهكذا برزت طوائف دينية كثيرة مزقت شمل اليهود إلى خمس كتل رئيسية تركت كل واحدة بصماتها على الحياة الدينية لليهود، وهي فرق: الفريسيين الصدوقيين، الآسنيين، الغلاة، والسامريين[2] ونوجز التعريف فيما يلي:

1-فرقة الفريسيين:

تنسب هذه الفرقة إلى كلمة الفريسيين المنبثقة من كلمة عبرية فروشيم أو بروشيم ومعناها المفروزون أو الانفصاليون[3]، ولئن اكتنف الغموض تاريخ ظهورهم، فإن هذا الاسم أطلق عليهم لاتهامهم من قبل البعض بأنهم قد انفصلوا عن عامة الناس، أما هم فكانوا يفضلون أسماء أخرى أشهرها الرفقاء، الزملاء، والأحبار، وكانوا يلقبون أنفسهم فيما بينهم بلقب حسديم، أي الأتقياء وكذلك حبيريم أي الرفقاء، والزملاء، ولعلها أصل استعمال العرب لكلمة الأحبار أي علماء اليهود[4].

تعتبر هذه الفرقة أشهر الفرق اليهودية خلال عصر المسيح، فهم يشكلون الطليعة الرائدة من العلماء والربانيين، والنخبة المختارة من اليهود العرفيين بالشريعة، وأحكامها وأسرارها، فامتازوا بذلك عن العامة من اليهود، وهم أصحاب الكلمة العليا في توجيه الرأي العام اليهودي، خاصة في عصر المسيح[5].

1- المرجع نفسه، ص 422

Marcel Simon, les sectes juives au temps de Jesus, (Paris, 1960), P. 6

2 -Marcel Simon, les sectes juives au temps de Jesus, (Paris, 1960), P6

3- حسن ظاظا الفكر الديني الإسرائيلي "أطواره ومذاهبه". (مصر: مكتبة سعيد رأفت، 1975م)، ص252.

4- علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام .(مصر: دار النهضة للطباع والنشر اللفجالة)،ص54.

5 - Marcel Simon, les sectes juives au temps de Jesus, pp9, 11

ويترفع الفريسيون عن مخالطة الأجانب، ولا يحتكون سوى ببني جنسهم، وعلى الرغـــم من اعتقادهم بأن الله قد ميزهم فلم يكونوا يتعالون على الشـــعب اليـــهودي، وقصـــروا كبرايائهم على فرقة الصدوقيين المنافسة لهم، فنالوا مودة العامة وكانوا موضـــع الاحـــترام والتقدير عند بني إسرائيل، خاصة أولئك الذين يأبون مخالطة الأجانب[1] وقد عرفهم المـــؤرخ اليهودي يوسيفوس وهو منهم بأنهم: "شيعة[2] من اليهود يجهرون بأنهم أدق من غـــيرهم في تفسير شرائعهم".

امتاز الفريسيون عن غيرهم بخصائص جوهرية أساسية آمنوا بها، وأخلصوا في طلبها مـــن أهمها:

1-الغيرة على الدين: فقد عرفوا بغيرة شديدة، وتعصب يهودي متزمت، حتى أنهـــم أقحموا النصوص في فروع واهية، وأدخلوا تعديلات وتفسيرات جديدة على الديانة، ممـــا دفع إلى الحوار الساخن، والجدل العنيف في القضايا الفرعية و التافهـــــة، فـــاهتموا مثـــلا بالطهارة الشرعية، والبحث عن أفضل الطرق لقضائها علـــى الوجـــه الأقـــدس فنعتـــوا بالشكليين، أو الحرفيين، وكافحوا باستماتة من أجل الدفاع عن الحياة الدينيـــة لليـــهود، وتمتعوا برصيد حقيقي من الإمكانات في نشر التعاليم الدينية، ومحاولة تكييفها مع الواقـــع اليهودي[3]

وقد برهنوا في أكثر من مرة عن إخلاصهم الرفيع، وتضحيتهم الباسلة من أجل بث هـــذه التعاليم، مهما كلفهم ذلك من عناء، وكانت لهم مواقف خالدة في المحافظة على العقيـــدة اليهودية من أخطار محدقة خاصة من اليونان والرومان، فعندمـــا أمـــر الملـــك الســـلوقي

1- أحمد الغفور عطار، الديانات العقائد في مختلف العصور، (مكة المكرمـــة،ط1، 1981م)، ج2 ص371-372.
2- ول ديورانت قصة الحضارة، جـــ3، ص172، 173.

3- أحمد شلبي: اليهودية (القاهرة: مكتبة النهضة، ط8، 1984م) ص221.

أنطيوخس كاهن الهيكل أن يضحي في مذبحة بالخنازير سنة 168 ق.م رفــض الفريسـيون الامتثال لذلك عرضوا أنفسهم للموت الجماعي وان لا تمس شريعتهم[1].

2-**نزعة الاستعلاء**: وتبلورت في منظومة عقائدية خاصة بهم، فقد اعتقدوا بأن الكتـاب المقدس لا ينحصر في التوراة المكتوبة فقط-أسفار موسى الخمس- بــل تضـاف إليـها الروايات الشفوية، ومجموعة الوصايا، والرسائل، والتفاسير، والشروح التي تناقلها الأحبـار والحاخامات، وهذا لاعتقادهم بأن هؤلاء الشراح معصومون ولهم صلة بالله[2].

4- **الإيمان بالحياة الأخرى**: آمن الفريسيون بالحياة الأخروية، وما تتضمنه من قيـام الأموات والبعث والجزاء، وأن الصالحين من الموتى، ويشتركون في مملكة المسيح الذي ينقذ الناس، ويبشرهم بالعدل، وإرجاع التعاليم اليهودية الأولى[3].

5- **الخصومة للمسيح**: كان الفريسيون من أشد خصوم المسيح وأخطرهم عليه، وذلـك لعلو شأنهم عند الولاة الرومان، وتغلغلهم الواسع في المجتمع اليهودي[4]لذلك إتجـه إليـهم المسيح باللوم والتقريع، فخاطبهم قائلا: ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراؤون لأنكـم تبنون قبور الأنبياء، وتزينون مدافن الصديقين وتقولون لو كنا في أيام آبائنا لما شاركناهم في دم الأنبياء، فأنتم تشهدون على أنفسكم أنكم أبناء قتلة الأنبياء فاملأوا أنتم مكيال آبائكم، أيها الحيات أولاد الأفاعي: كيف تهربون من دينونة جهنم »[5].

1- عباس محمود العقاد، حياة المسيح (القاهرة :دار الهلال)، ص39-40.

2- (54)MARCEL SIMON :LES SECTES JUIVES AU TEPS DE JUSUS P 31.
وانظر أحمد شلبي، اليهودية، ص 218، 219.

3- المرجع نفسه والصفحة.

4- حسن طاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، ص 252.
أنظر بالتفصيل موقف المسيح من الفريسيين:
MARCHEADONE. JESUS ET LES PHARISINS LES DOSSIERS DE LA BIBLE. Paris. N 12, MARS/ 1986, PP 6-8.

5-إنجيل متى: الإصحاح 23 من الفقرة 29 إلى الفقرة 33.

ويقول المسيح في موضع آخر: "أيه القادة العميان الذين يصفون عن البعوضة ويبلعـون الجمل، ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراؤون لأنكم تنقون خارج الكأس والصفحـة وهما من داخل مملوآن اختطافا ودعارة، أيها الفريسي الأعمى نـق أولا داخـل الكـأس والصفحة لكي يكون خرجهما ايضا نقيا"[1].

2- فرقة الصدوقيين:

تحتل فرقة الصدوقيين المنزلة الثانية من ناحية الشهرة ولاأهمية بعد الفريسيين في القرنـين السابقين لميلاد المسيح وفي المرحلة الأولى اللاحقة للميلاد، فقد ذكر المؤرخ يوسيفوس بأنهم كانوا في عصر المسيح كثيرين دون أن يحصى عددهم[2]، وذكر المؤرخون أن الصديقيين سموا بهذا الاسم نسبة إلى رجل اسمه صدوق أنجب تلامذة الكاهن الأكبر للـهيكل انتجنيـوس السيوحى، إلا أن الصدوقينين يرفضون هذا الانتساب، ويلحون على أنهـم ينتسـبون إلى الكاهن الأعظم لداود (عليه السلام)[3]الذي ذكر في كتابهم المقدس في سفر الملوك: "وقـال الملك داود ادع لي صادوق الكاهن وناثان النبي..."[4]، ورد بعض المؤرخـين نسـبتهم في الأصل إلى كلمة عبرية صدوقيم بمعنى أهل العدل والأبرار[5].

تولى الصدوقيون إدارة الهيكل وسيطروا على الكهانة فيه، وشددوا في محاربـة البـدع والخرافات، وكل ما يخالف نصوص الشريعة، وجعلوا من أنفسهم حماة الديانة من تأثـير التيارات الخارجية، وتمسكوا بنصوص العهد القديم، وعدوا أي زيارة أو إضافة في العبادة أو الاعتقاد أو التراث بدعة ممقوتة، ولذلك عرفوا عند المؤرخين باليهود المحفظين.

1-إنجيل متى: الإصحاح 23 من الفقرة 29 غلى الفقرة 33.
2- علي عبد الواحد وافي، الاسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ص 56.
3-حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، ص 258.
4 سفر الملوك الإصحاح الأول من الفقرة 32 إلى الفقرة 35.
5- MARCEL SIMON, LES SECTES JUIVES AU TEMPS DE JUSUS , P 22.

وخالف الصدوقيون فرقة الفريسيين فيما يتعلق بمحتوى الكتب المقدس، حيث رفضوا الأحاديث الشفوية، وتميزوا بآرائهم العقائدية، خاصة في نكرالهم للحياة الأخروية، وما تضمنه من بعث، وقيام الأموات من القبور والثواب والعقاب[1].

وانكروا وجود الملائكة، والقضاء والقدر، وآمنوا بحرية الانسان الإختيارية، ويرجع هذا كما أسلفنا –لتأثرهم بالفلسفة اليونانية لذلك سناهم التلموذ بالأبيقوريين.

أما عن عقيدتهم بالنسبة لظهور المسيح المخلص، فإن الغموض يلفها على الرغم من اعتقادهم بمخلص قرب بعثه، لكنهم لم يظهروا هذه الفكرة، و لم يلحوا عليها، وقد يكون السبب في ذلك تحول هذه العقيدة –عقيدة المسيح المخلص– إلى نوع من الدروشة الدينية عند العوام والجهلة، وعندما ظهر المسيح كانوا من ألد أعدائه لأنه عارض عقيدتهم في الحياة الأخروية خاصة، بالإضافة تخوفهم من أن يمس –المسيح– مكانتهم الدينية بين اليهود، فهم – كما قدمنا – كهنة المعبد ورؤساؤه وأصحاب السلطان الديني على عامة اليهود[2].

3– فرقة السامريين:

تنسب هذه الفرقة إلى مدينة السامرة بفلسطين، وتضطرب الروايات التاريخية حول ظهورها، فيردها البعض من المؤرخين إلى وفاة سليمان (عليه السلام) سنة 923 ق.م[3]، وقد تولى الملك ابنه رحبعم، ولبث ملكه سبع عشرة سنة، ثم بدأ الضعف يدب في أوصال مملكته، فانقسمت المملكة إلى شطرين :

1– مملكة يهوذا: وتولى ملكها أفيا بن رحبعم سبط يهوذا وبنيامين، دون سائر الأسباط، وكانت عاصمتها بيت لحم[4].

---

1 -MARCEL SIMON, LES SECTES JUIVES AU TEMPS DE JUSUS, PP 11-23.
وأنظر: سليمان مظهر، قصة الديانات والعقائد (دار الوطن العربي للطباعة والنشر)، ص 408.
2-أحمد عبد الغفور عطار، الديانات والعقائد في مختلف العصور، جـ 2، ص 408.
وأنظر: حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، ص 259.
3– أحمد عبد الغفور عطار، الديانات والعقائد في مختلف العصور، جـ 2، ص 191.
4– بيت لحم: بلد قرب البيت المقدس عامر وحافل بالتجارة ومهد عيسى (عليه السلام). =

2- مملكة السامرة: وتولى ملكها يربعام بن نباط وشملت سائر الأسباط الآخرين، واتخذ نابلس[1] عاصمة لها[2].

وقد نشطت عوامل داخلية وخارجية في توسيع رقعة الخلاف بين المملكتين، مما أدى إلى إشعال نار الحرب بينهما، وكانت أحداث جسام في التاريخ اليهودي بعدما استترفت فتنة الصراع المذهبي بقايا المملكتين مما عجل بسقوطهم، وانهار الحكم فيهما[3] ففي سنة 722 ق.م سقطت مملكة إسرائيل، واستسلمت عاصمتها السامرة لسرجون الثاني فسباهم إلى أرضه، ولبثوا في الأسر خمسين سنة حتى أنقذهم كورش ملك الفرس الذي هزم البابليين سنة 538 ق.م[4].

ويختلف اليهود حول السامريين، فالمعتدلون منهم يرون بأنهم من بقايا اليهود الضعفاء، والمساكين، والجهلة الذين لزموا فلسطين، وبقوا فيها بعد السبي البابلي، والمتطرفون منهم ينظرون إليهم على أنهم جنس دخيل على العالم اليهودي، ولا يمتون لموسى ويعقوب بصلة، فهم ليسوا يهودا ولا عبرانيين، إنما من الجوييم المتآمرين مع أعداء اليهود، ولقد أحضرهم الآشوريون لاختراق الجنس اليهودي، ونسف الديانة اليهودية من جذورها العقائدية[5].

= أنظر: أبي عبد الله ياقوت، معجم البلدان (بيروت: دار الطباعة والنشر)، جـ 1، ص 521.

1-نابلس بضم الباء واللام، والسين المهملة، وهي مدينة مشهورة بدار فلسطين بينها وبين المقدس عشرة فراسخ، وفيها جبل كرزيم تقدسه اليهود..
أنظر: المرجع نفسه، جـ 5، ص 248.

2- عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ العلامة لبن خلدون (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1981م)، جـ 3، ص 191، 192.

3- أنظر بالتفصيل :المرجع نفسه، ص 191 - 210.

4- أحمد عبد الغفور عطار، المرجع السابق، ص 192.

5-دائرة المعارف العبرية جـ 10. نقلا عن حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، ص249.

وعانى السامريون كثيرا من المتاعب التي لحقتهم من قبل بني جلدتهم، وذلك بسبب تمسكهم بمدائهم الدينية التي فرقتهم عن جمهور اليهود، ومع ذلك فإن لهذه الفرقة نفوذا كبيرا في أوساط اليهود خلال عصر المسيح[1].

كانت لهذه الفرقة عقائد خاصة، فقد اعتقدوا بأن موسى (عليه السلام) آخر أنبياء بني إسرائيل، وأن كل من أدعى النبوة بعده يعد كاذبا ومنافقا، وينبغي محاربته والتنكيل به، فأنكروا بذلك نبوة شمعون وداود وسليمان وأشعيا، ولهذا آمنوا بتوراة موسى فقط، واعتبروا هذه الأسفار كتابهم المقدس، وأنها كلام الله تعالى، ورفضوا كل النصوص المقدسة الأخرى التي ظهرت بعد موسى، كالمشنا والتلمود والمدارش التي يؤمن بها باقي اليهود[2].

واتخذ السامريون من جبل جرزيم بالسامرة قبلة حقيقية لهم، ورفضوا بذلك الهيكل قبلة لهم، ودليلهم في ذلك أن توراهم أشارت إلى أن يعقوب (عليه السلام) بني بني معبده المقدس للإله في هذا المكان، وسماه بيت إل أي بيت الله، وزعم الامريون أنهم البقية على دين الأجداد، وأن قبلة موسى بيت إل حتى جاء داود وسليمان فحولوا القبلة إلى الهيكل، وقد اتخذوا لأنفسهم ألقابا أشهرها بنو إسرائيل وبنو يوسف ورفضوا لقب يهوذا[3].

و لم ينته خلافهم مع باقي اليهود عند هذا الحد، بل مس نواحي أخرى من صلب العقيدة، كإيمانهم بإله روحاني غير مجسم، واعتقادهم في قيام الأموات[4].

1-عباس محمود العقاد، حياة المسيح، ص 44.
2-ابن حزم، الفصل في املل و والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، (جدة: شركة عكاظ للنشر والتوزيع ،ط1،1402 هـ) جـ 1، ص 178.
3-حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، ص 247، 248.
4 -المرجع نفسه، ص 248.

4- فرقة الآسنيين :

كان الآسينيون أكثر الفرق نشاطا وحيوية في عصر المسيح، فقد كثر عددهم في ذلـــك العصر، ومع ذلك فإن غموضا تاريخيا يخيم عليهم، ولعل السبب يعود إلى ندرة من كتبـــوا عنهم من القدماء.

وقد تضاربت الآراء حول تسميتهم فذهب بعض الباحثين إلى أن اسمهم مشتق من اللفظ اليوناني أوسوي التي تستعمل بمعنى القديسيين أو الأبرار، وربطها غيرهم بالكلمة القديمـــة حسيا أو حسين بمعنى الأتقياء، وظن البعض بأنها من الكلمة اليهودية حاشيا أي الصـــامت الذي لا يتكلم، وآخرون أرادوا جعلها صيغة محرفة من ساحيا التي معناها نـــزل إلى المـــاء وسبح فيه، وأولوا بذلك أن أصلها الآرامي كلمة آسيا بمعنى الطبيب[1] والمداوي، وهو أقـــر. إلى الحقيقة، ويدعم هذا ما قاله يوسيفوس: "من أنهم يلتزمون ليس الثياب البيضاء النظيفـــة ويحرصون على الطهارة، والظهور دائما بكل مظاهر الجلال والأبهة"[2].

والأمر الملفت للنظر أن هذه المظاهر أدت بالناس إلى الثقة بهم، والإقبال إليهم، فتبـــؤوا بذلك مكانة مرموقة في المجتمع اليهودي.

آمن الأسينيون بالروح والملائكة، والقضاء والقدر، وعرفوا بنزعة صوفية حـــادة، فقـــد اعرضوا عن الدنيا وزخرفها، وأعزلوا الناس، وفضلوا حياة البساطة والتقشف، والعـــزوف عن اللذات والشهوات، ورفضوا الهدايا والصدقات، وأفضل شيئ عندهم هو التعويل علـــى أنفسهم، والعيش من عمل أيديهم، وحرموا ممارسة التجارة على أتباعهم لأنها تبعـــث في النفس الجشع، والحرص على جمع الأموال، والجنوح إلى ابتزاز الناس، واعتـــبروا التعـــامل بالذهب، والفضة والتفاخر بمتاع الدنيا من الأعمال الدنيئة التي ينبغي عليهم الترفع عنـــها،

1- المرجع نفسه، ص 266، 267.
أحمد عبد الغفور عطار، الديانات والعقائد في مختلف العصور، جـــ 2، ص 373، 375.
2-حسن ظاظا المرجع السابق، ص 267.

وبذلك فإن أعمالهم تكاد تنحصر على الزراعة، والصيد، وهذا مع وجوب التبتل، والابتعاد عن النساء لدرجة تحريم الزواج، وحرموا شرب الخمور، وأكل اللحوم، وتقديم القرابين والأضحية[1]، ولهذه العادات القاسية التي تتعارض مع الفطرة السليمة لم تعمر هذه الفرقة طويلا فقد انقرضت في أواخر القرن الأول الميلادي[2].

-تميزت فرقة الاسنيين بنزعة إنسانية عالية، حيث دعت إلى إلغاء التفرقة العنصرية بين الناس، وتقرير مبدأ المسواة بينهم جميعا، والحرص على التعايش السلمي، وأفزعهم انتشار الغنى المفرط، والفقر المدقع في مجتمعهم، مما أدى بهم إلى العمل باستماتة كبيرة لرفض نظام الرق والعبودية، لدرجة تحريم الملكية الفردية، فكل ما يملكه الآسيني من أرض، وأطعمة يكون ملكا جماعيا، وتركت كل قرية من قراهم مفتوحة الأبواب لكل أتباعهم، ولقد خالفوا في ذلك كثيرا من التعاليم التوراتية كما يقول علي عبد الواحد وافي: " على الرغم من إنها تعتبر نفسها ويعتبرها المؤرخون من فرق اليهود، والحقيقة أنه لا يربطها ببقية اليهود إلا رابطة الجنس، لأن أفرادها كانوا من بني إسرائيل"[3].

وكان لهذه النزعة الإنسانية التي اتصف بها الآسينيون في عصر المسيح بقية من أمل أمام الظلام الحالك الذي خيم على اليانة اليهودية، وكانت بالتالي أكثر الفرق إستجابة لدعوة المسيح[4].

5-فرقة الغلاة:

برزت هذه الفرقة فيعصر المسيح، ويوافق ظهورها ما تعرض له اليهود من ألوان العذاب والتنكيل، ولازال التاريخ اليهودي يذكر بمرارة تلك الأحداث الرهيبة التي أعقبت احتفالهم بعيد الفصح سنة 4 ق م، حين أحرق الرومان الهيكل وعاثوا فيه فسادا، ونهبوا كنوزه، وقتل

1-علي عبد الواحد وافى، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ص 60.
2-المرجع نفسه، ص 60، 61.
3- المرجع نفسه، ص 59 ،60.
4-ول ديورانت، قصة الحضارة، جـ 3، ص 175.

في يوم واحد كما يذكر المؤرخ يوسيفوس ما يقارب 3600 يهودي، فاستحوذ القنوط على أكثرهم فقتلوا أنفسهم[1]، وأفرز هذا الجو اليهودي المشحون بالضغائن والأحقاد عصابات من الغيورين والفدايين تهيكلوا في تنظيم سري عرفوا فيما بعد باسم الغلاة أو القنائيين، نسبة إلى كلمة قناء ومعناه الغيور أو صاحب الحمية، وهي الكلمة التي وصف الله بها نفسه في الوصايا العشر عند النهي عن إتخاذ آلهة أخرى، وقد اقترنت هذه الكلمة بالقتال والنهي عن المنكر بالقوة[2]، وقد عرف هؤلاء الغلاة باسم الجليليين نسبة إلى أحد القنائين واسمه يهوذا دى جملا المعروف بيهوذا الجليلي، نسبة إلى مقاطعة الجليل بشمال فلسطين حيث إتفق سرا مع أحد الفريسيين واسمه صدوق على إشعال نار الثورة، ولكنه لم يفلح هو وزميله إلا في كسب بعض المتطرفين والمتزمتين من اليهود إلى صفهم[3] ولقد تميزت هذه الفرقة عن باقي الفرق اليهودية الأخرى بكونها لم تهتم بالقضايا العقائدية والدينية، بل اتجهت إلى الناحية السياسية، ومقاومة الاستعمار الروماني، أقام وطن لليهود بفلسطين.

يقول المؤرخ يوسيفوس: "إن هذه الجماعة كانت تمتاز بتمسكها بفكرة الوطن اليهودي الحر المستقل، وكانوا لا يعترفون برئيس أو سيد إلا الله، وكانوا يفضلون الخروج على القانون، بل يفضلون الموت لهم، ولذويهم على أن يبايعوا حاكما أجنبيا[4] ولذلك تبنت استعمال القوة، والالتجاء إلى الإرهاب، والاغتيال لتحقيق أهدافها السياسية، وانتزاع فلسطين من الأمبراطورية الرومانية، وبسط السيادة اليهودية.

وقد أطلق اليهود عليهم اسم سيقارين، أو سيقاريقين وهي كلمة عبرية من ألفاظ التلمود، معناها الإرهابيون أو السفاحون أو المتمردون[5].

1-المرجع نفسه، ص 184، 186.
2-حسن ظاظا، المرجع السابق، ص 260
3-المرجع نفسه، ص 263.
4-يوسيفوس، تواريخ اليهود، هذه النقول موجودة في دائرة المعارف الغبرية، جـ 9.
نقلا عن: حسن ظاظا، المرجع السابق، ص 262.
5-المرجع نفسه والصفحة.

وكانت هذه الفرقة تستوحي من العهد القديم بعض الأمثال والحكايات والروايات دستورا للإرهاب والتطرف، ويذكر أن قدوتهم في ذلك هو فينحاس بن العزر بن هارون الكاهن ألمع القنائين القدماء الذين أخذتهم الغيرة لله في عهد موسى (عليه السلام)[1] كما جاء في سفر العدد: "وإذا رجل من بني إسرائيل جاء وقدم إلى اخوته المديانية أمام عيني موسى وأعين كل جماعة بني إسرائيل، وهم باكون لدى باب خيمة الاجتماع، فلما رأى ذلك فينحاس بن ألعازاربن هارون الكاهن قام من وسط الجماعة وأخذ رمحا بيده ودخل وراء الرجل الإسرائيلي إلى القبة وطعن كليهما الرجل الإسرائيلي والمرأة في بطنها، فامتنع الوباء عن بني إسرائيل، وكان الذين ماتوا بالوباء أربعة وعشرين ألفا فكلم الرب موسى قائلا فينحاس بن أل عازار بن هارون الكاهن قد رد سخطي عن بني إسرائيل بكونه غار غيرتي في وسطهم حتى لم أفن بني إسرائيل بغيرتي، لذلك قال ها أنذا أعطيه ميثاقي ميثاق السلام، فيكون له ولنسله من بعده ميثاق كهنوت أبدي لأجل أنه غار لله وكفر عن بني إسرائيل"[2]

يتضح مما سبق أن انقسام اليهود إلى فرق دينية يمس جوهر العقيدة والشريعة مما يؤكد نزعة الاختلاف التي تطبع الفكر الديني اليهودي بالرغم مما يحاول اليهود من إخفاء هذا التناقض والظهور أمام الرأي العام العالمي بكل مظاهر الوحدة والتآلف. وصدق الله تبارك وتعالى في قوله: "**تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون**"[3].

1-المرجع نفسه، ص 260، 261.
2-سفر العدد: الإصحاح 25، من الفقرة 6 إلى الفقرة 13.
3- سورة الحشر آية 14.

حول حقيقة التصوف

الأستاذ ساعد خميسي

جامعة منتوري- قسنطينة

لقد خلف التصوف الإسلامي منذ نشأته إلى يومنا هذا تجارب عملية، وإنتاجا فكريا خصبا جعلاه ميدانا رحبا للدراسات الاستشراقية وتأويلاتها.

فهذا الإنجليزي "براون" ومواطنيه "نيكلسون" و"أرييري" يرجعون التصوف الإسلامي إلى الرهبنة النصرانية والرياضة الهندية. أما الألمان ممثلين في "جولد تسيهر"، "فلهوزن" و"فون هامر" فيرجعونه إلى وثنيات الهند و الفرس ثم معتقدات اليهود والنصارى.

في حين رد الفرنسيون بزعامة ماسنيون التصوف الإسلامي إلى المسيحية معتبرين حياة الصوفية محاكاة لحياة المسيح – عليه السلام – وكذلك قال الأسبان بزعامة "أسين بلاثيوس"... إلى غير ذلك من الدراسات التي تنتهي بإرجاع التصوف إلى أصول هندية أو فارسية أو يهودية أو مسيحية... لنأتي نحن في نهاية المطاف فنكتفي بإصدار الأحكام بأن هذا المستشرق منصف وذاك غير منصف.

أما وقد حان الأوان لنتكفل بما يخصنا فإن أصبنا و أحسنا دراسته فالفائدة منا وإلينا، وإن أسأنا دراسته وأخطأنا فهمه فعلى الأقل نكون قد حاولنا تسليط الضوء على جزء من ذاتنا وعنصرا هاما من عناصر هويتنا.

وتأتي هذه الدراسة لتحاول فهم حقيقة التصوف من خلال ضبط مفهومه لغة واصطلاحا ومحاولة تحديد معالم نشأته وتطوره. كل ذلك بهدف تأصيله، مع تحديد وجه الحاجة إليه في وقتنا الراهن.

1-المدلول اللغوي لكلمة "تصوف":

لم تعرف كلمة "التصوف" في لغتنا اشتقاقا واحدا يتفق عليه، إذ قيل أنها مشتقة من **صفاء** القلوب وهو قول يؤيده صاحب "اللمع"[1]. وقيل أنها مشتقة من "**الصفة**" (أو صفة المسجد) وهو مكان في مؤخرة مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم، كان يجلس إليه متعبدون زهاد من فقراء المسلمين، ومن المؤيدين لهذا الرأي " السهروردي"[2].

وقيل مشتقة من "**الصف الأول**" رمزا للإقبال المبكر على الصلاة و الجهاد...كما ذهب إليه "الكالابادي"، في كتابه "التعرف لمذهب أهل التصوف"[3].

وذهب البعض إلى أنها مشتقة من الكلمة اليونانية "**صوفيا**" أو "صوفوس" وتعني: الحكمة ومن مؤيدي الرأي: "فون هامر" و"هنري كوربان"، هذا الأخير ينسب هذا الرأي للبيروني ويعلل الاختلاف في حرفي السين والصاد بمرونة النحويين العرب في اشتقاقاتهم للكلمات الأجنبية[4].

فند "نكلسون" هذا الرأي وشكك في القدرة اللغوية لفون هامر معتبرا إرجاع التصوف للكلمة اليونانية سوفوس sophos عبارة مَشئومة "لا يوجد دليل إيجابي يرجح افتراض أن الكلمة مشتقة من الأصل اليوناني"[5]

1 -.إبراهيم بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، مصر، 1969، ص.09.
2 - السهروردي (عبد القاهر بن عبد الله): كتاب عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1983 ص.61.
3- الكالابادي (أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواري، مكتبة الكليات، الأزهر، القاهرة، ط02، 1980، ص.28.
4-هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، منشورات عويدات بيروت، 1966، ص ص .282-283
5- نيكلسون رينولد.أ.: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص 67.

باستثناء هذا الاشتقاق، باقي الاشتقاقات هي محاولات لتأصيل التصوف وجعله إسلاميا صرفا، ولكن وبالرغم من هذا عرفت هذه الاشتقاقات، كاشتقاقات لغوية، رفضا من بعض المتصوفة والفقهاء والمؤرخين، كـ"الهجويري" و"ابن تيمية" و"ابن خلدون".

فالهجويري[1] في تحديده لمفهوم التصوف من الناحية اللغوية فند الآراء التي ذهبت إلى اشتقاق كلمة تصوف من لبس الصوف أو من الصف الأول أو من أهل الصفة أو من الصفاء، ولكن هذا لا يعني أن التصوف من الناحية الاصطلاحية بعيد عن هذه المفاهيم، فالصوفية لا ينكرون امتدادهم لأهل الصفة أو تواجدهم في الصف الأول عند كل صلاة، كما لا ينكرون صفة الصفاء فيهم، لأنهم حسب "الهجويري" ورثوها من صفاء أبي بكر الصديق، فالمعنى الاصطلاحي للتصوف إذن لا يبتعد عن هذه الاشتقاقات أما المعنى اللغوي فبعيد عنها، وتبقى كلمة صوفي **مجرد لقب** يحمل أصحابه صفات أهل الصفة وقد يلبسون الصوف ولكن ليس لأجل ذلك سموا صوفية، يقول الهجويري: "واشتقاق هذا الاسم لا يصح على مقتضى اللغة من أي معنى، لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس ليشتق منه"[2] بهذا الموقف يكون الهجويري قد ذهب مذهب القشيري في اعتبار كلمة الصوفي لا اشتقاق لغوي لها فهي كاللقب[3].

أما "ابن تيمية"، فيفند الاشتقاقات اللغوية المذكورة سابقا مبينا غلطها على النحو الآتي:

- التصوف نسبة إلى أهل الصفة غلط لأنه لو كان كذلك لقيل: صُفّي
- التصوف نسبة إلى الصف الأول غلط، لأنه لو كان كذلك لقيل: صَفّي
- التصوف نسبة إلى الصفوة غلط، لأنه لو كان كذلك لقيل: صفوي

1- (توفي 465هـ/1073م) هو علي بن عثمان بن أبي علي الغزنوي ، صوفي.يكنى بأبي الحسن وله ألقاب عديدة: الغزنوي، الجلابي، الهجويري، وبالفارسية: "داتا كنج بخش لاهوري"
– عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، جمعه وأخرجه مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة بيروت، 1993/1411 ج2، ص475.

2– الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وتحقيق وترجمة د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ص230.

3- القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت، ص126.

- التصوف نسبة إلى الصفاء غلط، لأنه لو كان كذلك لقيل: صفائي

-"وقيل نسبة إلى **صوفة بن بشر** بن أد بن طابخة قبيلة من العرب كانوا يجاورون بمكة من الزمن القديم ينسب إليهم النساك، وهذا وإن كان موافقا للنسب من جهة اللفظ فانه ضعيف أيضا لأن هؤلاء غير مشهورين ولا معروفين عند أكثر النساك ولأنه لو نسب النساك إلى هؤلاء لكان النسب في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أولى، ولأن غالب من تكلم باسم الصوفي لا يعرف هذه القبيلة ولا يرضى أن يكون مضافا إلى قبيلة في الجاهلية لا وجود لها في الإسلام"[1].

أما الاشتقاق الشائع أو المعروف على حد قول ابن تيمية فهو نسبة إلى **لبس الصوف**[2] وهذا القول يؤيده السهر وري مدللا على ذلك بأنه إقتداء بالأنبياء و الرسل عليهم السلام، و يؤيده فيما بعد ابن خلدون، بقوله: "والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لُبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف..."[3]

مهما اختلفت هذه الاشتقاقات فهي في جلها تؤصل التصوف، وتصف أحوال المتصوفة، كما أنهم يرضون بها ولا يجدون فيها ذما ولا إنقاصا من شأنهم.

2- المدلول الاصطلاحي للتصوف:

إذا كان الاشتقاق اللغوي قد تعدد فان التعريف الاصطلاحي سيزداد تعددا و تنوعا، إذ أحصينا في الرسالة القشيرية وحدها أكثر من خمسين تعريفا تتضمن عبارات صوفية و تركز أغلبها على وصف الرجل الصوفي وسلوكا ته حتى نكاد نقول بأنها تتلخص في القول بأن التصوف هو الأخلاق وفيها يلي بعض من هذه التعريفات الوارد بعضها في الرسالة وبعضها في مصادر صوفية أخرى:

1- ابن تيمية: الفتاوى، مكتبة ابن تيمية، ط03، 1403هـ ج11، ص6

2 -المصدر نفسه، ج11، ص.06.

3 -ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص 517.

-يقول "معروف الكرخي"(ت 200هـ/815م): التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"[1].

-"التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قول كرام"[2] على حد قول "محمد بن علي القصاب" (ق3هـ).

-التستري: (283هـ/896م) "الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر واستوى عنده الذهب و المدر"[3]

-النوري (295هـ/907م): "التصوف ترك نصيب النفس ليكون الحق نصيبها"[4]

-الجنيد (297هـ/910م ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع...والصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا مخرج منها إلا كل مليح"[5].

-يقول رويم (303هـ/915م) التصوف هو أسترسل النفس مع الله تعالى على ما يدريه[6].

- الكتاني: (322هـ/934) "التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء"[7].

-الجرجاني: (816هـ/1413م) "التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال"[8].

ما يلاحظ على تعريفات التصوف الواردة في مختلف المصادر، وهي كثيرة جدا أنها تتمحور حول تحديد جملة من السلوكات ومن العلاقات بين الصوفي وذاته وبينه وبين مجتمعه وفوق كل هذا وذاك بينه وبين خالقه، كما تتحدث عن معرفة الصوفي اليقينية وما

1- القشيري: الرسالة القشيرية، ص127
2- المصدر نفسه، ص127.
3- السهروردي: عوارف المعارف، ص57
4- إبراهيم بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي، ص19.
5- السهروردي: عوارف المعارف، ص57.
6- السهروردي: عوارف المعارف، ص56.
7- القشيري: الرسالة القشيرية، ص127
8-الجرجاني (الشريف علي بن محمد): كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص59.

تحققه له من سعادة قصوى كما تضبط له جملة الوسائل المعرفية الكفيلة بتحقيق تلك السعادة المنشودة، مع ضرورة مساوقة وملازمة العمل لها، ذلك لأن التصوف في نهاية المطاف ممارسة عملية بالأساس تمتثل لأوامر الشرع وتنته عند نواهيه مشفوعة بعلم يقيني.

وإذا أردنا أن نختصر كل التعريفات قلنا ما قاله كثير من المتصوفة وأجمعوا عليه أن التصوف أخلاق مقتدية بالشرع في ظاهرها، هدفها صفاء باطن المتصف بها ليدرك الحقائق، لهذا سمي المتصوفة بأهل الباطن، وأرباب الحق، واعتبر تصوفهم علم الحقائق أو علم الباطن، يقابله علم الظاهر (الفقه). فكيف ومتى ظهر هذا العلم؟ وما هي أبرز مراحل تطوره؟

3-نشأة التصوف و تطوره:

أ- بالمشرق الإسلامي:

لقد مر التصوف الإسلامي بمراحل عديدة يمكن إجمالها في: مرحلة النشأة وهي مرحلة التصوف العملي الخالص فمرحلة امتزاج التصوف بالنظر و ارتباطه بالفلسفة ثم مرحلة التقليد وربما نعيش اليوم مرحلة بعث التصوف من جديد.

عرفت كلمة صوفي الانتشار في القرن الثاني للهجرة وأول من أطلقت عليه "أبي هاشم الكوفي" المتوفى سنة 150هـ/767م. وإذا سألنا لماذا هذا القرن بالذات؟ أجابنا ابن خلدون بقوله: "ولما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقيمون على العبادة باسم الصوفية و المتصوفة"[1].

إن المتأمل في القرن الثاني في الدولة الإسلامية سيلاحظ تغيرات و تطورات كثيرة بالمقارنة مع صدر الإسلام حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم مشرفا على تطبيق الرسالة وكان الناس مهتمين بما يترل من الآيات تباعا مبهورين بإعجازها، مقتدين أو مستفسرين فيجدون الإجابة قرآنا أو حديثا وما كان ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ولكن بعد وفاته صلى الله عليه و سلم طرحت معضلة الخلافة كقضية سياسية ذات أبعاد عقائدية

1- ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص 517.

خلفت مقتل عثمان ثم علي ...و أحداثا كثيرة في عهد الخليفتين أو بعدهما، ضف إلى هذا الفتوحات الإسلامية وما نجم عنها من تغيرات سياسية، اجتماعية واقتصادية، كان لها الأثر الكبير حتى على الدين ككل عقيدة و شريعة.

في مثل هذه الظروف والتطورات ظهرت فئة من الناس فرت من البذخ والترف والخلافات السياسية والمذهبية فزهدت زهد النبي وصحابته وبالغت في ذلك فاختصت باسم المتصوفة، وهذا ما يذهب إليه ابن خلدون بقوله: "ثم اختلفت الناس وتباينت المراتب وفشا الميل عن الجادة والخروج عن الاستقامة ونسي الناس أعمال القلوب وأغفلوها وأقبل الجمّ الغفير على صلاح الأعمال البدنية والعناية بالمراسم الدينية من غير التفات إلى الباطن ولا اهتمام بصلاحه. وشغل الفقهاء بما تعم به البلوى من أحكام المعاملات والعبادات الظاهرة حسبما طالبهم بذلك منصب الفتيا وهداية الجمهور...ثم طرقت آفة البدع...هذا معتزلي ورفضي وخارجي... فانفرد خواص السنة المحافظون على أعمال القلوب المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنة والظاهرة وسموا بالصوفية"[1].

هذا في الوقت الذي كثر الفقهاء لكثرة مواضع الانحراف، ظهر الصوفية بسلوك متميز عن سلوك العامة، فشكل بذلك التصوف موضوعا آخر لهؤلاء الفقهاء ليصدروا أحكامهم، إما بالإيجاز أو بالتكفير أو بالسكوت.

علي بن الحسين (ت 99هـ/717م) وابنه محمد بن علي (ت 117هـ/735) ومالك بن دينار (ت131هـ/ 747) وداوود الطائي (ت161هـ/778)...إلخ.

أما مرحلة امتزاج التصوف العملي بالنظر وبالفلسفة، من خلال الأخذ بالحقائق إلى جانب اليأس مما في أيدي الخلائق فجاءت فيما بين القرنين الثالث والرابع الهجريين، فبعد ما كانت الخشية من الله سببا في تعبد الزاهد أصبحت المحبة من أهم دعائم زهده وتصوفه.

1- ابن خلدون: شفاء السائل في تهذيب المسائل، نشره وعلق عليه: الأب اغناطيوس اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1959، ص. ص 26، 27.

أدرج مؤرخو التصوف "معروف الكرخي" ضمن المتصوفة المسلمين الأوائل الذين ارتقوا بمظاهر التعبد والنسك من درجة الزهد إلى التصوف العملي الممزوج بالنظر، حيث عده الكلاباذي ضمن قائمة رجال الصوفية الأوائل الذين نطقوا بعلوم الصوفية، وعبروا عن مواجيدهم، ونشروا مقاماتهم، ووصفوا أحوالهم قولا وفعلا بعد الصحابة[1].

لم يترك الكرخي كغيره من أعلام طبقة متصوفة الإسلام الأولى كتبا بقدر ما كوّن رجالا واصلوا بناء التصوف وطوروه علما وممارسة، كما ترك حكما وأقوالا أسست للتصوف بشقيه العملي والنظري، وشكلت مرجعا لا غنى عنه لمن جاء بعده من المتصوفة ودارسي التصوف، ولقد جمع أبو الفرج بن الجوزي العديد من أقواله وأحواله في مصنف أسماه : "مناقب معروف الكرخي"[2] وعن تلامذته تكفي الإشارة إلى أن من أبرزهم: "سرى السقطي" أستاذ الجنيد الملقب بسيد الطائفة.

رأى معروف الكرخي بأن التصوف قوامه الزهد في الحياة الدنيا وترك ما فيها من ملذات من جهة والتوجه بالكلية إلى الله من جهة أخرى، لذا يعرف التصوف – كما مرّ معنا- بأنه: "الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق" فالتصوف عند الكرخي إذن له وجهان:

– الوجه الأول هو الاتجاه نحو الله بالعلم به وبمعرفته وبالتقوى التي ترتكز بالأساس على الجمع بين الخوف منه ومحبته. فعن حبه لله يتحدث تلميذه سرى السقطي عن رؤياه لأستاذه في المنام وهو جالس تحت العرش يقول عنه الله لملائكته: "هذا معروف الكرخي سكر من حبي فلا يفيق إلا بلقائي"[3] والتقوى التي يجتمع فيها الحب بالخشية هي إدراك ومعرفة بالله، فلا تقوى بدون معرفة، يقول الكرخي: "كيف تتقي وأنت لا تدري من تتقي"[4] والدراية بالمتقى لا تكون من الكتب أو من أفواه الرجال، وإنما بالاتجاه إلى الله وبالتوكل عليه حتى

1- التعرف لمذهب أهل التصوف، ص27، 28.
2- حاجي خليفة: كشف الظنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992/1413، ج2، ص1844.
3- الرسالة القشيرية، ص9.
4- الذهبي: تاريخ الإسلام، تحقيق د.عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1. 1993/1413 ج13، ص402

يكون الله هو المعلم، يقول الكرخي في هذا الصدد ناصحا: "توكل على الله حتى يكون هو معلمك وأنيسك وموضع شكواك وليكن ذكر الموت جليسك لا يفارقنك"[1].

- أما الوجه الثاني فهو الجانب العملي الصرف المتمم للعلمي والمعرفي وهو جوهري في التصوف لأنه يشمل الأخلاق، وما التصوف إلا خلق كما يقول الصوفية، وأول الأعمال: الزهد في الدنيا وتركها بالكلية مع الاعتقاد الدائم بأن الموت يترقب المرء في كل آن، وقد كان هذا حال الكرخي، حيث تروي المصادر التاريخية أنه تيمم وهو على مقربة من شط دجلة، "فقيل له الماء قريب منك فقال لعلي لا أعيش حتى أبلغه"[2] ومما هو مطلوب من الصوفي حسب الكرخي السبق إلى طاعة الله والتزام أوامره مهما حال الله دونه ونعم الدنيك ومن السلوكات الأخلاقية التي حث عليها الكرخي: السخاء والتصدق ليس بما هو فائض عن الحاجة فقط، بل بما هو في أمس الحاجة إليه فيقول: "السخاء إيثار ما يحتاج إليه عند الإعسار"[3].

كغيره من المتصوفة أوصله حبه لله والشعور بالقرب منه إلى حد قوله لتلميذه سرى السقطي -وفي رواية ليعقوب ابن أخيه -: "إذا كانت لك حاجة إلى الله فاقسم عليه بي"، أو"سله بي"[4]. مثل هذه العبارات وما يحدث له من كرامات هو من جملة ما يثير الصراع بين التصوف باعتباره علم الباطن وبين الفقه(علم الظاهر)، والكرخي لا يستثنى من هذا الصراع، إلا أن المميز له أنه وجد في شخص واحد من أبرز الفقهاء نصيرا له وربما سببا له في شهرته، ذلك أن الإمام أحمد بن حنبل أثنى على معروف الكرخي وعدّه في درجة عالية من درجات الصوفية مما ينم عن معرفة عميقة لابن حنبل بحقيقة التصوف ومقاماته حيث كان يقول: "معروف الكرخي من الأبدال وهو مجاب الدعوة" وقال عنه أيضا: "كان معه

1- الأصبهاني: حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1405هـ، ج8، حلية الأولياء ج8، ص360.

2- محمد بن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، تحقيق محمد الفقي، دار المعرفة، بيروت ، ج8، ص364.

3- السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة ط2، 1406/1986، ص88.

4- حلية الأولياء، ج8، ص364/الرسالة القشيرية، ص9.

رأس العلم خشية الله تعالى"[1] كما تعجب من القائل بأن الكرخي قصير علم فرد عليه بقوله: "وهل يراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف"[2]

وهذه رابعة العدوية (ت215هـ/830) تقول في الحب الإلهي:

أحبك حبين حب الهوى وحب لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فلست أرى الكون حتى أراكا
فما الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

مثل هذا العشق وتلك العبارات التي رأيناها مع الكرخي أدخلت في نظر بعض الدارسين فكرة الحلول لدى المتصوفة، وفي مجال المعرفة أصبحت تطرح إشكالية فكرة الوصول إلى معرفة الله معرفة تامة يقينية، ويمكن استخلاص ذلك من قول لذي النون المصري(155/772-245/860) جاء فيه: "عرفت ربي بربي ولو لا ربي لما عرفت ربي"[3]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أهمية ذي النون في التصوف تكمن في أن جل المتصوفة على مر الأزمنة أخذوا عنه وانتسبوا إليه.فهو"أول من تكلم في مصر في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية"[4]كما أنه من الأوائل الذين تحدثوا في المعرفة الصوفية وحددوا معالم العرفان حتّى عدّه عبد الرحمن جامي رأس الطائفة الصوفية. ولأجل ذلك ونظرا لمحاولته التعبير عن تجربته الكشفية بأفكار مرتبة في نسق نظري واضح، تعده الدراسات الحديثة من الممهدين لظهور التصوف الفلسفي الإسلامي. بل هناك من ذهب إلى أنه صاحب تصوف فلسفي أدخل آراء فلسفية أفلوطينية إلى التصوف الإسلامي[5] . ويستند هؤلاء إلى ما ذهب إليه القفطي عندما

1- طبقات الحنابلة، ج1، ص382.
2- ابن الجوزي: المنتظم، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1412/1992، ج10، ص88.
3- نيكلسون رينولد.أ.: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 09.
4-الزركلي: الأعلام، ج2، ص28.
5-قاسم غني: تاريخ التصوف الإسلامي، ترجمه عن الفارسية: صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية، 1970 ج1، ص80.

رأى بأن ذا النون من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة[1].

يعرف ذو النون بالمتصوفة واصفا أحوالهم وكيفية تعاملهم مع الناس، ومع الله ومكانتهم لديه في نص مطول يجيب فيه عن سؤال للمتوكل يطلب منه وصف أولياء الله من المتصوفة، فجاءت إجابته تحمل معان كثيرة منها أن الله تولّاهم بعنايته وبكرمه فأحبهم لحبهم له، وييسر لهم السبل للوصول إليه بعد أن أثبتوا جدارتهم بتقلبهم في الأحوال ومكوثهم بمقامات المحبة والتوكل والرضا والأنس...فعلّمهم ما لا تدركه مكاسبهم وأعلى شأنهم. وفي وصفه المتصوفة يحذر ذو النون بأسلوب غير مباشر المتوكل، ومن خلاله الحكام بأن يستوصوا بهذه الطائفة خيرا لأن العناية الإلهية تحفهم وتحميهم من أي حاكم جائر[2]. ويورد السلمي قولا لذي النون يصف فيه العلاقة بين الصوفي وربه جاء فيه: "قال الله تعالى من كان لي مطيعا كنت له وليا فليثق بي وليحكم علي، فوعزتي لو سألني زوال الدنيا لأزلتها له"[3].

ولكي يصل الصوفي إلى هذه الدرجة من استجابة الله له عليه في علاقته مع نفسه أن يجاهدها ويتجرد منها، ويستبدل إرادته بإرادة إلهية لا يعوقها عائق، لهذا قال بأن "الصوفي من لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب" وقال: "الصوفية آثروا الله تعالى على كل شيء فآثرهم الله على كل شيء، فكان من إيثارهم أن آثروا علم الله على علم نفوسهم، وإرادة الله على إرادة أنفسهم"[4].

ركز ذو النون –كغيره من المتصوفة وباعتبار التصوف سلوكات تكسوها الأخلاق الكريمة – على ضرورة التخلق بأخلاق الرسول، لأن ذلك هو معيار محبة الله فقال: "من علامات المحب لله عز وجل متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه"[5].

1- القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، 1326/1908، ص127.
2- البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، 1417/1997، ج8، ص391.
3- السلمي: طبقات الصوفية، ص19.
4- السهروردي: عوارف المعارف، ص56.
5- القشيري: الرسالة القشيرية، ص8.

تميز ذو النون بتصنيفه للأحوال والمقامات، فالصوفي صاحب الأخلاق المحمدية عنده هو ذلك الذي يتقلب في الأحوال ويتدرج في المقامات، قال الكلاباذي: "سئل ذو النون عن العارف فقال: كان هاهنا فذهب، يعني أنك لا تراه في وقتين بحالة واحدة، لأن مصرِّفه غيره"وفي المقامات أول ما يتدرج فيه الصوفي حسب ذي النون "الحيرة" ذلك الشعور بالقلق لما يدركه المريد في نفسه من عجز عن بلوغ اليقين فيلجأ إلى الله ويجرد نفسه للاتصال به، ثم تنتابه حيرة من نوع آخر لتيقنه بأنه مهما شكر فلن يفي الله حقه، أو لخوفه من أن ينقطع الوصال، يقول ذو النون: "...أول درجة يرقاها العارف: التحير، ثم الافتقار، ثم الاتصال، ثم التحير"[1]. وآخر المقامات التي يبلغها العارف هو مقام الشوق بالرغم من الاتصال، ذلك لأنه كلما اقترب منه واتصل كلما أدرك حقيقته فيزداد لذلك عشقا وشوقا لما أدركه من عين اليقين ولما يلاحظه من خلاف لما كان يتصوره قبل الوصول إليه، يقول ذو النون: "الشوق أعلى الدرجات وأعلى المقامات، فإذا بلغها الإنسان استبطأ الموت شوقا إلى ربه ورجاء للقائه والنظر إليه"[2] وبين هاتين الدرجتين أحوال ومقامات أخر يصنفها ذو النون ويقسمها إلى تفريعات معلومة منها حال ومقام المحبة ومقام البسط والتوكل وغيرها من الأحوال والمقامات.

ومن أقواله في الأحوال والمقامات وفي المعرفة نستخلص نظرية في المعرفة عنده يحدد فيها مصدرها وغايتها، وكذا سبل ووسائل تحصيلها النظرية والعملية، نذكر منها أن المعرفة والعلم عنده عامة وخاصة، فأما العامة فهي لكل الناس ووسيلتها أدوات الإدراك الحسي المتاحة للجميع، بينما الخاصة فهي معرفة وعلم يقيني يوصل إلى الله، وسيلته القلب الذي يتلقاها كشفا، ومما قاله في هذا الصدد: "كل ما رأته العيون نسب إلى العلم، وما علمته

1- الكلاباذي: التعرف...، ص ص 138–139.
2- السهروردي: عوارف المعارف، ص510.

القلوب نسب إلى اليقين"[1]. ولا يوجـــــــد أكثر من هذا القول للتعبير عن مدى التجريـد وإعمال النظر في التصوف مما يؤدي للجزم بالقول أننا بصدد التعامل مع فلسفة إسلامية خاصة.

ثم يأتي بعد ذي النون المصري أبو يزيد البسطامي (188/804-261/875) ليساهم أكثر في بناء تصوف إسلامي قوامه العلم و العمل معا وهدفه بلوغ أقصـــــى درجـــات اليقـــين والكمال.

لم يترك البسطامي تصانيف في التصوف، فكل ما خلّفه مقولات وعبارات تحـ كمـا ومواعظ وشطحات صوفية، مليئة بالرمز والإشارة حتى اتخذ منها مواقف متباينـ ـسبب حملها على معان متباينة من حيث الفهم والتأويل، ونتيجة لذلك عدّه البعض وليّـــا صالحـا صاحب كرامات وعدّه البعض الآخر مارقا عن الدين يجب طرده من المدينة.

ولقد تداول أتباع البسطامي أفكاره وممارساته الصوفية في شكل أقوال فيـــها وصـــف لأحواله ومقاماته العرفانية، وفيها مواعظ أخلاقية تهذب النفس وتروضها علــــى التعفـــف والتحلي بالأخلاق الإلهية لما للتصوف من صلة وطيدة بالأخلاق، بل هو الأخلاق الفاضلـــة بعينها، ولا وصول إلى الله —المراد من التصوف- إلاّ بالأخلاق أولا، مع النفس ومع الغـــير ومع الله، يقول البسطامي: "أقرب الخلق إلى الله، أوسعهم لخلقه خلقا فتواضعوا"[2].

يذهب"أبو يزيد" في مجال الأخلاق وضرورة تمثلها لدى الصوفي حتى تتطابق مع آرائه إلى حد النصح بعدم الاكتراث لخرق العادات، إن كان صاحبها مجردا من السلوك القويم والمقوم فيقول: "لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا بـــه حـــتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة"[3].

وإذا كان التصوف أخلاقا، ومبررات وجوده: تقويم السلوك الإنساني وترويض النفـــس والسمو بها عن الدنايا، فإنه مع البسطامي ومعاصريه من المتصوفة بدأ التصوف ينتقل مـــن

1- الكلاباذي: التعرف، ص103.

2- السلمي: المقدمة في التصوف وحقيقته، تحقيق يوســـف زيـــدان، مكتبـــات الكليـــات الأزهريـــة، 1407/1987 ص68.

3- الرسالة القشيرية، ص14.

الأخلاق الممارسة لذاتها أو المجسدة في تعبد وزهد، إلى محاولة الوصول إلى الله والفناء فيه بالتجرد التام من كل ما سوى الله ولن يتأتى ذلك إلاّ بالعرفان، والذي يتدرج بدوره في سلم الأحوال والمقامات، ويكون أرفع من مجرد العبادة ومن الزهد، وإن بقيا من منطلقاته ومقوماته، يقول البسطامي: "لا يعرف نفسه من صحب شهوته"فالمتمسك بملذات الدنيا يصعب عليه حتى معرفة نفسه، ومن جهل نفسه جهل ربه، وعن شرط الزهد في العرفان قال أيضا: "المعرفة: بطن جائع وبدن عار". هذا عن الزهد، أمّا عن تميز العبادة سواء بزهد أو بدونه عن المعرفة الصوفية فيقول واصفا تجربته بأنه عمل في المجاهدة ثلاثين سنة فما وجد شيئا أشد عليه من العلم ومتابعته.

يكمن تميز العرفان عن العبادة والزهد في أن العبادة والزهد وسيلتان لمعرفة الله معرفة يقينية لا شك معها، وصعوبتها تكمن في أنها لا تتأتى إلا بمفارقة النفس وبرعاية إلهية مسبوقة بمجاهدات ورياضات"وأدنى ما يجب على العارف أن يهب له[أي لله]ما قد ملّكه". أما أقصى ما يجب فترك الدنيا والآخرة وكل ما سوى الله، فعبادة الصوفي وزهده ليس من أجل دنيا، ولا من أجل آخرة، لا خوفا من النار ولا طمعا في الجنة، فالمراد هو الوصول إلى الله والابتهاج بتلك الغاية القصوى.

وبهذا الوصول يتمكن العارف من معرفة الله، و معرفة مخلوقاته، ومنهجه: نور الله المستفاد من تجربته الكشفية، يقول: "عرفت الله بالله وعرفت ما سوى الله بنور الله"[1].

بهذا كله يكون مصدر وموضوع المعرفة عند البسطامي هو الله، ومنهجها الكشف، وشرطها العمل، وكلما تجسدت ازداد صاحبها يقينا وبلغ الغاية منها، وهي الاتصال بالله والفناء فيه، حينها يدرك الصوفي المطلق، وتتحول إرادته من إرادة بشرية محدودة إلى إرادة إلهية وعلم إلهي مطلقين.

---

1 – الشعراني: الطبقات الكبرى، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده القاهرة، ج1، ص65.

وإذا بلغ العارف المراد أدرك من المعرفة ما يعجز اللسان عن التعبير عنه، وإذا ما رام ذلك فإن الذي يبلغه من فناء وما يشاهده، ستحمله عبارة دونه، ويفهم منها السامع ما لم يتعود على سماعه، من غريب العبارة والمعنى، ويُتخذ من ذلك مواقف مختلفة.

ذلك النوع من المعرفة، وتلك الأقوال الغريبة المعبر عنها، هي المسماة بالشطحات الصوفية، وهي العبارات التي أثارت جدلا كبيرا، وفُهم منها القول بالاتحاد فكفره لأجلها فريق، وشُرحت وأُولت وبرر القول بها فريق ثان، وعدّها فريق ثالث على أنها مدسوسة عليه ولم يقل بها البتة، ومن أهم وأشهر هذه الشطحات قوله: "**سبحاني ما أعظم شأني**".

نسِب إلى البسطامي شرح هذه العبارة، مفاده أنه وهو في غمرة تجلٍ من تجلياته الصوفية، نزّه الله بعبارة "سبحان الله" فاعترض عليه في سره الله، أنْ نزِّه نفسك أولا، لأن الله لا عيب فيه يحتاج إلى أن يتره عنه، ومن ثم راح البسطامي يتعالى عن الرذائل ويتحلى بالفضائل حتّى صار يقول"سبحاني ما أعظم شأني من باب التحديث بالنعمة"[1].

هذا التبرير لا يرقى إلى ما وضعه كبار المتصوفة من شرح وتأويل لعبارة البسطامي"سبحاني ما أعظم شأني" فأقرب المتصوفة إليه زمنا "الجنيد" يقول عنها بأنها تعبير عما شاهده في مقام الفناء، حيث غاب عن ذاته و لم يعد يرى سوى الله وجلاله، يقول الجنيد: "...الرجل مستهلك في شهود الجلال، فينطق بما استهلكه، أذهله الحق عن رؤيته، فلم يشهد إلا الحق، فنعته"[2].

أمّا الغزالي فيشرح هذه العبارة ويؤولها، بأنها لا تخرج عن أحد المعنيين: إما أن البسطامي يتحدث عن الله بضمير الأنا بمعنى أن الله هنا هو المتكلم وليس البسطامي. وإما أنه يتحدث بأنانيته، وهنا تكون المقولة صدرت منه في غمرة الوجد والسكر وهو في مقام الفناء، وتتريهه لذاته يكون بالمقارنة مع خلق الله لا مع الله.

1- نهاد خياطة: دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1994/1411، ص96.
2- التفت ازاني (أبو الوفا الغنيمي): **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3: 1988 ، ص121.

وإلى هذا المعنى يعبّر ابن عربي عند شرحه لعبارة البسطامي"سبحاني..." فيذهب إلى أنها عبارة قالها عند بلوغه إحدى المقامات الصوفية العالية ونال رتبة الإمام[1] حيث يأنس الواصل بالجلال الإلهي، ويندهش لما يرى فتصدر منه هذه الأقوال، ثم يبرئ ابن عربي هذه العبارة من معنى الشرك والاتحاد، فيرى رأي الغزالي بأنه قول بلسان الصوفي وبأنانية الإلــه لا أنانية الصوفي، كما أنّها يمكن أن تقال في حال السكر لا في حال الصحو، يقول ابن عــربي: "إن الاتحاد محال أصلا وأن المعنى الحاصل عندك من الذي تريد الاتحاد به هو الذي يقــول أنــا فليس باتحاد إذن، فإنه الناطق منك لا أنت فإذا قلت "أنا" فإنك لا تخلو أن تقــول "أنــا" بأنانيتك أو بأنانيته فإن قلتها بأنانيتك فأنت لا هو وإن قلت بأنانيته فما قلت فهو القائل"أنا" بأنانيته فلا اتحاد البتة...فإن عرف شرف "الهو" فقوله على الصحو غير جائز"[2].

ومن الشطحات الصوفية الأخرى التي تنسب إلى البسطامي قوله: "رفعني الحــق مـرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت زيــني بوحدانيتــك والبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك. حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك. فتكون أنــت ذاك، ولا أكون أنا هناك". هذه العبارات تعبر عن قمة الفناء ومحو ذات العارف بالكليــة لتبقــى ذات واحدة هي ذات الله وأحديته. ونحو هذا المعنى قال أيضا: "كنت لي مرآة فصرت أنــا المرآة".

إن مثل هذه الشطحات كانت المبرر الرئيس لخصوم البسطامي من الفقـــهاء خاصــة، لتكفيره وإخراجه من الملة، بتهمة الشرك والقول بالاتحاد، كما وجدوا في مجوســية جــده "سروشان" ذريعة للقول بأن أبا يزيد رواسبه العقدية مزدكية، لذلك جاء فكره ملونا بــآراء شرقية قديمة وثنية.

1- ابن عربي: كتاب المترل القطب، مطبعة جمعية دائرة المعــارف العثمانيــة، حيــدر آبــاد الدكــن: 1948/1367 ص10.

2- ابن عربي: كتاب الياء، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيــدر آبــاد الدكــن، 1948/1367، ص05.

إن مجوسية جد البسطامي لاحقته بالرغم من إسلامه، وشكلت له هاجسا حتى أنه كان يقول: "منذ ثلاثين سنة وأنا أصلي واعتقادي في نفسي عند كل صلاة أصليها كأني مجوسي أريد أن أقطع زنادي"[1].

وتبقى مع كل هذا أفكار البسطامي تثير الاهتمام بين الأخذ والرد إلى يومنا هذا، كما تبقى أفكاراً راقية، على الذي يريد أن يفهمها أن يقرأ ما قاله أبو علي الجوز جاني عندما سئل عن أفكار البسطامي أجاب: "...من أراد أن يرتقي إلى مقام أبي يزيد فليجاهد نفسه كما جاهد أبو يزيد فهناك يفهم الكلام"[2].

و على نفس المستوى للمعاني التي عبر بها البسطامي عن كشوفاته وما أوصلته من درجات اليقين نقرأ قول الحلاج(309هـ/921م):

أنا سر أهل الحق ما لحق أنا   بل أنا الحق ففرق بيننا

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

إن مثل هذه الأفكار التي ظهرت في التصوف الإسلامي في هذه المرحلة جعلت " ألفرد فون كرير" يصفها بأنها شكلت عصرا تحول فيه الزهد الإسلامي إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود، التي تغلغلت في التصوف حتى أصبحت أعظم مقوماته في العصور التالية، ومن ذلك خوضه في الكلام في الماهية الإلهية، وماهية العلاقة التي تربط الإنسان بالله... وهي مسألة كانت في مقدمة المسائل التي وضعها الصوفية موضع البحث و النظر.

أعتقد أن فكرة الحلول التي اعتبرها "كريمر" أعظم مقومات التصوف غير صحيحة، لأنها مرفوضة من قبل المتصوفة أنفسهم، ولو أنها صدرت في بعض الأحيان منهم في حالات سكر، كما أن هناك أفكار أخرى تدخل في مقومات التصوف الإسلامي ولها من الأهمية بمكان، كالحب، العشق، البحث عن السعادة القصوى، إشراق النور الإلهي على القلوب المجلوة....

1- الرسالة القشيرية، ص14.
2- الشعراني: طبقات الصوفية، ص66.

عموما، التصوف في هذه المرحلة تخطى مرحلة العمل إلى النظر فأصبح يخوض، كما رأينا من نماذج، في مسائل و جودية، معرفية ومسائل قيمية، مما يقودنا إلى القول بأن التصـــوف ارتبط بالفلسفة، إن لم يكن جزءا منها خاصة الفلسفة الإسلامية، لأن الصوفي أوجد لأفكاره وأعماله السند الشرعي في القرآن والسنة، مما جعل من تصوفه شرعيا وفلسفيا، ويسمى هذا النوع من التصوف بالتصوف الفلسفي والذي يعرفه التفتزاني بقوله: "هـــو الـــذي يعمـــد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية مستخدمين في التعبير عنـــه مصطلحـــا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة"[1].

ب-التصوف في المغرب الإسلامي:

يرجع بعض الدارسين ، والمستشرقين منهم على وجه الخصوص[2] التصـــوف في المغـــرب الإسلامي إلى "ابن مسرة الأندلسي" (269-381هـــ) صاحب تصوف فلسفي يعتقد بأنـــه أثر في جل من ظهر من متصوفة المسلمين في المغرب الإسلامي، وخاصة في مدرسة "المريـــة "الأندلسية موطن العديد من سالكي سبيل العرفان أمثال: "محمد بن عيسى الألبيري"، و"ابن العريف"(ت 537هـــ) وغيرهم.

إن هؤلاء جميعا وإن ذكر أخذهم التصوف عن ابن مسرة، فإن تأثرهم بـــ "أبي حـــامد الغزالي" وبتجربته الفلسفية والصوفية أكبر وأكثر وضوحا، وهي تجربة سنية أشعرية يعتقـــد وصولها إلى المغرب الإسلامي عن طريق "أبي بكر بن العربي" (ت 543هـــ/1148م) والـــذي قيل عنه إنه تشبع بفكر الغزالي وسلك مسلكه حتّى حاز على "الخرقة" منه شخصياً[3].

وإذا كان "أبو بكر بن العربي" قد نقل تجربة الغزالي إلى المغرب فإن الســـبق في شـــرح وإذاعة أفكار ومؤلفات حجة الإسلام يعود خاصة إلى "ابن العريف"[4] صـــاحب **"محاســـن**

1- التفتازاني: مدخل إلى التصوف، ص187.
2- التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص.198.
3- ألفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، 1969، ص.378.
4 - المرجع نفسه، ص.378.

المجالس" وهو المعاصر لأصحاب "**أبي مدين**" ولمشايخ "**محي الدين بن عربي**" كـ: "محمد الدقاق" (توفي في بدايةق7هـ/13م) و"ابن قسي" صاحب "**خلع النعلين**".

إن الأثر الكبير للغزالي ولتجربته الصوفية على متصوفة المغرب الإسلامي لا يبدو من خلال اهتمام المغاربة بمؤلفاته فقط، وإنما من خلال سيرهم الذاتية أيضا، فمنهم من يعدّ الغزالي حلقة مهمة في توارث المشيخة الصوفية وفي سلسلة تمتد إلى الرسول (ص) هذا "**ابن قنفد القسنطيني**" (توفي 810هـ/1407م) والشهير بـ: "ابن الخطيب" يقول بأنه توارث الخرقة الصوفية من مشايخ يتسلسلون إلى "أبي مدين" الذي ورثها بدوره عن "ابن حرزهم" عن "أبي بكر بن العربي" عن "أبي حامد الغزالي" عن "أبي المعالي"-إمام الحرمين- عن "الجنيد" عن "السرى السقطي" عن "معروف الكرخي" عن "داود الطائي" عن "حبيب العجمي" عن "الحسن البصري" عن "علي بن أبي طالب" عن النبي صلى الله عليه وسلم"[1].

ولكن إذا كان تصوف أبي حامد الغزالي قد وجد صدى لدى الأسماء المذكورة آنفا، فإنه جوبه من السلطة المرابطية ومن فقهائها مجابهة عنيفة لم تقف عند حدود التكفير، بل تعدت ذلك إلى الأمر بحرق كتبه، والتهديد بقتل كل من يشتغل بمؤلفاته أو يروج أفكاره.[2] وكرد فعل على هذا التشدد من المرابطين تجاه الغزالي والمولعين بفكره ظهرت حركة احتجاجية قادها صوفية مدرسة المرية الأندلسية ضد تحريم وإحراق كتب الغزالي[3] ومن الذين انتصروا لأبي حامد: "أبي الفضل يوسف بن محمد النحوي"(ت 513هـ) والذي قيل عنه انه كان يقرأ "**الإحياء**" بإدمان[4] وفي هذه الفترة نفسها -أي المرابطية- حرّم الاشتغال بالفلسفة وبعلم الكلام ، وسدّت كل أبواب الاجتهاد في الفقه فساد الركود الثقافي والجمود الفكري.

1- ابن قنفد القسنطيني (أبو العباس أحمد الخطيب): **أنس الفقير وعز الحقير**، نشره وصحّحه: محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1996، ص.93
2- الفرد بل: المرجع السابق، ص ص.240-241.
3- المرجع نفسه، ص.380.
4 - ابن قنفد القسنطيني: المصدر السابق، ص.108.

استمر الوضع هكذا إلى أن سقطت الدولة المرابطية على يد الموحدين الذين عملوا على نشر أفكار "المهدي ابن تومرت" الموحدة عقديا وسياسيا، ذلك لأن ابن تومرت حمل لواء ثورة عقدية بأبعاد سياسية واضحة المعالم لقد تحول وعاش في خضم صراع المذاهب، فأراد نوعا من اللامذهب من خلال جمعه في دعوته لآراء وأفكار عقدية من مذاهب مختلفة: ظاهرية، أشعرية، شيعية، ومعتزلية وإباضية[1] في محاولة توفيقية منه انتهت في حقيقتها منتهى تلفيقيا، لأنها رامت جمع عناصر من مذاهب لا تجتمع في الواقع ولا في العقل، ولكن قوة السلطان والصدى الإيجابي الذي أحدثته الثورة على جمود المرابطين، ورفع كبت الأنفاس على مختلف المذاهب السائدة في المغرب الإسلامي، وإعادة فتح أبواب الاجتهاد الموصدة في العهد المرابطي، كل هذه الإجراءات زرعت صوريا الحياة في المذهب الموحدي، وأحدثت تحولا وتطورا نوعيا في مختلف نواحي الحياة الثقافية والفكرية في المغرب الإسلامي حيث تحركت العقول، وأطلق العنان لكل الطاقات الإبداعية في مختلف المجالات: في الفلسفة المشائية، وفي علم الكلام واللغة والتصوف...الخ.

عرف التصوف، هذا العلم الديني، والمحور الهام من محاور الفلسفة الإسلامية انطلاقة قوية في العهد الموحدي بعد أن أفرج عن كتب الغزالي[2] وبعد أن أصبح التصوف "غير منكر كذي قبل و لم يبق الفقهاء على أهله تلك الصولة"[3].

ومن أبرز الشخصيات التي حملت لواء التصوف كتجربة عملية تتداولها الألسنة وتحار فيها العقول وكأفكار فلسفية كشفية مغايرة للنظر الفلسفي العقلي، وكذلك كحقائق دينية أرادت الاهتمام بالباطن وبالروح وتجاوز الجوانب العملية الفرعية (الفقهية) التي يختص بها

1- الحنبلي(أبو الفلاح عبد الحي بن عباد): **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، م2، ج4، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ص ص.321-322./ومن المراجع العامة التي أسهبت في هذا الموضوع مؤلف لـ: عبد الرحمن الجيلالي: **تاريخ الجزائر العام**، ج2، مكتبة الشركة الجزائرية الجزائر، ودار مكتبة الحياة بيروت، ط2/1385هـ/1965م، ص ص311، 312. ويمكن الرجوع أيضا إلى: علي الإدريسي، **الإمامة عند ابن تومرت**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991م.

2- عبد الرحمن الجيلالي: المرجع السابق، ص.315.

3- محمد بن عمرو الطمار: **تلمسان عبر العصور**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م، ص .70.

أهل الظاهر كما هو في اصطلاح الصوفية: "**أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري الأندلسي**"[1] (520-594هـ/1123-1197م) درس التصوف النظري من خلال كتاب "**الإحياء**" للغزالي و"**الرعاية**" للحارث المحاسبي على يد "ابن حرزهم"[2] (ت559هـ/1165م) أمّا ممارسة التصوف فتلقاها على يد "محمد الدقاق"، ولكن ابرز مشايخه من المتصوفة الذين تركوا بصماتهم عليه: "أبو يعزى بلنور بن ميمون" (ت572هـ) وعن مكانة هذا الشيخ الصوفي البربري ومكانة الغزالي يقول أبو مدين: "طالعت أخبار الأولياء من "أويس القرني" إلى زماننا فما رأيت مثل الشيخ "أبي يعزى"، وطالعت كتب التذكير فما رأيت مثل كتاب "**الإحياء**"[3].

في هذا القول لأبي مدين يبدو بوضوح المصدر النظري لتصوفه ممثلا في كتاب "**إحياء علوم الدين**" للغزالي كما يبدو النموذج العملي المحتذى به مجسدا في شيخه "أبي يعزى" . فمن هذين المصدرين (النظري والعملي) درس أبو مدين التصوف في المغرب الإسلامي ليرحل بعد ذلك إلى المشرق قاصدا الحج، وهناك يلتقي بالشيخ "**عبد القادر الجيلالي**"[4] الذي أثرى تجربته الصوفية، وزادته دراسة الحديث على يده ثقافة نصية دعم وبرّر بها كشوفاته بحجج قوية مقنعة.

1- لمزيد من المعلومات حول شخصية أبي مدين يمكن الرجوع إلى كتاب " **الوفيات** "لابن قنفذ القسنطيني، تحقيق عادل نويهض مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان 1982م، ص ص.297-298، وكذلك لـ"**أنس الفقير وعز الحقير**"، وأيضًا إلى "**التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي** "لابن الزيات (أبو يعقوب التادلي) تحقيق أحمد التوفيق منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 1984م، ص ص319-320. وكذلك إلى" **الطبقات الكبرى**" للشعراني ج1، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ص ص.133-135.

2- عبد الوهاب بن منصور: **أعلام المغرب العربي**، ج2، المطبعة الملكية، الرباط، 1399هـ/1979م، ص.15.

3- الغبريني (أبو العباس أحمد بن أحمد): **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، تحقيق رابح يونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981، ص.56.

4- أحمد بن مصطفى العلاوي: **المواد الغيثية الناشئة من الحكم الغوثية**، ج1، المطبعة العلاوية مستغانم، الجزائر، ط2، 1989، ص.16. وكذلك: حسم الأمين: الموسوعة الإسلامية، ج3، دار التعارف للمطبوعات بيروت، 1976، مادة أبو مدين، ص.198.

لقد ساهم أبو مدين في تكوين مشايخ في التصوف تكوينا مباشرا أو غير مباشر كما هو الحال لمحي الدين بن عربي، الذي أثر في التصوف الإسلامي تأثيرا امتد إلى المشرق الإسلامي في عصره في الوقت الذي كان المعهود فيه أن الأثر يأتي من المشرق، واخترق الزمان حتى امتد صيته وأثره إلى عصرنا هذا، تؤلف حوله الكتب وتعقد لفكره الندوات والملتقيات. وتنهل من مؤلساته المدارس الصوفية المختلفة.

خاتمة

بعد ابن عربي وبعض تلامذته، وبالضبط بعد عصر ابن خلدون أفل نجم الحضارة الإسلامية وركن التصوف إلى الضعف والجمود كغيره من العلوم الإسلامية (الدينية والدنوية) و لم يعد الاهتمام إلا بالشروحات وبوضع الحواشي عليها، واستمر الوضع على هذا الحال إلى غاية ظهور بعض المحاولات التي قام بها بعض المتصوفة أمثال الأمير عبد القادر وثلة من مشايخ الطرق الصوفية في بعث التصوف من جديد.

وهنا نصل إلى القول أن وجه حاجتنا اليوم إلى التصوف يكمن في أن ما نعانيه في جزائرنا باتفاق الساسة والمفكرين والمصلحين هو أزمة أخلاق أو قيم بكل أوجهها حتى الجمالية منها، وقد رأينا أن التصوف ما هو إلا أخلاق، ومن هنا تكون حاجتنا إلى التصوف حاجتنا إلى الأخلاق. فدور التصوف اليوم هو نشر الفضائل و الحث على الفعل الخلقي لذاته، حتى يتطابق ذلك مع مفهوم الأخلاق من حيث أنها أفعال بدون روية وتفكير، وكذا الحث على صفاء الباطن ونقاء السريرة.

استنتاجنا هذا لا يعني المطالبة بأن يكون كل الناس صوفية، لأنه يستحيل ذلك بحكم أن التصوف علم باطن وممارسات عملية شاقة، وهو ما لا يتأتى إلا للخاصة من الناس أو من يتولاهم الله بأمره، وإنما المطلوب ممن يمارس التصوف أن يجتهد فيه كعلم وممارسة حتى يبدع فيه ويطوره، كما يطلب من الزوايا العمل على نشر الفضيلة والتعريف بمقامات الصوفية العالية كالمحبة والشوق والعشق الإلهي والتعريف بمسعى كبار الصوفية إلى تحقيق الإنسان الكامل.

النبوة عند الفارابي

الأستاذ عبد الوهاب فرحات

جامعة الأمير عبد القادر

تمهيد:

هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ من مدينة فاراب، وهي مدينة في إقليم خراسان التركي. قال عنه ابن سبعين المتصوف النقادة أنه: "أفهم فلاسفة الإسلام وأدراهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير ومات وهو مدرك ومحقق...وظهر عليه الحق بالقول والعمل"[1]

ويعد الفارابي الممثل البارز والفيلسوف الأول في الحضارة الإسلامية حتى اعتبره ماسينيون أنه :"أول مفكر مسلم كان فيلسوفا بكل ما للكلمة من معنى"[2].

وهكذا فإن الفارابي شخصية فريدة، وعقل نادر قل أن تجود بمثله الأيام لا في بيئات المسلمين فحسب، ولكن بين بيئات العالم – وهو في إخلاصه للحقيقة ليس له مثيل، وهو بذلك أنصع نموذج للباحث المتأله، الزاهد العابد الذي كرس حياته للبحث والتأمل والعبادة، إذ لم يعرف عن الرجل –كما أمدتنا كتب التراجم –أي انحراف سلوكي أو فكري بل قد أشارت إلى أنه صاحب نفس مؤمنة عميقة التدين شديدة الانجذاب لقضايا الألوهية ومسائل

1- عبد الحق بن سبعين، بد العارف، تح جورج كتورة، ط1-بيروت :دار الأندلس، ص143.

2- نقلا عن: أحمد خواجة، الله والإنسان في الفكر العربي الإسمي، ط1، بيروت، منشورات عويدات 1983م ،ص28

الصفات والأسماء الحسنى وما كتابه الرد على "ابن الراوندي"[1] إلا برهان على غيرته الدينية وإخلاصه لها .

وما تلك المنازع الروحية، واللمحات الصوفية التي حفلت بها آثاره تلميحا وتصريحا إلا شهادة صدق على ما نقول، ولا شك أننا في أمس الحاجة للمزيد من الدراسات الناضجة التي تتعرض لهذا المنحى الصوفي عند فيلسوفنا وغيره من فلاسفة الإسلام.

نشأته وسيرته: لا تشير المراجع التي تؤرخ حياة الفارابي إلى تفصيلات وافية عن نشأته الأولى، ولا تلقي ضوءا ساطعا على نسبه وأسرته التي تربى في كنفها حتى أن معظم المراجع عرضت حياته الشخصية والفكرية ابتداء من قدومه بغداد وهذه مرحلة متأخرة في حياة الفارابي إذ يقدر مصطفى عبد الرازق دخوله إلى بغداد في حدود (٣١٠هـ) وهو على عمر يناهز الخمسين عاما تقريبا[2]، إذن فحياة الرجل الأولى لا تكاد تمدنا عنها الأخبار بشيء اللهم إلا ما ذكر أن أباه قائد جيش، وكذلك ما ذكر من اشتغاله بالقضاء في بلدته فنستنتج أن فيلسوفنا كان ملما بالثقافة الإسلامية من تفسير وفقه وأصول وغيرها من العلوم الآلية، ونحسب أن هذا التكوين بقي ملازما لشخصه وقد تجلى هذا في آثاره التي خلفها.

مترلته وفضله: اتفق المؤرخون الذين ترجموا للفارابي أن هذا الشيخ كان ذكيا بارعا في الحكمة القديمة والرياضيات والموسيقى واللغات والعلوم واكتسب الفارابي هذه الثقافة الموسوعية الشاملة تدريجيا حتى دعي بسببها "بالمعلم الثاني" على اعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول .

ولا يخفى على أحد الدور الكبير الذي قام به الفارابي في نهضة الفلسفة وإثراء الدراسات الفلسفية بالشرح والتفسير والتحليل والإضافة فقد كانت مساهماته بحق رائعة، ومؤلفاته

1- هو أحمد بن اسحاق الراوندي، يهودي الأصل مات في أخريات القرن الثالث، له آراء في النبوة لها خطرها من أهم تآليفه "الزمردة" في إنكار الرسل وإبطال رسالتهم .

2- مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ط1، القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي 1945م، ص59.

متنوعة، واهتماماته متعددة ولا غرو أن يصفه ابن خلكان بأنه " أكبر فلاسفة المسلمين، و لم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه. والرئيس أبو علي بن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه"[1].

والواقع أن "أوليري" أصاب كبد الحقيقة حينما قال إنه: "ليس من الصعب المبالغة في تقدير أهمية الفارابي، فالواقع أن كل ما نلقاه فيما بعد عند ابن سينا وابن رشد موجود في صلب تعاليم الفارابي"[2].

وإذا كان ابن سينا قد اعترف صراحة بتأثير الفارابي على أفكاره وإقراره له بالسبق والأولوية ودينه له بالخضوع والأستاذية[3] فإن الأثر الذي خلفه الفارابي على ابن رشد وبخاصة في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" يحتاج إلى وقفة بل وقفات، وسوف تتضح أهمية الفارابي أكثر إذا استطعنا إبراز أثره على تصوف "محي الدين بن عربي"، وعند شيخ الإسلام "ابن تيمية" عندما تحدث عن أدلة وجود الله. وهذا رأي لا نحسب أن أحدا قد تفطن إليه.

والفارابي أول من ألف في تصنيف العلوم وتقسيمها في الحضارة الإسلامية وذلك في كتابه "إحصاء العلوم"[4]. ولئن كانت الألسن تلهج باسم الفارابي منذ ألف عام فإن قمين بذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة، وبما ترك من جلائل الأعمال ذودا عن العقيدة من جهة، وتمكينا للفكر الفلسفي في البيئة الإسلامية من جهة أخرى.

ظروف ومبررات النظرية: تعد نظرية الفارابي في النبوة من أهم الأفكار التي تركها الرجل بما أثارت من جدل ونقاش في البيئة الإسلامية فقد قبلها البعض ورفضها البعض الآخر .

1- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، بيروت: دار صادر 1977م، ج5، ص153.
2- أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، تر: اسماعيل البيطار، ط،بيروت: دار الفكر البناني 1982م ص135.
3- د. ابراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط2، القاهرة، سمير كو للطباعة والنشر [د.ت] ج1،ص45.
4- طبع هذا الكتاب وحقق من طرف الفيلسوف المصري الدكتور عثمان أمين.

والواقع أننا لا يمكن أن نفهم هذه النظرية حق الفهم، دون أن نضعها في الإطار التاريخي الذي ولدت فيه، والملابسات التي أحاطت بها. فلقد جاءت محاولة الفارابي في وقت تعرض فيه العالم الإسلامي إلى موجة من الشك والإنكار لبعض أسس الإسلام ومبادئه، ولقد تولى كبر هذه الهجمة بعض الزنادقة من أمثال "ابن الراوندي" و"ابن زكريا الرازي" الطبيب والفيلسوف المعروف.

فكان أن استنفر هذا الهجوم نفرا من علماء الكلام –وكان هذا هو الدور الطبيعي الناجح لعلم الكلام– ولقد أبلى المعتزلة بلاء حسنا في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، ودحض شبه الخصوم والملاحدة والزنادقة نخص منهم صاحب كتاب "الانتصار للرد على ابن الراوندي الملحد" ألا وهو "أبو الحسن علي الخياط".

ويهمنا في هذا الصدد أن نبين أن الفترة التي عاشها الفارابي وقبله بقليل كانت ميدانا فسيحا للمجادلات حول مصدري الإسلام ذاته وهما الوحي والنبوة، فكان لا بد للفارابي أن يتناول القضية من منظور عقلي صرف، يفضي إلى التسليم بها وتصديقها والأخذ عنها. هذا هو الإطار التاريخي للنظرية، وهو في رأينا المفتاح الذي يحل لنا كثيرا من الإشكالات التي أثيرت حولها، والتفسيرات التي فسرت بها والنتائج التي بنيت عليها، والتي لم يدر بخلد الفارابي منها شيء أبدا.

وتستند آراء المنكرين للنبوة في عمومها إلى ترديد آراء البراهمة والسمنية وخلاصة آرائهم اعتقاد بطلان الوحي والنبوة وعدم الحاجة إليهما، إذ أن الأنبياء إما أن يخاطبوننا بما نعقل فما وجه الحاجة إليهم وفي العقل كفاء وغناء، وإما أن يخاطبوننا بما لا نعقل، وبالتالي فهم مجانين وما داموا كذلك فيجب علينا عدم اتباعهم والإنصات إليهم.

تفسير الفارابي لظاهرة النبوة: وملخص هذه النظرية كما يصورها لنا الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه القيم "في الفلسفة الإسلامية–منهج وتطبيقه" أن النوم هو ركود الإحساس

وأن الحلم صورة ناتجة عن المخيلة التي تعظم قوتها أثناء النوم اثر تخلصـــها مـــن اشـــتغالها بالمحسات حتى تصعد إلى سماء النور والمعرفة.

ومتى توفرت لشخص مخيلة ممتازة تمت له نبؤات في النهار مثل نبؤات الليل، وأمكنـــه في حال اليقظة أن يتصل بالعقل الفعال مثل اتصاله به أثناء النوم بل ربما كان ذلك على شـــكل أوضح وصورة أكمل[1].

وهذا يؤدي إلى اعتبار الأحلام نموذجا مصغرا والى حد ما لحالة النبوة وهذا ما يرشـــد إليه الدين نفسه-سواء الإسلام أو الأديان السابقة- بل قد شاعت ظـــاهرة تعبـــير الـــرؤى وتفسير الأحلام بين شعوب العالم قاطبة و لم تختص بأمة من الأمم أو بجنس من الأجنـــاس، ولقد حدثنا القرآن الكريم عن مواقف إنسانية فرضتها أحلام، وتولى تأويلها خبراء بهذا الفن، وأشهر الأحلام المروية حلم العزيز الذي فسره له سيدنا يوسف و لم يعد أضغاث أحـــلام، وكذلك رؤيا سيدنا إبراهيم بذبح ابنه وأخذ إبراهيم -عليه السلام- بهذه الرؤيا واعتبرهـــا أمرا إلهيا.

ونجد في كتب الصحاح أمثلة لهذه الأحلام بل قـــد بـــدأ الإمـــام البخـــاري كتابـــه العظيم"الجامع الصحيح" بكتاب "بدء الوحي" حيث اعتبر هذا الإمام أن الرؤى التي رآهـــا رسول الله ﷺ ما هي إلا إرهاصات ممهدة لظهور نبوة محمدﷺ.

ولذا يعترف الشرع بأبسط صور الوحي التي يعتمد فيها على المنامات الصادقة والـــرؤى الصالحة ولقد جاء في الحديث الشريف: "الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا مـــن النبوة"[2].

وبذا تتبين لنا الصلة بين الأحلام والرؤى والنبوة والوحي مع مراعاة الطبائع والأمزجـــة والظروف التي تحيط بالرائي طبعا .

1-إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية -منهج وتطبيقه، (مرجع سابق) ج1، ص95.
2- البخاري، الجامع الصحيح، باب التعبير .

وعلى هذا يمكن أن يقال إن الفارابي يرى أن الرؤى والأحلام وهي من آثار المخيلة يمكن أن تفسر لنا ظاهرة النبوة إلى أبعد حد.

والنبي عند الفارابي بشر منح مخيلة نفاذة تمكنه من الحصول على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات دون أن تستغرق مخيلته الحواس أو أعمال العقل، والأنبياء ليسوا وحدهم في هذا الميدان بل قد يشاركهم غيرهم من أرباب التأمل والنظر الفكري والتصفية، ولكن مع مراعاة الفروق الفردية بين مخيلات الأنبياء وبين غيرهم من البشر وهذا ما صرح به الفارابي نفسه يقول –رحمه الله –: "ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره ودون هذا من يرى جميع هذا في نومه فقط وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وابدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كبيرا"[1].

ويبدوا أن الفارابي يقصر هنا طائفة الصوفية وكبار الأولياء الذين كثيرا ما يلجأون إلى لغة التلميح بدلا عن لغة التصريح.

وعلى هذا يمكن أن يقال إن الفارابي يرى أن الاتصال بالعقل الفعال (مصدر الصور والمعارف والإلهامات) يتم بطريقين: طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة وان شئنا الدقة أكثر طريق الأولياء والمتألهين .

وللحقيقة فإن الفارابي كان يرى أن للنبي طاقة أخرى أو قوة إلهية تمكنه من التقاط الوحي واستيعابه ولنتأمل ما يقوله في كتابه فصوص الحكم "النبوة هي الإتصال بقوة قدسية يذعن لها بالغريزة عالم الخلق الأكبر كما يذعن لروحك عالم الخلق الأصغر فيأتي النبي بمعجزات خارجة عن العادات ولا تأبى مرآته من الانتقاش بما في اللوح المحفوظ والكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي الرسل[2].

1– الفارابي، المدينة الفاضلة، تح: السيد نصري نادر، بيروت: المطبعة الكاثولكية 1959م. ص94 .
2–الفارابي، عجائب الفصوص في تهذيب الفصوص، ط1، القاهرة: مطبعة السعادة 1935م، ص 81-82.

هذه هي نظرية الفارابي في النبوة، أقام دعائمها على أسس عقلية صرفة هدف من خلالها إثبات ظاهرة الوحي بعد أن ثبت الإيمان بها شرعا وبذا استطاع الفارابي أن يفل جموع المنكرين للنبوة وأن يزيف آرائهم ويقضي بذلك على فتنة أوشكت أن يعلو أوارها في البيئة الإسلامية .

نقد نظرية النبوة: الآن وقد لخصنا باختصار نظرية النبوة عند الفارابي يجدر بنا أن نيمم وجهنا شطر الانتقادات الكثيرة التي وجهت لهذه النظرية لعل أهمها:

١- إذا كان في مقدور بعض أصحاب الفطر الفائقة الاتصال بالعقل الفعال، فإن النبوة تغدو أمرا كسبيا وهذا يتناقض أساسا مع المبدأ الإسلامي القائل بأن النبوة محض اجتباء وبأنها "خصوصية من الله تعالى لا يبلغ العبد أن يكتسبها ويفسرونها باختصاص العبد بسماع وحي من الله تعالى بحكم شرعي تكليفي أمر بتبليغه أم لا، وهكذا الرسالة ولكن يشترط أن يؤمر بالتبليغ "[1].

الواقع أننا قد أشرنا قبل إلى أن الفارابي كان يعالج موضوع النبوة من موقف عقلي معتمدا على المبادئ النفسية البحتة، وكان غاية اهتمامه الانتصار لمبدأ النبوة من حيث هو، في وجه المعترضين عليها لا بالنسبة للمؤمنين الواثقين بكل ما ورد في القرآن وفي السنة الصحيحة بشأن الوحي.

وفي هذا الإطار وحده يمكن أن نفهم لماذا غض الفارابي عن النصوص الشرعية المتعلقة بنزول جبريل عليه السلام وغير ذلك من الآثار المتصلة بالوحي وكيفياته.

أضف إلى ذلك أن الفارابي لم ينكر شيئا مما ورد في الشرع من هذه النصوص والأخبار التي تتعلق بطرائق الوحي لا تلميحا ولا تصريحا.

1-البيجوري، شرح جوهرة التوحيد، ط الأزهر: الإدارة العامة للمعاهد الأزهرية 1974م، ص157.

٢- تسوي هذه النظرية بين النبي والفيلسوف وربما فهم البعض تفضيل الثاني علــى الأول ذلك لأن الحقائق الدينية تأتي مصحوبة بضرب الأمثال والمخيلة أيضا تكون مشوبة بـــالحس على حين أن الحقائق الفلسفية تأتي مجردة خالصة، وبما أن العقلي مقدم على الحسي فـــهم يرون أن هذا هو لازم نظرية الفاراب .

والحقيقة أن هذا الاعتراض ليس وجيها إذ أنه من المقرر عند العلماء "أن لازم المذهـــب ليس مذهبا لصاحبه" وبخاصة أن ليدنا نصوص كثيرة يحتفظ فيها الفارابي للنبـــوة بأشـــرف المقامات وأعظمها. يقول الفارابي في كتابه فصوص الحكم: "النبوة هي الاتصال بقوة قدسية فيأتي النبي بمعجزات خارجة عن العادات ولا تأبى مرآته عن الانتقاش بما في اللوح المحفـــوظ والكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي الرسل"[1].

زد إلى ذلك إن الفيلسوف كما أشار الفارابي لا يستطيع أن يدرك حقائق الأشياء بل لا يعرف من الأشياء إلا ظواهرها وصفاتها يقول أبو نصر: "الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعـــــراض، ولا نعـــرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقته، بل إنها أشياء لها خواص وأعـــراض، فإنـــا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء والمـــاء والأرض ولا نعرف حقائق الأعراض"[2].

ويعلل الفارابي سبب موقفه هذا، ويرجعه إلى أن أصل معرفتنا بالأشياء يعود إلى الحـــس والحس متغير فلذلك من المستحيل أن يزودنا بمعرفة يقينية وهو رأي يكاد يقترب مـــن رأي الفيلسوف الألماني كانط (ت ١٨٠٤م) الذي رأى أن العلم محدود بالظواهر ولا يستطيع العقل إدراك حقيقة الشيء في ذاته[3].

1- الفارابي عجائب النصوص في تهذيب الفصوص (مرجع سابق)، ص81-82.
2 - الفارابي، التعليقات، ط1، صدر آباد الركن 1926م، ص4.
3 - نقلا عن جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان، ط1، بيروت، دار الأندلس 1980م ،ص83.

وإذا كان هذا رأي الفارابي في علوم ومعارف الفلاسفة فكيف يسوغ لنا أن نتهمه بأنه يفضلهم على الأنبياء أو حتى يسوي بينهم.

هذه هي نظرية النبوة عند الفارابي وهي فيما قال الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور أهم محاولة قام بها فلاسفة الإسلام للتوفيق بين الفلسفة والدين، والفارابي هو أول من ذهب إليها وفصل القول فيها، بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين. وهذه النظرية هي أسمى جزء في مذهبه الفلسفي تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة وتتصل اتصالا وثيقا بالسياسة والأخلاق"[1].

ومع تقديرنا للجهد الذي بذله فيلسوف الإسلام في تأسيس هذه النظرية وإنشائها والدفاع عنها، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أننا نوافق الفارابي في كل ما ذهب إليه وإنما غرضنا تبيان الباعث والدافع الذي حفز الفارابي على معالجة هذه القضية على هذا النحو

والحقيقة أن النبوة تجربة شخصية شأنها شأن تجارب عديدة كتجربة الرياضة الصوفية والحب الإنساني وبالتالي لا يمكن التعبير عنها أو نقلها للغير وهذا محيي الدين ابن العربي الصوفي الشهير يتوقف عن الحديث عن مقام النبوة لأنه لا قدم للأولياء فيه حيث يقول: "وما توقفنا عن الكلام في مقام الرسول والنبي صاحب الشرع إلا لأن شرط أصل الطريق فيما يخبرون عنه من المقامات والأحوال أن يكون عن ذوق ولا ذوق لنا ولا لغيرنا، ولا لمن ليس صاحب شريعة في نبوة التشريع ولا في الرسالة فكيف نتكلم في المقام لم نصل إليه وعلى حال لم نذقه لا أنا ولا غيري ممن ليس ذي شريعة من الله ولا رسول، حرام علينا الكلام فيه فما نتكلم إلا فيما لنا فيه ذوق فما عدا هذين المقامين فلنا كلام فيه عن ذوق لأن الله ما حجره"[2].

1- إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية (مرجع سابق) ص70.
2-بن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، [د.ت] ج2، ص24 ويمكن أن ينظر أيضا ف. ج2، ص25 وف ج3، ص14.

وهذا أبو يزيد البسطامي سئل عن هذه المسألة فقال: "مثل ما حصل للأنبياء عليهم السلام كمثل زق فيه عسل ترشح منه قطرة، فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء، وما في الظرف مثل ما لنبينا محمدﷺ "[1].

وأخيرا وليس آخرا فإننا نختم هذه المحاولة المتواضعة بقولنا "أن خوض البحر شيء والوقوف على شاطئه ووصفه شيء آخر".

1-القشيري، الرسالة البيانية، تح: معروف زريق ،ط1، بيروت: المكتبة العصرية 2001م ،ص356.

رسالة العنبري إلى الخليفة المهدي
(عرض ودراسة)

الأستاذ محمد فرقاني
جامعة الأمير عبد القادر

١ – مقدمة:

كان لنجاح الدعوة العباسية في قلب نظام حكم بني أمية للمسلمين انقلابا جذريا ترتبت عنه آثاراً بعيدة المدى في شتى المجالات ليس هنا محل ذكرها.

فقد حاول الخليفة المنصور المؤسس الحقيقي للدولة – ١٣٦– ٥٨ هـ –تصحيح الأوضاع التي ورثها عن الدولة الأموية بتحسين أحوال الرعية والسير فيها بالحق والعدل، إيفاء منه للوعود التي قطعها أسلافه للجماهير لاستقطابها حولهم وحشدها لنصرتهم .

وبالفعل قطع المنصور شوطا كبيرا في تحقيق ذلك، فقد ذكر عنه أن شغله كان: "في صدر نهاره، بالأمر بالمعروف، والنهي، والولايات، والعزل، وشحن الثغور والأطراف، وأمن السبل، والنظر في الخراج والنفقات ومصلحة معاش الرعية، والتلطف بسكونهم وهدوئهم ... فإذا صلى العشاء الآخرة جلس ينظر فيما ورد من كتب الثغور والأطراف، والآفاق، وشاور سماره[1].

1 - ابن الأثير / الكامل في التاريخ / ٥ /٤٧ .
- ابن كثير / البداية والنهاية / ١٠ / ١٢٥

اتسم حكمه بسعيه الدائم لتوطيد الأمن لما كان يرى من أثر ذلك إيجابا أو سلبا على الحركة الاقتصادية، مهتما بتنمية موارد الدولة مقتصدا في النفقات بعيدا عن الترف الذي أرهق كاهل الدولة في عهد ابنه المهدي.

ورغم الجهد الذي بذله في إصلاح الحال، فقد بقيت بعض النقائص، واستمرت بعض التجاوزات منه ومن أعوانه شأن كل دولة عند بداية قيامها، بعضها عن قصد، والبعض الآخر عن غير قصد، بعضها لها مبرراتها، وأخرى لا مبرر لها، خاصة من أعوانه الذين كانوا يستعلون على الناس مستغلين سلطاتهم للفوز بالغنائم، خاصة أولئك المنفذين في الجهاز الإداري الذين لم يعملوا بشكل جدي ومتسارع على مسايرة المستجدات التي تستجد بالمسارعة إلى تطويقها بإيجاد الحلول لها.

لم يترك الخليفة أبو جعفر المنصور وسيلة إلا واعتمدها لتحسين الأوضاع، من ذلك حرصه الشديد على الشورى والاستماع لنصح الناصحين إذا ما رأى فيهم الصدق في القول، والرغبة الخالصة إلى تنبيهه إلى مواطن الضعف والتقصير في سياسته وسياسة أعوانه، من ذلك ما نصحه به الإمام الأوزاعي[1] الذي استقدمه لهذا الغرض، فحثه على السير في المسلمين بالحق والعدل وتيسير سبل اتصالهم به والاستماع لمظالمهم والرحمة لضعفائهم والقيام بحق الله في المسلمين.

وكذلك مقام ذلك الرجل عنده عند حجه، فوعظه بموعظة بليغة خالصة حلل له فيها كيف ظهر البغي والفساد في الأرض وما يحول بين الحق وأهله، مركزا على أهمية اختيار الأعوان مبينا له طريقة معالجة ذلك "افتح بابك وسهِّل حجابَك، وانصر المظلوم، واقمع الظالم، وخذ الفيء والصدقات مما حلَّ وطاب واقسمه بالحق والعدل على أهله "[2]، حاثًّا

1- ابن قتيبة / عيون الأخبار / ٢ / ٣٣٨ / ٣٤١
- ابن منظور / مختصر تاريخ دمشق / ١٤/ ٣٣٤- ٣٣٨ .
2 - الزبير بن بكار / الأخبار الموفقات / ٣٩٢ - ٣٩٨ .

إياه على مشاورة العلماء" يا أمير المؤمنين: إن للناس أعلامًا يفزعون إليهم فاجعلهم بطانتك يرشدوك، وشاورهم في أمورك يسددوك"[1]. وكذلك كان الأمر من الإمام مالك بن أنس وابن أبي ذؤيب وابن سمعان والتي تندرج نصائحهم ضمن ما يعرف اليوم ببرامج عمل وخطة إعمار وتنمية، ومنهج إصلاح .

ولكن يأتي في طليعتهم عبد الله بن المقفع –ت: ١٤٢، ١٤٣ هـ – الذي كتب إلى الخليفة المنصور "رسالة الصحابة"[2] حيث تعد من أروع ما كتب من رسائل في هذا الشأن في تلك الفترة، ذاكرا له فيها المساوئ والتجاوزات والنقائص التي هي عليها الأوضاع في الأقاليم واضعا الحلول له بطريقة عقلانية شاملة، وبشكل متكامل ومتوازن، من الخليفة إلى حاشيته إلى بقية الأعوان في النواحي والأقاليم ومختلف النشاطات والميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية والعسكرية والأمنية والقضائية. ولا تحدثنا المصادر إن كان الخليفة قد أخذ بالذي جاء في الرسالة، ولكن إذا ما تأملنا سياسته تبين لنا أنه عمل بالكثير الذي نصحه به ابن المقفع بالخصوص في النواحي المالية والقضائية وتتبعه لنشاط معاونيه بواسطة ولاة البريد الذين يوافونه بتقارير يومية عنهم وعما يحدث في الأقاليم [3].

ويظهر أن رغبة المنصور في الإصلاح واستمرار توسيعه وترسيخه كواقع معيش دفعته لأن يوصي ابنه المهدي ولي عهده بوصية[4] جامعة ضمَّنها خلاصة تجاربه في الحكم والإدارة لا تخرج عما كان قد كتب به إليه ابن المقفع، وكذا ما جاء في رسالة عبيد الله بن الحسن التي نحن بصدد عرضها لا حقا .

---

1 – ابن قتيبة / الإمامة والسياسة / ٢ / ١٤٤ — ١٤٥ .
2 – أحمد زكي صفوت / جمهرة رسائل العرب / ٣ / ٣٠ وما بعدها .
3 – الريس / الخراج والنظم المالية / ٣٩١ .
4 – البلاذري / أنساب الأشراف / ٤ / ٣٦٣ — ٣٦٥ .
– تاريخ اليعقوبي / ٢ / ٣٩٢ — ٣٩٤ .

٢- لمحة عامة عن حياة كاتب الرسالة :

كاتبها هو: عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن أبي الحر العنبري، ولد بالبصرة سنة ١٠٠ وقيل ١٠٦ هـ، وبها تلقى العلم وأصبح من سادتها، له قدر وشرف وفقه كبير مأثور عنه محمود السيرة عاقلا فصيحا بليغا، ولما كان كذلك اختاره الخليفة أبوجعفر المنصور قاضيا في البصرة في المحرم سنة ١٥٧هـ مع إمامة الناس في الصلوات بعد وفاة قاضيها سوار بن عبد الله، فكان محمودا فيما يقضي به، صلبا في الحق آخذا بما أوصاه به الخليفة وبما منحه من صلاحيات واسعة في هذا الشأن " ... فلا يعدلَنَّ الحق عندك شيء "[1].

وبالفعل كان عند حسن ظن الخليفة وموضع ثقته حيث بقي يشغل هذا المنصب عشر سنوات حتى عزله الخليفة المهدي سنة ١٦٧ هـ[2] وولى مكانه خالد بن طليق الحارثي.

وتعود أسباب عزله إلى ذلك الخصام الذي شب حول قطعة أرض لمحمد بن سليمان خالف فيها ما كان قد كتب به إليه الخليفة بالنظر في أمرها، وكذا تسميته الصوافي التي استصفاها الخليفة المنصور "مظالم" إضافة إلى عداوات شخصية بينه وبين بعض الأفراد الذين كادوا له لدى الخليفة حتى عزله .

والحقيقة أن ذلك هو موقفه في آخر سني خلافته ممن يخلصون له في أعمالهم ويثبتون جدارتهم ومقدرتهم في خدمة المجتمع، والذب عن مصالحه الحيوية. حيث أن نقطة الضعف فيه أنه كان يأخذ برأي حسادهم ومبغضيهم فيهم فيصرفهم عن أعمالهم ليخلوا لهم الجو، كالذي كان منه مع وزيره الآتي ذكره لاحقا، والذي عزله في السنة نفسها التي عزل فيها هذا القاضي.

لم يعمر عبيد الله بعد عزله إلا سنة واحدة، حيث توفي -رحمه الله- ستة ١٦٨هـ[3].

---

١ - وكيع / أخبار القضاة / ٢ / ٩١ .
٢ - المصدر نفسه / ٢ / ٩٢، ٩٣، ٩٥ .
٣ - المصدر نفسه / ٢ / ٨٨ وما بعدها .
- الذهبي / تاريخ الإسلام / ١٠ / ٣٤٤ رقم ٢٦٣ . =

نظرة عامة على الرسالة ودراستنا لنصها:

جاءت هذه المراسلة في كتاب "أخبار القضاة" لمؤلفه: محمد بن خلف، الملقب بوكيـــع المتوفي سنة ٣٠٦ هــ والذي يتألف من ثلاثة أجزاء متوسطة الحجم أرخ فيه لقضاة الأمصــار الشهيرة مع ذكر الكثير من الأحكام التي حكموا بها في النوازل والقضايـــا الـــتي عرضـــت عليهم.

أما الرسالة فقد تقصينا البحث عنها في مصادر أخرى، فلم نعثر عليها إلا ما جاء في هذا المصدر، ومن ثم فهي رسالة نادرة، مما يعطيها أهمية بالغة، إضافة إلى توفر شروط توثيقـــها، فمرسِلها والمرسَل إليه معروفان، وكاتبها معروف وهو: الحكم كاتب عبيد الله الذي أملاهـا عليه في التاريخ المذكور في نهاية الرسالة، والذي كان كاتبا لسوار القاضي السابق[1].

ومن ثم فالرسالة كتبت بعد أقل من شهرين من استخلاف المهدي، وسلسلة السند زادتها توثيقا وأهمية أكبر حيث جاءت من طريق ابن الكاتب: أحمد بن عبيد الله بن الحسن الـــذي كان يتولى بحر البصرة على عهد الخليفة المعتصم والذي عزل عنه سنة ٢٢٥ هـــ[2]، وكذا قول وكيع عنها في أول السند: "أخبرني غير واحد" يدل على أن الرسالة كانت متداولة علـــى نطاق واسع في ذلك العهد، لما تضمنته من مشروع إصلاحي متعدد الجوانب بقيت الجماهير تأمل أن يتحقق ما جاء فيها.

أما الأفكار التي يدور عليها مضمونها فهي عديدة ومتداخلة وبعضها مكـــرر إلا أنهـــا تتلخص في الآتـــي:

حثه للخليفة على العمل بالإسلام والاستهداء في ذلك بما عمل به أئمة السلـــف .

= - المزي / تهذيب الكمال / ١٩ / ٢٣ وما بعدها . رقم: ٣٦٢٧

1 - وكيع / المصدر السابق / ٢ / ١١٥ — ١١٦ .

2 - تاريخ خليفة بن خياط / ٣٩٣ ..

الاعتناء بأربع خصال:

- حماية حدود الدولة بالاهتمام بالثغور وحماها.
- التقيد بمصادر الأحكام وحسن اختيار القضاة.
- الاهتمام بمورد الفيء.
- صرف الفيء على سننه العادلة.

* خلاصة النجاح في ذلك يقوم على مشاورة أهل العلم، وتتبع نشاط الولاة بالنظر في أعمالهم.

* اقتراحه عليه تأسيس مجلس للشورى في بغداد يختار له الرجال الناهين من أهل الأمصار فيتولون النظر في مصالح المسلمين.

تلك هي مجمل الأفكار الرئيسة في هذه الرسالة، ولكننا وضعنا أشباه عناوين حددنا بها فكرة كل فقرة وإلا فإن الرسالة خالية منها.

أما عملنا في الرسالة، فقد صادفتنا في تقويم النص وتصحيحه رغم أنه منشور جملة من العراقيل منها:

- عدم وجود رواية أخرى لهذه الرسالة أدى بنا إلى عدم فهم معاني ومقاصد بعض الكلمات وبالتالي صعوبة تقويمها.

- أن المحقق للكتاب: عبد العزيز مصطفى المراغي لم يقم النص على وجهه الصحيح لاعتماده على نسخة مخطوطة وحيدة للكتاب بين عذره في ذلك في مقدمة الكتاب .

- أنه لم يشرح الكلمات شرحا لغويا ولا اصطلاحيا، و لم يخرج الأحاديث التي جاءت في متن الرسالة تخريجا سليما صحيحا متقنا، ورغم العذر الذي اعتذر به، فإن ذلك لا يعفيه من تحمله بعض الأخطاء كعدم إشارته إلى الكلمات المحرفة أو المصحفة، وما كان ذلك عليه بصعب لو أراد أن يفعل.

ولكننا مع ذلك حاولنا تقويم النص بشرح كلماته الصعبة شرحا لغويـــا واصطلاحيـــا، وأشرنا إلى الكلمات المحرفة أو المصحفة بالتنبيه عليها وإثبات صحتها وصوابها إذا كان ذلـك يسيرا، كما قمنا بتخريج الأحاديث والآثار المستشهد بها في متن النــص، وكــذا الآيــات القرآنية بذكر أرقامها في سورها التي وردت فيها، واستعنا في ذلك بجملة من المصادر تجــد قائمتها في آخر هذا البحث.

٤ – إلى أي حد عمل الخليفة المهدي بالذي تُصِح به ؟:

هو –ولا شك– سؤال ملح، وإن تأكيد ذلك أو نفيه يبقى محل نظر ونؤجل البث فيـــه إلى ما بعد استعراض وجيز لما أنجزه هذا الخليفة ونتائج تلك السياسة التي ساس بها المسـلمين سلبا كانت أو إيجابا، عند ذلك يتبين لنا إن كان قد أخذ بالذي كتب به إليه عبيـد الله أم لم يأخذ.

فالخليفة المهدي – ١٥٨ – ١٦٩ هـــ – هو محمد بن عبد الله المنصور، ولد سنة ١٢٧ هـــ عمل والده على تأهيله لأن يكون خليفة من بعده بجعله وليا للعهد، بويع له بالخلافة في شهر ذي الحجة سنة ١٥٨ هـــ.

خالف سياسة والده في الإنفاق ومع المعارضين للدولة، آخذا في بعض ذلك خاصـــة في الشطر الأول من الوصية التي كان قد أوصاه بها عند خروجه للحج سنة ١٥٨هـــ حيث قـال له: "الناس ثلاثة أصناف: فقير لا يرجو إلا غناك، وخائف لا يرجو إلا أمنك، ومسـجون لا يرجو إلا الفرج منك، فإذا وليتهم فأذقهم طعم الرفاهية، لا تمدد لهم كل المد"[1].

وفي تقديرنا أن المنصور أدرك أن مدة خلافته قد طالت، وأحس بملل الرعية وكراهيتـــها لسياسته المتشددة التي لو طال السير عليها في المسلمين أكثر ممـــا ينبغـــي لأدت إلى نتـــائج عكسية بعد أن أدت الغرض المنشود منها، فأوصاه بالذي تقدم.

1 - تاريخ اليعقوبي / ٢ / ٣٩٥ .

هذا وقد قيم المؤرخ المسعودي سياسته ومدى التفاف المجتمع حوله، قال:

"وكان المهدي محببا إلى الخاص والعام، لأنه افتتح أمره بالنظر في المظالم، والكف عن القتل، وأمن الخائف، وإنصاف المظلوم، وبسط يده في الإعطاء فأذهب جميع ما خلفه المنصور"[1]. وبالفعل تحقق على يده بعض ما كان والده قد أوصاه به وبعض ما جاء في نصيحة عبيد الله ولكن في السنوات الأولى لخلافته فقط، حيث أطلق سراح المساجين خاصة العلويين وأعاد إليهم حقوقهم المادية والمعنوية، ورد المظالم على من أخذت منهم، ورفع الحصار عن أهل الحجاز الذي كان والده قد فرضه عليهم لتأييدهم لثورة محمد النفس الزكية سنة ١٤٥هـ، ووزع عليهم أموالا وفيرة عند حجه سنة ١٦٠هـ وكذلك فعل مع أهل الشام[2]، وحقق بعمله هذا بعض ما كان قد نصح به ابن المقفع والده في الرسالة التي أشرنا إليها من قبل واهتم أيضا بالتجارة وطرقها والبناء والتعمير، وأنشأ خطا بريديا يربط اليمن ببغداد عن طريق الحجاز، وأجرى الأموال على المساجين والفقراء والمرضى ومنعوا من سؤال الناس[3].

وأصلح نظام جباية الخراج، فجعل أخذه على نظام المقاسمة بالنصف والثلث والربع من منتوج الأرض بعد أن كان على نظام المساحة تؤخذ من ذلك ضريبة معينة على مساحة معينة وجاء كعلاج لأزمة انخفاض أسعار الغلات التي أصبحت لا تفي بدفع الخراج، فتحسنت الأحوال بعد أن منع تعذيب أهل الخراج لحملهم على دفع ما ترتب في ذمتهم من خراج[4].

---

1 – مروج الذهب / ٣ / ٣١٢ .
2 – تاريخ اليعقوبي / ٢ / ٣٩٤ .
– ابن الأثير / الكامل / ٥ / ٢ وما بعدها، ٥٧، ٦٣ .
– العبادي / في التاريخ العباسي والأندلسي/ ٦٧ – ٦٨ .
3 – ابن الأثير / الكامل / ٥٧، ٦٢ .
– تاريخ اليعقوبي / ٢ / ٣٩٥ — ٣٣٦ .
4 – الجهشاري / الوزراء والكتاب / ١٤٢ .
– الريس / الخراج / ٤٠٢ وما بعدها .

إلا أنه ولكثرة نفقاته، أو على حد تعبير المسعودي الآنف الذكر:

"وبسط يده في الإعطاء فأذهب جميع ما خلفه المنصور" خلت يده من الأموال، حيث أنه لم يفكر في عاقبة سياسة التبذير التي اتبعها، مما أدى به إلى فرض ضريبة جديدة على الحوانيت سنة ١٦٧هـ عرفت بـ "ضريبة الأسواق" والتي عدت أول ضريبة في الإسلام توضع على ما ذكر، وضاعف واليه على مصر، موسى بن مصعب، في السنة السابقة الذكر الخراج على الفدان "وارتشى في الأحكام، وجعل خراجا على أهل الأسواق، وعلى الدواب، فكرهه الجند ونابذوه"[1] واضطربت الأمور، واتسع الخرق عليه بعد أن صرف كل ما ترك له والده من ثروة طائلة قدرت بـ ٨١٠ مليون درهم[2]، إضافة إلى ما جبي في عهده.

ويعود هذا – في تقديرنا – إلى البطانة أو "الصحابة" على حد تعبير ابن المقفع الذي حذر وغيره ممن أشرنا إليهم من قبل منهم، فشجعته على هذه السياسة البائرة، وحرضته على عزل وزيره القدير: أبو عبيد الله معاوية بن يسار الذي يعود إليه الفضل في كل ما تم من إصلاح، والذي أشادت المصادر بكفاءته وحذقه الذي: "رتب الدواوين، وقرر القواعد، وكان كاتب الدنيا وأوحد الناس حذقا وعلما وخبرة "[3]، والذي قيل عنه أيضا أنه كان: "يضبط أمور المهدي ويشير عليه بالاقتصاد وحفظ الأموال"[4] وتولى بعده الوزارة يعقوب بن داود سنة ١٦٣ هـ الذي شجع الخليفة المهدي على الإسراف في النفقات دون مبرر يدعو إلى ذلك[5].

---

1 - المقريزي / الخطط / ١ / ١٠٣، ١٠٨
- الريس / الخراج /٤١٥ - ٤١٦ ..
2 - المسعودي / مروج الذهب / ٣ / ٣٠٨ .
- الريس / الخراج / ٤٠١ .
3 - الريس / ٤٠٩.
4 - الريس / ٤١٠ .
- الجهشاري / الوزراء والكتاب / ١٥٨ .
5 - الجهشاري / ١٥٧ . والملاحظ أن أبا عبيد الله عزل عن الوزارة في السنة المذكورة، إلا أنه بقي على ديوان الرسائل حتى سنة ١٦٧هـ فصرف عنه بالكلية بعد أن قذف بتهمة الزندقة .

وبذلك يمكننا القول أن المهدي لم يأخذ بالذي أوصاه به والده بالخصوص الجانب المـالي لما كان يرى أنه: "لا تدوم نعمة السلطان وطاعته إلا بالمال"[1]. ومن قل ماله قـل أنصاره وتغلب عليه عدوه فأزال ملكه.

وكذا لم يأخذ بالذي جاء في رسالة عبيد الله بن الحسن الآتي ذكرها إلا ما وافق هـواه. ولعل هذا جاء من ناحية ثقته في أعوانه الذين أشرنا إلى بعضهم من قبل، إضافة إلى أنـه لم يكن يملك رؤيا واضحة مستقبلية وسطية في السياسة المالية بالخصوص لاعتماده على مـن سبق ذكرهم، فلما عزل وزيره القدير أبو عبيد الله الآنف الذكر حدث الفراغ الذي استغله الانتهازيون في دفع الخليفة إلى الإسراف في النفقات، مع أن الخليفة المهدي تتلمذ على يـد والده الذي اشتهر بالاقتصاد في الإنفاق حتى عدت هذه السياسة منه بخلا وتقتيرا .

والذي يزيد من قناعتنا في عدم أخذ الخليفة بالذي نصح به هو ما أشار إليه أبو يوسـف القاضي في كتابه "الخراج" من تجاوزات ومظالم ومساوئ خاصـة الجوانـب الاجتماعيـة والاقتصادية، والذي طلب منه الخليفة هارون الرشيد ذلك الذي تولى الخلافة سنة ١٧٠ هـ أي بعد سنة من وفاة المهدي، والذي كانت له رغبة حقيقية في إصلاح الأحـوال، بحيـث ولأول مرة نسمع ونقرأ أن خليفة من خلفاء بني العباس طلب من عالم بل قاضي قضائـه أن يضع له كتابا يهتدي به في علاج المشاكل التي تعاني منها الدولة وفق الأسئلة التي طرحـها عليه ولبى القاضي رغبته.

نص الرسـالة:

- **سند الرسـالـة:** يقول محمد بن خلف المعروف بوكيع: أخبرني غير واحـد، منهم: أبو عبد الله بن الحسن بن أحمد، أن أحمد بن عبيد الله بن الحسن العنبري دفـع

1 - الريس / ٣٩١ .
- تاريخ اليعقوبي / ٢ / ٣٨٧ .

إليهم كتابا، ذكر أن أباه عبيد الله بن الحسن كتب به إلى المهدي، وقرأه أحمد بن عبيـد الله عليهم بسر من رأى[1].

استهلال وتذكير ونصح لأمير المؤمنين :

بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد، أصلح الله أمير المؤمنين، ومد له في اليسر والعافيـة – إني رأيت – وإن كنت أعلم – أن الله قد أعطى أمير المؤمنين وصالح وزرائه مـن العلـم بكتاب الله، وسنة نبيه –صلى الله عليه وسلم– وما سلف من الأئمة، ما قد اسـتحق بـه الشكر له عليه، والعمل له به، وكنت أعلم أني بكثير من الأمور غير عالم، ولا كفـران لله، بل لله علي المن والفضل العظيم، وله مني الشكر والحمد الكبير على كبير نعمـه علـي أني أذكره الذي علمه الله من ذلك، وأهي إليه النصيحة فيما علمت بأدبه مني إليه – إن شاء الله – بحق الله علي في ذلك، وحق أمير المؤمنين، ونصيحته مني له وللرعية، رجاء أن ينسى[2] الله بذلك حسبا، ويمحو عني بذلك سببا، وإياه أسأل ذلك، ولأرغب إليه فيه في توفيقه أمـير المؤمنين وإياي لما يحب ويرضى .

– **ليأخذ المسلمون بما أنزل الله إليهم بقوة ويجتمعوا عليه:** وإن نسبة هذا الأمر الـذي جعله الله سبيلا لإيمان المؤمنين وإسلامهم، واجتماع جماعتهم، وائتلاف ألفتهم، وأمكن لهـم دينهم الذي ارتضى لهم، وليستتموا نعمة ربهم عليهم، وليبلغوا تمام المدة التي "**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلـهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعـد خوفـهم أمنـا يعبدونـني لا**

1 – سر من رأى: وتدعى سامراء مدينة بين بغداد وتكريت، بناها المعتصم للجند الأتراك سنة ٢٢١ هـ . ياقوت / معجم البلدان / مادة / سامراء.

2 – "ينسى" كذا جاءت، ولعلها "ينشئ الله بذلك حسبا، أو حسنا" أو "ينسئ" أي التأخـير والتـأجيل وإمداد العمر، والأول أثبت، حيث أن ما تلاها يبين أن الكلام يتعلق بكسب الحسنات وحصول الشـرف والمجد ومحو الذنوب .

يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون"[1] . جـــرت –بـإذن الله- بـأعذاره بآياته إلى خلقه واستخلافه منهم أنبياءه ورسله المرسلين والخلفـاء الراشـدين، والأئمة والفقهاء الصديقين، منا من الله على عباده، وإحسانا إليهم، وعائدة منهم، وعطفـا عليهم، وإبلاغا منه بالحجة إليهم، ليعبدوا الله لا يشركوا به شيئا، ويشكروه ولا يكفـروه، وليستقيموا إليه، وليستغفروه، وليأخذوا ما آتاهم من ذلك بقوة ويجتمعوا عليه، ولا يتفرقوا فيه .

– جرب يا أمير المؤمنين الاهتداء بسنة الأئمة والعلماء الهداة:

فجرب – أصلح الله أمير المؤمنين – سنة ولى[2] ذلك الأمر، ذلك بأنهم قاموا بنور الكتاب الذي أنزل الله، وأمالهم[3] على ألسنتهم وأيديهم ولمن يتبعهم عليه: فنعم التابع ونعم المتبـوع! وهنيئا لهم أجرهم وجزاءهم بما كانوا يعملون !وأنهم هم الهداة المهتدون والأئمة العـائدون، الأشراف الأكرمون، والمتواضعون المرتفعون، والعلماء الخلفاء المعتصم بهـم والمعصومـون، وأنهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون، وكـرم أولئك أئمة وإخوانا ورفقاء.

– عزة الدين بالأئمة والعلماء وبهم يقوم عموده:

فإنهم هم أعز الله هذا الدين وأظهره، وبهم أقام عموده، وأنهج سبيله، وبهم يقذف للنـاس أحكامه حتى أخذ لضعيفهم من قويهم، ولصغيرهم من كبيرهم، ولبرهم من فاجرهم، وحتى استقامت سبلهم وحي فيهم ودرت حلوبتهم، وسكنت البلاد، واستقرت العباد، وبهم ثبـت الله ثغورهم[4]، ونفى عنهم عدوهم، وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم يطؤوهـا وكان الله على كل شيء قديرا.

---

1 - سورة النور / الآية ٥٥ .

2 - جاء الحرف الأول من الكلمة مطموسا إلا جزءا يسيرا منه، ولعلها " أولي " .

3 - كذا جاءت وأمالهم، ولعلها " وأماله " لعودة الضمير على كتاب الله، أي ثبته علـى ألسـنتهم ولم يشكوا ولم يترددوا . لسان العرب، مادة: ميل .

4 - الثغور: مفرده: ثغرة، وهي كل فرجة في جبل أو بطن واد، أو طريق مسلوك، وتعني في النص ما يلي دار الحرب الذي يسهل على العدو غزو البلاد منه . لسان العرب، مادة / ثغر .

- **حق الأئمة على العباد إذا أحسنـــوا:** فعظم بذلك على العباد حقـــهم، وألزمـــهم بذلك محبتهم والنصيحة لهم، والحفيظة من ورائهم، ووجب لذلـــك عليـــهم موازينـــهم[1]، والسمع والطاعة لهم.

- **صفات السلف الصالح من الأئمة: العدل في الحكم والإنابة إلى الله:** وما برحـــوا بذلك مقسطين في حكمهم منيبين إلى ربهم، مقتصدين في سيرهم، توابين من خطايـــاهم، أوابين إلى خالقهم، مستكينين له، متضرعين إليه في فك رقابهم وفي عصمتهم، والمغفرة لهـم، حتى رضي عنهم، وأحسن الثناء عليهم **"أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هـــم فيهـــا خالدون"**[2]. قال: **"أولئك يجزون الغرفة بما صبروا ويلقون فيها تحية وسلاما خالدين فيها حسنت مستقرا ومقاما"**[3]، في آي من القرآن كثير، حتى قال: **"هذا ذكر وإن للمتقين لحسن مآب"**[4].

- **إخلاص السلف في الأعمال وزهدهم في الدنيا وشـــوقهم برضـــوان الله:** للفـــوز ولعمري! ما فعل القوم ما فعلوا من ذلك عبثا، ولا بطرا، ولا لعبا، ولا لغوا، ولكنهم نظروا فأبصروا، وأبصروا فأنصفوا، وأنصتوا وهربوا، وأدركوا واداركوا، فنجوا بعدما شف[5] الهرب والطلب أجسامهم، وغير ألوانهم، وأسهر ليلهم، وأحمض نهارهم[6]، وكف ألسنتهم وأسماعهم وأبصارهم وجوارحهم عن مظالم الناس، وسائر معاصي الله، وحتى قتل الهم والطلب كثـــيرا

---

1 - " موازينهم " والوزن والميزان: العدل، ووازنه: عادله وقابله . والمعنى: مقابلة الأحداث ومواجهتـــها بعدل . لسان العرب: مادة / وزن . وقد تعني – وهو الأرجح في نظرنا – " مؤازرتهم " .
2 - سورة المؤمنون / الآية: ١٠ – ١١ .
3 - سورة الفرقان: الآية / ٧٥ –٧٦ .
4 - سورة ص / الآية: ٤٨ .
5 - "شف"، والشف: الحزن، وشفه الهم: أهزله وأضمره حتى رق . والمعنى: نحلت أجسامهم خوفا مـــن عقاب الله . لسان العرب: مادة / شفف .
6 - " أحمض نهارهم " هو التحول من شيء إلى شيء. وتعني: الإقلال من الشيء . لسان العرب: مـــادة/ حمض .

منهم على البيع الذي بايعهم الله به[1]، واشتروا به أنفسهم منهم[2]، فأحياهم بقتلـه إيـاهم، فربحوا كثيرا، وأنالوا جسيما، وفازوا فوزا عظيما، وانقلب باقيهم **"بنعمة من الله وفضـل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم"**[3].

– آثار حكم الأئمة الصالحين: قرت العيون، وسكنت النفوس، واطمأنت القلـوب: قرت العيون في ولايتهم وقوامهم[4] وعيشهم علينا، وسكنت النفوس فاطمأنت له القلـوب، وعز لذلك عند فراقهم فقدهم[5]، وحسب البلاد ومن بعدهم .

–طوبى لمن تبعهم بمثل عملهم، وكان لهم تابعا ووليا: فطـوبى لتلـك الأرواح الطيبـة أرواحا! وطوبى لتلك الأجساد الطاهرة أجسادا! وطوبى لمن تبعهم بمثل عملهم وكان لهـم تابعا ووليا! وطوبى لهم! ما أحرص المسارعين إلى الخيرات على أتباعهم، وأقل التابعين لهـم بمثل هديهم وسيرتهم، وأعز بهم فيمن هو بين ظهرانيه من الناس، وأولئك كانت النوائـب فيهم نوائب الدهر هي النوائب حق النوائب، فأولئك عليهم من ربهم الصلوات والرحمـة، وأولئك هم المهتدون، فبهداهم وسيرتهم فليقتد المقتدون، وبهديهم فليهتد المهتدون .

– أمل الناس في أمير المؤمنين: أن يكون إماما عادلا وحكما مقسطا: وإن قيام أمـير المؤمنين بهذه الخلافة وافق من الناس جهدا جاهدا وعظما كسيرا (وصحا تهتكـا)[6]، ورأوا رجاء منهم[7] عظيما، وأملا له وتأميلا منهم فيه سديدا؛ أن يكون لهم إماما عدلا وحكمـا مقسطا يهدي فيهم بمثل هدي أولئك، ويسير فيهم بمثل سيرهم، فيؤتى بمثل أجورهم أجـل

1 – البيع المشار إليه، إشارة إلى قوله تعالى: " ..فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ...". سـورة التوبـة: الآية / ١١٢ .
2 – "منهم" كذا جاءت، فإن لم يكن خطأ مطبعي فصوابها "منه" أي منه عز وجل.
3 – سورة آل عمران / الآية: ١٧٤، وبدايتها: "فانقلبوا ..." .
4 – "وقوماهم" كذا جاءت، ولعلها "قوامتهم" أي في حكمهم وسياستهم للأمور .
5 – "وحسب البلاد ومن بعدهم" وهي مضطربة .
6 – وصحا وتهتكا "لاحظ المحقق عليها في الهامش "كذا بالأصل" .
7 – "منهم" كذا جاءت، ولعلها "منه" أي من الخليفة حتى تستقيم مع المعنى العام .

الفوز العظيم إلى الدرجات العلى في جنات النعيم، وعاجلا من التمكين والنصر والفـلاح، والعافية والسلامة والمحبة من رعيته، والنصيحة منهم، بعطفه عليهم، ورأفته بهم ورحمته لهـم، وإنصافه إياهم، وإشباعه[1] عليهم، حتى يجبر الله منهم العظم الكسير ويسد بـه حاجتـهم وخلتهم وقد – بحمد الله – رأوا من ذلك تباشيره ما قرت به العيون، وثلجت به الصـدور، ورجوا به تمام ذلك، وتمام نعمه عليهم .

– **منزلتك يا أمير المؤمنين في المسلمين كمنزلة الوالد:** ولعمري يا أمير المؤمنين؛ فـالأمر في هؤلاء الناس لمن وليهم، العائد عليهم لنفعه[2]، السعيد هديه الذي لا مصرف له عنه إلى ما هو خير له منه في دينه ودنياه، بل الذي لم يول أمورهم إلا بالعدل فيهم، وإقامة الحق بينـهم عليهم ولهم، وما منزلته التي استخلفه الله لها فيهم إلا كمنزلة الوالد الرؤوف الرحيم لولـده، والحرص على رشدهم وربيهم، العزيز عليه عيبهم وفسادهم، العفو عن سببهم[3]، السـاتر لعرورهم[4]، الآخذ بما لا يجمل تركه، وما منزلته فيهم التي قوى بها على أمورهم – إن شـاء الله – إلا كمنزلة من لا يقر به إليه، ولا غنى به عنه.

– **ليوم يا أمير المؤمنين من إمام عادل خير من عبادة ستين سنة:** وقد آتـى الله أمـير المؤمنين من سلطان النعمة لدينه، والمعونة له، والحجة عليه، خصالا عظمت لها المنـة عليـه وعلى رعيته فيه، من السمع والطاعة والسكون والاستقامة، وصلاح ذات البين، وما يوسـع الله به على يديه – إن شاء الله – على الجماعات والبيضة مع موضعه الذي وضعه الله مـن رسوله – صلى الله عليه وسلم – والخلفاء ن وأن ليس بالذي قصر به تقارب سر، فلم يبـق

---

1 - " إشباعه عليهم " كذا وردت، ولعلها "اتباعه إياهم".
2 - " لنفعه " كذا جاءت، ولعلها "نفعه "
3 - السبب " ويعني الشتم، وتعني في النص: الذنوب والسيئات والعيوب . لسان العرب: مادة / سبب.
4 - " لعرورهم " مفردها: عرر، وتعني حاجتهم وخلتهم وما ينوبهم . لسام العرب: مادة / عرر .

إلا الشكر، وان يأمر فيطاع، وقد علم أمير المؤمنين انه قد كان يقال " ليــوم من إمام عدل خير من عبادة ستين سنة "[1]، ففي مثل ذلك يا أمير المؤمنين فليتنافس المتنافسون من الولاة .

– على أمير المؤمنين أن يعتني بخصال أربــع: وقد علم أمير المؤمنين أن حمل عليــه في هذه الرعية خصال أربع: الثغور، والأحكام، والفيء، والصدقة. وأن مما تصح بهذه الخصــال الأربع – بإذن الله – خصلتان:[2].

١ – أول الخصال: الاهتمام بالثغور – الحدود – وحماها: فأما الثغور، فقد علــم أمير المؤمنين أن قوامها – بإذن الله – أهل النجدة والشجاعة من أهل الحنكة والتجربة، وأن ممــا يصلح أولئك ما استعين بهم، أن يسبغ عليهم وعلى جندهم من العطــــاء والأرزاق، وأن لا يوكلوا إلى ما يصيبون من غنائمهم، بل يجلب لهم ولجندهم عندما يحدث الله لهــم وعلــى أيديهم من ذلك العطاء والألطاف، ويخص بجمال[3] ذلك أهل النجدة والبــأس والنكايــة في العدو منهم، ويسمو بهم إلى أفضل غايتهم، ويعرف ذلك لهم ويذكرون به، ويحفظ لهــمــ ويحفظون به في أعقابهم من بعدهم بواجب حقهم، ويتنــــافس في ذلــك مـــن ســواهم، وليستنصروا به، ثم لا يحجب لهم بقبولها، ولو طرق طروقا، فقد بلغني أن بعـــض الفقــهاء التابعين رفع الحديث، قال: "لا يزال لهذه الأمة طعمة ما بيتت ثغورها، فإذا بيتت من قبــل ثغورها بينت طعمها، أو انقطعت مدتها"[4]، وهناك يطعن الرجال فيهم .

فالثغور الثغور يا أمير المؤمنين! ثم الثغور الثغور يا أمير المؤمنين! فإن الثغور حصـون – بإذن الله – للعباد، وسكن للبلاد، وقرار لهذه الأمة، ليبلغوا منافعهم وصلاحهم في دينــهم ودنياهم، ولتتم لهم مدة بقاء معالم دينهم آمنين مطمئنين، وفي ذلك يا أمير المؤمنين ! بـــلاء

---

1 – هذا حديث نبوي أخرجه أبو عبيد باختلاف عما ذكر، الأموال / ٧٤. رقم: ١٤، وأخرجه ابن جماعة أيضا بما يقارب ما جاء في المتن . تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام / ٦٩ .

2 – لم يذكر هاتين الخصلتين فيما تلا ذلك، وإنما ذكرهما بعد كما أشرنا إلى ذلك في الرقم التالي: صفحة ١٦ بند رقم ٠١ ،فانظر هناك شبه العنوان الذي وضعناه كدليل على ذلك .

3 – " بجمال " كذا جاءت، ولعلها " بجميع " أو " بجملة ".

4 – لم نعثر على هذا الحديث فيما تحت يدي من مصادر.

من الله في نعمه عليهم، وإحسانه إليهم عظيم، والأجر في ذلك لمن ولاه إقامتهم، والورد فيه على حسب ذلك، فعصم الله أمير المؤمنين من سيئ ذلك، ووفقه لأحسنه.

٢ – الخصلة الثانية: التقيد بمصادر الأحكام، وحسن اختيار القضاة :

أ– مصادر الأحكام: وهذه الأحكام والحكام – ولا يمنعني ما أنا بسبيله – فلمــأ[1] أن أنهي إلى أمير المؤمنين بمبلغ علمي، النصيحة له في ذلك فإني اعلم أن بقائي فيما أنا فيه قليـل، إما بفراق في الحياة، وإما بموت، فإن اكبر ما أحض عليه من ذلك يكون لسواي .

فأما الأحكام، فإن الحكم بما في كتاب الله، ثم بما في سنة رسول الله – صلى الله عليــه وسلم – إن لم يوجد ذلك في كتاب الله، ثم ما أجمع عليه الأئمة الفقهاء إن لم يوجد ذلــك في سنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ثم اجتهاد الحاكم، فإنه لا يألوا إذا ولاه الإمـام ذلك، مع مشاورة أهل العلم .

ب – ما ينبغي أن يكون عليه القاضي :

فأما الحكام، فقد علم أمير المؤمنين – إن شاء الله – أدنى مأموله في الحــاكم: الــورع والعقل، فإن أحدهما إن أخطأه لم يقمه أهل العلم، واختيار خيار ما يشار به عليه في ذلــك، فإن كان له مع ذلك فهم وعلم من الكتاب والسنة كان بالغا، فإن كان مع ذلك ذا حكــم وصرامة وفطنة بمذاهب الناس وغوامض أمورهم التي عليها يتظالمون فيمــا بينــهم، وبمــا يقارعونه عن دينه ودنياه، كان ذلك هو الكامل التام، فإذا وُجِد أحد أولئك أستُعين بــه، ثم ثُبِّت نعله، وأعلِيَ كعبه، وشُدَّ ظهره وأزره، وأنفِذ حكمه، وأسبغ عليه وعلى أعوانه وكتابه من الأرزاق، فإن الحكم مهيمن على سائر الأعمال، مقدم بين يديها، إمام لهــا، وحُكــم عليها، وقوام لها.

٣ – الخصلة الثالثة: الاهتمام بمورد الفيء قبضا وإنفاقا:

1 - "فلمأ" هكذا جاءت في النص و لم نتمكن من معرفة صوابها.

أ – أخذه من موضعه بسننه وعدلـه: ومن ذلك هذا الفيء وأخذه من مواضعه بسننه وعدله على قدر ما يطلق [1] أهله من التخفيف عنهم، وحتى يترك لهم ما يصلحهم وأرضهم، ومن تحت أيديهم من أعوانهم وعيالاتهم، وحتى ينفق على فقيرهم، وكذلك بلغني من السيرة فيهم، كان يفعل ويذكر ذلك فيهم، في عامهم لقابلهم، فإن ذلك أعمر للبلاد وأدر للحلب، وأكثر للخراج، وأعدل في الرعية، فإن قليل ما يوجد منهم في التخفيف عليهم مع عمـارة بلادهم، وأنصبتهم أكبر أضعافا كبير ما يوجد منهم في إهلاك أنفسهم وإخراب بلادهم.

– **الإيفاء للمزارعين بشروطهم**: وأن يوفى لموادعهم بشروطهم فإني أرى ما قبلي هـهنا عجبي من أمرين في شيء واحد:

* أما أحدهما: فإني آتي في بعض ما قبلنا الأرض التي هي منها وإلى جنبها، وأربية مـن أرابيها[2]، يوفى لأهلها بالشروط وفي المزارعة [3]، ويقلرب لهم الوفاء، فيخرج من الخراج أكبر مما تخرج تلك الكور[4] كلها.

* وفي الأمر الآخر الذي كتب فيه أمير المؤمنين أبو جعفر إلى سوار بن عبد الله [5] –وهو يومئذ على قضاء البصرة–: "أني قد أمرت بالوفاء للمزارعين المتقدمين بشروطهم، فـاعلم

1 – "ما يطلق" كذا وردت، وصوابها في نظرنا "يطيق".

2 – وأربيية من أرابيها " هي أصل الفخد، أو ما بين أعلاه وأسفل البطن. والمعنى: أنها لصيقة بها. لسان العرب: مادة /أرب.

3 – " وفي المزارعة " كذا وردت، ولعل الصواب " في الزارعة " بحذف واو العطف، لأن المزارعة طريقة معروفة في استغلال الأرض بالثلث والربع والنصف مما تغله. لسان العرب: مادة / زرع.

4 – " الكور" مفردها "كورة" وهي كلمة فارسية تعني المدينة التي تشمل على عدة قرى. لسان العرب: مادة / كور. يا قوت / معجم البلدان / ١ /٣٦-٣٧.

5 – سوار بن عبد الله بن قدامة، ولاه أبو جعفر المنصور قضاء البصرة مرات. توفي سنة ١٥٦هـ فـولي بعده عبيد الله بن الحسن صاحب هذه الرسالة.

– ابن سعد: الطبقات: م ٧ / ق ٢ / ٢٤.

– وكيع: أخبار القضاة: ٢ / ٥٧ وما بعدها.

ذلك، وأعلمه الناس قبلك"[1]، ثم أرى الرجل من أولئك المزارعين يشكو أنه يؤخذ منه أضعاف ما قوطع عليه يا أمير المؤمنين أبي جعفر.

صرف المستخلص من الفيء على سننه وعدله ومواضعه: ثم يوضع هذا الفيء بعد استخراجه على سننه وعدله ومواضعه، فإن أمير المؤمنين قد علم – إن شاء الله – أن أهله ومواضعه أهل الآيات الأربع التي في سورة الحشر، وآية الخمس التي في سورة الأنفال، وهي الآيات الأربع التي أولاهن: "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى" إلى قوله: "**شديد العقاب**"[2]، وقد عرف أمير المؤمنين - إن شاء الله – أن أهل هذه الآية ومواضعها، ثم قال: " **للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله**"[3] ليس فيهم الأنصار، ثم قال: "**والذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم**[4] " الآية، وقد عرف – إن شاء الله – أن أهل هذه الآية هم الأنصار ليس فيها من المهاجرين أحد، قال: "**والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا**"[5] الآية، وعرف – إن شاء الله – أن أهل هذه الجماعة من بقي من الإسلام، ومن هو داخل فيه حتى تنقضي الدنيا.

وبلغني أن عمر بن الخطاب فسَّر[6] هؤلاء الآيات الثلاث موضعا لهذا الفيء، وكذلك

1 - لم أجد فيما تحت يدي من مصادر أثرا لهذه الرسالة.
2 - سورة الحشر / الآيات: ٧ – ١٠، وآية سورة الأنفال: " واعلموا أن ما غنمتم من شيء ...الآية " رقم: ٤١
3- الآيات نفسها.
4 -الآيات نفسها.
5 -الآيات نفسها.
6 - تفسير عمر لهؤلاء الآيات ثابت عنه، انظر تفصيل ذلك في :
- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم / ٦ / ٦٠٩-٦١٠.
- ابو عبيد: الأموال / ١٣٧ – ١٣٨، رقم: ١٥٣.
- ابو يوسف: الخراج / ٢٤ -٢٧ .

بلغني عن عمر بن عبد العزيز[1]، ولا لأظن بلغني ذلك إلا عن عمر بن الخطاب فتبعه. فـهذا الفيء كذلك بينهم وفيهم على ما يرى إمام العامة في قسمته بينهم من تفضيل بعضهم على بعض على مناقبهم وسابقتهم، وولاية من ولى الله فتح أول ذلك على يديه منهم، وحفـظ أعقابهم من بعدهم، وكذلك بلغني أنه كان يفعل [2]، والتسوية بين من استوت منازلهم ممـن سواهم من الناس من ذلك. وقد بلغني ولا أخال أمير المؤمنين – أمتع الله به – إلا قد علم ذلك وبلغه، أن النبي – صلى الله عليه وسلم – أخذ من ذروة سنامي بعـير بـين أصبعه شعرات، ثم قال:[3] "ما لأمير ولا مأمور مما أفاء الله عليهم مثل هذا إلا الخمـس والخمس مردود عليكم"، وقال: "ولو كان ما أفاء الله عليكم مثل سمر تهامة نعما ما وجدتموني فيـه بخيلا ولا أدابا"[4].

٣ – **الخصلة الرابعة: أخذ الصدقات وتوزيعها:**

أ – أخذ الصدقات دون اعتداء: وهذه الصدقات أخذها من واضعها[5] لا يجاوز بسـن فريضة إلى ما فوقها، ولا يقتصر بها إلى ما دونها، ولا يغلى عليها قيمتها، ولا أخـال أمـير المؤمنين إلا قد بلغه أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: "المعتدي بالصدقة كمانعـها"[6]

1 – شك عبيد الله كاتب الرسالة في تفسير عمر بن عبد العزيز لذلك، وترجيحه بأن عمر بن الخطاب هو الذي فسرها صحيح وهو الثابت، والثابت أيضا كما ذكر عبيد الله أن عمر بن عبد العزيز تبعه في تفسيرها . انظر: ابن عبد الحكم / سيرة عمر بن عبد العزيز / ٦٧ –٦٨، ٨٥ .

2 – أمر التفضيل في العطاء من الخليفة عمر – رضي الله عنه – ثابت عنه، انظر :
- ابو عبيد: الأموال / ٣١٢ وما بعدها من رقم ٥٤٩ إلى رقم ٥٧١.
- ابو يوسف: الخراج / ٤٢ وما بعدها .
- البلاذري: فتوح البلدان / ٤٣١ وما بعدها .

3 – حصل ذلك عندما قسم – صلى الله عليه وسلم – غنائم هوزان سنة ٨ هـ مع اختلاف في الألفـاظ . انظر: ابن هشام: السيرة النبوية / ٢ / ٤٩٢ . وسنن أبي داود / ١ /٤٢١ –٤٢٢ . (كتاب الجهاد . بـاب: في فداء الأسير بالمال) .؛ ابن كثير / البداية والنهاية / ٤ /٣٥٣ .

4 – "أدابا" لا حظ المحقق عليها في الهامش "كذا جاءت" – وعند ابن هشام وابن كثير "بخيلا، ولا جبانا- ولا كذابا" والأولى بالصواب "ولا كذابا " كما في الحديث.

5 – "واضعها" كذا جاءت، فإن لم تكن خطأ مطبعيي فصوابها "مواضعها" .

6 – الحديث أخرجه الترمذي في سننه / ٤ / ٣٨ / رقم: ٦٤٦، وكذا أبو داود: ٢٥١/١ (كتاب الزكـاة، باب: زكاة السائمة) .

وأن يوجد من الحروب[1] والثمار وسائر الأموال التي جرت فيها الصدقات على ستتها الـــتي قد علمها المسلمون وعملوا بها .

ب – ما يؤخذ من التجار: وأن يؤخذ من تجار أهل الذمة ضعف ما يؤخذ من تجـــــار المسلمين، فكذلك بلغني أن عمر بن الخطاب أمر به في أموال تجار أهل الذمة، وأنه أمـــر أن يؤخذ من تجار الحرب إذا قدموا على المسلمين كنحو ما يأخذ أهل الحرب من تجار المسلمين إذا قدموا عليهم [2].

ج – توزيع الصدقات: ووضع هذه الصدقات في مواضعها من أهل الصدقة الذين أمـــر الله بهم في كتابه لا يجاوز بها إلى غيرهم، ولا يقتصر بها دونهم يوم[3] تدلك الآية التي في براءة، وهي: "**إنما الصدقات للفقراء والمساكين**" إلى "**والله عليم حكيم**"[4] تقسم بين هذه الآيـــــة على ما يرى الإمام من قسمتها بينهم على قدر قلة كل صنف منها وكثرتـــــه، ولا يعـــدل صدقة عن أهل بلدها إلا أن يستغنوا عنها، أو يستغنوا بما يقسم فيهم منها في عامهم ذلـــك إلى حين يقسم الصدقة فيهم من قابلهم، فإذا كان كذلك عدلت عنهم عامهم ذلك إلى أدنى من يليهم من الفقراء على نحو من ذلك القسم.

هذه الخصال الأربع هي جمل الأعمال من أمير المؤمنين في رعيته: فهذه الخصال الأربـع التي يعلم أمير المؤمنين، أنها جمل الأعمال في رعيته، ويعلم أن ليس لأحد في كتـــاب الله، ولا في شيء من سنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – من أمر رأي إلا الانقياد له، والمجاهدة عليه، وما سوى ذلك من الأمور التي تبتلى بها الأئمة، مما يؤتى فيه الناس، ممـــــا لم يحكـــم

---

1 - "الحروب" كذا جاءت فإن لم تكن خطأ مطبعيا فإن صوابها " الحبوب " لتعلق معناها بما بعدها .
2 - ما أشار إليه الكاتب صحيح، وهو بالفعل ما أمر به الخليفة عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– ولاتـــه على قبض العشور، كأنس بن مالك، وزياد بن حدير، وأبو موسى الأشعري . انظر في هذا: أبو يوســف: الخراج / ١٣٤ – ١٣٥، يحي بن آدم: الخراج / ٦٨، ١٧٢، ١٧٣ . – أبو عبيد: الأموال/٦٣٨ ومـــا بعدهـــا، رقم: ١٦٥٧ وما بعده.
3 - "يوم" كذا جاءت ولعل صوابها "كما تدلك" .
4 - سورة التوبة: الآية / ٦٠ .

القرآن ولا سنة النبي – عليه السلام – فإن ولي أمر المسلمين وإمام جماعتهم، لا يقدم فيـها بين يديه، ولا يقضى فيه دونه، بل على من دونه رفع ذلك إليه، والتسليم لما قضى.

خصلتان بهما صلاح الحال: مشاورة أهل الذكر، وتقصي أعمال العمـــال: وأمـــا الخصلتان[1] اللتان تصلحان بهم- بإذن الله – إن شاء الله –:

فالمسألة لأهل الذكر، والأمانة عن قاضي[2] عمال أمير المؤمنين ودانيهم، ثم اللحاق بكل ما هو أهله من جزاء المحسن بإحسانه، وتأديب المسيء منهم بإساءته أو عزله، والاستبدال بـه على قدر ما يستحقون من التأديب والعزل.

– **ألا يستكثر أمير المؤمنين من الحسن شيئا عمل وإن كثر**: ومما يصلح ذلك –أصلح الله أمير المؤمنين– ويقود به الوالي على أمره، ألا يستكثر من الحسن شيئا عمل وإن كـثر، فإنه ليس من حسن عمل به امرؤ، وإلا ونعمة الله عليه في ذلك خاصة أكثر، وحق الله عليه فيه وفيما سواه أعظم وأوجب، وليس العباد – وإن حزموا[3] وجدوا – مانعي كنه حـق الله عليه، إلا ما أعان الله ورحم، وأن لا يستقل من الحسن شيئا فيدعه قليلـه وكثـيره، وإن الحسنة إلى الحسنة حسنات، و"**إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين**"[4].

يا أمير المؤمنين: ليس شيء من السيئ بقليـــل: ولا يحقر مع ذلك من مسيء شيئا وإن تقال في عينه، فإنه ليس شيء من السيئ بقليل، وليس شيء منه إلا وهو مخوف سر عاقبته – إلا ما أعان الله وتجاوز– .

---

1 – انظر رقم التخريج: صفحة ١٢ بند ٠١، فيما تقدم حيث أشار إلى هاتين الخصلتين هناك، ولم يذكرهما في ذلك الموضع، ثم أوردهما هنا .

2 – " قاضي" كذا جاءت فإن لم تكن خطا مطبعيي فصوابها " قاصي" أي البعيد وهذا لتعلق معناها بما بعدها "دانيهم" أي قريبهم .

3 – "حزموا" ومفرده "حزم "، والحزم: ضبط الإنسان أمره والأخذ فيه بالثقة والحذر من فواته . لسان العرب: مادة / حزم .

4 – سورة هود: الآية / ١١٤ .

يا أمير المؤمنين: لا يؤخر عمل اليوم لغـد: ثم لا يؤخر عمل اليوم لغد، فإنه إذا كـان ذلك تداركت الأعمال وشغل بعضها عن بعض .

-بادر يا أمير المؤمنين بالعمل في نفسك بالعمل قبل حصول الآيات الست: ثم المبادرة بالعمل في العامة، وفي خاصة النفس الخصال الست، التي إخال أمير المؤمنين إلا وقد علمـهن وبلغه أن النبي –صلى الله عليه وسلم– أمر بمبادرتهن بالعمل: "طلوع الشمس من مغربهـا، والدجال، ودابة الأرض، وخويصة أحدكم، وأمر العامة"[1]، فإنه لا يؤمن مـن أحدهـا أن تصبح وتمسي، وذلك ما لا أخاله، إلا وقد بلغ أمير المؤمنين من قول النبي – صلى الله عليـه وسلم –: **"بعثت والساعة كهاتين، وجمع بين أصبعيه الوسطى والتي تليها"**[2]، وقولـه: **"إن ما بقي من الدنيا فيما مضى منها كعابر يومكم هذا فيما مضى فيه"**[3]، والشمس حينئـذ على رؤوس الجبال من آخر يومه ذلك. وقوله: " وكيف أنعم وصاحب القرن قد التقمـه، وقد حبا[4] جبينه، وأصغى بسمعه، وقدم قدما، وأخر قدما، ينتظر متى يؤمر أن ينفخ فينفخ[5]. وقوله: "إنما مثلي ومثل الساعة كقوم بعثوا ربيئة لهم يربأ[6] العدو، فأبصرو[7] العدو فخـاف أن

---

1 – الحديث أخرجه مسلم / ٨ /٢٠٨. (كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب: في بقية أحاديث الدجـال)، و أخرجه ابن ماجة / ٢/ ١٣٤٨ رقم: ٤٠٥٦. .
إلا أن الخصال الست التي أشار إليها في الحديث تنقصها واحدة وهي "والدخان" التي تـأتي بعـد ذكـر الدجال وبها تكتمل هذه الآيات .

2 – الحديث أخرجه مسلم /٨ / ٢٠٩ . (كتاب الفتن ...باب: قرب الساعة) . وأخرجه البخـاري/٨ / ١٣١ (كتاب الرقاق . باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: بعثت أنا والساعة كهاتي)

3 – الحديث أخرجه ابن أبي الدنيا في قصر الأمل / ٩٤ / رقم: ١٢١، ١٢٢ . وأخرجه ابن كثير في تفسـيره / ٦ / ٤٦٧ في أول تفسيره لسورة القمر .

4 – "حبا" كذا جاءت ولعلها " حنى " بالنون المكسورة كما في الحديث الذي ورد في المصادر التالية .

5 – الحديث أخرجه الترمذي/٥ / ٣٤٧، رقم: ٢٢٤٣ . وابن كثير في تفسيره / ٧ / ٥٥. في تفسيره لسـورة المدثر .

6 – ربيئة ..يربأ: ربأ القوم يربؤهم ربأ و ربأ لهم: اطلع لهم على شرف، والربيئة: الطليعة الذي يرسله قوم ليستطلع لهم العدو . لسان العرب: مادة / ربأ.

7 – فأبصرو: كذا جاءت وصوابها فيما نراه " فأبصر " أي الربيئة – الطليعة – حتى يتفق المعنى مع سـياق الفقرة، وما بعدها يؤكد صدق ما أشرنا إليه .

يسبقه إلى أصحابه والذي ينوبه، ونادى يا صباحاه"[1] فكيف وقد أتى دون هذا القول ما أتى من القرون والسنين .

-الرأي أن يكون بحضرة أمير المؤمنين قوم منتخبون من أهل الأمصار تعرض عليهم أمور الناس: فإن رأى أمير المؤمنين، أن يكون بحضرته قوم منتخبون من أهل الأمصار أهل صدق وعلم بالسنة، أولو حنكة وعقول وورع لما يرد عليه من أمور الناس وأحكامهم وما يرفع إليه من مظالمهم، فليفعل، فإن أمير المؤمنين – وإن كان الله قد أنعم عليه وأفضل بما أفاد من العلم بكتابه وسنته – رد عليه أمور هذه الأمة، أهل شرقها وغربها، ودانيها وقاصيها، فيشغله بعضها عن بعض، ففي ذلك عون صدق على ما هو فيه – إن شاء الله – وقد قال الله – عز وجل – لنبيه – صلى الله عليه وسلم – والوحي يتزل عليه، وهو خير وأبقى، وأبر واعلم، ممن سواه من الناس: **"وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين"**[2]. وقال للقوم وهو يصف حسن أعمالهم: **"وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون"**[3]. وذلك إلى ما قد سر الناس مما بلغهم، من بروز أمير المؤمنين لهم بحاجاتهم، ورجوا أن يتم الله ذلك لأمير المؤمنين بمباشرته أمورهم، وصبره نفسه على ذلك لهم، وأن يزيده الله قوة ورغبة فيه، ومواظبة عليه، فإن ذلك من أعلام العدل وآياته، ومما يقوم به الوالي على أمر الرعية، ويخلص به إلى التي يريد المبالغة فيها، والمباشرة لها .

– لا تغلق يا أمير المؤمنين بابك دون ذوي الحاجات: تمم الله ذلك لأمير المؤمنين، ويسره له ! – وأرجو أن يكون طائره إلى ذلك علمه بعدله ودينه، وقوته، ونظره لنفسه،

1 – الحديث أخرجه الطبري في تفسيره، جامع البيان / ١٩ /١٢٠، وأخرجه ابن كثير في تفسيره أيضا/ ٥ / ٥٦١ – ٥٦٢ . باختلاف عما جاء في المتن .

2 – سورة آل عمران: الآية / ١٥٩ .

3 – سورة الشورى: الآية / ٣٥ .

واختياره لها خيار الأمور وأحسنها، وأنى[1] قد عرف ما قيل في إغـــلاق البـــاب دون ذوي الحاجة والخـــلة والمسكنة .

-أسال الله لأمير المؤمنين رحمته: أسأل الله لأمير المؤمنين رحمته وسعة فضله، وأن يجعـــل ولايته ولاية معدلة، ويرزقه معافاة، وان يلهمه العطف على الرعية والرأفة بهم، والرحمة لهـــم، وان يرزقه منهـم السمع والطاعة، وأن يجمع كلمتهـم، ويلم شعثهم.

وكتب الحكم[2] في صفر سنة تسع وخمسين ومائـــة[3].

1 - "وأنى" كذا جاءت، ولعلها "أنه" أو "أن" .
2 - الحكم: كان كاتبا لسوار بن عبد الله القاضي السابق، وكتب لعبيد الله بن الحسن أخباره نـــــادرة . وكيع / أخبار القضاة / ٢ / ١١٥ – ١١٦.
3 - وكيع / أخبار القضاة / ٢ / ٩٧ – ١٠٧.

الطلاق في قانون الأسرة الجزائري
مقارنة بالفقه الإسلامي

الأستاذ كمال لدرع
جامعة الأمير عبد القادر

تمهيـــد:

لقد أثيرت عدة شبهات حول بعض المسائل في قانون الأسرة الجزائري الصـــادر ســنة 1984م منها تعدد الزوجات والقوامة ونصيب المرأة في الميراث والطلاق وغيرها، وســـوف أقتصر في هذه الدراسة على مسألة الطلاق.

إن الطلاق من الطرق التي نص عليها قانون الأسرة الجزائري في حل الرابطة الزوجيـــة، معتمدا فيه على الشريعة الإسلامية.

والحكمة من تشريع الطلاق أن الإسلام جعل العلاقة الزوجية قائمة على المودة والمحبـــة وحسن المعاشرة، قال تعالى: "**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليـــها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون** (سورة الروم، الآية20)، فـــإذا غابت هذه المعاني بين الزوجين وفشلت محاولات الإصلاح بينهما جاز اللجـــوء إلى آخـــر الحلول وهو الطلاق.

حالات وقوع الطلاق في قانون الأسرة الجزائري:

جاء في المادة 48 من قانون الأسرة الجزائري: "الطلاق حل عقد الزواج ويتـــم بـــإرادة الزوج، أو بتراضي الزوجين، أو بطلب من الزوجة في حدود ما ورد في المادتين 53 و54 مـــن هذا القانون "فقد نصت هذه المادة على ثلاث حالات يتم بها الطلاق وهي:

الحالة الأولى: الطلاق من جانب الزوج:

من حق الزوج شرعا وقانونا أن يطلق زوجته لسبب من الأسباب الشخصية أو الشرعية أو الاجتماعية، بشرط أن يكون الزوج أهلا لإيقاع الطلاق كأن يكون عاقلا راشدا وكانت الزوجة أيضا محلا للطلاق من زواج صحيح، فيتقدم إلى المحكمة ويطلب من القضاء حل الرابطة الزوجية[1]. هناك من اعترض على هذه المادة من قانون الأسرة التي تمنح حق إيقاع الطلاق للرجل، وتعتبرها إخلال بمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، وطالبوا في المقابل جعل الطلاق أيضا بيد المرأة، فمن حقها هي أيضا أن يكون بيدها الطلاق مادمت هي شريكة الرجل في حياته. ولنا أن نتساءل: هل جعل الطلاق بيد الرجل فيه إنقاص لحقوق المرأة وإخلال بمساواتها مع الرجل؟

إن المرأة المسلمة إذ تبرم مع الرجل عقد زواجها وفق شريعة الإسلام إنها تقبل ضمنيا أن يتولى الرجل وحده شؤون الطلاق في الحدود التي رسمتها هذه الشريعة. ثم لو وافقنا على جعل الطلاق بيد المرأة وحدها، لأعترض الرجل، لما يتحمله من خسارة مالية، لأن المرأة لا تخسر ماديا بالطلاق، وإنما الذي يخسر هو الرجل الذي دفع المهر وقام بنفقة البيت والزوجة والأولاد، وقد دفع من قبل نفقات العرس والوليمة، وثمن أثاث البيت، فإذا أعطيت المرأة حق إيقاع الطلاق بمجرد إرادتها، استغلت ذلك لتوقعه متى اختصمت مع زوجها نكاية به ورغبة في تغريمه[2]. فقانون الأسرة إذ جعل الطلاق بيد الرجل تماشيا مع قوامته، لما عليه من واجبات مالية نحو أسرته. ثم إذا نظرنا إلى الطلاق من الجانب النفسي: فالرجل أضبط أعصابا وأكثر تقديرا للنتائج في ساعات الغضب والانفعال، وهو لا يقدم على الطلاق في كثير من الأحيان إلا عن يأس من تحقيق سعادته مع زوجته، أما المرأة فتغلب عليها العاطفة

---

1 – عبد العزيز سعد، **الزواج والطلاق في قانون الأسرة الجزائري**، دار البعث، قسنطينة، ط2، سنة 1989م، ص: 254.

2 – مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه القانون، المكتب الإسلامي، بيروت، ص: 127.

والتأثر، كما إنها سريعة الغضب لا تبالي بالنتائج وهي في حالات انفعالها خاصة في فترات الحيض والحمل. وغلبة العاطفة على المرأة قد لا تكون عيبا فيها، إنما هي من عوامل نجاحها في مهمتها العظيمة والنبيلة وهي رعاية البيت وتربية الأولاد[1]. ثم نحن لا نتنكر للواقع المعيش، فبعض الرجال قد يتلاعبون بالطلاق رغبة في الإضرار بها، وهناك من يطلق زوجته لأسباب تافهة، أو رغبة في الاستمتاع بامرأة جديدة، ولو أفضى ذلك إلى ضياع الأولاد.

والحقيقة أن كل نظام في الحياة قد يساء استعماله، وكل صاحب سلطة قد يتجاوزها إذا كان سيء الأخلاق ضعيف الوازع الديني، ومع ذلك لا يخطر على بال البشر أن يلغوا أنظمتهم الصالحة وقوانينهم الحسنة لمجرد أن بعض الناس أساءوا استعمالها[2]. ولهذا جاءت الفقرة الأولى من المادة 52. وهي من صميم الشرع الإسلامي تنص بصراحة على أنه: "**إذا تبين للقاضي تعسف الزوج في الطلاق حكم للمطلقة بالتعويض عن الضرر اللاحق بها**". فصحيح أن الطلاق حق شرعي للزوج يستعمله عند الحاجة إليه، وأن استعمال الحق في حدوده المشروعة لا يعاقب عليه، لكن الزوج إذا تعسف في استعماله تدخل القضاء[3] وحكم للمطلقة بالتعويض إذا تبين له أن هذا الزوج المطلق قد تعسف في طلاقه بحيث ألحق ضررا بزوجته، وفي هذا حماية للمرأة المطلقة وصيانة لحقوقها ومنعا من الاعتداء عليها.

وهناك اجتهاد في الفقه الإسلامي لم يأخذ به قانون الأسرة قال به علماء الحنفية ومن وافقهم أنهم جوزوا للمرأة أن تشترط في العقد أن يكون أمر الطلاق بيدها نقوله متى شاءت[4]. وقد يكون في الأخذ بهذا الاجتهاد الفقهي احتياط لمصلحة المرأة، ومنع لاستبداد

1 - محمد أبو زهرة، **الأحوال الشخصية**، دار الفكر العربي، ص 283.
2 - السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، ص: 129، 130.
3 - أبو زهرة، **تنظيم الأسرة وتنظيم النسل**، دار الفكر العربي، ص: 79.
4 - أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، سنة 1402هـ/ 1982م، ج: 3 ص: 13ـ ابن قدامة، موفق الدين، **المغني**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج: 8، ص: 186، 278.

الرجل بأمر طلاقها. كما لا يمنع أيضا أن يضبط طلاق الزوج بإجراءات تمنعه من التعسف، خاصة في هذا الزمن الذي فسدت فيه أخلاق الناس، وضعف فيه الوازع الديني.

الحالة الثانية: الطلاق بإرادة الزوجين المشتركة:

والحالة الثانية التي نص عليها القانون في المادة 48 نفسها، هي أن تنحل الرابطة الزوجية بإرادتهما المشتركة. وهذا يعني أن القانون يسمح للزوجين أن يتفقا على إنهاء علاقتهما الزوجية أو حل عقد زواجهما دون خصام أو نزاع، سواء تم ذلك بناء على طلب أحدهما وموافقة الآخر، أو بناء على رغبتيهما المشتركة، فلهما أن يتفارقا بإحسان مثلما اجتمعا بإحسان، ويطلبان من المحكمة أن تقضي بالطلاق إذا تراضيا بينهما، ويكون دور المحكمة في هذه الحالة هو الحكم بالطلاق وفقا لما اتفق عليه الزوجان إذا لم يكن في اتفاقهما ما يخالف النظام العام، أو يمس حقوق الآخرين، وبعد أن تكون المحكمة نفسها قد قامت بمحاولات الإصلاح بينهما.[1]

الحالة الثالثة: الطلاق بطلب الزوجة:

وقد حددها قانون الأسرة في صورتين، وهما ما ورد في المادة 53 والمادة 54.

الصورة الأولى: طلب الزوجة الطلاق لرفع الضرر:

وانحلال الرابطة الزوجية في هذه الصورة يتم عن طريق طلب الزوجة، وبرغبتها في رفع الضرر والغبن عنها. وهذا الطلاق لا يتم إلا أمام القاضي بعد رفع دعوى مدنية ضد الزوج لأسباب التي حددتها المادة 53 حيث نصت على أنه "**يجوز للزوجة أن تطلب التطليق للأسباب التالية: 1 – عدم الإنفاق– 2 –العيوب– 3 –الهجر– 4 –الحكم بعقوبة شائنة مقيدة لحرية الزوج– 5 – الغيبة– 6 –كل ضرر معتبر شرعا– 7 – ارتكاب فاحشة مبينة–**.

1 - سعد، الزواج والطلاق، ص: 245.

وهذه الأسباب مفصلة في الفقه الإسلامي[1]، إلا أن قانون الأسرة ذكر الأسباب التي يجوز فيها للزوجة طلب الطلاق على سبيل الحصر، وكان الأولى به أن يذكرها على سبيل التمثيل حتى يفسح المجال لسلطة القاضي واجتهاده أن يقيس عليها، لأنه قد تكون حالات أخرى غير التي ذكرت، والواقع المعيش كما هو معلوم ملئ بالمفاجآت.

الصورة الثانية: الطلاق بواسطة الخلع:

وهي الصورة الثانية التي يجوز فيها للمرأة أن تطلب الطلاق، وهو ما نصت عليه المادة54 بقولها: "**يجوز للزوجة أن تخالع من زوجها على مال يتم الاتفاق عليه. فإن لم يتفقا على شئ يحكم القاضي بما لا يتجاوز قيمة صداق المثل وقت الحكم**".

والخلع أجازته الشريعة الإسلامية، وفد أحسن قانون الأسرة عندما نص عليه، وقد وردت بشأنه نصوص شرعية، منها ما رواه البخاري عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولكني أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "**أتردين عليه حديقته ؟**، قالت: نعم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **أقبل الحديقة وطلقها تطليقة**"[2]، وكما يفهم من نص المادة أن الخلع عبارة عن عقد اتفاقي بين الزوجين، ينعقد عادة بعرض الزوجة مبلغ معلوم من المال على زوجها مقابل تطليقها، مع قبول الزوج هذا العرض والطلاق. وهذا يعني أن الخلع طلاق رضائي مقابل مال تقدمه الزوجة إلى زوجها من أجل أن تتخلص من رباط الزوجية دون نزاع أو مخاصمة. وهذا لا يخل بالأصل العام الذي قررته الشريعة الإسلامية من أنه لا يجوز للزوج ولا لغيره أخذ شئ من مال زوجته أو صداقها إلا بإذنها أو رضاها، فلها ذمتها المالية المستقلة، وحريتها الكاملة في التصرف في

---

1 – وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة 1984م، ج: 7، ص: 509 وما بعدها.

2 –رواه البخاري في صحيحه في كتاب **الطلاق**، باب الخلع، ج: 7، ص: 47.

مالها، وكل ذلك قد كفله الإسلام؛لكن استثناء من هذا الأصل أجازت الشريعة –ولمصلحة الزوجة– للزوج أخذ شئ من مال الزوجة مقابل طلاقها منه، عندما يحصل تنافر بينهما يبلغ حدا لا يمكن معه استمرار الحياة الزوجية[1]، ويخشى معه تخلي الزوجة عن واجباها الزوجية، أو تخلي الزوج عن واجباته نحوها. ورغم أهمية الخلع كطريق أجازته الشريعة الإسلامية للمرأة للتخلص من زواج لا ترى فيه سعادها، ولا تتوافق فيه مع زوجها، **فإن نص قانون الأسرة عليه كان عاما**,فلم يتعرض لشروط الخلع بل أهملها وأغفلها، واكتفى فقط بالإشارة إلى جواز الطلاق بواسطة الخلع مقابل مال يتفق عليه الزوجان أو يحدده القاضي عند خلافهما على مقداره، وكتب الفقه الإسلامي قد بينت شروط الخلع حتى يصح وقوعه[2]؛ لأن عدم ذكر شروط الخلع يجعلنا نتساءل هل هي نفسها شروط الطلاق الذي يوقعه الزوج بإرادته المنفردة؟ والمعلوم أن الطلاق وإن اتفق مع الخلع في بعض الشروط، فإن هذا الأخير ينفرد ببعضها مثل: مسألة العوض أو بدل الخلع فلا بد من بيان شروطه حتى يمكن لنا التمييز بين ما يجوز أن يكون بدلا للخلع وما لا يجوز أن يكون بدلا له، كالخلع على الرضاع، والخلع على إسقاط الحضانة، ونحو ذلك[3]. وبيان مثل هذه الأحكام يكون بتحديد شروط الخلع. إضافة إلى ذلك لم ينص قانون الأسرة على طبيعة الخلع هل هو طلاق أم فسخ، لأن لكل منهما أحكام مختلفة في الفقه الإسلامي[4].

كما لم يتعرض قانون الأسرة أيضا إلى آثار الخلع، و لم يوضحها، وهنا نتساءل مرة أخرى، هل هي نفسها أثار الطلاق العادي؟ أم هناك أثار يختص بها الخلع عن الطلاق؟ وكان الأولى بقانون الأسرة أن يوضحها وينص عليها. **إن عدم النص على مثل هذه**

1 – أبو زهرة، **الأحوال الشخصية**، ص: 232.
2 – ابن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار المعرفة، بيروت، ط: 6 سنة 1403هـ / 1983م ج: 2، ص: 670.
3 – الزحيلي، الفقه **الإسلامي**، ج: 7، ص: 499.
4 – ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج: 2، ص: 69.

المسائل المهمة الضابطة للخلع الذي شرع أصلا لمصلحة الزوجة قد يعرض الخلع إلى عدة تفسيرات واجتهادات مختلفة قد تضيع معها حقوق المرأة وبالتالي لا يحقق المقصد الشرعي منه، وهو إزالة الضرر الواقع على الزوجة. على أنه ينبغي أن ننبه من الناحية الأخلاقية أن الإسلام إذا كان قد أباح للمرأة أن تختلع من زوجها كحق تتخلص به من زواج لا ترى فيه سعادتها، فإنه في الوقت نفسه قد نهى الزوجة أن تطلب الطلاق لأسباب تافهة، ورتب على ذلك الإثم، فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "**أيما امرأة سألت زوجها طلاقا في غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة**"[1].

إن الخلع ليس فيه ما يهين بالمرأة، وينقص من قدرها، بقدر ما هو فرصة للزوجة في التخلص من الزوج الذي لا تنسجم معه ولا يسعدها في حياتها.

إن الشريعة الإسلامية لم تحرم الزوجة من حق إنهاء رباط الزوجية إنما فرقت بين وسيلة الحصول على هذا الحق بين الرجل والمرأة، فجعلتها وسيلة مباشرة بالنسبة للرجل، وغير مباشرة بالنسبة للمرأة، ومن ثم فالرجل يطلق تحت مسؤولية ورقابة القضاء دون إذن سابق منه، بينما تحصل المرأة على الطلاق بإذن من القضاء لسبب من الأسباب التي ذكرت في المادة 53 من قانون الأسرة[2]. ومن الأهمية أن نوضح بعد ذلك أن الإسلام في تشريعه لنظام الطلاق إنما راعى ضرورات الحياة وواقع الناس، وقد أنصف فيه المرأة مقارنة بفوضى الطلاق التي كانت سائدة ولا تزال عند الأمم الأخرى حيث لا احترام لعدده وعدته، ولا لآثاره من حقوق واجبات. فالمرأة في الإسلام لم تعد تحت رحمة الزوج المستبد، فقد فتح لها منافذ متعددة تنفذ منها لتتخلص من زوجها الظالم المتعسف، سواء باشتراطها أن يكون الطلاق بيدها عند إبرام عقد الزواج، أو بالاتفاق مع الزوج مقابل مال تدفعه إليه كتعويض عن

1 - رواه أبو داود في سننه عن ثوبان في كتاب **الطلاق**، باب الخلع، رقم الحديث: 2226، دار الفكر. ج: 2، ص: 268.

2 - سالم البهنساوي، **قوانين الأسرة بين عجز النساء وضعف العلماء**، دار القلم، الكويت، ط2. سنة1984م، ص: 5، 6.

خسائره المادية، أو بالالتجاء إلى القضاء ليحكم بالتفريق بينهما في الحالات التي يتعسر عليها العيش مع زوجها. أما في حالات الطلاق التعسفي من جانب الرجل فقد ضمن لها الإسلام حقوقها، وهو ما نصت عليه المادة 52 من قانون الأسرة، فلم يبق بعد ذلك مجال لشكوى الزوجة إلا من سوء استعمال الزوج لحقه في الطلاق، ومثل هذه الحالات لا يستطيع أي قانون في واقع حياة الناس أن يحتاط لمنع وقوعها، وإنما ذلك يتوقف على التربية الدينية والأخلاقية، وهو ما تتميز به تشريعات الإسلام وأحكامه حيث بناها على الأخلاق والتربية والوازع الديني، قال تعالى: "**وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا**"[سورة النساء 19].

مسألة الطلاق في مرض الموت:

من حالات الطلاق التي ذكرها فقهاء الإسلام أن يطلق الزوج المريض زوجته أثناء مرضه الذي لا ترجى فيه الحياة قصد الإضرار بزوجته، وحرمانها من الميراث، وخاصة إذا كان صاحب ثروة كبيرة.

وهذه الحالة لم يتعرض لها قانون الأسرة، لا من حيث حكم هذا الطلاق، ولا من حيث آثاره، على خلاف الكثير من قوانين الأحوال الشخصية في البلدان العربية التي نصت علبها، واكتفى فقط بالنص في المادة 52 في الفقرة الأولى منها على حالة تعسف الزوج بشكل عام وهي قوله: "**إذا تبين للقاضي تعسف الزوج في الطلاق حكم للمطلقة بالتعويض عن الضرر اللاحق بها**" دون أن يبين حالات التعسف ولو على سبيل التمثيل كحالة تطليق الزوج زوجته في مرض الموت قصد حرمانها من الميراث، ثم نص في المادة 132 منه على أنه: "**إذا توفى أحد الزوجين قبل صدور الحكم بالطلاق، أو كانت الوفاة في عدة الطلاق، واستحق الحي منهما الإرث**". دون أن يفرق في هذه المادة بين عدة الرجعي الطلاق وعدة الطلاق البائن، ودون أن يفرق بين الطلاق العادي والطلاق الذي يتعسف فيه الزوج في

مرض موته قصد حرمان زوجته من الميراث[1]. صحيح أن الطلاق في مرض الموت يعتبر طلاقا صحيحا شرعيا وقانونيا، وأن حق التوارث يبقى قائما بين الزوجين إن مات أحدهما في عدة الطلاق الرجعي، كما هو معروف في أحكام الطلاق الرجعي، حيث تبقى الزوجة في عصمة زوجها تتمتع بمعظم حقوقها الزوجية. أما إذا كانت العدة عدة الطلاق البائن، فإن معظم الفقهاء ومنهم الحنفية والمالكية والحنابلة[2] قد أبقوا التوارث قائما لصالح الزوجة المطلقة إن مات مطلقها في مرض موته إذا ثبت أن الزوج قد طلقها في ذلك المرض قصد حرمانها من نصيبها من الميراث معاملة له بنقيض مقصوده. بل ذهب فقهاء المالكية[3] إلى أبعد من ذلك وهو توريثها وإن انقضت عدتها وتزوجت، لأن القصد الآثم لا يزول بانقضاء العدة، وهو مردود على صاحبه. فكان الأولى بقانون الأسرة أن ينص على هذه الحالة من حالات التعسف حماية لحقوق المرأة المطلقة، ومنعا لتعسف الأزواج تجاه زوجاتهم للأضرار بهن.

مدى حق المطلقة في السكن:

نصت المادة 52 من القانون في الفقرة الثانية على إسكان المطلقة وشروطه فقالت: "**وإذا كانت حاضنة ولم يكن لها ولي يقبل إيواءها يضمن حقها في السكن مع محضونيها حسب وسع الزوج، ويستثنى من القرار بالسكن مسكن الزوجية إذا كان وحيدا. تفقد المطلقة حقها في السكن في حالة زواجها أو ثبوت انحرافها**".

وقد أثارت هذه المسألة كلاما كثيرا واعتراضا واسعا من قبل البعض باعتبار أن ما ورد في هذه المادة يعد مساسا واضحا بكرامة المرأة المطلقة وإهانة لها بحرمانها من السكن والإلقاء بها في الشارع.

---

1 -سعد، **الزواج والطلاق**، ص: 277.
2 - محمد بن أحمد بن جزي، **قوانين الأحكام الشرعية**، دار العلم للملايين، ص: 253 - الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 3، ص: 218.
3 - ابن جزي، قوانين الأحكام الشرعية، ص: 253.

وينبغي أولا تحليل هذه الفقرة المتعلقة بإسكان المطلقة، ليسهل بعد ذلك الحكم على مدى مطابقتها لما هو مقرر في الفقه الإسلامي، ومن ثم الحكم عليها في مدى محافظتها على كرامة المرأة. إنه بتحليل هذه الفقرة يتضح أنه لكي تحتفظ المرأة المطلقة بمسكن الزوجية يجب أن تتوفر ثلاثة شروط:

الأول: أن تكون المطلقة حاضنة، فإذا لم تكن المطلقة حاضنة، فلا يمكن للمحكمة أن تحكم لها بضمان المسكن.

الثاني: أن لا يكون لها ولي يستقبلها ويوفر لها مسكنها، فإذا وجد من يضمن لها المسكن هي ومحضونيها ولو من أقربائها مثلا أو من غيرهم فإنها لا تعود بحاجة إلى الزوج المطلق ليوفر لها المسكن.

الثالث: أن يكون في استطاعته ماديا أن يوفر لها المسكن، وأن يكون المسكن المطلوب تأمينه ليس هو مسكن الزوجية، لأن مسكن الزوجية لا يمكن إعطاؤه للمطلقة حسب ما نصت عليه المادة 52، إلا إذا كان للزوج أكثر من مسكن واحد حيث يجوز للقاضي في هذه الحالة أن يمنح مسكنا للمطلقة الحاضنة مع محضونيها. ويبقى المسكن الآخر للزوج المطلق. وعليه فإنه إذا توفرت هذه الشروط جاز للمحكمة أن تقضي للمطلقة الحاضنة بحق السكن، أو البقاء في مسكن الزوجية، أما إذا اختل بعض هذه الشروط ولو أحدها، فإن المحكمة تحرمها من حقها في السكن[1].

كما أضافت المادة نفسها حالات أخرى لحرمان المطلعة الحاضنة من السكن: هي زواجها مرة ثانية من رجل آخر، لأن حق الإسكان ينتقل إلى الزوج الجديد ويسقط عن الزوج الأول. والحالة الثانية إذا ثبت انحرافها، وذلك يعني أنها صارت تستعمل ذلك المسكن للفساد والدعارة. ويلاحظ بتحليل هذه المادة كما لاحظ بعض الدارسين لقانون الأسرة

---

1 – سعد. الزواج **والطلاق**، ص: 207.

الجزائري أن فيها ميلا قليلا لصالح المطلق، مما سيؤدي بالمطلقة أن تجد نفسها أمام وضعية اجتماعية لا تليف بكرامتها، وهي إلقاؤها في الشارع وتعرضها للبؤس والرذيلة، وليس هناك من يحميها أو يعيلها، وأن الأولاد الذين هم تحت حضانتها سيجدون أنفسهم محرومين من المأوى والنفقة. لكن لو رجعنا إلى الفقه الإسلامي لوجدنا بأن الأنثى مكفولة الحقوق سواء كانت أما أو بنتا أو أختا أو يتيمة أو زوجة، فلن تضيع أنثى في الإسلام. **إن الأنثى إذا كانت متزوجة فعلى الزوج نفقتها من كسوة وطعام وسكن حتى ولو كانت غنية، أما إذا لم تكن متزوجة وكانت صغيرة أو كبيرة أو مطلقة أو أرملة كان على أبيها أو وليها أو على الموسر من أقاربها الإنفاق عليها، فإن لم يكن لها قريب موسر فنفقتها في بيت المال، وعلى ذلك فلن تضيع أنثى المسلمين في مجتمع المسلمين**[1]. فالمطلقة في الفقه الإسلامي يضمن مسكنها أولا أبوها، فإن كان الأب معسرا و غير قادر على ذلك أو كان ميتا وجب على الموسر والقادر الأقرب من أقاربها توفير السكن لها إذا لم يكن لديها مال يكفيها وفقا لأحكام نفقة الأقارب التي بينها الفقهاء. وهذا الذي يؤخذ على قانون الأسرة أنه لم ينص صراحة على نفقة الأقارب على المرأة المطلقة، وكان الأولى بالقانون أن ينص على ذلك في الفصل الخاص بالنفقة، أو ضمن آثار الطلاق. ففي الفقه الإسلامي أن إسكان المرأة المطلقة يجب أولا في مالها، ثم على أقاربها ثم على بيت المال، لأن الإسلام دين رحمة ومودة ويبني علاقات المسلمين على التكافل الاجتماعي. وليس كما هو شائع في تقاليد الغرب حيث يتخلص الوالدان من مسؤولية الأولاد ذكورا وإناثا عند بلوغهم سن الرشد، ومن باب أولى نسيان المرأة بعد زواجها، ولو طلقت فلا يتكفلون بالإنفاق عليها، وعليها أن تتحمل ذلك بمفردها.

فالأقارب يلزمون وفق قواعد الفقه الإسلامي ـــ أي الموسرون منهم ـــ بإسكانها إذا لم تكن متزوجة، و لم يكن لها مال يكفيها، فهؤلاء الأقارب لا يستطيعون إنكار صلتهم بها

1 – عبد الناصر العطار، **الأسرة وقانون الأحوال الشخصية**، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ص: 158.

أبدا، لأنها صلة ناشئة عن قرابة الدم، بينما انقطعت صلتها بمطلقها بعد انقضاء عدتها منه. ثم إن الذين يلزمون المطلق بالخروج من مسكنه للمطلقة الحاضنة إذا لم يهيئ لها ولأولادها مسكنا آخر مستقلا هكذا بإطلاق هو حكم فيه نوع من الظلم للزوج. إنه إذا رجعنا إلى القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للشرع الإسلامي نجده بين أن الأصل هو خروج المطلقة من مسكن مطلقها باستثناء مدة العدة حتى تستبرىء رحمها محافظة على الأنساب، قال تعالى: "**يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة** "[سورة الطلاق الآية01]وفي خلال تلك مدة العدة حذر القرآن من إضرار المطلق بالمطلقة وهي في بيته فقال تعالى: "**أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن** "[الطلاق الآية6]، فإذا تبين الحمل في خلال مدة العدة وجب على المطلق أن ينفق عليها حتى تضع حملها، فقال تعالى: "**وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن**"[سورة الطلاق الآية06]فليس في الفقه الإسلامي مسكن خاص يسمى مسكن الحضانة، فهذا المسكن من ابتداع بعض القوانين، لأن سكنى المحضونين هو مسكن تبعي لا مسكن مستقل، إما في مسكن أبيهم أو في مسكن حاضنتهم. فالأم المطلقة الحاضنة لا تتبع أولادها في مسكنهم، بل هم الذين يتبعونها في مسكنها، لأن الفرع يتبع الأصل. أما طرد المطلق من مسكنه إذا لم يوفر للحاضنة مسكنا مستقلا مناسبا جعل الأولاد سببا في الإضرار بأبيهم[1]، وهو ما نهي عنه القرآن بقوله: "**لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده** "[سورة البقرة الآية231].

لكن الحالة التي يجب على المطلق شرعا أن يسكن فيها المطلقة الحاضنة، هو إذا لم يكن لها مسكن تسكن فيه مع زوج لها ذي رحم محرم للصغير، أو تسكن فيه مع أهلها، أو تسكن فيه بمفردها، و لم يكن لها مال يكفي لتوفير هذا المسكن، و لم يكن لها قريب موسر

1 - المرجع نفسه، ص: 179، 182.

تلزمه نفقتها، فهي في هذه الحالة بلا مسكن، ولو تركت في هذه الوضعية سوف تضيع هي وأولادها، وهنا تنتقل المسؤولية إلى الزوج المطلق، باعتبار أن هذه المطلقة حاضنة لأولاده وهم تحت مسؤوليته ونفقته، وهذا الحكم هو الذي يتفق مع قواعد العدالة[1]، قال تعالى: "**ولا تنسوا الفضل بينكم**" [سورة البقرة الآية237]. أما إلزامه في غير هذه الحالة بتوفير مسكن للحضانة فهو إلزام مخالف لقواعد الشرع الحنيف، لأن الشريعة الإسلامية تقرر أن المرأة المتزوجة سكناها ونفقها على زوجها، وسكنى غير المتزوجة ونفقتها في مالها إن كان لها مال، وإلا فسكناها ونفقتها على الموسر والقادر من أقاربها، أو على بيت المال. فإذا نظرنا إلى المادة 52 من القانون نجد فيها ظلما للزوجة وللزوج: فيها ظلم للزوجة إذ لم توضح بدقة الحالات التي تستحق فيها المسكن، و لم تبين مسؤولية الأقارب والمطلق في توفير هذا السكن، وفيها ظلم للزوج إذ قد يحرم من مسكنه فلا يجد مسكنا آخر يتزوج فيه. فعموم هذه المادة يثير اختلافا في التأويل، ومن ثم اختلافا في التطبيق في الاجتهاد القضائي مما قد يلحق ضررا كبيرا بالمطلقة الحاضنة باعتبارها هي الطرف الضعيف.

الخاتمة:

إن تشريع الطلاق في الإسلام إنما هو لرفع الظلم عن أحد الزوجين؛ فإذا كانت المرأة تعاني من بعض الظلم والتعسف فذلك ليس من الإسلام في شئ، وإنما هي تقاليد فاسدة ألصقها الناس بالإسلام، وهو بريء منها. إن قانون الأسرة الجزائري إذ أخذ بمعظم أحكام الشريعة الإسلامية في مجال الطلاق، إنما هو اعتراف من المشرع الجزائري بأن أحكام الطلاق في الإسلام هي النموذج الأمثل لحماية المرأة المطلقة وضمان حقوقها من نفقة وسكن وحضانة وميراث وغيرها.

1- المرجع نفسه، ص: 183، 184.

زاد القاضي والمفتي في القواعد الفقهية والضوابط الأصولية

الدكتور أبو بكر لشهب

جامعة وهران

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين...وبعد.

إن الشريعة الإسلامية تقوم على معالم ثلاثة: – **نصوص – معـــان – قواعـــد (جوامع وضوابط)**

والذي يعنينا في هذا البحث القواعد... أما التي تمثل الضوابط منها القواعد الأصوليـــة، والجوامع هي تلك المشتملة على أسرار وحكم، ولكل واحدة منها ما لا يحصى من الفـروع وهي المعروفة بالقواعد الفقهية. وافتداء بأهل العلم نبدأ بالتعريف.

القاعدة:

تجمع على قواعد، وهي أساس الشيء وأصله، فقواعد الإسلام دعائمه، وقواعد البيـــت دعائمه وأساسه قال تعال "**وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل**"[1]. **كما تطلـــق على الأصل والقانون.**

ويعرفها أهل الاختصاص بتعاريف وأن اختلف في مبانيها فإنها تتحد في معنى واحد: أنهـا أمر كلي ينطبق على جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منه[2].

وذهب بعضهم إلى القول بأنها ترادف الأصل والقانون[1] فتكون حكم كلي ينطبق علـى جزئياته لتعرف أحكامها منه، عن طريق القياس بجامع الشبه بين جميع الجزئيـــات. فـــهي

1- سورة البقرة الآية 127.

2- الجرجاني. التعريفات الفقهية ط1 دار العلم 1986 ص 40. =

أحكام أكثرية لا كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكامــــا تشــريعية عامــة في حوادث عامة تدخل تحت موضوعها[2] فهي إذن: حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته.

ونظرا لوجود شيء من التداخل بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية، من جهة، وبينها وما يشبهها من الضوابط والنظريات الفقهية... فإنه لابد من التوضيح.

القواعد الفقهية، والنظريات الفقهية:

انطلاقا مما سبق في تعريف القواعد الفقهية يتبين أنها مجموعة مــــن الأحكــام الفرعيــة (الفقهية) مصاغة في عبارة وجيزة، أما النظريات الفقهية فإنها مفاهيم كلية تضم موضوعـات متشابهة في الأركان والشروط والأحكام العامة. فنظريات الإثبات مثلا تتألف من حقيقة الإثبات، والشهادة وشروط وكيفيات الشهادة ثم الرجوع فيها، ومسؤولية الشــاهد والأقــرار والقرائــن والخبرة... إلخ ودراسة مجموع العناصر المشكلة للعقد، أو الملكية تسمى نظرية في ذاك الباب.

فالقواعد الفقهية غير النظريات الفقهية وأن اشتركا في الموضوع، الأمر الذي جعل بعـض الباحثين يعبرون بما يفيد التداخل بل قد يفهم من كلامهم أنــــه لا فــرق. أو أن القواعــد نظريات أو النظريات قواعد.! من مثل قولهم: وهذه النظريات هي القواعد.

والحقيقة أن النظريات تمتاز باتساعها في القاعدة الفقهية تمثل أصل فقهي وجامع لتخريـج الفروع، وتحمل حلها في ذاتها بخلاف النظرية فإنها لا تحمل حكمها في ذاتها وأنها تحمل معنى عام يمكن إدراج جميع عناصر ذلك الموضوع تحته.

***القاعدة والضابط في الفقه**

تستعمل القاعدة بمعنى الضابط والعكس إلا أن الذي يدقق في المسألة نجد وان القــــاعدة الفعلية من ميزاتها وأنها لا تختصر بباب أو أبواب معينة من الفقه[3] أما الضابط فمختصر علـى

= 1- التهاوني في كشاف اصطلاحات الفنون ج5 ص 1176 والتلويح والتوضيح 20/1.
2- مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام 936/2.
3- ينظر في هذا المعنى التهاوني كشاف اصطلاحات الفنون 1177/5 ومصطفى الزرقاء في المدخل.

باب واحد، واعتبر الإمام السيوطي الضابط يجمع فروع باب واحد أما القاعدة فتجمع الفروع من أبواب شتى[1].

ومن جهة أخرى فإن القاعدة في الغالب متفق عليها، أما الضابط فهو عادة يختص بمذهب معين. ولهذا نجد القواعد الفقهية لا تنسب عادة إلى مذهب ولا يعرف لها سند متصل كما لا يعرف لها مخالف، أما الضوابط فلا تعرف إلا منسوبة إلى مذهب معين، ولا اتفاق عليها.

* القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية:

ذكر الإمام القرافي أن أصول الشريعة قسمان أحدهما أصول الفقه، والثاني القواعد الفقهية الكلية[2] ثم أشار إلى أنها ـــ هذه الأخيرة ـــ جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه وأن لكل قاعدة من الفروع ما لا يحصى، إلا انه لم يذكر منها شيئا في الأصول الفقه إلا على سبيل الإجمال.

وحتى لا يلتبس الأمر بين أصول الفقه والقواعد الفقهية[3] اختصارا.

- فإن القاعدة الأصولية تمثل المعيار والمنهاج الذي يسير عليه الفقيه في استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها إذا أحسن استعمالها والاستفادة منها تعصمه من الوقوع في الخطأ في حين القواعد الفقهية لا تعدو عن كونها صياغة دقيقة وموجزة لمجموعة من الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى قياس واحد يجمعها...وبهذا تكون ثمرة للأحكام الفقهية الجزئية الهدف منها تقريب المسائل وتسهيلها للفقيه والمتعلم والمفتي والقاضي على حد سواء.

أما القواعد الأصولية فخاصة بالمجتهد يستعملها عند استنباط الأحكام ومعرفة حكم الوقائع المستجدة والتي احتفت بقرائن مؤثرة ومعتبرة شرعا ولو مع وجود النص.

1- الأشباه والنظائر الفن الثاني وأيضا القواعد الفقهية للزرقاء ص 46 و47.
2- الفروق 1 / 2 و3.
3- المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة أصول الفقه ص 7. وتقي الحكيم في الأصول العامة للفقه المقارن ص 43.

-كما أم موضوع القواعد الأصولية هو الدليل الشرعي الكلي أولا ثم الأحكـــام، أمـــا القواعد الفقهية فموضوعها أفعال المكلفين أولا ثم الفروع الفقهية.

- فالقاعدة الأصولية تثمر حكما كليا، في حين القاعدة الفقهية تنتج حكما جزئيا متصل مباشرة بعمل المكلف.

- كما أن القواعد الأصولية كلية تنطبق على جميع جزئياها وموضوعاها، أما القواعـــد الفقهية الكلية يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات، ولها استثناءات يعبر عليـــها عـــادة بالقواعد الفرعية.

واستنتاج ومناعة القاعدة الفقهية متوقف على قواعد أصولية، ولا علاقة للقاعدة الفقهيـة بوضع القواعد الأصولية لأها تابعة لها.

- مرد أغلب القواعد الأصولية إلى اللغة العربية ودلالات ألفاضها[1] والقواعد الفقهيـــة لا تنشأ إلا من فروع فقهية.

وهذا يتضح أن وجود القواعد الأصولية سابقة للفروع والتي هي ثمرة لها[2] لأها كاشـــفة للفروع والقاعدة الفقهية متأخرة ولا تكون إلا بعد استقراء تام في الجزئيات.

كما تتميز القواعد الفقهية بالدقة في العبارة والإيجاز فيها، مع مراعاة العلة الموحدة بـــين الفروع المكونة لها.

- معظم القواعد الأصولية قادمة لحكمة ومقصد، من يحكم ومقاصد الشريعة، في الوقت ذاته تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع.

- هذه المجموعة من المسائل والفروق... تمثل زادا للمفتي والقاضي.

ولعله الآن من المقيد ــ وإقتداء بالعلماء كما اشترت إلى ذلك سابقا ــ أن نتعرض لنشأة القواعد الفقهية لمعرفة الأسباب و...

1- القرافي في الفروق 1 / 61.

2- وإن كان الأصولي يفترض الفروع في ذهنه أثناء وضعه للقاعدة.

*** نشأة القواعد الفقهية:**

مثل أي علم، فإن القواعد الفقهية مرت بمراحل :مرحلة النشوء ...تلتها مرحلة النمو وفيها بدأ تدوينها ثم الرسوخ والتوسع.

وبالاستقراء يتبين وأنها نشأت وتكونت ابتداء في عصر النبي ﷺ، لما أوتي ﷺ من جوامع الكلم، فإن بعض النصوص الحديثية تمثل قواعد يستخرج عليها المفتي والقاضي العديد من المسائل، فقاعدة [الخراج بالضمان] وقاعدة [لا ضرر ولا ضرار] و[العجماء جرحها جبار]...كلها أحاديث نبوية وإن اختلف علماء الحديث في الحكم على أسانيدها فإنهم لم يختلفوا في اعتبارها قواعد يمكن إدراج ما لا يحصى من الجزئيات تحتها، واعتبرت من أهل الاختصاص قواعد أصلية كلية.

ثم تلى هذا العصر عصر الصحابة والتابعين الذين عملوا بمثل هذه القواعد، وأضافوا ما يشبهها في الدقة والإيجاز والإجمال والشمول من مثل: [من ضمن مالا فله ربحه] و[من أقرَّ بشيء ألزمناه إياه] و[كل قرض جر نفعا فهو ربا]...

إلى أن جاءت مرحلة النمو والتدوين، فاعتبرت القواعد الفقهية فنا مستقلا، و لم يتضح هذا إلا في القرن الرابع الهجري عندما بدأ الفقهاء في وضع أساليب جديدة للفقه نتيجة لاتساع نطاقه وكثرة مسائله، إلا أنهم لم يفرقوا بين القواعد والضوابط، وأحيانا بين القواعد والألغاز أو الحيل... إلى غير ذلك من الفنون الأخرى في الفقه، مما جعل القواعد الفقهية موزعة في كتب الحديث والتفسير والفقه (المذاهب الأربعة) وغالبا لا يعرف للقاعدة المعينة سند خاص أو مذهب من المذاهب.

وتجدر هنا الإشارة إلى أن أقدم مصنف في هذا الباب وصل إلينا هو ما ألفه الإمام أبي الحسن الكرفي 260 هـ ـ 340هـ) في الأصول التي عليها مدار كتب الحنفية ثم شرحه نجم الدين أبو حفص عمر بن أحمد النسفي (461 هـ ـ537هـ). وذكر لقواعد الكرفي شواهد وأمثلة ثم شرحها أيضا عبد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (430 هـ) في مصنف بعنوان:

تأسيس النظر ...والعزيز عبد السلام (660 هـ) قواعد الأحكام في مصالح الأنامي، والفروق للقرافي (684هـ)... والقواعد في الفقه الإسلامي لابن رجب الحنبلي...

والملاحظ أن قصب السبق في التأليف في هذا الفن كان للحنفية ولعل مرد ذلك - والله أعلم - إلى أن مذهبهم الأول، ثم لاعتمادهم على تعليل الأحكام، إضافة إلى ما امتاز به مذهبهم من كثرة التفريعات والافتراضات، وكل ذلك يدعوا إلى وضع القواعد والضوابط.

-وتلت المرحلة السابقة مرحلة الرسوخ: فيها استقرت القواعد وتم استخلاصها من مختلف المصادر ـــ خاصة كتب الفقه ـــ وضبطت بعض صياغتها في عبارات موجزة حتى تساعد طلبة العلم في جمع ما يصعب جمعه وحفظ ما لا قدرة لحفظه من الفروع، في جمل تمكن القادر على استحضار الفروع والقياس عليها.

واستمر الحال على ذلك مع بعض التحسينات[1] التي أدخلت على القواعد إلا أن أغلبها لا يتعدى الشكل، وأحيانا تعلق بالمضمون.

وبالنظر إلى أصل القواعد الفقهية، والهدف المرجو منها، ومن دراستها فإنه يمكن القول: لا غنى للقاضي والمفتي عن هذا الفن لما سنبينه لاحقا.

*** المراد بالفتوى والقضاء:**

جاء في لسان العرب لابن منظور: أفتاه في المسألة إذ أجابه... والفتيا والفُتوى والفَتوى، ما أفتى به الفقيه. فهي إذن بيان حكم ما سأل عنه السائل[2] ومنه قوله عز وجل {**ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن**}[3] والمعنى يبين لكم حكم ما سألتم.

1- ولعل آخرها ما ظهر في مجلة الأحكام العدلية.
2- في هذا المعنى ينظر أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص 25.
3- سورة النساء الآية 127.

أما في اصطلاح أهل الاختصاص، فإما أن تكون جوابا لسؤال أو بيانـــا لحكـــم مـــن الأحكام. فتكون: حكم الشرع الذي يخبر عنه المفتي بإفتائه[1] وعرفها الإمام القرافي بقولـــه: الفتوى أخبار عن حكم الله تعالى في إلزام أو إباحة[2].

أما الإفتاء فهو قيام المفتي بجواب المستفتي، فهو تبليغ عن الله تعالى بما شرعه من عباده من الأحكام، والمفتي مُخْبِرٌ عن الله تعالى بحكمه، متمكن من معرفة أحكام الوقائع.

- ويأتي القضاء بمعنى الحكم والقطع والتقدير والأداء...

جاء في التتريل قوله عز وجل: {**وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه**}[3]. بمعنى أمر وحكم. وقوله تعالى: {**والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء**}[4] أي لا يحكمون بشيء.

واسم الفاصل من قضى: قاضٍ، وسمي بذلك لإيجاب الحكم على من يوجبه عليه.

فالقضاء إذن حكم بين متقاضيين، وفصل بين متخاصمين على وجه الالتزام لكل منها.

عرفه ابن فرحون المالكي بأنه: الأخبار عن حكم شرعي على وجه الإلـــزام[5] فالقضـــاء والإفتاء يتحدان ويفترقان..

* الفتوى أخبار بالحكم الشرعي فيما استفتي فيه المفتي، ويزيد القضاء عن ذلك بأنه إلـزام بالحكم الشرعي.

* كما أن مجال الفتوى أوسع من مجال القضاء، إذ يشمل كل أفعال وأقـــوال المكلفـــين (عبادات معاملات عقود). أما القضاء فلا يدخل العبادات لهذا قـــال القـــرافي: اعلـــم أن العبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها الحكم البتة بل الفتيا فقط، فكل ما وجد فيه مـــن الاخبارات فهي فتيا فقط[6].

1- عبد الكريم زيدان أصول الدعوة ط الجزائر 1990 ص 166.
2- الفروق 4 / 53.
3- سورة الإسراء الآية 23.
4- سورة غافر الآية 20.
5- تبصرة الحكام 1 / 11
6- الفروق 4 / 48.

* والفتوى ملزمة للمستفتي إن كان مقلدا لمذهب مفتيه ولا تلزمه إن كان مقلدا لغيره، أما حكم القاضي فإنه ملزم للمتقاضي سواء كان مقلدا لمذهب قاضيه أو لا ...

تتكون الفتيا أعم من الحكم موقعا وأخص لزوما وحكم القاضي بالعكس من ذلك.

*** مكانة القاضي والمفتي من عمله بالقواعد والضوابط:**

القواعد بالمفهوم الذي سبقت الإشارة إليه، عظيمة النفع، للقاضي والمفتي إذ بقدر الإحاطة بها يعظم قدره ويشرف، وتتضح له الفتاوي وتنكشف له السبل، ويفاضل الفضلاء، ويكون السبق فمن خرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون الارتكاز والرجوع إلى القواعد الكلية تتناقض عنده الفروع وتختلف، وتضيف نفسه باضطراب تضيق به النفس وتقنط.!

ومن كان هذا دأبه يحتاج إلى حفظ جزئيات غير متناهية ولو أفنى عمره في حفظها، بعكس من التزم القواعد واتبع المناهج والظوابط فإن الجزئيات تندرج عنده في كليات، والمستجدات تعرض على ثوابت القواعد والسير يكون عنده وفق المناهج الأصولية المظبوطة، فلا يقف أمام مسألة أو جزئية -مستجدة- وقوف العاجز الذاهل، ولا موقف المقلد العاجز.

ومعلوم أن كلا من القاضي والمفتي تعرض عليه - على كل واحد منهما - مسائل وإن تشابهت مع ما سبق الفصل فيه فإنها ليست دائما كذلك من جهة كما أن التشابه هذا قد يكون من وجه جون وجه.

وإصدار الحكم والفتوى فلا بد له من مراعاة الزمان والمكان والأحوال ومن هذا القبيل تتغير بتغير الزمان[1].

بل ولا يهدف قلود هذه الشريعة إلى يوم الدين إلا بذلك. به تتحقق القيمة الذاتية للفكر الإنساني بجعله مسؤولا عن وصل حياة الناس وواقعهم بدينهم، واعتبر الإمام القرافي هذا الأمر من الإجماع الذي لا يجوز الخروج عنه حين قال: إن استمرار الأحكام التي تدركها تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة بالدين بل كل ما هو من الشريعة يتبع العوائد يتغير

---

1 - ينظهر تفصيل ابن القيم في إعلام الموقعين

الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيع العادة المحددة[1] ويؤكد ذات المعنى في الفروق، الفرق الثامن والعشرين من فروقه ويعتبره قانون واجب الإتباع في الفتوى قال: القانون الواجب على أهل الفقه والفتوى مراعاته على طول الأيام هو ملاحظة تغير الأعراف والعادات بتغير الأزمان والبلدان والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين.أ.هـ.

فالاشتغال بالقواعد أعظم فائدة بالاشتغال بالجزئيات. ذكر الإمام السيوطي في كتابه النفيس الأشباه والنظائر هذا بقوله: اعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم به يطلع على حقائق الفقه ومداركه، ومآخذه وأسراره، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقدر على الإلحاق والتخريج ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة والحوادث والوقائع التي لا تنقضي ممر الزمان، ولهذا قال بعض أصحابنا: الفقه معرفة النظائر. أ.هـ.[2]

وضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة هو أوعى بحفظها وأدعى لضبطها[3].

نعم لو لا القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فروعها مشتتة قد تتعارض في ظواهرها دون أصولها، والذي يتمرس فيها يطلع على كثير من أسرار الأحكام ويتعرف على مأخذها، ويتدرب على كيفية استخراج الفروع.

إضافة إلى كل ذلك فإنه لابد من العلم بما يصطلح عليه عند الفقهاء بالفروق، وهو الذي يمكن القاضي والمفتي من التمييز بين ما نشأ به من القضايا ويبرر الفروق بينهما. وبظهور الفرق بينها يفترق الحكم أو يتحد فهو علم ملازم ونابع للأشباه والنظائر، وضرب من ضروب القواعد جاء في رسالة الخليفة عمر بن أبي الخطاب إلى أبي موسى الأشعري -رضي الله عنهما- أعرف الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عند الاشتباه إلى أحبها إلى الله وأشبهها

1- تمييز الفتاوي عن الأحكام، تحقيق أستاذي عبد الفتاح أبو غدة ص 231.
- الفروق 1 / 176 و177.
2- الأشباه والنظائر ص 6.
3- الزركشي في القواعد الفقهية ص 290.

بالحق فيما ترى[1] ويرى الإمام السيوطي أن هذه النصيحة: صريحة في الأمر بتتبع النظائر وحفظها ليقاس عليها ما ليس بمنقول... إشارة إلى أن النظائر ما يخالف نظائره في الحكم لمدرك خاص به، يمكن من التمييز بين النظائر المتحدة تصويرا ومعنى المختلفة حكما وعلة[2].

ولا يفوتني هنا التنبيه إلى أن الفروق كما تكون بين الفروع تكون بين القواعد[3].

وواضح العلامة ابن خلدون أكيد الحاجة إلى الملكة الراسخة التي يقتدر بها على التنظير والتفرقة ــ في العلم بالقواعد والفروق ــ ثم اعتبر ذلك هو الفقه في عهده[4].

والذي يمكن قوله في الأخير: أن مكانة القاضي والمفتي تكون بقدر علمه بالقواعد الفقهية والضوابط الأصولية، ثم قدرته على التفريق بين ما تشابه وما اختلف من المسائل والأحوال والأفراد والأزمان، والقواعد أيضا.

قال ابن رجب الحنبلي في أهمية القواعد الفقهية لها: فوائد جمة تضبط للفقيه أصول المذهب، وتطلعه من مآخذ الفقه على ما كان عنه قد تغيب، وتنظم له منشور المسائل في مسلك واحد وتقيد له الشوارد[5] فهي دساتير للتفقيه لا نصوص للقضاء[6] لا غنى للمفتي والقاضي عنها، بها تكون الملكة الفقهية وتجمع الفروع وتحفظ المقاصد الشرعية ويفتح مجال الارتقاء وتتحقق مسايرة الفقه لكل عصر.

نماذج لقواعد أصلية لا غنى للقاضي والمفتي عنها

القاعدة الأولى: الأمور بمقاصدها.

هذه القاعدة من القواعد العامة في الدين الإسلامي، وذلك أنه في الإسلام توجد علاقة بين العمل ونية فاعله فتكون في العمل الواحد بالنوع إثما على البعض وجزاء للآخرين

1- أبي الفضل مسلم بن علي الدمشقي، الفروق الفقهية ص 28.
2- الأشباه والنظائر ص 7 ...بتصرف.
3- السنية لمحمد علي بن حسين 1/ 3.
4- المقدمة 321.
5- القواعد في الفقه الإسلامي ط1 1971 ص 2.
6- مصطفى الزرقاء المدخل الفقهي العام 2 / 948.

والأصل في هذا المبدأ قوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات "[1] والمعنى أن الفقيه عليه أن يبحث في الأحكام والمقاصد لا في الذوات المجردة. ومن هذا الباب أدرجت نظرية الباحث، ونظرية الذرائع والاستحسان واعتبرت المقاصد في عملية التشريع عموما وفي الفقه الإسلامي خصوصا. **مثلا:** البيع والشراء والإجارة والهبة كلها تفيد إباحة التصرف في العين أو المنفعة إلا أنها تختلف في كل واحدة منها بحسب المقصد والنية ويترتب على ذلك أحكاما تتحد باتحاد المقصد وتختلف باختلافهما.

- لو باع أو اشترى هازلا فإنه لا يترتب على فعله ذاك حكم لقصده الهزل - إلا تأديبا له أو من باب سد الذرائع ـــ فالقصد إذن شرط في إفادة الملكية.

وفي تقرير هذا المبدأ دفع لما يحصل من تحقيق أغراض غير مباشرة قد تخالف الشرع أو تجعل المكلفين في ضيق وحرج بالنظر إلى الأفعال، لهذا اعتبر تعالى النية والقصد في الثواب والجزاء أو العقاب.

من اشترى عنبا ليعصره خمرا فإن عقد البيع من جهة البائع - إن كان لا يعلم صحيح ولا شيء فيه لقصد التعامل بالمباح، أما من جهة المشتري فإن فيه إثما لقصده في استعماله خلاف الشرع وإن كان الظاهر أن العمل مجردا لا إثم فيه الذي تعرض عليه مثل هذه الأفعال ليخبر بحكم الشرع فيها عليه مراعاة القاعدة وإن تعددت البواعث فالعبرة بأقواها وألصقها بالعمل، من غير إهمال للقرائن والشواهد.

لأن المقصد من الفعل يمكن أن يكون سببا في إبطال التصرف الذي ظاهره الجواز متى قصد به غاية غير الظاهر. قال الشاطبي في الحيل: "هي تقديم عمل ظاهره الجواز لإبطال الحكم الشرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر[2]. أي يحل بها محرما أو يسقط بها واجبا وما

1- أنظر جامع العلوم والحكم ص 5-7 والحديث من الأحاديث التي عليها مدار الإسلام.
2- الشاطبي في الموافقات 323/2.

كان كذلك فهو مناف لقصد الشارع ولذا يقول الشاطبي: "إن الأعمال بالنيات والمقــاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات" أ.هــ[1].

ونص ابن فرحون في التبصرة[2]: على أنه يمنع بيع آلة الحرب من المسلمين للحربيين ويلحق بذلك بيع الخشب لمن يعمل بها صليب وبيع الدار لمن يعملها كنيسة والعنب لمن يعصره خمرا ثم يقول وذلك باعتبار المقاصد أ.هــ.

وبتقرير هذه القاعدة يرفع الحرج على المكلفين بحيث يرتب الحكم على العمــل المعــين بحسب ما ظهر من مقصد صاحبه لا بحسب أصل العمل في حد ذاته، ويبقى العــام علــى عمومه ويخص الخاص بالقرينة. فيأخذ حكم تلك القرينة والفروق المعتبرة باعتبار واختــلاف الأحوال والأزمان والبواعث وفي القواعد والظواهر أيضا.

القاعدة الثانية: المشقة تجلب التيسير

أو قاعدة: الأمر إذا ضاق اتسع.المشقة الجالبة لليسر مشروطة بعدم معارضتــها للنــص الصريح وعدم معارضتها للمصلحة، وإلا أصبح اليسر نفسه مشقة وحرج...!

وهو أساس هذه القاعدة، قال تعالى: {**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العســـر**}[3] وقال أيضا عز وجل: { **...وما جعل عليكم في الدين من حرج** }[4] فهي قاعدة أساســية تبنى عليها الأحكام التفصيلية قياسا أو ابتداء إلا أنه لابد من تحديد المشقة[5] فالمشقة العاديــة التي تستلزمها الواجبات الشرعية عادة بحيث لا يمكن انفكاكها عنها دفعها يعتــبر تفريطــا وإهمالا في واجبات الشارع.

1- المرجع السابق والجزء والصفحة.
2- ابن فرحون في التبصرة 147/2 بتصرف.
3- سورة آل عمران الآية 185.
4- سورة الحج الآية 78.
5- وإن كان لا يمكن ضبطها تماما لأنها من الأمور التي ترك الشارع فيها الفصل للمجتهد.

فإذا كان السفر رخصة يضر بعض الواجبات كصلاة الرباعية ركعتين وجمع الظهر مع العصر والمغرب مع العشاء في وقت واحد وإبدال صوم رمضان بصوم غيره قال تعالى: {...وإن كنتم مرضى أو على سفر فعدة من أيام أخر}[1] لأن السفر مظنة المشقة وقد لا تتوفر إلا أن أصلها وهو المظنة موجود فنزلت المظنة منزلة الموجود وبقيت الرخصة على حالها، أما مجرد الشعور بالحاجة إلى الماء أو مجرد صداع في الرأس فإنه لا يبيح الفطر بل ويعد تفريطا في العبادات لأن العبادة لا تنفك عنه.

ولما كان المرض فيه تعب والتكليف مع ذلك زيادة في التعب وسببا في المعاناة فإنه لا يقام حدا على المريض إلى أن يبرأ[2] وكذا الحامل وإن كنا لا نعلم من حال الجنين شيئا.

ومن هذا القبيل أن لا يترتب على مكره حكم متى تحقق الإكراه لما هو أكثر من عقوبة - الحد المقدرة على الفعل المكره عليه فمن هدد بالقتل إن لم يشرب خمرا فلا إثم عليه إن شرب ولا يجوز للمكره عن اللواط النزول لما أكره عليه بل عليه أن يصبر ولا يمكن من نفسه لأن العقوبة الشرعية على هذا الأمر أكثر من ذلك[3].

فإن كان المكره عليه فيه حق لله فقط فإنه بالإكراه يرفع الإثم عن المكره. أما إن كان فيه حق لغيره فإن الإثم يرفع كذلك عن المكره وإنما يطالب المكره بالتعويض للعبد إضافة للإثم عند الله.

هذا وإذا علم بأن هذه القاعدة مقررة ضمن قواعد الفقه الإسلامي وأن كثير من الأحكام العملية مبناة عليها وهي عين رفع الحرج. فعلى القاضي والمفتي اعتبارهما لهذه القاعدة عند إخبارهما عن الشارع وإلا فسد حال العباد وافتريا عن الشارع.

القاعدة الثالثة: لا ضر ولا ضرار. أصل هذه القاعدة ما رواه[4] ابن ماجة والدرا قطني ومالك في الموطأ عن أبي سعيد الخذري وعبادة بن صامت.

1- سورة البقرة الآية 185.
2- غير الرجم (ما فيه ازهاق).
3- ابن قيم الجوزية في الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 53-54 بتصرف.
4- أنظر جامع العلوم والحكم ص 265 إلى 268.

ومفادها أن الضرر الخاص يتحمل لأجل رفع الضرر العام أو أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الفردية[1] والمخبر في الشارع إذا لم يعتبر هذه المعاصي تناقضت لديه الأحكام وحلت المفاسد مكان المصالح واعتبر عاجزا اعمال إستئصالية والمعلوم أن الضرر خلاف النفع، فلا يجوز فعل ما فيه ضرر وجاء بسياق النفي للجنس -في الحديث- حتى يكون أبلغ في النهي والزجر.

فلا يجوز لحال من الأحوال إلحاق الضرر بالغير من غير إذن شرعي إلا أن تكون مأذونة فيها أو من باب تقديم درء المفاسد على جلب المصالح أو من باب اعتبار عموم النفع وخصوص الضرر.

السجن مع ما هو عليه من ضيق المكان ومنع السجين من الإنس فهو ضرر إلا أنه مباح شرعا لما فيه من فائدة في ردع الظالم وأمثاله عن فعله، فمن علم أنه إن فعل كذا يسجن فإنه يكف عن الفعل.

وهناك منفعة أخرى، وذلك بعدم معاقبة الحاكم للسجين في حالة الغضب والانفعال[2] فلو عاقبه في تلك الحالة لكان العقاب أشد، فحتى يتروى المعاقب فلا يضر بالمعاقب أكثر مما يجب شرعا (السجن).

وفي الحجر متى توفرت شروطه دفعا للضرر سواء كان عاما أو خاصا ومتى علم المحجور عليه أنه ما حجر عليه إلا لأنه ليس أهل للتصرف في ماله فإنه يعمل على طلب صفقات الكمال ليكون أهلا للتصرف ويمتنع عن كل صفة شأنها أن تظهر عدم أهليته وهذا فيه ما فيه من النفع العام والخاص وضمانا لهذا النفع خاصة أشترط الإمام الشافعي في الرشد وخروج المحجور عليهم من الحجر الصلاح في الدين قال النووي: "والصغير لا ينقطع عليه حكم اليتيم بمجرد علو السن والبلوغ بل لابد أن يظهر منه الرشد في دينه وماله أ.هـ[3]

1- أشار إلى هذا المعنى علال الفاسي في مقاصد الشريعة ص 177.
2- نعني به السجن الاحتياطي في انتظار اكتمال التحقيق ليصدر في حقه – المتهم – الحكم.
3- أنظر سبل السلام 59/3.

ولما كانت الوصية من شأنها أن تحدث ضررا بالورثة قال ﷺ: "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث"[1] وقال ﷺ: " الحقوا الفرائض بأهلها "[2] وهناك مجموعة من القواعد الفرعية التي يمكن إدخالها تحت هذه القاعدة:

1- الضرر يزال.

2- الضرورات تقدر بقدرها، والضرورات تبيح المحضورات.

3- ما جاز لعذر بطل بزواله وإذا زال المانع عاد الممنوع.

4 - الضرر لا يزال بالضرر والضرر لا يزال بمثله.

5- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.

6- يتحمل الضرر الخاص من أجل دفع الضرر العام.

7- الحاجة تنزل بمنزلة الضرورة.

8- الضرر لا يبطل حق الغير.

هذه القواعد في مجملها داخلة تحت قاعدة ومبدأ دفع الضرر وتحقيق مصالح الأنام، وخرجت في غالبها عن الأحكام الأصلية.

لابد لكل مبلغ عن الشارع أحكامه، قائم مقام النائب عن الرسول ﷺ في الحكم على أفعال وأقوال المكلفين أن يكون على دراية بها، وإن لا زال عنه شرف النيابة، وذهب حق الشرف وحلت معصيته اضطرارا محل طاعة الواجبة اختيارا وتبعا.

نماذج لقواعد الفرعية لا غنى للقاضي والمفتي عنها

القاعدة الأولى: الضرر يدفع بقدر الإمكان (والضرر يزال)

1- رواه أحمد والأربعة إلا النسائي ورواه الدار قطني أنظر سبل السلام 3/ 166.

2- ابن دقيق العيد في أحكام الأحكام 4/14 + والحديث رواه البخاري ومسلم والإمام أحمد.

أصل هذه القاعدة قاعدة لا ضرر ولا ضرار[1] وأنها تفيد وجوب دفع الضرر قبل وقوعه بكل الوسائل الممكنة[2] يبني عليها:

1- مشروعية الجهاد دفعا لخطر الأعداء قال تعالى: {**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين** }[3]. وقال عز وجل: {**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله** }[4].

2- مشروعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال عز وجل: {**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله** }[5].

وقال ﷺ: "لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا" [6] . وقال عليه السلام "**لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو يوشك الله أن يبعث عليكم عقابا من عنده** "[7]. فدلت النصوص أنه يجب أن يتم ذلك قدر الإمكان وحسب الحاجة وفق الشروط المحدودة بالشرع، فلا يجوز إنكار المنكر باليد إذا كان ذلك ممكن باللسان... ولابد من اتخاذ كل التدابير الوقائية وكل الاحترازات اللازمة لدفع الشر.

3- مشروعية حق الشفاعة لدفع ضرر سوء الجوار المحتمل.

4- مشروعية الحجر منعا لضرر تصرفات المفلس بالمال.

1- سبق بيان أصلها.
2- أنظر المدخل الفقهي العام 975/2 وأن ذلك من باب المصالح المرسلة ومن السياسة الشرعية.
3- سورة البقرة الآية 190.
4- سورة الأنفال الآية 39.
5- سورة آل عمران الآية 110.
6- جامع الأصول 27/1 والحديث عن عبد الله بن مسعود وأنظر رياض الصالحين ص 106.
7- المرجع السابق، 332/1 والحديث عن حذيفة ابن اليمان وأصله وغيره.

القاعدة الثانية: الضرر لا يزال بمثله.

لهذه القاعدة علاقة قوية بالقاعدة السابقة لأن الضرر يزال، وإنما هذه قيدته بأنه لا يزال بضرر، فالقاعدة مثل الخاص والعام، فالضرر يزال بما هو أدنى منه ضررا، لا بما يساويه أو يزيد عليه في الضرر[1].

ما يبنى على هذه القاعدة:

1- لا يأكل المضطر ـ الجائع ـ طعام مضطر آخر لأنه إن فعل ذلك دفع عن نفسه الضرر وجلبه لغيره.

2- لو أكره الإنسان بالقتل على قتل آخر لم يحل له ذلك لما فيه من ضرر مساو للذي يحصل عليه أو أكبر منه، بخلاف لو أكره بالقتل إن لم يشرب خمرا فعقوبة الفعل المكره عليه أقل مما أكره عليه[2].

3- لا تفرض نفقة فقير على قريبه الفقير. لأن نفقة الفقير الثاني على الأول تزيده فقرا، ولا يدفع فقر الأول بإفقار الثاني.

وشرع الإسلام إزالة الضرر ورفع الحرج إلا أنه اشترط أن لا يكون في ذلك مشقة بإلحاق الضرر بهم، أو أن يوقعوا بأنفسهم في ضرر أشد منه، وهذه المعاني لا يجوز ولا يعقل جهل القاضي والمفتي بها.

القاعدة الثالثة: إرتكاب أخف الضررين:

المراد من هذه القاعدة: إذا تعارضت مفسدتان رعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما. وبهذا المفهوم تكون هذه القاعدة مقيدة للقاعدة السابقة، بحيث استثنت ما لو كان الضرران مختلفان فإنه يختار أخفهما. ويتفرع عن هذه القاعدة مسائل نذكر منها على سبيل المثال:

1- أنظر مصطفى الزرقاء في مدخل الفقه العام 977/2.
2- أرجع إلى ما كتب في آخر مبحث الإكراه ص 97 وما بعدها.

1- مشروعية القصاص وقتال البغاة وقتل قاطع الطريق.

حيث في القصاص مفسدة وهي قتل القاتل إلا أنها أخف من انتشار جريمة القتل بين الناس ولهذا قال تعالى: **{ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب}**[1]. وفي إقامة الحد مفسدة إلا أنها أقل من مفسدة انتشار الجرائم بعدم تطبيق الحدود.

وقتال البغاة أهول وأخف من تهديدهم النظام الإسلامي وإشاعة في الفوضى والفساد، والرعب بين المسلمين في بلاد الإسلام وقتل الأبرياء.

2- من عجز عن تطهر للصلاة أو ستر العورة أو استقبال الكعبة صلى كما قدر، وذلك لأن ترك هذه الشروط أخف من ترك الصلاة[2].

3- إذا احتمى جيش الكفار ببعض أسرى أو صبيان المسلمين جاز قتلهم لأن ضرر قتل بعض المسلمين أخف من ضرر ترك قتال الكفار الذي يمكنهم من التغلب على المسلمين والاستيلاء على البلاد والعباد.

4- جواز السكوت على إنكار المنكر إذا كان يترتب على الإنكار ضرر أعظم من وجود المنكر.

5- جاز شق بطن المرأة الحامل إذا ماتت وعلم أن ما في بطنها حيا، لأن بقاء الولد في بطنها أعظم ضررا من شق بطنها.

وأخيرا فإن في فعل الأخف ضررا مع وجود الأعظم منه دفعا للمشقة ودفعا للحرج. وقد يعرض للمبلغ عن المشروع ما لا يمكنه الإجابة عليه إلا بعلمه بهذه المعاني السامية.

القاعدة الرابعة:

درء المفاسد أولى من جلب المصالح.

إذا تعارضت مفسدة ومصلحة، وجب تقديم دفع المفسدة على جلب المصلحة، لأن الشارع يعتني بالمنهيات أشد من إعتنائه بالمأمورات، وهو الموافق لقوله ﷺ: **"ما نهيتكم عنه**

1- سورة البقرة الآية 179.
2- عبد الوهاب خلاف في علم أصول الفقه ص 208.

فاجتنبوه وما أمرتكم به فآتوا منه ما استطعتم"[1]**وقولهﷺ: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"**[2].

فبين في الحديث الأول أن المنهيات يجب الابتعاد عنها كلية أما المأمورات فيطلب الإيتاء بها حسب الاستطاعة، أما الحديث الثاني ففيه أمر بالابتعاد عن المشتبه فيه[3] وليس عن المصرح بالنهي عنه فقط ويبني عن هذه القاعدة مسائل نذكر منها:

1- تحريم التجارة بالمحرمات، وإن كان في ذلك ربح للتاجر إلا أن دفع المفسدة وانتشار المحرمات وما يترتب عليها من فساد في العاجلة وإثم في الآجلة مقدم على جلب المنافع الاقتصادية.

2- جواز الكذب في مواطن يضمن فيها حصول المنفعة أعظم من المخالفة ــ الكذب ــ مع أنه منهى عليه، فمن كذب للإصلاح بين الناس أو على زوجته لإصلاح حالها أو لكسب الحرب، فإنه لا يعد كاذبا مخالفا للشرع، لأن دفع مفسدة الخصام والنثر بين الناس ودفع مفسدة تغلب الكفار على المسلمين في الحرب، ودفع مفسدة عدم إصلاح الزوجة أعظم من مخالفة الشرع بالكذب[4].

3- جاز لطالب العلم ترك الطلب إذا كان يتعرض سبيل طلبه العلم منكرات[5].

4- قتل الصائل والمجانين إذا صالوا على الدماء والأعراض إذا تعين دفعهم بالقتل لأن مصلحة الحفاظ على الدماء والأعراض مقدم على الحفاظ على هؤلاء -الصائل

1- رواه البخاري ومسلم أنظر جامع العلوم والحكم ص 67-77.
2- رواه النسائي والترمذي وأخرجه أيضا النسائي وابن حبان والطبراني، أنظر المرجع السابق ص 93-94.
3- وهو الموافق لحديث الحلال والحرام ونصه "إن الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن وقع في الشبهات وقع في الحرام..." رواه البخاري ومسلم وغيرهما من أصحاب السنن عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما أنظر نفس المرجع، ص 58.
4 من مفاسده أنه يقطع سبل الخير والتعاون بين الناس وأنه يجعل الأغنياء يستعبدون الفقراء، وأنه يجعل من الأغنياء يتقاسمون عن العمل ما دامت الأرباح حاصلة بدونه.
5- الشاطبي في الموافقات 210/4 بتصرف.

والمجنون-[1]. وواضح أن في هذه القاعدة أن أبعاد المشقة الحاصلة بوجود المفسدة ومراعـــاة المصلحة لغلبتها على المفسدة وجه آخر من أوجه رفع الحرج على الناس وهذا ممـــا يجـــب مراعاته أثناء التخريج.

1- أنظر علال الفاسي في مقاصد الشريعة ومكارمها ص 178.

من مراسلات الأمير عبد القادر إلى بواسوني

الدكتور عميراوي احميده
جامعة الأمير عبد القادر

تمهيد

تبادل الأمير عبد القادر منذ أن بويع أميرا على بلاد الجزائر عام 1832 إلى أن توفي عام 1883 عديدا من المراسلات مع أطراف كثيرة؛ جزائرية ومغربية وتونسية ومصرية وعثمانية سلطانية وبريطانية وإسبانية وفرنسية وغيرها. وتناولت هذه المراسلات موضوعات متنوعة؛ اجتماعية وفقهية وسياسية. ونحاول في هذا الصدد عرض جانب منها؛ والمتمثل في مراسلاته إلى طرف فرنسي هو بواسوني.

مراسلته إلى بواسوني BOISSONNET

من المتعارَف عليه أن للمستشرقين دورا كبيرا في عملية الاحتلال الفرنسي للجزائر. إذ هاجر كثير من المصريين والشوام والمترجمين إلى فرنسا ومنها إلى الجزائر.وبجانب هؤلاء الشوام كان كثير من الفرنسيين ومنهم دي لابورت (Delaporte)[1] الذي عين محافظا مدنيا في الجزائر يوم 10 ديسمبر 1831 ثم مترجما لرئيس الجيش الإفريقي عام 1832. وفي سنة

1 - اسمه جاك دينيس (Jaques Denis) ولد في طرابلس الغرب عام 1777 وهو ابن قنصل فرنسي، لعبت أسرته دورا كبيرا في العلاقات بين فرنسا والدول الإسلامية. أحيل على التقاعد سنة 1841.

1836 مدير الشؤون العربية. وقد سمح له بإنشاء مكتب الإحسان وأسندت له مهام تسيير الحُبس للمسجد الكبير.

ومنهم بواسوني الذي يُعدُّ أحدَ الضباط الفرنسيين المستشرقين الذين ساهموا في توجيه السياسة الفرنسية. فهو من الذين أسسوا المكتب العربي في مدينة قسنطينة في الأربعينيات من القرن التاسع عشر. وهو الذي عمل على كسب مودة الأعيان الجزائريين وتقريبهم للصف الفرنسي. إذ سعى ليكون محمد الشاذلي[1] برفقة الأمير عبد القادر يؤانسه في منفاه بفرنسا خلفا لبوسوني. وتحقق اتصال الشاذلي بالأمير عبد القادر بداية من سبتمبر 1849. ويبدو أن الدافع لاختيار الشاذلي ليقوم بهذه المهمة ينحصر في أنه يعد من خيرة العلماء الأكفاء ليكون موضع رضى الأمير عبد القادر. وأيضا أن الشاذلي كانت تطمئن إليه السلطة الفرنسية لاقتناعه بما للحضارة الأوروبية من فائدة.

فالمراسلات التي نحن بصدد عرضها كانت من الأمير عبد القادر الجزائري المحب للإنسانية[2]، والمنفي في بلاد الغربة تحت ضغط مقتضيات السياسة والمصلحة الفرنسية إلى

1ـــ ينتمي الشاذلي القسنطيني (1807ـــ 1877) إلى قبيلة البوازيد من أولاد صاولة من وطن الأوراس أصلا. فهو من الشخصيات الجزائرية التي تعلمت في قسنطينة على يد علماء أجلاء أمثال الشيخ محمد بن سالم والشيخ محمد العباسي (ت 1835). وترك الشاذلي بصماته في تاريخ العلاقات الفرنسيةـــالجزائرية؛ إذ تقلد مهاما كثيرة ووظفته السلطة الفرنسية في أمور كثيرة. حيث تولى وظيفة القضاء المالكي بمدينة قسنطينة عام 1840 في المكتب العربي تحت رئاسة الضابط بواسوني. ومديرا للمدرسة العربيةـــالفرنسية مدة 27 سنة في قسنطينة بإيعاز من إسماعيل أوربان (لمعرفة شيء عن إسماعيل يراجع ما كتبناه بعنوان: "إسماعيل عربان والسياسة الفرنسية في الجزائر"، __سيرتا__، العدد 4، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، 1981 ص ـــ ص. 71 ـــ 80.

2ـــ للأمير عبد القادر صفات إنسانية قلما وجدت لدى غيره وقد عبر عن جانب منها بقوله:

الحمد لله الذي قد خصني &&& بصفات كل الناس لا النسناس =

بواسوني الذي كان في خدمة بلاده ساعيا لكسب صف خيرة الأعيان الجزائريين إلى قـــوة فرنسا، ولتحقيق هذا الغرض رافق الأمير منذ عام 1848 إلى 1849. وقد استفاد الأمير منــه في شيئين على الأقل وهما تكوين شبكة من العلاقات مع رجال لهم فعل في الحياة السياســية والفكرية. والنفاذ إلى عمق الحضارة الغربية بواسطة ما كان يترجم له بواسوني.

وبرغم أن المرسلات المعروضة في هذا الموضوع تبدو شكلية لكونهـــا اقتصــرت علــى المجاملات والأمور الشخصية؛ لكنها تكشف جوانب خفية في نفسية الأمير. مثلما تتضمــن حقائق تاريخية وتبين قوة الصلة التي تكونت بين الأمير وبواسوني. ومن أقوى الاحتمـــالات أنها كانت بخط الأمير نفسه. وبالمقابل لم نتمكن من العثور على مراسلات من بواســوني إلى الأمير عبد القادر برغم وجود بعض إشارات تبين حصول ذلك ومنها قول الأمير له "وانـــه بلغنا كتابكم وفرحنا به".

= الجود والعلم النفيس وإنني &&& لأنا الصبور لدى اشتداد الباس

وتحدثي شكرا لنعمة خالقي &&& إذ كان في ضمني جميع الناس

لئن كان هذا الرسم يعطيك ظاهري &&& فليس يريك الرسم صورتنا العظمى

فثم وراء الرسم شخص محجب &&& له همة تعلو بإخمصه النجما

وما المرء بالوجه الصبيح افتخاره &&& ولكنه بالعقل والخلق الأسمى

وإن جمعت للمرء هذي وهذه &&& فذاك الذي لا يبتغي بعدها نعمى

لمزيد من المعلومات يراجع: نزهة الخاطر في قريض الأمير عبد القادر، الطبعـــة الثانيـــة، منشورات مؤسسة الأمير عبد القادر، دار الأمة، الجزائر 2001.

مراسلة رقم 1 من الأمير عبد القادر

الحمد لله سبحانه وتعالى[1]

سعادة المحب الكامل والصديق الفاضل السيد البارون الكرونيل ابوسنه جعل الله سعادتكم دايمة وخيراتكم ملازمة أما بعد السلام والسوال عن أحوالكم وعن الأهل والأولاد فإننا بخير وعافية نطلب الله لكم العافية الدايمة ونخبر سعادتكم أننا كنا طلبنا من السيّد الشاذلي[2] كتاب القوانين[3] سابقا واخبرنا أنه انتسخه[4] لذا فالمامول من محبتكم أن تطلبوا الكتاب منه وترسلوه لنا فإننا محتاجون إليه ونعرض عليكم امرا ونرجوا منكم أن تشييروا علينا بما يظهر لكم صوابه وهو أننا أردنا تزويج ولدكم محي الدين[5] وابنتكم. آمين. وما عندنا الكفاية في ذلك فهل يحسن عندكم إننا نطلب من السلطان نابليون الإعانة في ذلك أم لا. فاشر علينا بما تراه صوابا وهل الكتابة إلى الوزير أم إلى السلطان إن ظهر لكم صوابها ونخبركم انه ولد لنا بعد فراقكم ثلاثة أولاد سمنا واحدا عبد الله والآخر أبا بكر والآخر علي وولد لولدكم محمد بنت سميناها عايشة ونرجوا جوابكم والسلام من عبد القادر ابن محي الدين.

منتصف شوال (1283هـ)

---

1 –مراسلة الأمير إلى بواسوني، مصلحة المخطوطات، المكتبة الوطنية بالحامة، الجزائر العاصمة.

2– المقصود هو محمد الشاذلي القسنطيني

3– كان الأمير شغوفا بالمطالعة. ولعل كتاب القوانين الذي يقصده الأمير هو قوانين فيتال ذي الشهرة آنذاك

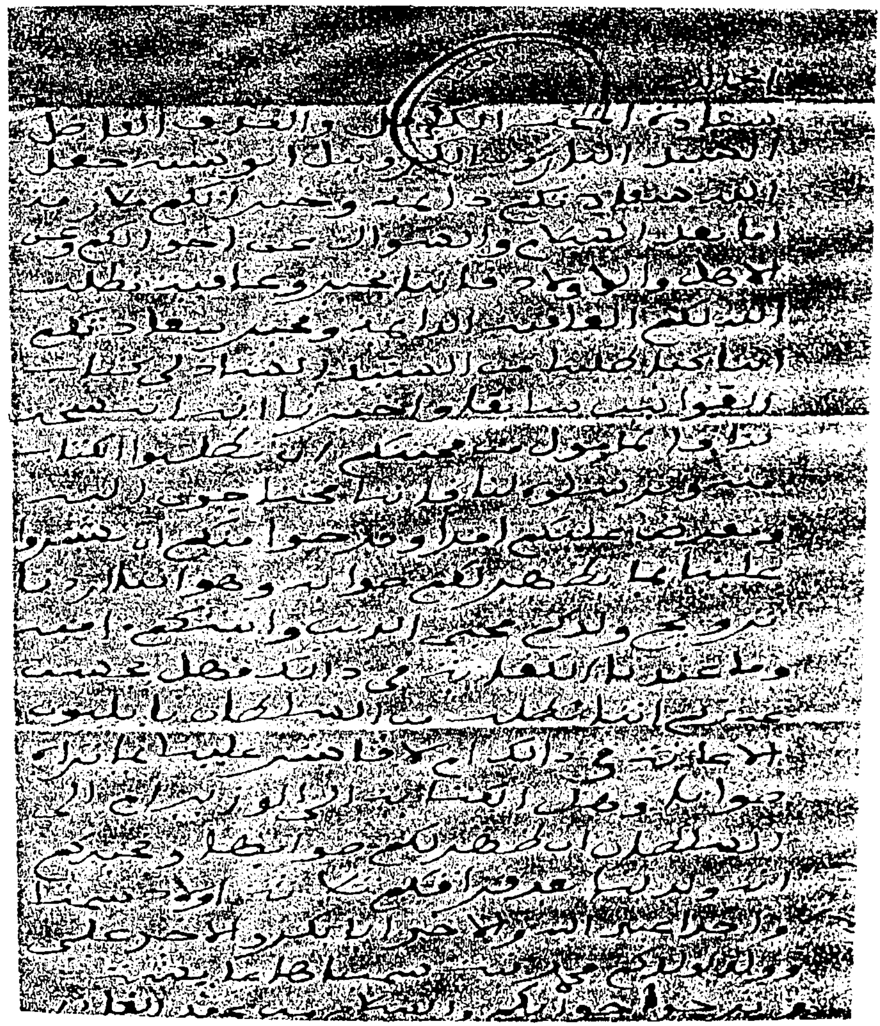
4– لم تسبق لنا معرفة في أن محمد الشاذلي القسنطيني قد استنسخ كتابا بالفرنسية. وأن المعروف عنه إنه لا يجيد اللغة الفرنسية إلاّ بالقدر الذي يساعده على فهم جوانب منها.

5– محي الدين هو ابن الأمير عبد القادر

يوجد في آخر المراسلة ختم الأمير دائريا ومكتوبا عليه عبد القادر ابن محي الدين

تتبين من هذه المراسلة علاقة الأمير ببواسوني الحميمية لهذا استشاره في أمـــــور خاصة به. ويتبين أيضا شغف الأمير لمطالعة الكتب القانونية الفرنسية. مثلما تعرفنا هذه المراسلة بأسماء عدد أفراد أسرة الأمير. ومدى التزامه بالسلف الصالح لاختار الأسمــــاء الشريفة لأبنائه.

مراسلة رقم 1



مراسلة رقم 2

الحمد لله سبحانه وتعالى[1]

حضرة محبنا المعظم المحترم السيد الكرونيل بوصيبي حفظكم الله ورعاكم وسلام تام على علي مقامكم ورحمة الله وبركاته وبعد السوال عن المرضية أحوالكم اجراها موعدنا على وفق مرادكم إننا بخير ووصلنا أهلنا وأولادنا بخير ووجدناهم كذلك إلا بنت لنا صغيره وابن ولدنا السيد محي الدين وأم البنت توفوا بالريح الأصفر[2] عظم الله أجرنا فيهم وقد رفعه الله من هذا البلد بالحمد لهم على ذلك هذا وانه بلغنا كتابكم وفرحنا به وترانا تكلمنا على مصلحتكم وأوصينا المحب السيد الجنرال فلوري عليها وتكفل لنا بقضاياكم لها إن شاء الله ودمتم في حفظ الله والسلام.

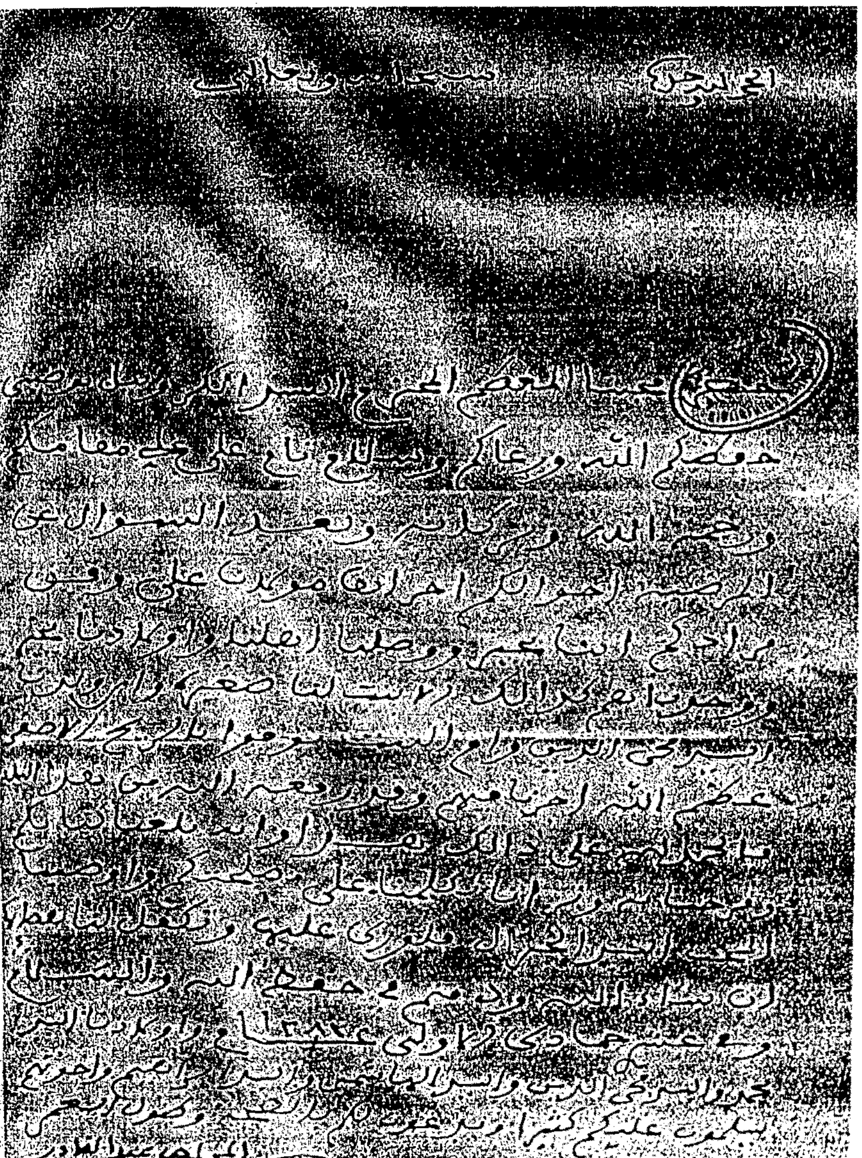
وفي عشر جمادى الأولى عام 1283 وأولادنا السيد محمد والسيد محي الدين والسيد الهاشمي والسيد إبراهيم[3] واخوتهم يسلمون عليكم كثيرا ويدعون لكم بالصحة وطول العمر والسلام. المخلص عبد القادر ابن محي الدين.

1 - مراسلة الأمير إلى بواسيني، مصلحة المخطوطات، المكتبة الوطنية بالحامة، الجزائر العاصمة.

2- هو وباء الكوليرا الذي اجتاح آسيا في هذا التاريخ وتسبب في وفاة كثير من أفراد جيش الباب العالي إلى درجة يمكن اعتباره أحدَ الأسباب التي أضعفت الإمبراطورية العثمانية.

3- يكون أولاد الأمير عبد القادر في هذا التاريخ هم محمد ومحي الدين والهاشمي وإبراهيم وعبد الله وأبو بكر وعلي

مراسلة رقم 2



مراسلة رقم 3

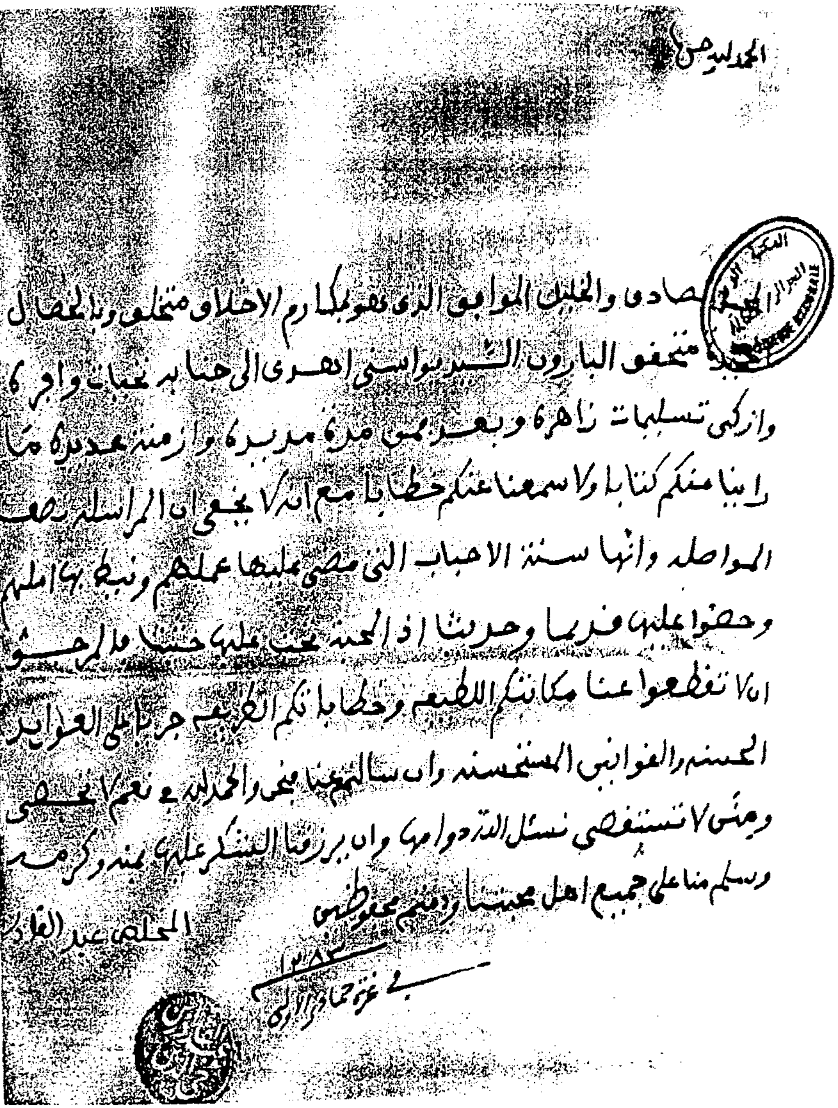
الحمد لله[1]

المحب الصادق والخليل الموافق الذي هو بمكارم الأخلاق متخلـــق وبالخصـــال الحميدة متحقق البارون السيد بواسنى أهدى إلى جنابه تحيات وافره وأزكى تسليمات زاهرة وبعد فمن مدة مديده وازمنة عديدة ما رأينا منكم كتابا ولا سمعنا عنكم خطابــا مع أنه لا يخفى أن المراسلة نصف المواصلة وأنها سنة الأحباب التي مضى عليها عملــهم ونيط بها أملهم وحضوا عليها قديما وحديثا إذ المحبة تحث عليها حثيثا فـــالمرجو أن لا تقطعوا عنا مكاتبكم اللطيفة وخطاباتكم الظريفة جريا على العوايد الحسنة والقوانـــين المستحسنة وأن سالتم عنا فنحن والحمد لله في نعم لا تحصى ومنن لا تستقصى نســـال الله دوامها وأن يرزقنا الشكر عليها بمنه وكرمه وسلم منا على جميع أهل محبتنا ودمتـــم محفوظين. المخلص عبد القادر

في غرة جمادى الأولى سنة 1283

1- الأمير إلى بواسيني، مصلحة المخطوطات، المكتبة الوطنية بالحامة، الجزائر العاصمة.

مراسلة رقم 3


الحمد لله وحده

...صادق والخليل الموافق الذي تقوم بمكارم الاخلاق متخلق وبالفضائل
...متحقق البارون الشبرواسي اهدى الى جنابه تحيات وافرة
وازكى تسليمات زاهرة وبعد فمن مدة مديدة وازمنة عديدة ما
رايا منكم كتابا ولا سمعنا عنكم خطابا مع انه لا يخفى ان المراسلة تصل
المواصلة وانها سنة الاحباب التي مضى عليها عملهم ونيط بها املهم
وحضوا عليها قديما وحديثا اذ المحبة تحث عليها حتما فالمرجو
ان لا تقطعوا عنا مكاتبكم اللطيفة وخطاباتكم الظريفة جريا على العوائد
الحسنة والعوائد المستحسنة وان سالتم عنا فنحن والحمد لله في نعم لا تحصى
ومنن لا تستقصى نسأل الله دوامها وان يرزقنا الشكر عليها بمنه وكرمه
وسلم منا على جميع اهل محبتنا ومنهم محفوظي

المحب عبد القادر

في غرة جمادى الاولى 1283

مراسلة رقم 4

الحمد لله[1]

أسعد الله سعودا دايما وجعل الانعام والافضال ملازما لحضرة المحب الأوفى والخل الأصغى السيد البارون الكرونيل أبي سنة أما بعد السوال عن ذاتكم الشريفة وعن الأهل والأولاد والأخوان من الكاتب والوالدة والأولاد وأمهم وساير أهلنا فانا نبارك لكم ونهنوكم بدخول العام ونسال من الله تعلى لكم فيه وفيما بعده غاية الانعام وبلوغ المرام والتمتع بالأهل والبنين في أرغد عيش وأهناه وأنكم قطعتم عنا أخباركم ومكاتبكم منذ مدة مديدة وكاتبناكم مرارا وما رأينا جوابا نرجوا أن يكون المانع خيرا والسلام من المحب عبد القادر بن محي الدين. لثمان مصيف من جمادى الثانية 1276.

ولابد تخبرونا عن محبنا الشاذلي[2] كيف حاله فإنه ما كتبنا أبدا

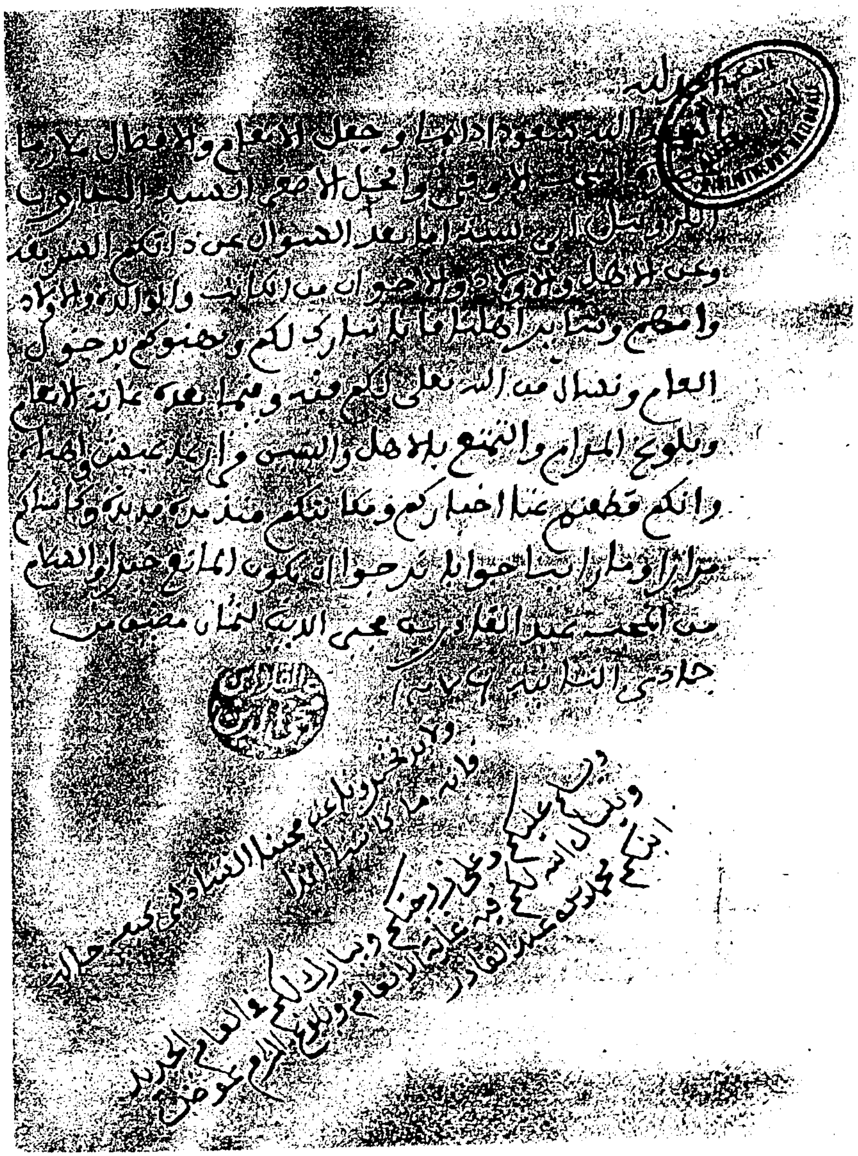
ويسلم عليكم وعلى زوجتكم ويبارك لكم في العام الجديد ويسأل الله لكم فيه غاية الانعام وبلوغ المرام عوض ابنكم محمد بن عبد القادر[3].

1- الأمير إلى بواسيني، مصلحة المخطوطات، المكتبة الوطنية بالحامة، الجزائر العاصمة.

2- توطدت العلاقة بين الأمير عبد القادر ومحمد الشاذلي ابتداء من عام 1849 إلى درجة أن رغب الأمير في أن يصاحبه إلى بروسة ليؤديا فريضة الحج سويا. وقد كتب الأمير رسميا إلى السلطة الفرنسية كي تسمح لمحمد الشاذلي بذلك. لكن المسعى لم يتحقق وبقي محمد الشاذلي في قسنطينة يشغل وظيفة مدير المدرسة العربية-الفرنسية. وهي المدرسة الكتانية التي أسسها صالح باي ورممها الفرنسيون وتولى إدارتها محمد الشاذلي. وسافر الأمير إلى بروسة أواخر عام 1852 من دونه. وبقي الأمير في بروسة إلى غاية عام 1855.

3- هذان السطران الأخيران مكتوبان بخط مميز من غير المستبعد أن يكونا بخط محمد بن الأمير.

مراسلة رقم 4


الحمد لله

العام ونسأل من الله تعالى لكم

وبلوغ المرام والتمتع بالاهل والبنين

وانكم قطعتم عنا اخباركم ومكاتبتكم منذ مدة مديدة

من المحب عبد القادر بن محي الدين

جمادى الثانية 1276

مما تقدم يتبين أن الأمير عبد القادر كان دائم الصلة ببواسوني ومتشوقا لمراسلاته. وأن الأمير عبد القادر كان شغوفا بالمطالعة. ومتلهفا لأخبار الشاذلي القسنطيني ولمراسلاته. مثلما تبين هذه المراسلات جانبا من ظروف الأمير عبد القادر. وبعض لأسماء لأفراد أسرة الأمير.

وبرغم أن المرسلات هذه تبدو شكلية لأنها اقتصرت على المجاملات والأمور الشخصية؛ لكنها تكشف جوانب خفية في نفسية الأمير. وتتضمن حقائق تاريخية وتبين شيئا من معاناة الأمير عبد القادر

موقف السلطات المغربية من حركة الشيخ بوعمامة

الدكتور عبد القادر خليفي

جامعة وهران

نسب الشيخ

ينتمي الشيخ بوعمامة إلى قبائل أولاد سيد الشيخ التي قسمتها الاتفاقية المنعقدة بين السلطات الفرنسية في الجزائر والسلطات المغربية سنة 1845 إلى قسمين: قبائل أولاد سيد الشيخ الغرابة وجنسيتهم مغربية، وقبائل أولاد سيد الشيخ الشراقة وجنسيتهم جزائرية.

والمعروف أن هذه القبائل ورغم انتمائها إلى بلدة الأبيض سيد الشيخ، لتواجد ضريح جدها عبد القادر بن محمد – سيد الشيخ – فيها، فإن أفرادها منتشرون في مختلف البلاد المغاربية وبخاصة في الجزائر والمغرب الأقصى.

أما عشيرة أولاد سيد التاج[1] فقد استقر فرع منها بمنطقة عين الصفراء, بينما استقر الآخر في منطقة فكيك المغربية، وهؤلاء هم أولاد بلحُرمة، ومنهم خرج الشيخ بوعمامة زعيم المقاومة الجزائرية لسنة 1881.

ومنطقة عين الصفراء الجزائرية، وفكيك المغربية، منطقتان متجاورتان لا تفصلهما سوى الحدود الوهمية التي لا توجد سوى في الكتب والخرائط، وخاصة بالنسبة للبدو الرحل

1- التاج: هو الابن الثالث عشر لسيد الشيخ.

الذين لا يجد من تحركاتهم شيء، أي أن أراضي تجوال أولاد سيد التاج متصلــــة ببعضـــها البعض جغرافيا.

وإذا كانت بعض المصادر الفرنسية تذكر أن ولادة الشيخ كانت ببلدة فكيك، فــــإن أحد الضباط الفرنسيين ينكر ذلك، ويذكر أنه ولد في فرعة مستورة قرب نخلة بن إبراهيـــم بوادي زوزفانة[2]، وذلك اعتماداً على تصريح أحمد بلمنور ابن عم الشيخ بوعمامة وصـــهره، والذي كان وسيطا بينه وبين السلطات الفرنسية.

لم يكن أحد من أولاد سيد الشيخ يجد حرجا في الانتقال شرقا أو غربا، فهو حيثمـــا حل وجد نفسه بين أهله وذويه، ووجد الترحاب والفرح.

وعموما فإن القبائل الحدودية بين الجزائر والمغرب كانت تعيش مع بعضها البعض حياة ود وجوار، قد جمعت بينها صلة القربى نتيجة المصاهرة والتجارة، وكانت تعيش حياة أخوة وسلم أحيانا وحياة عداوة وحرب أحيانا أخرى، مثلها في ذلك مثل أية قبـــائل متجـــاورة تصطدم بينها المصالح حينا أو تلتقي وتتقاطع حينا آخر.

لقد كان حلول الاستعمار الفرنسي بالجزائر سنة 1830 وعقد اتفاقية لالّة مغنية ســـنة 1845 قد أنتج ظروفا جديدة جيو- سياسية لم يعهدها سكان المنطقة من قبل، فكان لزامـــا، من الوجهة الرسمية، أن ينتمي الفرد داخل قبيلته إلى وحدة سياسية معينة طبقـــا للأعـــراف السياسية الحديثة والمعاصرة.

لكن الشيخ بوعمامة ترك عائلته في نواحي فكيك واستقر في بلدة مغـــــرار التحتـــاني جنوبي عين الصفراء (70 كلم) حيث أنشأ زاوية شيخية حوالي سنة 1875، واجتمع حولـــه الأتباع من كل القبائل، وأصبحت زاويته مقصدا للزوار، الذين كانوا على أهبة الاســـتعداد لتنفيذ أي شيء يأمرهم به شيخهم.

2- أنظر:

- Palaska (Lieutenant) : Les ouled Belhorma. in Bulletin de Soc, geo. Arch. D'Alger 1906, P : 08.

موقف سكان بلدة فكيك من الحركة:

عندما أعلن الشيخ الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي سنة 1881م انضمت إلى الحركــــة قبائل المنطقة الجنوبية الغربية من الجزائر، كما ناصرت حركته قبائل أخرى مغربية.

وبعد سنتين من الكفاح المسلح انسحب الشيخ بوعمامة، بعد تعاظم القوات الفرنسية، نحو الجنوب بعيدا عن المناطق التي يسيطر عليها الفرنسيون.

واتجه أولا إلى بلدة فكيك المغربية، ولكن سكانها رفضوا إقامته بينهم، وقالوا له قولــة مشهورة : "الخَيْط خَيْط والحَيْط حيط"[3]، وذلك خوفا من تعقب الفرنسيين له واســتغلال ذلك لاحتلال بلدهم.

وقد طالب عسكريو الجيش الفرنسي، فعلا، باحتلال بلدة فكيك، ولكن الســلطات الفرنسية اكتفت بمراسلة السلطان المغربي للتدخل في الأمر، لخلق جو من حسن الجوار[4].

وقد استمرت التحرشات الفرنسية على المنطقة التي أصبحت تشكل تهديدا لمصالحــهم، ولهذا كاتب أهل فكيك السلطات المخزنية (المغربية) طالبين العون المادي لمواجهة الفرنسـيين دون نتيجة.

وقد جرت محاولة لاعتقال الشيخ بوعمامة من قبل المخزن المغربي، وتعــرض مجلــس جماعة فكيك إلى ضغط من السلطان المغربي بعدم السماح لبوعمامة بالاستقرار في المدينــة[5]. وهذا نتيجة الضغوط الفرنسية على البلاط الملكي، أي أن السلطات الفرنسية كـــانت وراء هذه المحاولة على اثر الاتصال الذي قام به الحاكم العام في الجزائر تيرمان بالمفوض الفرنســي في طنجة الذي اتصل بالقصر العلوي[6].

3- أي أنهم (الفيكيكيون) حضر لا يمكنهم الفرار إذا داهمهم العدو، أما هو فبدوي يسكن الخيام (خيط) التي يمكن طيها والانسحاب في أي وقت.

4- العربي هلالي: فجيج ووثائق ومعالم، طبع على نفقة المؤلف بالمطابع المغربية والدولية، طنجة، 1981، ص: 60.

5 -رسالة السلطان المؤرخة في 15 شوال سنة 1300 هـــ / 1883م.

6- عبد الحميد زوزو، ثورة بوعمامة، ج: 02، ش و ن ت، الجزائر 1981، ص: 31.

وهكذا غادر الشيخ بلدة فكيك واتجه نحو الصحراء جنوبا، حيث وجـد الاستقبال والترحاب من قبل سكان بلدة أولاد عبو بدلدول، وما أن استقر في هذه المنطقة "حتى عمل على ضمان الاتصال المستمر بمنطقة فجيج ومنطقة وجدة في الشمال إبقاء للروابط الروحية والتجارة بين الشمال والجنوب"[7]. وبخاصة بهدف التموّن بالسلاح القادم من مدينة مليلية التي كانت تحت سيطرة الإسبان.

الموقف الشعبي المغربي من حركة الشيخ بوعمامة:

كان أولاد سيد الشيخ – قبل 1830 م – هم الأسياد في المنطقة الممتدة من بلدة ورقلة شرقا حتى بلدة فكيك غربا، وكان للطريقة الشيخية التأثير الأكبر على العديد من القبائل المتواجدة على امتداد هذه الرقعة الجغرافية. وكان لتنقل أولاد سيد الشيخ هنا هناك واستقرارهم في مختلف البلاد المغاربية، أثر سهل على المقاتلين إيجاد الدعم والاستقبال حيثما حلوا وارتحلوا.

وهكذا فقد انضمت قبائل مغربية إلى حركة الشيخ في أول مراحلها مثل قبائل بني قيل والبْرابَر، وخاض الأوائل معركة شط تيقري في 26 أفريل 1882 مساندة للشيخ، وكان النصر حليفهم رفقة رجاله، حيث أبيد نصف عدد القوة الفرنسية، وقتل ضابطان وجرح ثالث، واستعاد المقاتلون ما كانت القوة العسكرية الفرنسية قد استولت عليه من مواش قبل ذلك[8].

كما خاضت القبائل نفسها معركة واد الشارف في موقف دفاعي في شهر ماي من السنة نفسها ضد قوات فرنسية جاءت للانتقام للهزيمة السابقة، وقد تكبدت هذه القبائل خسائر هامة لمفاجأة الفرنسيين لها.

أما قبائل البْرابَر فقد وقفت إلى جانب الشيخ وترجته أن يستقر بينهم، وخاضت عدة معارك مساندة له في المنقار وتاغيت وغيرها.

7- ع. زوزو، المرجع السابق ص: 16.
8- عبد القادر خليفي، المأثور الشعبي لحركة الشيخ بوعمامة، رسالة دكتوراه دولة، نوقشت بجامعة وهران في 21 مارس 2001 ص: 152.

وقد راسل الشيخ بوعمامة رجلا صوفيا ظهر بمنطقة تافيلالت هو محمد العربي صاحب الطريقة الدرقاوية فكسب عطفه ومساندته، ويذكر المؤرخ المغربي بن منصور ذلك، في قوله عن الشيخ أنه: "كان يتعاون في أعماله هذه مع صوفي آخر في منطقة تافيلالت اسمه محمد العربي العلوي المدغري"[9].

وبلدة تافيلالت هذه، هي التي ستحمل لواء الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي، والتي انتقلت إليها عدة قبائل جزائرية رفضت الخضوع للاستعمار الفرنسي كالعمور وأولاد جرير ودوي منيع والشعامية، ومن هناك، من تافيلالت، كان هؤلاء يغيرون على القوات الفرنسية بمساعدة إخوانهم المغاربة.

يقول أحد الكتاب الفرنسيين عن تافيلالت ما يلي: "تافيلالت شديدة العداء لنا، هنالك يعيش أولاد جرير ودوى منيع المتمردون ،ومن تافيلالت تخرج "الحَرْكات" الكبيرة الموجهة ضد مراكزنا و ضد الخاضعين لسلطتنا"[10].

لم يطل بالشيخ المقام في دلدول بالجنوب الجزائري، نتيجة للضغوط الفرنسية، فغادر المنطقة سنة 1894 في اتجاه المغرب مرورا ببلدة بني ونيف الجزائرية وفكيك المغربية. ولكنه وقبل الولوج إلى الأراضي المغربية راسل العديد من القبائل المغربية المتواجدة في الجنوب الشرقي المغربي، في كل من منطقة آرفود و الريصاني وبوعنان ومنطقة الراشدية وزاكورة وقوليمين وبودنيب وتانسينت، يطلب منها التحالف معه ودعم حركته، وقد جاءته الردود إيجابية من قبل قبائل هذه المناطق تقبل كلها التحالف معه والوقوف إلى جانبه[11].

وهكذا أمّن الشيخ طريقه في الأراضي المغربية. وعندما انتقل إلى المنطقة الشمالية الشرقية،بعد موافقته على الوقوف إلى جانب الثائر الجيلالي الزرهوني المعروف ببوحمارة،

9- عبد الوهاب بن منصور، أعلام المغرب العربي، ج: 02، المطبعة الملكية الرباط، 1979. ص : 78.

10- انظر RENE PINON: l'empire de la Méditerranée. librairie académique. paris 1912 .P:164.

11- أورد بوعمامة بلحرمة نسخا من ردود هذه القبائل في ملحق مذكرته للسانس : "ملامح التصوف في فكر الشيخ أبي عمامة"،كلية الآداب والعلوم الإنسانية –جامعة محمد الأول وجدة 89-1990 (مخطوط) .

وقفت معه عدة قبائل مغربية أخرى، كبني مطهر والمهاية وسجعة وأولاد سيدي علي بوشنافة وبني يعلى وزكراة ...

وقد دعا الفقهاء المغاربة الناس إلى الوقوف في وجه عدو قارب البلاد المغربية، واستجاب لذلك العديد من القبائل المغربية، التي لعبت دورا حاسما في تأجيل الاحتلال الكلي للبلدين واستغلال خيراهما[12].

وهكذا كان الموقف الشعبي المغربي مساندا لحركة الشيخ لمواجهة الاستعمار الفرنسي تحت لواء مجاهد صوفي و"مرابط".

الموقف الرسمي المغربي:

أ-الوضع في المغرب في مطلع القرن العشرين:

قبل التعرض للموقف الرسمي المغربي من حركة الشيخ بوعمامة لابد من التعرف على الأوضاع العامة في المغرب الأقصى حتى نفهم سر ذلك التعامل مع الحركة.

لقد شهدت نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين موجة عارمة من الصراع الأوربي حول المغرب الأقصى لموقعه الإستراتيجي في الركن الشمالي الغربي من إفريقيا وتحكّمه في الجزء الجنوبي من مضيق جبل طارق.

في هذه المرحلة كانت الحكومة المغربية تجتاز مرحلة من الفوضى والفتن وسوء التسيير.

وهكذا بدأت الدول الكبرى تراقب الأوضاع عن كثب وتنتظر الوقت المناسب للانقضاض النهائي على الغنيمة. ولكي تخفف هذه الدول من حدة التنافس بينها التقت في برلين سنة 1880م، واتفقت على أن لا تسمح بأي حق تفضيلي لأية دولة أجنبية، وأن تتعامل على قدم المساواة في كل ما يخص المملكة المغربية.

12- زكي مبارك: "المجاهد بوعمامة من خلال بعض المصادر التاريخية المعاصرة"، مجلة الثقافة، العدد 83 ،سبتمبر اكتوبر 1984.

في هذه المرحلة كان السلطان مولاي الحسن يحكم البلاد (1875-1894)، وكان ملكا نشيطا، تمكن من الإبقاء على التوازن بين القوى المتنافسة على بلده. وبعد وفاته خلفه ابنه عبد العزيز (1894-1908)، وهو ما يزال في سن الرابع عشرة من عمره، أي أنه كان في سن المراهقة، ولا يملك أية صفة للقيام بأمور المملكة.

في هذا الوقت كان الوزير الأول ابّ احمد (احمد بن موسى) ولالّة رقية أرملة مولاي الحسن يمسكان بالسلطة الفعلية "لقد جعل ابّ أحمد من سيده ستارا يتخفى وراءه في حكم البلاد "[13].

وفي سنة 1900 توفي الوزير الأول ابّ احمد فوجد مولاي الحسن نفسه أمام سلطة لم يتعلم كيف يديرها، لأن وزيره الأول لم يكن يطلعه على شيء، في الوقت الذي كانت القوى الكبرى تتصارع على بلده.

فكان عليه أن يبدأ من البداية، ولكن الأوضاع الداخلية والخارجية كانت قد بلغت حدا خطيرا من الفوضى، واضطر السلطان إلى الاستدانة من الدول الأوربية، فكان شعبه يقول إطلاقا :"إن السلطان يبيع بلاده إلى الكَفرة"[14]. لهذا وجدت الانتفاضات والثورات الكثيرة من يناصرها من القبائل الرافضة للوضع المخزي الذي كانت تعيشه بلادهم

وهكذا ثار الجيلالي الزرهوني المعروف بـ"بوحمارة " أو "الروقي" في شرقي المغرب (1902-1909)، والذي أعلن نفسه سلطانا، مدّعيا أنه مولاي احمد أخو السلطان عبد العزيز الذي سجنه وسلب حقه في الملك، وناصرته قبائل عديدة في منطقتي وجدة وتازة،كما انضمت إليه فكيك في الجنوب الشرقي سنة 1903 بعد أن يئس سكانها من مساعدة السلطان

13- روم لاندو: تاريخ المغرب في القرن العشرين، ترجمة نقولا زيادة ، دار الثقافة ، بيروت 1980، ص: 62.
14- المرجع نفسه، ص: 63.

عبد العزيز لهم ،ظنا منهم أنه مولاي امحمد السلطان الحقيقي، وقد عين عليهم الحاج محمد بن مرزوق عاملا[15] .

كما انضم الشيخ بوعمامة إلى هذه الثورة بعد تلقيه لرسالة من "الروقي" يعرض عليه "الانضمام إلى حركته وتأييده لإنقاذ المغرب من أيدي الخونة والمفسدين"[16]. وكان الأمير عبد الملك بن الأمير عبد القادر الجزائري، الذي كان متواجدا معه، قد أشار عليه بهذا الرأي.

وقد انضم الشيخ إلى هذا الثائر، وهو يظنه الملك مولاي امحمد الحقيقي، مثله في ذلك مثل القبائل المغربية التي ناصرته على هذا الاعتقاد.

فانضمام الشيخ بوعمامة هذا، هو تأييد للسلطان الحقيقي من جهة، ومحاربة كل من يتعاون مع الدولة الاستعمارية المعتدية من جهة أخرى، أي أنه سيحارب أعوان الأجانب مثلما حاربهم في الجزائر.

وهكذا انتقل الشيخ حوالي سنة 1904م /1322هـ إلى الشمال المغربي ليقترب من مقر الثائر "بوحمارة/الروقي"، ومعه زاويته وزمالته التي تتكون من قبائل مختلفة تضم حوالي ألف خيمة[17]. ودخل الحرب ضد السلطات المغربية بقوة وبخاصة خلال سنتي 1904 و1905، وهي الفترة التي قويت فيها ثورة الروقي بمنطقة وجدة.

ب-الموقف الرسمي:

بعد أن استعرضنا الوضع العام في المملكة المغربية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، نعود الآن للحديث عن علاقة الشيخ بوعمامة بالسلطات الرسمية في المغرب وموقفها من حركته.

15- أحمد مزيان: فكيك ,مساهمة في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال القرن التاسع عشر، مطبعة السعادة المغرب 1988,ص518.
16- محمد بن الحسن الحجوي ..، "انتحار المغرب بيد ثواره"، مذكرات مخطوطة بالخزانة الوطنية للوثائق بالرباط،111 صفحة، تحت رقم :ح 123.
17 عبد الوهاب بن منصور، مرجع سابق :85.

حاول الشيخ بوعمامة تحسين علاقته بالسلطات المغربية التي كان يراها سلطة إســلامية يمكنها مساعدته في مقاومة الاستعمار الفرنسي، ولكن تلك السلطة كانت ضعيفة مستسلمة للتأثير الأجنبي، مقيدة باتفاقيات مع السلطة الفرنسية منذ اتفاقية لالّة مغنية سنة 1845، ولهذا فإنها كانت ترغب في استتباب الأمور على حدودها الشرقية حتى لا تفتح بابا للفرنســـيين يتحججون به للتوغل داخل المملكة المغربية. فهل وفقت هذه السلطة في ذلك؟

لقد كان للسلطات المغربية موقفان من حركة الشيخ بوعمامة:

الموقف الأول ويتمثل في محاولة جلبه للخضوع لها وخدمة أهدافها، وموقـــف معـــاد ويتمثل في مطاردته وحربه ودعوة المغاربة إلى عدم مساعدته.

أما الموقف الأول: فيظهر سنة 1892 عندما كان الشيخ متواجدا بمنطقـــة دلـــدول بالجنوب الجزائري، وحيث كان يتمتع بنفوذ قوي روحي وحربي، بعد انضمام قبائل عديـدة إلى حركته (الصوفية والجهادية)، وهذا في الوقت الذي انتهى فيه أمر بقية زعماء أولاد سيد الشيخ، فقدور بن حمزة عقد الهدنة مع الفرنسيين سنة 1883، وسليمان بن قدور تم اغتيالـــه من قبل البْرابَر المغاربة في السنة نفسها، أما سي علال فهو معزول وقد تخلى عن المقاومة.

ولهذا سعى السلطان مولاي الحسن سنة 1892م إلى كسب ود الشيخ ليجعل منه مدافعا عن هذه المنطقة الصحراوية لصالح المغرب ضد التوسع الفرنسي، وطلب منـــه الاســـتقرار بناحية فكيك و الرجوع إلى زاويته بمغرار[18]. والظاهر أن الشيخ قبل هذا الاقتراح أول الأمر واستغل في الوقت نفسه، مراسلة المفوضية الفرنسية بطنجة له، ليراسل السلطات الفرنســـية، واضعا عدة شروط لقبوله للأمان، منها عودته إلى بلده مغرار وبناء زاويته هناك (التي هدمتها القوات الفرنسية). لكن الفرنسيين لم يكونوا ليقبلوا بهذا الشرط الخطير.

وفي شهر ماي من سنة 1896 وردت الشيخ رسالة من السلطان المغربي مولاي عبـــد العزيز،وهو مستقر بقصر الاعوج التحتاني على واد زوزفانة في اتجاه فكيك، يشير عليه فيها

18- عبد الحميد زوزو مرجع سابق ، ص19.

بإنشاء مركز في نخيلة عند مدخل العرق وفي الحقاق وعند مدخل العقلات[19]. وهذا يعـني خضوعه للسلطان عبد العزيز، الذي أراده أن يكون ممثله هناك، ويبدو أن الشيخ قبل نظريا بهذا العرض، وراسل الحاكم العام الفرنسي في الجزائر يخبره أنه في طاعة السلطان عبد العزيز، ويطلب منه التدخل لدى مرؤوسيه لكف الأذى عنه وعن أصحابه[20].

أما الموقف الثاني: فهو موقف عدائي، وكانت من ورائه الضغـوط الفرنسـية، خاصة وأن الشيخ بوعمامة استمر في جهاده بعد عودته من دلدول واستقراره بفكيك حوالي سنة 1900، ضد القوات الفرنسية "التي ستجعل من نشاطه الجهادي وسيلة للتوسع ولتضييق الخناق على المخزن من أجل إخضاعه لمطالبها في وقت وظرف أخـذت فيـه المنافسـات الأوربية تشتد وتتقوى بعدما تمكنت فرنسا من السيطرة كليا على الجزائر[21].

ففي سنة 1883 راسل السلطان مولاي الحسن سكان فكيك يطلب منهم عدم السماح لبوعمامة بالاستقرار ببلدتهم، وتبعا لذلك غادر الشيخ بلدة فكيك في اتجاه الجنوب.

وفي منتصف الثمانينيات تلقى السلطان مولاي عبد العزيز رسالة من بوعمامة يطلب منه مدّه بالمال والسلاح للوقوف في وجه الزحف الاستعماري، فرد عليه بالرفض.

وعندما علم السلطان بعودة بوعمامة إلى فكيك ثانية في مطلع القرن العشرين راسـل سكان البلدة يطلب منهم عدم التعاون معه وإبعاده عن بلدتهم بالتضييق عليه وعلى رجالـه، "وإذا ورد عليكم بوعمامة البوشيخي نأمركم ألا تقبلوا استقراره ولا نزوله ببلادكـم، إذ لا خير له ولا لكم في بقائه بناحيتكم"[22].

كما تلقى الشيخ نفسه رسالة من محمد الجباص وزير الدفاع المغربي يطلب منه اختيـار إحدى الجنسيتين الجزائرية أو المغربية والخروج من فكيك فورا[23].

1- المرجع نفسه: ص 23.
20- رسالة الشيخ المؤرخة في أول شعبان 1313هـ -جانفي 1896م.
21- زكي مبارك، مرجع سابق ص: 420.
22- عبد الوهاب بن منصور، مرجع سابق، ص:83.
23- عبد الحميد زوزو، مرجع سابق، ص 33.

وقد رد الشيخ على ذلك بمراسلة قاضي وجدة، يخبره فيها بسياسة الجبــاص المعاديــة للإسلام والمسلمين حيث يتعاون مع السلطات الفرنسية لإجباره على مغادرة المكان.

خاتمة:

هكذا تتضح المفارقة في الموقفين: موقف شعبي مساند لحركة الشيخ بوعمامة، باعتبارها حركة جهاد ضد الاستعمار الذي غزا بلاد المسلمين وهو يتحفز للانقضاض على غيرهــا. وموقف رسمي يضع حسابات لمواقفه، فيمد يد العون مرة ويسحبها أخرى.

لقد كانت السلطة المغربية مقيدة باتفاقيات 1845 و1901 و1902، التي تؤمّن الحدود بين الدولتين، وكانت سلطة ضعيفة داخليا ليس لها السيطرة الفعلية على كل أجــزاء البــلاد، ولذلك كثر الثوار الرافضون لسياسة مهادنة الأجانب والتعاون معهم بالإضافــة إلى فســاد رجال الحكم أنفسهم.

يذكر أحد الكتاب الفرنسيين عن أهم فائدة جنتها فرنسا من الاتفاقية الأخــيرة 1902 وهي إبعاد بوعمامة، فيقول: "إن نهاية بوعمامة ختمت العقد الجديد الفرنسي المغربي مثلمــا ختمت اتفاقية 1845 نهاية عبد القادر المحاصر من قبل الفرق الموحدة للاموريسيار ومــولاي عبد الرحمان "[24].

وهكذا غادر بوعمامة بلدة فكيك مرغما في اتجاه المنطقة الشمالية من المغرب، وبخاصة بعد تلقيه لرسالة الروقي، التي كانت له فرجا بعد ضيق، ووجد فيه الحليف الذي أنقذه مــن بين فكي الرحى، ويتمثل ذلك في اتفاق السلطتين المغربية والفرنسية على مطاردته.

وقد بقي الشيخ معاديا للسلطتين المذكورتين إلى أن وافاه الأجل في شهر رمضان مــن سنة 1326 هـ الموافق لشهر أكتوبر 1908م بعيون سيدي ملوك.

وبالله التوفيق

24- أنظر: Revue de l'Islam : Janvier 1901; N°62 « soumission de Bouamama »

قراءة في ثلاثية مولود معمري

الدكتور جمال شوالب

جامعة الأمير عبد القادر

إن ما يمكن ملاحظته في روايات مولود معمري الأدبية (**الهضبة المنسية، رقاد العادل والأفيون والعصا**) يؤدي بنا إلى التمعن والنظر في الكيفية التي يمكن للأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية أن يحدث بها تغييرا، أو ثورة، أو بالعكس يدخل ضمن قضايا وقوانين، أو عادات تكون قد اكتسبت من قبل سواء على مستوى الشكل أو المضمون ؟

ولعل ما يشدني إلى هذا النوع من الأدب المكتوب باللغة الفرنسية في الجزائر هو هذه الجزالة وهذه المتانة التي يتمتع بها والتي جعلت منه أدبا مميزا صار يضاهي، ليس فقط الأدب في فرنسا، من حيث أسلوبه وشكله وبنيته من جهة، ولأنه مختلف عن الآداب الأخرى في العالم بما يتميز به من أفكار من جهة أخرى.

ويعتبر مولود معمري واحدا من الكتاب الجزائريين الذين أبدعوا هذا النوع من الأدب، واستطاعوا أن يمثلوه أحسن تمثيل، وقد ساعده في ذلك تلك الظروف الاجتماعية والسياسية القاهرة التي ضربت المنطقة آنذاك بما وفرته له من مادة حية، كما ساعده أيضا ذلك الترويج الاستعماري للآثار الأدبية المكتوبة باللغة الفرنسية حيث لم يكن ليقبلها إلا لكونها تخدم مصالحه، حتى ولو أبى وأنكر الكاتب ذلك.

وقبل الحديث عن ثلاثية مولود معمري يجدر بنا، من الناحية التاريخية، أن نعطي لمحة قصيرة عن حياة هذا الكاتب لأن دراسة التراجم قد تساعدنا من الوجهة النفسية على فهم النص الأدبي وفك رموزه وحل تعقيداته.

ولد مولود معمري يوم 28-12-1917 بقرية توريرت ميمون بأعالي جبال القبائل الكبرى حيث تتمركز قبيلة بني يني التي ينتمي إليها الكاتب.

وبعد السنوات الأولى التي قضاها معمري في أحضان عائلته بين حنان والديه وصعوبة المنطقة، دخل الكاتب إلى المدرسة عام 1928 وفيها تعلم الحروف الأولى باللغة الفرنسية، ثم هاجر إلى المغرب وعمره أحد عشر عاما، وبها دخل إلى السنة السادسة بثانوية قورو (Gouraud) بالرباط حيث يوجد تلاميذ الأثرياء والكولون والمستعمرين وأثناء تعليمه كان معمري دائما يحن إلى وسطه العائلي وما كان يحمله من قيم لديه.

وبعد الرباط بالمغرب، رجع الكاتب إلى وطنه الجزائر عام 1932 حيث تابع دراسته بثانوية بيجو (Bugeaud) بالجزائر العاصمة، وفي هذه الفترة بدأ مولود معمري الطالب يحضر شهادة البكالوريا التي تحصل عليها عام 1937.

وبعد البكالوريا، غادر الكاتب الجزائر ثانية متجها إلى باريس وبها بدأ يتابع دراسته العليا بثانوية لويس الكبير (Louis –Le- Grand) حيث كانت نصب عينيه المدرسة العليا أو ما يسمى آنذاك "بدار المعلمين"، وكان من بين أساتذته: جون قرونييه (Jean Grenier) في الفلسفة، ولويس جرفه (Louis Gerveh) الذي حبّب له هوميروس، وكذلك لوسان (Lesenne) الذي سمع إليه كثيرا، بالإضافة إلى لويس جوفه (Louis Jouver) الذي رآه يمارس التمثيل[1].

كل هذه الأمور مجتمعة لا بد لها من أن تغرس في نفس الكاتب الشاب حب الدراسة وحب التأليف.

1 – مراسلات بيني وبين مولود معمري.

إن انتقال الكاتب من الجزائر إلى الرباط حيث كان عمه يعمل طبيبا لـدى السلطان المغربي، وإلى باريس الفرنسية، له سببه وما يبرره هو الحالة الاجتماعية التي كـان يحتلـها حينذاك، حيث كان يشغل منصب رئيس البلدية بمعناه الحديث.

في عام 1939 أي بعد عامين، رجع مولود معمري إلى الجزائر لقضاء عطلته في الوقـت الذي اندلعت فيه الحرب العالمية الثانية، وفجأة، رأى نفسه معبأً في الجيش تحـت القيـادة الفرنسية، ثم دخل مدرسة الضباط بشرشال.

و في أكتوبر 1940 أنهى الكاتب تعبئته في الجيش، وسجل نفسه بجامعة الجزائر لتحضـير شهادة الليسانس في الأدب.

وفي عام 1942 عُبّئَ الكاتب من جديد بعد الإنزال الأمريكي بشمال إفريقيا، حيث شارك في الحملات العسكرية بإيطاليا وفرنسا وألمانيا إلى أن جاء عام 1945 وبعد أيام قليلة، عـرف الكاتب بأن 08 ماي 1945 من جانب قالمة وسطيف وخراطة ... هذا التاريخ بالذات هو يـوم النصر من جانب الحلفاء الذين كانوا يدافعون عن مبادئ الحرية والديمقراطية والإنسانية ...

هذا التاريخ نفسه الذي جاء من وراء البحر كان دفنا لهذه المبادئ نفسها التي دافع مـن أجلها مولود معمري مع فرنسا.

وفي عام 1947، رجع الكاتب إلى الجزائر في شهر سبتمبر، حيث بدأ مهنته كأستاذ بمدينـة المدية، وبعدها انتقل إلى ثانوية ابن عكنون بالعاصمة كأستاذ للأدب الفرنسي.[1]

وفي عام 1952، طبع الكاتب روايته الأولى بعنوان "الربوة المنسية" (La Colline Oubliée) بفرنسا أحرز من خلالها على جائزة.

وفي عام 1954، وبعد شغب الحرب العالمية الثانية بعشر سنين، اندلعت الحرب التحريريـة في نوفمبر، ويومها كان عمر الكاتب سبعا وثلاثين سنة، حيث كان يناضل داخل الحركـة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية (M.T.L.D) تحت اسم مستعار يدعى "سي بوعكاز".

1- Albert Memmi: Ecrivains Francophones du Maghreb (Anthologie) SEGHERS, Paris, 1985

وبعدها مباشرة، أي في عام 1955 طبع الكاتب روايته الثانية بعنوان "رقاد العادل" (Le Sommeil Du Juste). ثم في عام 1957، نتقل مولود معمري إلى الرباط بالمغرب هروبا من القمع الفرنسي بالجزائر. فمكث هناك إلى حين رجوعه إلى الجزائر في نهاية عام 1962 سنة الاستقلال، حيث اشتغل كأستاذ بجامعة الجزائر بدائرة العلوم الاجتماعية، ثم أصبح مديرا مركز الأبحاث الأنثروبولوجية.

وفي عام 1965، طبع الكاتب روايته الثالثة بعنوان: "**الأفيون والعصا**"(L'Opium et le bâton).

ثم في عام 1982، طبع الكاتب روايته الرابعة بعنوان: "**العبور**" (La Traversée).

وقبل هذه السنة وبعدها، خص الكاتب كل وقته للكتابة في مجالات شتى من وجوه المعرفة.

وفي 26 فيفري من عام 1989 ، توفي الكاتب إثر حادث مرور بالقرب من عين الدفلى، غرب الجزائر العاصمة، وكان عمره آنذاك 72 سنة.

فمن خلال هذا التسلسل التاريخي، نلاحظ جليا أن الكاتب مولود معمري أديب من الأدباء الجزائريين الذين ينتمون إلى بلد قد استعمر من طرف فرنسا والتي خرجت منتصرة من الحرب العالمية الثانية عندما أخذت الجزائر استقلالها وحريتها، وللإشارة، فإن كل ما فعله، وكل ما أراد أن يقولاه، لا يمكن إلا أن يدخل تحت هذا الإطار، أي كل هذه المحطات التي طبعت خمسا وأربعين سنة من معاناة الإنسان.

فجل رواياته الأدبية تسجل حالة ومرحلة من حياة الشعب الجزائري النضالية من خلال محنته الصعبة، والتي نراها من خلال:

1. "الربوة المنسية":

وهي الرواية الأولى وتحكي موضوع الوصايا السلفية التي تجعل كل شيء يسير وفق نظرتها وطلباتها، وبل ورافضة كل ما هو جديد عليها، وهذا ما يسمى بصراع الأجيال. فهي تبدو منسية في شكلها ومظهرها، ولكنها ليست منسية في خيال المؤلف، بل ظلت حية من

خلال هذا الخط الحياتي المستمر بالنسبة لمختلف أبطال هذه الربوة، فـــهي تمثـل المـاضي التقليدي لسكان القرية بما فيه ذكرى الحب والسعادة وآمال وأحلام الأوقات الهاربة.

إن هذه الرواية تحكي قصة قرية تقع في أعالي جبال منطقة القبائل الجزائريـــة، تحيطـــها أراض وعرة في حين عرف أهاليها أن أسباب المقام فيها قد صعب وعسر، مما دفع أغلبـــهم للهجرة إلى مناطق أخرى داخل الجزائر وخارجها، إلى بلاد المغرب الأقصى حينا وإلى وراء البحر إلى بلاد فرنسا حينا آخر.

وعبر أحداث الرواية الداخلية، وهي مجموعة من القضايـــا الاجتماعيـــة والاقتصاديـــة والنفسية التي كان يتخبط فيها سكان هذه القرية الميكروسكوبية بالنسبة للبلاد ككل، فـــإن هذه المشاكل، وعلى الرغم من هيجانها وبلوغها حد المنازلات القتالية، كانت هذه البلـــدة آمنة وهادئة كلاسيكية حينا، وورومانسية حينا آخر، بعيدة كل البعد رعن مختلف التوتـــرات الخارجية السياسية منها والعسكرية التي كانت تتقاسم أجزاء العالم في ذلك الوقت.

لكن هدوء هذه القرية وسكونها لم يطولا كثيرا بسبب نداء التعبئة العسكرية الذي وجهه الاستعمار الفرنسي للشباب الجزائري، راضين كانوا أم مرغمين.

وفي انتظار الحرب العالمية الثانية، فإن تعبئة الشباب في صفوف العسكر الفرنسي الـــذي يمثل صورة تحضيرية لتهيئتهم لخوض غمار الحرب الكبرى.

والمتتبع لخيوط هذه الرواية، يستبعد مباشرة أي تأثير فني أو أدبي قد يحدث بين "**الربـــوة المنسية**" و"**الربوة الملهمة**" للكاتب الفرنسي أندري جيد من جهة وبين "**الربوة المنســـية**" و"**المستأصلون**" للكاتب الفرنسي موريس باراس من جهة أخرى.

فصورة الحرب هنا هذه الرواية هي صورة مستقبلية لأحـــداث ســـاعدت الأوضـــاع الاجتماعية والسياسية المجهضة على تهيئتها.

ومن هنا، نستطيع القول بأن رواية "**الربوة المنسية**" قد وضعت الحرب في خلفية نسيجها العام، وبالتالي نلاحظ أنها جاءت بعيدة، وأن وقعها كان بدون فاعلية على مستوى سكان "**تازقا**" هذه القرية القبائلية الصغيرة.

فمولود معمري من خلال هذه الرواية، أراد أن يقول لنا بأن التوقعات العسكرية التي من الممكن أن تولدها الحرب العالمية الثانية، هي توقعات حقيقية ولا ريب فيها، ليس فقط فيما يخص العلاقات شمال -جنوب، وإنما أيضا فيما يتعلق بالأحداث الداخلية للجزائر مع مواجهاتها السياسية والعسكرية ضد فرنسا.

وعليه، وخاصة في هده الفترة من الزمن، لا يمكن إلا أن ندرس هذه الرواية من موضوعها الإيديولوجي، وأن أي عمل أدبي يبدعه جزائري، لا يهمنا إطلاقا، على الرغم من جماله الفني، إلا من خلال وجهة نظر واحدة، وهي: ما هي القضية التي يتبناها هدا العمل الأدبي ؟ أو بمعنى أخر، ما هي وضعيته تجاه المقاومة الفاصلة بين الحركة الوطنية الجزائرية والاستعمار الفرنسي إن هده الرواية بنظر مؤلفها مولود معمري تصور الجو العام لقرية تازقا القبائلية، في الفترة المنحصرة ما بين 1939 إلى 1943، وهي الفترة التي وقعت فيها الحرب العالمية الثانية.

ولاشك أن أية حرب تقع في بلد ما ، تنتج عنها مجموعة من الآثار سلبية كانت أم إيجابية، فمن خلال فصول الرواية، تلاحظ في أول الأمر، هدا الأمل الكبير الذي ولده لدى أغلب القرويين، هدا الصدام المسلح بخلاف شيخ وحيد، وقد اعتبره مشكلا رأى من خلاله أنه عقاب من الله تعالى سلطه على القرية.

إن هذه البلدة الآمنة في زمانها السابق، قد تغير شكلها، واهتزت أركانها، اختلطت أمورها ،ولم يعد بعض أهلها يحترم قواعدها وينفذ أوامرها و نواهيها.

لذلك، نرى أن أسلوب الحياة قد انتقل من لحظة سكون كان يهيمن على سكان القرية نتيجة تحكم الفكر الأصولي الكلاسيكي في مسار الأمر والنهي، إلى لحظة تمرد وهيجان اقلبا أوضاع القرية رأسا على عقب.

أما نتائج هذا التغيير، فأنها تتمثل في مجموعة من القضايا منها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والنفسية العاطفية.

إن سكان القرية كانوا ينتظرون الكثير من هده الحرب لكن يبدو أن آمالهم قد خابت وانكسرت لأن "هذه الحرب لم تأت بالتغيرات الكبيرة المنتظرة منها"[1] نتيجتها: قد انتشر البؤس والشقاء خاصة مرض التيفويد الذي ضرب منطقة القبائل خلال الحرب.

من الواضح كذلك، أن هذه الحرب قد ساعدت القرويين بل وأجبرتهم على الخروج من قوقعهم إلى مناطق أخرى لم يكونوا بالغيها من قبل.

وعلى الرغم من تمسك الأهالي بالخلاق والعادات والتقاليد الموروثة عن آبائهم وأجدادهم، فإن هذه الحرب قد ساعدت على كسر هذا الحاجز وتفكيك هذا الموروث الحصين، لأن "الحرب تسمح بكل شيء"[2] فترى النساء يختلطن بالرجال عند مسيرة الوداع الخاصة بتعبئة الأبناء للخدمة العسكرية في صفوف فرنسا، كما أن رياح اللعنة قد هبت على هذه القرية، فكونت ما يسمى بصراع الأجيال، وجعلت الأبناء في خصام عنيد مع الآباء نتيجة فساد الخلاق والابتعاد عن تعاليم الدين الإسلامي الحنيف.

وبهذا العمل الأدبي الفني، استطاع الكاتب مولود معمري أن يصبغ بشيء من الازدراء والسخرية والنقد الواقع المعيش خلال هذه الفترة الهاربة من الزمن، واضعا بين قوسين، العادات والتقاليد والموروث الاجتماعي والثقافي والأخلاقي ككل المتمثل في الآباء والأجداد أو الماضي بصفة عامة الذي يرفض وينبذ كل ما هو جديد، مهما كان هذا الجديد الذي يأتي!.

1- الربوة المنسية. ص83، ترجمة شخصية.
2 - الربوة المنسية. ص49، ترجمة شخصية.

لذلك فإن بعضا من مواطني الكاتب قد ضربوا عرض الحائط مضمون هذه الرواية المتمردة، واعتبروها مسا وتعديا على الشخصية الدينية والوطنية للشعب الجزائري آنذاك، لأن كل جديد لا يكون دائما مصيبا بالضرورة.

أما الرواية الثانية "**رقاد العادل**" فإنها تحكي موضوع ربط الحالات منعدمة المخرج، والتي تتطلب الحل السريع، وبعبارة أخرى، تحكي انتماء الجزائري المثقف وهو تحت قبضة الاستعمار، وما يعانيه من صراعات فكرية ونفسية عبر مختلف السلوكات العدائية والعنصرية.

2 . "رقاد العادل":

وهي الرواية الثانية من ثلاثية **مولود معمري الأدبية** حيث تشغل فضاء مكانيا هو نفسه الفضاء المكاني الذي عشنا فيه من خلال رواية "**الربوة المنسية**" وقد دارت أغلب أحداث هذه الرواية في قرية "إقزر" القبائلية في ربيع 1940، وتستمر إلى غاية نهاية الحرب العالمية والإعلان الرسمي عن انتصار الحلفاء على النازية الألمانية.

ومن هنا نلاحظ أن رواية "**رقاد العادل**" هي في حقيقتها تكملة لما حدث في رواية "**الربوة المنسية**" ولكن باستعمال لهجة مختلفة عن سابقتها في الرواية الأولى، لتستمر معها آمال القرويين في التغيير الذي ستحدثه الحرب وبالتالي القضاء على البؤس والشقاء والأمراض التي ما فتئ يعاني منها سكان القرية، لذلك فقد اعتبروا هذه الحرب على شكل "عناية إلهية للبؤساء"[1] وعلى إثرها ينكسر جدار الصمت ليحل محله نظام آخر جديد.

خلافا لما رأيناه في الرواية السابقة من حيث عدم حركية قرية "تازقا"، هذا السكون المهيمن على مجمع القرويين، فإن رواية "**الربوة المنسية**" ترسم حركة ازدواجية في الداخل وفي الخارج، نبدأها بإعلان الابن أرزقي العصيان على أبيه، وفي هذه الصورة ليس فقط لصراع الأجيال، وإنما خاصة تمثل صراعا بين العالم الكلاسيكي القديم المتمثل في الأب،

1.- الربوة المنسية. ص38، ترجمة شخصية.

والعالم الجديد الذي يحمل مشعله الابن الصغير، وهو صورة مصغرة للعالم الأوروبي، وقد تلقى تعليمه في المدرسة التي لقنته الفلسفة الإلحادية وأشياء أخرى من خلال أستاذه المعجب به أشد الإعجاب السيد "بواري".

إن صورة الحرب في هذه الرواية تبدأ مباشرة بلقاء الشيخ الذي يشبه شيخ **"الربوة المنسية"** مع المستعمر المتمثل في الكوميسار، وأن هذا الأخير قد أهانه إهانة كبيرة، وعذبه تعذيبا نفسيا ولا أخلاقيا حتى أصبح يفكر في الرحيل إلى الرفيق الأعلى "وأن الدنيا بالنسبة إليه بدأت تتحول إلى غبار هذا المساء"[1].

عند بداية الحرب العالمية الثانية، عبئ أرزقي في صفوف العساكر الفرنسيين للدفاع عن قضية هي غير قضيته بل هو أبعد منها بكثير، لكن هذا الالتحام الخارجي مع الجيش الفرنسي جعله يكتشف حقيقته من خلال مختلف المعاملات العنصرية التي كان يتلقاها من الجنود والضباط في ميدان الحرب، وأن كل ما تلقاه من علوم إنسانية في المدارس الفرنسية مفاهيم الحرية والمساواة والعدالة إنما هي خداع ولباس يحمل بداخله أنيابا عنصرية، ومن هنا بدأ أرزقي المثقف يسترجع ذاته وشخصيته السياسية والوطنية، وقد عرف في الأخير بأن هناك حاجزا يفصل بينه وبين فرنسا، وأن هذه الهوة هي بمثابة الصيحة المؤدية إلى الصحوة والتي تؤدي بدورها إلى الوعي والتحكم بزمام الأمر، إنه الفجر الذي يأتي بعد ليل دامس، أو ليس هذا ما أدركه بطل الرواية في زنزانته حين قال: "عندما نخرج من هنا ... وكلنا أخيرا أحرار ... كل أحداث هذه الأيام ستبدو لنا وكأنه حلم أو كابوس ليلة. سينتهي بؤسنا وشقاؤنا، وأن وقتنا قد حان لكي نكون سعداء"[2].

وعلى أنغام هذا الأمل، تنتهي الرواية لتترك المجال لبزوغ غد آخر جديد.

1- رقاد العادل. ص32، ترجمة شخصية.
2- رقاد العادل. ص238، ترجمة شخصية.

وأما الرواية الثالثة "الأفيون والعصا" فهي تحكي موضوع الامتحان الصعب والمعقد الذي تلقاه الشعب الجزائري، والذي من خلاله، يأمل إلى التحرير الوطني، وهـــو مـــا حـــدث بالفعل.

3 . "الأفيـــون والعـــصــا":

إن رواية الأفيون والعصا تعتبر آخر رواية في ثلاثية مولود معمري الأدبية بعد "الهضبـــة المنسية" (1952) و"رقاد العادل" (1955).

نشرت هذه الرواية عام (1965) بعد عشرة أعوام من الصمت وفي الوقت نفسه، عشـــرة أعوام من الغليان الاجتماعي.

والأفيون والعصا تحكي أحداث حرب التحرير الوطني وهـــي الصـــورة الاســـتعمارية المهزومة، أو كما يقول مولود معمري في إحدى حواراته[1].

إن هذه الرواية تصور تلك القرية القبائلية وقد هزتها أحداث الحرب الجزائرية، وهـــي تروي الصراع ما بين فرنسا المستعمرة الظالمة والجزائر المناضلة المكافحة.

وإذا تتبعنا خيوط الرواية، من حيث نشأتها وتطورها، نجد أن جل عناصرهـــا متوفـــرة ليتكون هذا المشهد الثوري العنيف.

في البداية، نرى أن الكاتب قد أعطانا صورة هادئة للوضع، أولها (**تـــالا**) تلك القريـــة الساكنة البعيدة عن عنف الإجرام، حيث تحكمها ضوابط عائلية في صورة عائلـــة لـــرزق المتكونة من سمينة الأم العجوز، وأولادها الأربعة وهم: "**بلعيد**" الابن الأكبر المهاجر ويعمـــل في إحدى مصانع باريس بفرنسا، ثم "**بشيـــر**" الابن المثقف الـــذي اســـتطاع أن يدخـــل المدارس الأوروبية، ويتخرج فيها طبيبا، ويليه "**علي**" الابن الأصغر الذي دخـــل صفـــوف الحزب كمناضل وطني، وأخيرا الأخت "**فروجـــة**"، وتعمل كأداة وصل مع المجاهدين، مـــع العلم أن الأب قد توفي، فأخذت الأم مكانه في تسيير شؤون البيت.

1ـ أسبوعية الجزائر ـ الأحداث 30 /1972.

فمن خلال عنوان الرواية، انطلق مولود معمري عبر إيديولوجية خاصة تمثل إيديولوجية الحكم الذي يؤمن بأن لكل شيء ضده، وبالتالي فإن العامل منقسم إلى فريقين:

فريق يحكم ويؤثر، وهو المستعمر، وفريق آخر يأخذ ويتأثر وهو المستعمر بفتح الميم، وعليه فإن المستعمر وهو الفريق القوي يستعمل طريقتين للتأثير في الفريق الضعيف هما: الأفيون، ويعني الجذب والترغيب والغواية، وكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني التنويم الثقافي والعقلي والأخلاقي.

وأما العصا، فترمز إلى العنف والقوة والضرب.

فعبر هذين العنصرين، يتسنى للمستعمر أن يلعب دور المسير، فإذا خاب ظنه في استعمال الأفيون واستخلص بأن المستعمر لم يستجب له، ولم يفقد قواه العقلية والأخلاقية، انتقل إلى استعمال العصا، واستبدال لباس العنف والضرب بالقوة.

ومن هنا، يمكننا معرفة صورة الاستعمار الفرنسي وحقيقته العدوانية، وأساليبه البوليسية في الجزائر، عندما قال أحد أبطال الرواية: "ثلاث سنوات مضت، ونحن محل بحث وتفتيش وتسجين، وضرب وتعذيب، صالحون لكل مرق، ومقتولون بكل الصور لكي نرتد ونرجع عن الصواب بالقوة، ترغيب أو ترهيب، فمنذ أن أصبحت الدنيا دنيا، ولا حكم على الإطلاق استطاع أن يخرج عن هذين الحدين ألا وهما: "الأفيون والعصا"[1].

من خلال ثلاثية مولود معمري، نلاحظ أن صورة الحرب هي دائمة حاضرة، لقد صور حرب التحرير الجزائرية في أسمى معانيها، وفي مختلف صورها من كولون، وبوليس، وعسكر من الجانب الفرنسي. ومن مناضلين، ومجاهدين، وعمال، وشعب من الجانب الجزائري. فنحن نحسها عبر محطات كثيرة من خلال أحاديث القرويين فيما بينهم، لكن في الروايتين المواليتين، فإن حدة الحرب قد زادت شيئا فشيئا، عبر الأحداث اليومية، وكذلك عبر موقف

1- الأفيون والعصا (الرواية) باريس، دار النشر بلون، 1965، صفحة 14. (ترجمة خاصة).

القرويين ووعيهم السياسي، سواء في الفترة التي شهدت الحرب العالمية الثانية أو في ما يخص حرب التحرير الوطني.

كما تمثل عملية قطع أشجار الزيتون في رواية الأفيون والعصا صورة حقيقية للنظام الاستعماري السائد، وخاصة عندما ألزم سكان (**تالا**) على المشاركة الذاتية في عملية القطع، لأن أشجار الزيتون تمثل في نظر الضابط مارسيلاك المخبأ الحصين والملجأ الأساس للثوار والمجاهدين.

وفي هذا، ضرب على الوتر الحساس لسكان القرية الذين يعشقون أشجارهم الزيتونية أشد العشق، بل إن حياتهم هي في هذه الأشجار لأنها تمثل الرمز القوي المتمثل في ارتباط الجزائري بأرضه.

بعد حين، يقوم الطيب الخائن ليلقي شبه خطبة في الناس فيقول: "لقد انتظر أسلافكم خمسة عشر قرنا كي تقوم أشجار الزيتون وتكبر، في حين خمسة عشر يوما فقط كانت كافية للكفار لقطعها"[1].

كذلك يتبادر إلى الذهن صورة استشهاد المجاهد علي بطل الثورة التحريرية، وهي صورة حقيقية لبشاعة الحرب الجزائرية: "سقط علي دفعة واحدة نحو الأمام، يداه ممدودتان ساقطتان على شكل صليب، يغمرهما التراب، رأسه مضجع جهة اليسار وكأنه في نوم عميق، راسما في الأرض قبلة من شفتيه المفتوحتين، إن الطلقة كانت سريعة جدا"[2] لذلك فإن التعذيب هو ميزة من مزايا الاستعمار الفرنسي.

ففي رواية "الأفيون والعصا"، نلاحظ أن المجاهدين قد أصابهم تعذيب شديد بمختلف الطرق الجهنمية التي كان يمارسها المستعمر.

وبعد قراءتنا لمختلف المقاطع التعذيبية، فإن مولود معمري يدفعنا، بل ويجبرنا على متابعة هذه المشاهد الترهيبية بكل قوة وألم.

---

1 - الأفيون والعصا (الرواية) صفحة 259. ترجمة شخصية.
2 -المصدر نفسه، ص 365. ترجمة شخصية.

لقد نجح الكاتب هنا في تعبئة القارئ ووضعه أمام الصورة الحقيقية لعملية التعذيب، وبالتالي، دفعه لمعايشة لحظة الهذيان هذه في حالة قمعية وزاجرة.

من هنا، نستطيع القول، بأن مولود معمري قد اختلف عن محمد ذيب[1] على سبيل المثال، في طريقة تصوير الأحداث الإرهابية بعيدا عن الأسلوب التصويري الذي يحاول لمس شعور القارئ فقط، دون أن يتعداه إلى التأثير النفسي الداخلي، زد على هذا الأسلوب المسرحي للرواية أدخلنا في عمق أحداثها بواسطة هذا الديكور الهائل المتمثل في الأبطال والقرية تالا بشوارعها ومنازلها المتراصة، ومساحاتها حيث يتجمع فيها السكان.

و"الأفيون والعصا"، رواية ثورية: فمن ناحية أعطى البطل فيها نظرة واقعية للانقلابات السياسية والإجتماعية آنذاك، ومن ناحية أخرى، ومن خلال هذه الانقلابات يتراء له التنبؤ بعهد جديد.

إن هذه الرواية هي من الأدب الحركي والتحليلي، حاولت أن تروي مقاطع وأحداثا عرضية من حرب التحرير الوطني، وقد عاشها بكل تمزق بطل الرواية الأساس الدكتور بشير لرزق، ممثل غالبية الشعب الجزائري.

كثيرون هم الأدباء الذين شاركوا، بصورة أو بأخرى، في النضال الذي كان يمارسه شعبهم، أنهم أحسوا بقربهم إليه خاصة أثناء سنين العسر والجمر، مما دفعهم إلى إعلان صوتهم واختيارهم الموقف المؤيد لنضال شعبهم وكفاحه.

وإذا قمنا بتحليل مواز بين حياة الكاتب الشخصية كما تتبعناها من خلال هذه المحطات التاريخية، وبين مواضيع ومحتويات رواياته الثلاثية، نجد أن هناك خيطا نفسيا وفكريا واحدا يربط بينهما، بل ويرشدهما ويسير أحداثهما، فكانت هذه الاسقاطات دليل اعتراف مولود معمري الشخصي بذلك.

---

1 -أديب جزائري باللغة الفرنسية معاصر.

باعتباره أديب العصر، فإن مولود معمري ما فتئ يصف عالما لا ينتهي من التوليد، بحيث في كل منعطف تاريخي نجد أن الوقت صعب للغاية، لأن الكاتب هنا يقابل بين حياة وانعكاسات الإنسان الشخصية، والذي هو بدوره يمثل جزءا لا يتجزأ من هذه الدائرة الكبيرة.

ومن خلال الأعمال الأدبية التي دونها مولود معمري، نلاحظ أن القارئ يلتقط مجموعة من صور القطيعة عبر أسطر الروايات، حيث نستطيع ذكر بعضها فيما يأتي:

- هدم القرية القبائلية من طرف المستعمر أمام أعين سكانها.
- المنفى المفروض على شخصيات الروايات، وهذا إما من طرف العائلة، أو بسبب الحرب، أو لظروف طبيعية أخرى.

إن التغير الانقلابي الذي خص الجانب السياسي والاجتماعي في الجزائر في تلك الفترة، دفع ببعض شخصيات الروايات أن يحتموا بالماضي باعتباره السبيل الوحيد للخلاص والأمن مقابل الحاضر المتعب والمقلق.

وهكذا، فإن أزمة الهوية في كتابات مولود معمري تتلخص كما يأتي:

- في رواية "**الربوة المنسية**" نلاحظ أن الشعب الجزائري لم يعترف له بهذه الهوية، على الرغم من أنه كان يعيشها.
- وفي رواية "**رقاد العادل**" فإن الشعب الجزائري، بعدما أحس بأنه يعيش هويته، قام ليطلبها سياسيا، أو بعبارة أخرى، فإنها تبدأ من نقطة الإحساس الشخصي بالهوية في مرحلتها الأولى، ثم تحول هذا الإحساس إلى المطالبة بها عمليا وواقعيا، وذلك في المرحلة الثانية.
- وأما في رواية "الأفيون والعصا"، وبعد الإحساس بالهوية والمطالبة بها سياسيا وبوعي كامل، استطاع الشعب الجزائري هذه المرة أن يذهب إلى حد السيف حتى يمكنه من أخذها

بالقوة، لأن هذه الهوية أصبحت جزءا منه لا يتجزأ ويعيشها كل يوم، ويحتفظ بها في عقله وقلبه[1].

كثيرون هم الأدباء الذين شاركوا، بصورة أو بأخرى، في النضال الذي كان يمارسه شعبهم، إنهم أحسوا بقربهم إليه خاصة أثناء سنين العسر والجمر، مما دفعهم إلى إعلان صوتهم واختيارهم الموقف المؤيد لنضال شعبهم وكفاحه.

ومولود معمري، واحد من أولئك الأدباء، حيث اعتنق قضية شعبه، من خلال روايته الأدبية التي تلاحمت مع انشغالات زمانه، وقد أعطاها المكانة اللائقة بها.

فبواسطة كتاباته يمنح الكاتب لقرائه صورة مجملة ومنظرا عاما تنسج خيوطه فترة استعمارية تمر بالكفاح المسلح إلى أن تنتهي باستقلال الجزائر.

لهذا، فإن مولود معمري يوضح من خلال "**الأفيون والعصا**" أن روايته هذه تصور مظهرا من مظاهر حرب التحرير الوطني في مجراه الطبيعي واليومي[2].

من خلال هذه الصورة الجزئية، نلاحظ أن الكاتب الجزائري لم يخطئ عندما اختار موقفه من خلال التزاماته الثورية، فمنذ الأحداث الدموية التي شهدتها الجزائر، لم يبخل الكاتب، ولو بقدر أنملة، في كشف الغطاء عن البنية الاستعمارية، واتخاذ نفسه الناطق الرسمي لشعبه حيث ساعده على معرفة القيم الموضوعية التي كان يكافح من أجلها.

ومن هنا، يكون الكاتب قد وقف موقفا إيجابيا، وشارك مشاركة فعالة في إنجاح آمال شعبه الشرعية، وبهذا المفهوم فإنه يوافق إلى حد كبير، مقاييس الكاتب الناجح الذي يدمج أدبه بصورة اختيارية وعفوية، مع ميكانيزمات الثورة في سيرها العادي، إلى أن يصبح سلاحا قويا، ليس فقط لتعليم شعبه وإنما أيضا وخاصة لضرب عدوه وقهره، في صف واحد، وبقلب واحد وبإرادة واحدة.

1- رسائل متبادلة بيني وبين مولود معمري.

2 - مولود معمري في حوار مع عبد الله مازوني (بتصرف).
Abdellah MAZOUNI: Culture et enseignement en Algérie et au Maghreb. Maspero, Paris 1969. P: 215.

إن كتابات مولود معمري الأدبية تطبع هذا الإحساس بالطفولة والبحث المتواصـــل في الأصول للرجوع إليها، قصد الاحتماء بها حتى لا يضل صاحبها.

وفي الوقت نفسه، ليشعر القارئ الأجنبي بهذا العالم السلفي الجزائري الحصين أمام هدف الاندماجية التي تعترض البطل وترفضه من جهة أخرى.

إن هذا النوع من أدب الأبطال والاحتفالات، نجده بارزا في مجتمعاتنا، وخاصة منـــها في الجزائر، لما سببه الاستعمار الفرنسي الغاشم من تمزق في الشخصية والإحســـــاس بالغربـــة النفسية والمنفى ... إلى غير ذلك.

هذه المجموعة الأدبية المتميزة من حيث اختلافها وتنوعها وغناها، تضيء ذاكرة شـــعب كان بالماضي محتارا في أمره.

بنية الخطاب السردي في قصة "سطور أفلتت من الزمن الأسود*"

الأستاذ باديس فوغالي

جامعة الأمير عبد القادر

لمواجهة نص أدبي يفترض مسبقا أنه هيكل لغوي - على الأقل - من حيث كونه شكلا فنيا ذا أبعاد دلالية تختزنها التراكيب، وتحملها الأنساق، ينبغي في تصوري بدءا أن نميز بين الكلمات في ذاتها وهي "كم مهمل" من الناحية الجمالية، وبين الطريقة التي تركب بها الكلمات المفردة صوتا ومعنى، مما يجعل لها فعالية من الناحية الجمالية، وقد يكون من الأفضل أن نعيد تسمية كل العناصر المحايدة جماليا "مواد" في حين نطلق على الطريقة التي أحرزت بها بقية العناصر فعاليتها الجمالية اسم بنية"[1]. وحتى نتمكن من تفكيك بنية الخطاب القصصي يجدر بنا أن نتبع مرحلتين متلازمتين هما:

أولا: بنية النص من الخارج، أو البنية السطحية للخطاب"Structure De Surface" قصد تحديد مفاصل النص، والقبض على تمفصلاته الأساسية من خلال شكله البنائي العام، لأن كل مقطع سردي يحتوي بالضرورة على خطاب مضموني.

ثانيا: بنية النص من الداخل، أو البنية العميقة للخطاب "Structure profonde" لتحديد الأزمنة الداخلية للنص، وذلك كي يتسنى لنا تدقيق الوسع الزمني لكل مقطع حسب

---

* سطور أفلتت من الزمن الأسود . قصة قصيرة من مجموعة قصص عنوانها " الطفولة والحلم" لزيهة زاوي درار، عن المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985.

1- اوستن وارين،رينيه ويلك/ نظرية الأدب.ترجمة، محي الدين صبحي.المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب.دمشق 1972.

التقسيمات الزمنية العادية(أسابيع، شهور، سنين...الخ)[1]. ولن نغفل علاقة المتن بالبيئة الـــتي شكلته اعتقادا مني أنه صورة مصغرة، أو مقطع مصغر من المجتمع، وهو من حيث تصورنـــا النظري له كشكل أدبي يمكن الإقرار بتضمنه تداخلا هيكليا بين بنية لغوية دلاليـــة وبنيـة اجتماعية يشكل سياقه الخارجي، والسرد ــ في حقيقة الأمرــ يحقق تماسكه من خلال تواتر الأحداث وتتابعها عبر سلسلة طبيعية يتداخل فيها المجالان الزماني بالمكاني، تنطلق من نقطـة ما لتنتهي إلى نقطة معينة، وبين النقطتين نفرض أنهما "أ،ب"ينـــهض النـــص،أو الخطــاب القصصي. وانطلاقا من هذا الفهم وقع الاختيار على قصة "سطور أفلتــــت مـــن الزمـــن الأسود"[2]نزيهة زاوي درار.

أولا: العنوان

يعد العنوان في نظر النقاد مفتاح النص نظرا لما يكتسيه من أهمية في علاقته بـــالمضمون وبعده الجمالي والإيحائي، لما تحمله الصيغة المنتقاة من قبل المبدع، وحين يستســـلم العنـــوان للتأويل تتضح معالم النص، وتضاء الرؤى الفكرية، والفنية لدى صاحبـــه، فالعلاقـــة بـــين مضمون النص، وعنوانه علاقة وظيفية تكاملية، يمكن أن تفسر السياق الداخلي للعمل الفني، كما يمكن أن تفسر سياقه الخارجي في الوقت نفسه[3] "إضافة إلى ذلك، فإنه في أي عمـــل أدبي، لا بد أن تكون العلاقة بين العنوان والنص علاقة جدلية، إذ بدون النص يكون العنوان وحده عاجزا عن تكوين محيطه الدلالي، وبدون العنوان يكون النص عرضـــة للذوبـــان في نصوص أخرى، وعليه فإن العنوان كعلامة، أو إمارة تشير إلى النص، يكون أشبه بالهويـة... وهو أيضا يعد عتبة للقراءة يلج منها القارئ إلى عالم النص".[4]

1– سمير المرزوقي وجميل شاكر/ مدخل إلى نظرية القصة. الدار التونسية للنشر،ص97.
2– نزيهة زاوي درار/ الطفولة والحلم.
3– عثمان بدري / وظيفة العناوين الروائية الواقعية لنجيب محفوظ . مجلة معهد اللغـــة وآدابهـــا لجامعة قسنطينة العدد 1 .ص92.
4– الطاهر روابنية / الفضاء الروائي في الجازية والدراويش . المساءلة .الجزائر .العدد الأول .1991ص15.

عنوان القصة يحيل إلى مأساة الفرد، والأسرة الجزائرية، إبان حرب التحرير، وقبلها، ويؤرخ لمحطات زمنية عديدة، لعل أهمها الحرب الكونية الثانية، وحرب التحرير الكبرى.

فالمتأمل في العنوان، يجده مركبا من صيغتين متداخلتين، إحداهما ترتبط بالآنية، وتشير إلى زمن الكتابة، وهي المرحلة التي جاءت بعد الأحداث. فزمن النص كما نعلم سابق لزمن الكتابة، ومن ثم فإن الزمن الأسود، الذي عاشه الجزائريون وبالأخص البطل "سي محمد" الذي كابد هذا الزمن وعاناه بوجدانه، ومشاعره انطلاقا من طفولته الشقية إلى اليتم فالتشرد، والبحث عن لقمة العيش والتعلم، زمن متقدم عن تسطير النص. فقد انبنى سطرا سطرا، وعملية تسطير وقائع سابقة ليست عملية سهلة وميسورة، بل تتطلب جهدا إضافيا لاستحضار الوقائع سواء ما يتعلق بالحواس من سمعي وبصري"وصفي" إلى تخييلي...الخ أو ما يتعلق بالمعايشة الفنية، وكيفية ترتيب الأحداث وتشكيلها هندسيا وفق ما تقتضيه طبيعة السرد.

فالشق الأول إذا من المفتاح يرتبط بالوقائع في حقيقتها وواقعيتها، أما الجزء الثاني فيرتبط بالذاكرة قبل، وأيام حرب التحرير بسنواهّا المختزلة، والمثقلة بالعذاب والمآسي وكلمة "سطور" المنكرة،- والتنكير هنا قد يعني مجهولية الوقائع المسرودة- مفردها سطر ، والسطر، أو التسطير مصدر يدل على حدث خارج الزمن ذي حركة إيجابية نحو الكينونة والوجود، إذ لو لا هذه الوظيفة، ما كان للقصة أن تكون، وما كان لأبطالها أيضا أن يتحركوا فوق الورق، وما كان لـ"سي محمد" أن يقطع البياض، وتحبر حياته بكل تفاصيلها ومحطاهّا الرئيسة فضاء الورق، وهو فضاء مهول قبل الكتابة.

وربما يعود سبب اقتحام القاص لفراغ الورقة إلى اكتمال العمل لمجرد أن يرفع القلم، ويواجه البياض. ولهذا نلفي نزيهة زاوي درار في هذه القصة تتحدث بمهارة عن ماضي البطل، وتستحضر مشاهد من حياته تمتد إلى الماضي البعيد، ثم يأتي الإخبار عن السطور بفعل يتسم بالحركة السريعة، وهو الفعل "أفلت"، والإفلات رغم صرامته وقع في زمن ماض

اتصف بالجمود، بعث فيه الروح تسطير الأحداث، فغدا زمنا متحركا يتسم بالتجدد الموصوف بالسواد.

فالعنوان بهذا التكثيف يحتمل الكثير من القراءات التأويلية، ويساعد الدارس على الإقدام من خارج النص، والولوج إلى داخله باقتدار، وتفاؤل. لأن العنوان ذاته رؤية فنية معادلة للواقع الخارجي للنص، وإن لم يكن صورة مكررة عنه.

ثانيا: البنية السطحية للخطاب:

ونعني بها البنية التشكيلية باعتبار النص تشكيلا هندسيا للعمل، دون إسقاط العناصر المضمونية ذات العلاقة المباشرة بهيكل الخطاب العام، وانطلاقا من هذا المفهوم فالنص يتكون من المقاطع، والوقفات الآتية:

البداية: لكل شيء بداية، وبداية النص هذا تنشئه عبارة سردية تلخص الحدث العام والمحوري في سير وتحول الخط الدرامي في النص"كان القطار يترلق على مهمل..تعلق بصاحب الصفارة يرجوه إيقافه من أجل أمتعته الثقيلة"[1].

فالجملة الأولى تمثل سردا تابعا ULTERIEURE NARRATION بالنسبة لزمن الفعل،و هو "كان" المستمر في الماضي، غير أن الفعل "يترلق" وهو وصف حالة القطار لحظة الانطلاق في هيئة إخبارية، يكسب السياق صفة الديمومة والاستمرار نحو المستقبل، لذا جاءت الجملة الموالية محملة بهذا المعنى، وهو زمن نحوي متقدم نحو الآتي محمولا بالقرينتين "تعلق، يرجو". فالحدث الأول الذي يكتسي معنى الإصرار والتشبث بالشيء سبق الثاني الذي أعقبه الرجاء والاستعطاف، وبين الجملتين الأولى والثانية نقطتان، وجودهما في النص له دلالة نفسية تترجمه فاصلة زمنية قصيرة تفصل بين السردين "التابع" و"الآني" SIMULTANEE، أين يتساوى زمن السرد بزمن النص، أي الزمن الموضوعي لأحداث

1- نزيهة زاوي درار/ الطفولة..والحلم . ص59.

القصة. والعبارة نفسها تحدد المجال المكاني وهو محطة القطار، لكنه مكـــان فـــاقد الملامـــح باستثناء صاحب الصَفارة، أي أن القاصة لم تهتم بإخراج المكان سواء عـــن طريـــق اللغـــة كسياق ،و معان، ودلالات، أو عن طريق المشاهد والصور الوصفية، فالمكـــان أنشـــئ في الذهن عن طريق قرينتين هما القطار، وصاحب الصفارة، – وللفظة القطار بعد رمزي يوحي بمعنى المغامرة في أبعادها الإنسانية التائقة إلى البحث عن الجديد، وحب الاستكشاف.

وفعل الكتابة أيضا مغامرة لفك المغاليق وإضاءة الزوايا المظلمة، والمموهة في الحياة لكنـها مغامرة نحو الداخل، داخل الذات البشرية بغية استبطالها وتعرية مستوراتها، لاستنطاق مـــا يتوارى خلف الجسد، ومهما يكن فالمغامرة هنا أي مغامرة البطل، ذات أفق إنساني رحـــب يعانق فضاء مستقبليا مغبش المعالم، والآفاق. إن بنية هذا النص تكسر تقليدية الاستهلال في رسم، ووصف الإطارين المكاني والزماني للقصة، فالمكان متحرك ليس ثابتا، ولا هو مغلـــق بل منفتح، انفتاح واقعي وآخر تخييلي، لأن المحطة تستقبل عشرات المسافرين في اليـــوم إلى مختلف الاتجاهات، ينطلقون من نقطة واحدة ليتوزعوا كل إلى جهته وهدفه، وكل مســـافر يحمل انطباعا معينا ووقتيا، سرعان ما يتلاشى، وتتبدد معالمه.

ورغم انتماء الكاتبة إلى كتاب القصة لكلاسيكية فإن بناءها لهذا النص خالف العرف إذ انطلقت من الحدث رأسا، ووضعت المتلقي في جو النص مباشرة دون استهلال، أو مقدمـة، لأن مقدمة النص ليست مقطعا مفصولا عن جسده، بل يمكن اعتبارها عتبة عندما نقـــف عليها نتحفز لاجتيازها، وقد تحمل مؤشرات أولية لها علاقة وثيقة بالحكاية التي ترويها القصة الفنية ،كما قد تثير في المتلقي تساؤلا، أو قلقا فيدخل برغبة عارمـــة في القـــراءة [1]. لكـــن الأسلوب الحديث في معالجة فن القصة، قلل من قيمة هذه الأهمية، وابتعد قليلا عن المشـاهد الوصفية، والمقدمات المد خلية للولوج إلى فضاء القصة، بل صار الكتاب يذهبون مباشرة إلى

1- يمنى العيد/ حكاية المكبوت وغربة الكتابة.مجلة التبيين .العدد6. الجزائر 1993، ص 108.

صلب الحدث كما في هذا النص. ومهما تداخل عنصرا الزمان والمكان في النص، فإن للزمن الارتجاعي النصيب الأوفر في مساحة السرد، ومن ثم يتم تشكيل النص على مراحـــل عـــبر الذاكرة في صورة ارتجا عات هي:

ـ **الارتجاع الأول:** وهو استذكار داخلي، بطريقة التداعي إلى الماضي، حجمـــه الواقعـــي ثلاث صفحات بمعنى عشر 10/1 المساحة القصصية كتابة، استغرق زمنا ذهنيـــــا، يبتـــدئ بمناسبة ختم الشخصية المحورية لستين حزبا من القرآن، وسفرها إلى أخيها القاطن بالقريـــة بحثا عن الشغل.

ـ **الارتجاع الثاني:** يقتطع صفحتين من حجم القصة، أي بنسبة 15/1 المساحة النصية، أما زمنيا فيؤرخ لمخلفات الحرب الكونية الثانية، وأثارها النفسية والماديـــة علـــى الجزائريـــين، بالأخص أهالي الريف والدشر والقرى، كما يحيل المشهد الذاكر إلى سياسة التجويع[1] الـــتي طبقتها فرنسا لإذلال الشعب الجزائري.

وهذا المشهد بالذات يدخل ضمن الزمن الأسود الذي يومئ به العنوان. تتخلل الارتجاع الأول والثاني محطات ذهنية صغيرة تساعد على تعميق معاناة "سي محمد" وقد اقترن اسمـــه بلفظ "سي"، وهي لفظة إشارية تمنح للوجاهة والتمييز عن السواد الأعظم مـــن الأهـــالي، ترتبط عادة بمن حفظ القرآن، أو درس شيئا من العلم، إضافة إلى مشاهد حوارية تمنح السرد الحيوية، وتدفعه نحو التدفق والانسياب، مضمونها يدور حول إمكانية إيجاد عمل يناســـب مستواه، وحرمان البطل وأخيه من رزق أبيهما، وبخل زوجته عليهما بالخبز والطعام.

الارتجاع الثالث: يقطع تواتر أحداث الاستذكار الثاني صاحب الصفارة، وهو يمر بجـــانب الشخصية "سي محمد" فيبادر بالسؤال:

1- تتجسد هذه السياسة في الأعوام التي أعقبت الحرب الكونية الثانية، حيث كـــانت تـــوزع "البونات" على الأهلي ويتم بيع المواد الغذائية بالتقسيط ،وباستظهار بطاقة يسجل فيها كل أفـــراد العائلة.

((- ..يا أخانا..هذا قطاري؟ - ..لا.. لم يحضر بعد..))[1].

و إن كانت هذه اللقطة الحوارية لقطة آنية، وواقعية لسردية الأحداث فإنها جاءت مختزلة اختزالا شديدا وكأن لا مجال للحاضر، إنما الوسع الزمني كله للذاكرة، فهي الوحيدة المستأثرة بسير أحداث القصة، وهذا التقزم في الزمن الواقعي يعكسه شكل الحوار نفسه، فقد استهل بفترة زمنية صامتة أو خاوية تمثلت في النقطتين المتتابعتين، ثم توسطتا الملفوظ الأول "يا أخانا"، والثاني "هذا قطاري؟". أي أن استفسار البطل صيغ بصورة مبتورة، وهو ملفوظ يرتبط بالزمن الواقعي للسرد، ولعل هذا يفسر ارتباط السرد بزمن الذاكرة ارتباطا كليا.

أما رد "صاحب الصفارة" فقد نم عن لا مبالاته بالآخرين، ولا بالزمن نفسه إذ جاء بطيئا بطء قطار البضائع الذي نصحه بامتطائه حتى لا يبقى الليل كله ينتظر "..انتظر إلى الغد..أو اركب قطار البضائع، سيأتي بعد ساعتين أو ثلاث"[2].

فالزمن عند عون المحطة لا قيمة له، كما أن مواقيت القطار غير محترمة، فقد يتأخر القطار ساعة، أو أكثر دون أن يشعر الفرد، أو الجماعة بالملل، أو يحسون بالخلل في الوعي بالزمن وأهميته في حياة المجتمعات نأن أننت

"لأن الإحساس بظاهرة الزمن سلوك إنساني شامل لا يختلف فيه البدائي عن المتحضر ولا الجاهل عن المثقف، ولا الأوروبي عن العربي ولكن الذي يختلف فيه، هو درجة ذلك الإحساس، ونوعيته ثم أسلوب التعبير عن ذلك الإحساس ووسيلته"[3]. فالشعب مسلوب الإرادة يعاني وطأة الاستدمار وحدة التخلف، لذا كان من الطبيعي أن يتساوى منظوره للحياة بإحساسه بتدني شأن الزمن، لأن الحياة جامدة ليس فيها ما يدعو إلى التجدد والإشراق.

1- نزيهة زاوي درار، المصدر السابق .ص65.
2- المصدر السابق. ص59.
3- بشير بويجرة محمد / الزمن في الرواية الجزائرية 1970ـ 1986 .مخطوط أطروحة دكتوراه

بعد هذه الوقفة الحوارية ذات الزمن الموضوعي، تقفز الذاكرة إلى سطح الأحداث وتستحوذ على ثلاث صفحات أخرى أي بمعدل 10/1 عشر المساحة الكلية للنص، استحضر من خلالها البطل مساعيه وتوسلاته للمسئولين (من حاكم وكاتبه العام "بوثمن") بغية إتمام ملفه للسفر إلى تونس طلبا للعلم، وشخصيته "بوثمن" وجه من وجوه البيروقراطية المنتشرة في ذلك العهد بسبب الأمية والجهل وفساد الإدارة الكولونيالية، فكل شيء بثمن، ومن لا ثمن عنده، لا حق له في استخراج الوثائق، حتى ولو كانت وثائقه الخاصة.

بعد الارتجاع الثالث تتراح الذاكرة ليحتل السرد الآني موقعه من النص لكن بالقفز مباشرة على تسلسل الأحداث إلى بداية النص عن طريق قرينة الانتظار، والتعلق بصاحب الصفارة.تقول القاصة على لسان الراوي: "لما أفاق رآه يترلق على مهل .. تعلق بصاحب الصفارة يرجوه إيقافه، ثم جلس على صندوقه الحديدي ينتظر"[1].

فكل الارتجاعات السابقة عاش إحساسها البطل، وهو في المحطة ينتظر، ثم تتعاقب الأحداث وتتتابع تتابعا يشبه السلسلة المترابطة الحلقات، تلخص مواصلة سفره إلى تونس عن طريق قطار البضائع، ثم وصوله وبحثه عن جامع الزيتونة، وانتسابه لأسرة الطلبة، وإقباله على العلم والمذاكرة بينهم، ثم دخوله إلى المستشفى بسبب "الإرهاق المكثف، ورطوبة السكن وأشياء أخرى عددها الطبيب"[2].

فإن كل هذه الأحداث بتنوعها وتنوع الأمكنة التي كانت مسرحا لها وإطارا لوقوعها ضغطت في ثلاث صفحات مستوعبة إقامته بتونس مدة سنوات الدراسة حتى التخرج. بعد هذه المساحة السردية المستوعبة لسنوات طويلة مقتطعة من عمر "سي محمد" ينقطع خيط الذاكرة غائرا إلى ما قبل الثورة وهو زمن نفسي ارتدادي، ليعوضه زمن السرد الآني عبر مقاطع،و مشاهد عديدة نلخصها فيما يأتي:

1- نزيهة زاوي درار، المصدر السابق. ص68.
2- المصدر نفسه . ص70.

المشهد الأول: عبارة عن مقطع حواري دار بين البطل "سي محمد" وأحد أصدقائه،حول برنامج "صوت العرب من القاهرة" وهو إحالة إعلامية تشير إلى انفجار الثورة المسلحة، وتقدمها بخطوات عملاقة نحو الدعم العربي والدولي إعلاميا، ثم عودة السرد لمزيد من الاخبارات عن نشاط البطل السياسي، وانضمامه للثورة ككاتب، ومحرر منشورات بعد أن عمل مدرسا في البدء، ويتعاقب السرد دفعة واحدة، استغرق ما تبقى من مساحة النص خمسة عشر صفحة كاملة أي نصف النص كله تغيب فيها المشاهد النفسية والذهنية ليفسح المجال إلى الصور السردية ذات المشاهد المتنامية والمتلاحمة عضويا، لتشكل في النهاية شريطا متحركا يجسم مشاهد وصور عديدة للتضحية والكفاح، وسبل النضال المدني والعسكري والمعتقلات، وصور الدمار، واللجوء إلى البلدان الحدودية. يتم كل ذلك في نمو زمني منطقي حتى نهاية النص، والإشعار بنيل الاستقلال.

فكل ما سبق من سرد وصف للمكان، وتصوير حواري، ونسيج إخباري، وتصوير وصفي داخلي، وخارجي، شكل بنية النص في لحمة سردية ذات أثر موحد.

ثالثا: بنية النص من الداخل: لقد كشفت البنية السطحية للخطاب Surface De Structure أهم الوحدات المفصلية المؤلفة للتكوين السردي للنص دون تحديد العلائق بين النص كخطاب متعدد يعكس الأوضاع، والظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية ...الخ، للمجتمع وبين الأزمنة المغطية له قصد "استقصاء سرعة السرد والتغيرات التي تطرأ على نسقه من تعجيل أو تبطيء"[1]. لتجسيد هذه العلائق تطبيقيا ينبغي أن نميز نظريا بين أربعة أنساق نعرف بها الواحد تلو الأخر فنرمز إلى زمن النص (زن)، وإلى زمن الحكاية (زح).

1- سمير المرزوقي وجميل شاكر/ مدخل إلى نظرية القصة. ص89.

أ- **التلخيص Résumé** أو المجمل Sommaire – كما يسميه بعضهم – عبارة عن ضغط فترة زمنية طويلة في مقطع نصي قصير، وهو يجعل القارئ أو المتلقي يستقبل ما يرويه الراوي، وتكون معادلته النظرية زن < زح[1].

ب- التوقف: Pause زن = س، زح = 0

"الوقف المعني هنا هو التوقف الحاصل من جراء المرور من سرد الأحداث إلى الوصف أي الذي ينتج عنه مقطع من النص القصصي تطابقه ديمومة صفر على نطاق الحكاية"[2].

جـ- المشهد: Scène زن = زح

هو بؤرة الأحداث الهامة في النص، يجعل القارئ يشاهد القصة وكأنها مسرح لشخصيات كما أنه يمنح القارئ إحساسا بالمشاركة الجادة في الفعل بخلاف التلخيص، ففيه "يقترب حجم النص القصصي من زمن الحكاية ويطابقه تماما في بعض الأحيان فيقع استعمال الحوار وإيراد جزئيات الحركة والخطاب"[3].

د- الإضمار :Ellipse زن = 0 ، زح = س

"هو الجزء المسقط من الحكاية أي المقطع المسقط في النص من زمن الحكاية"[4] و بما أن النص يشبه في تكوينه الرواية، حيث أن كتابته استغرقت عامين كاملين وهي مساحة زمنية لا يستهان بها5. كما هو مقيد في ذيله، إضافة إلى تقسيمه إلى مقاطع كبرى تشبه الفصول عددها خمسة، وحتى تتيسر لنا عملية تحليل البنية العميقة للنص، لا باس أن نحترم التقسيم الهيكلي له، ثم نطبق عليه المفاهيم السابقة.

1- المرجع السابق، الصفحة نفسها
2- المرجع نفسه .ص 90
3- المرجع نفسه . ص93
4- حيث تضيع وحدة الأثر، وتتشعب المستويات النفسية وتتداخل،وتنمو الأحداث نموا طبيعيا قد يكيف مع الواقع الزمني.
5- نزيهة زاوي درار / المصدر نفسه ص66

المقطع الأول: يمتد من الصفحة 59 إلى غاية الصفحة 62، وعلى امتداد هذه الصفحات يتم تلخيص،و ضغط أحداث كبرى من حياة الشخصية الرئيسة (حفظ القــــرآن ،الرحلـــة إلى القرية، الاشتغال بالكتاب) ومقاطع حوارية كشفت عن عمق معاناها، وحرمانها من أقـــــل ضروريات الحياة.

المقطع الثاني:

يمتد حجمه الورقي من الصفحة 62 إلى الصفحة 67، يرتكز على تصوير مشهد لطوابـــير الخلق في انتظار المعونة الغذائية التي تمنحها السلطات للأهالي، وهو مشهد يشبه عام الرمـــادة في التاريخ الإسلامي، حيث اختفت أكياس الشعير من البيوت، وصار الناس يحضرون القهوة في ماء التمر الجاف لندرة مادة السكر، ويغربلون النخالة علهم يحصلون على خبزة[1]. كمـــا يصور هذا المقطع السياسة الاستدمارية البشعة في تجويع سكان الأرياف والقـــرى قصـــد ترويضهم، ومحاصرة الثورة، كما نقلت بعض ما ينجر عن الجوع من حوادث مؤلمـــة بـــين الأعراش، والعائلات.

يروي أحد الذين عايشوا صورة من صور التطاحن تلك للبطل فيقول: "خـــرج ابـــن عمك من الصف ووقف تحت سقيفة حتى اقترب دوره عاد إلى مكانه..رفض الجبلي الـــذي كان وراءه، لكمه ابن عمك..شهر فيه الغدار بندقيته..عبد الرحمــــان..غـــول تبـــارك الله ..أسقطه وأقتلع منه سلاحه..اشتعلت الفتيلة وقامت النار بيننا وبين الجبليي"[2].

إن هذا المشهد إلى جانب مشاهد أخرى لاحقة تلتصق بالبيئة التصاقا كبـــيرا، وتصـــور مناظر ناطقة عن اليومي المعيش، لذا ظل "السرد القصصي بوجه خاص أكثر أجنـــاس الأدب

1- المصدر نفسه .ص66.

2- نجيب العوفي / الخصوصية المحلية في القصة القصيرة الإماراتية. مجلة التبيين . الجزائر . العدد6 1993. ص126.

ولغاته لصقا بالبيئة وصدورا عنها وانغراسا في تربتها وفضائها ومعترك أحيائها، وذلك بحكم طبيعته التشخيصية والمحاكاتية التي ترصد سيولة اليومي المعيش"[1].

المقطع الثالث:

يمتد من الصفحة 68 إلى الصفحة 70.و يتحدث عن وصوله تونس عبر القطار، وإقامته بجامع الزيتونة مدة الدراسة حتى التخرج.

المقطع الرابع:

يستغرق صفحات النص ابتداء من 71إلى 74، ويسرد عودته إلى أرض الوطن، وتطوعه لتقديم دروس في الوعظ والسياسة بمسجد القرية .

السرد في هذا المقطع يتراح من الحديث عن سيرة الشخصية إلى تناول القضايا الوطنية الحاسمة في ذلك الوقت، فقد شخص الحوار الذي دار بين القائد "المنصوري" و"سي محمد" ذاك الصراع الذي كان قائما ومحتدما بين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والحركات الوطنية التحررية. يخاطب المنصوري سي محمد فيقول: "ربما لو جئت بشهادة من الزيتونة، لنلت تسريحا رسميا من الحاكم، تدرس في المسجد دون جواسيس ولا تقارير"ص72

يجيبه سي محمد " لم أستطع غطست في وحل القلق، أصحابي كانوا شقين، فريق مع جمعية العلماء وأخر مع الحركة الوطنية"[2].

المقطع الخامس: يبتدئ من منتصف الصفحة 74 إلى الصفحة 88 ونهاية النص، يصور هذا المقطع عن طريق بعض المشاهد والوقفات تأجج الثورة الجزائرية المسلحة، وتوسع رقعتها، وتنوع أساليبها، وحين تحاصر داخل جغرافية الوطن تنتشر إلى ما وراء الحدود الشرقية والغربية، محاولة هيكلة نفسها تكتيكيا وسياسيا، من خلال بعث "سي محمد" إلى المغرب الأقصى للقيام بمهمة سياسية، وعودته مع شمس الحرية.

1- المرجع نفسه. ص 73.
2- المرجع السابق . ص 74.

فالبنية الداخلية للنص بأبعاده الرمزية المحمولة على إيحاء اللغـــة، و وســائلها الســردية المتعددة، من مشاهد، وملخصات، ووقفات ،و تقنيات تستمد أصولها من استقطاب معـرفي هام يتصل بغنى المعايشة والمعاناة .

إن الصور الوصفية الحسية من الداخل، والصور الحسية الوصفية الانفعاليـــة، والصـــور السردية الاسترجاعية من الخارج، مكنت من محاولة القبض على الزمن الداخلي للحكايـــة، كما سنوضح في الجدول اللاحق، وإبراز شخصية "سي محمد" المحورية في تناميــــها داخــل النسيج السردي عبر وسع زمني فضفاض جعل النص يبتعد عن مجال شكل القصة القصـــيرة ذات التكثيف الزمني، ووحدة الحدث ويقترب من جنس الرواية- ولـــو أن النــص جــاء مضغوطا جدا- ومع ذلك استطاع أن يحتل مساحة زمنية كبرى تفوق حجـــم صفحـــات النص، ولعل ذلك يعود إلى التأريخ لأهم أحداث الجزائر قبل وبعد الثورة من خلال شخصية "سي محمد" الذي يرمز إلى الوعي الديني، والسياسي، والقومي للمجتمع الجزائري.

إن عنوان القصة خير شفرة بلاغية وإبلاغية تحيل المتلقي إلى تلقي هذا المعنى، فالحكايـــة ليست حكاية بطل أو شخصية بقدر ما هي حكاية أمة عانت أشكال الذوبان، والاضطهاد، والتعسف في أحلك مرحلة من مراحل تاريخها الطويل .

ظاهرتا التضمين والتناوب
في حروف الجر بين البصريين والكوفيين

الأستاذة ذهبية بورويس
جامعة الأمير عبد القادر

حروف المعاني أداة من أدوات الإيجاز في اللغة، ومعرفة أحكامها وضوابطها مطلب لـــه أسراره وبواعثه؛ إنه ليس بالأمر السائغ العام الذي يرتاده كل ناطق باللغة، دون التفطـن إلى هذه الأسرار والبواعث، فهي إنما تدخل الكلام لضرب من الاختصار، وإذا كـــانت هـــذه الحروف نوائب عما هو أكثر منها من الجمل، وغيرها[1] فلا بد من التفقه فيـــها، وامتـــلاك ناصية دورانها في الكلام لفك كثير من مقفلات النصوص التي تستند إليها.

و«لأن مقاصد كلام العرب على اختلاف صنوفه، مبني أكثرها على معـــاني حروفـــه، صرفت الهمم إلى تحصيلها، ومعرفة جملتها وتفصيلها، وهي مع قلتها، وتيسير الوقوف علـــى جملتها، قد كثر دورها، وبعد غورها فعزت على الأذهان معانيها، وأبت الإذعان إلا لمـــن يعانيها»[2].

إن في هذا القول إقرارا بما يعتور توظيف الحروف من تعدد في المعاني والـــدلالات الـــتي تستند إلى عمق فهمها ودرايتها، وقد يترتب على تعدد هذه المعاني تباين في الآراء والمذاهـــب

---

1 -الخصائص لابن جني تحقيق محمد علي النجار دار الهدى مطبعة دار الكتب المصرية بيروت لبنـــان ط2 د.ت 2/ 273، 274 وانظر شرح المفصل لابن يعيش تصحيح وتعليق مشيخة الأزهر إدارة الطباعة المنيريـــة مصر (د.ت) 7/8.

2 -الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي تحقيق د/فخر الدين قباوة والأستاذ محمد نديم فاضل دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط1 (1413-1992) ص19

عند قراءة وتأويل النصوص، مما يجعل مقاصد الكلام متجددة غير ثابتة عند سياق واحـــد، لأن الحرف لا يمكن أن يرد منفردا، ظاهرا أو ضمنا، فهو في جميع الأحوال مرتبط بالاسم أو بالفعل أو بهما معا[1]،وهذه الأجزاء مجتمعة هي التي يمر من خلالها المعنى الذي يحدده حـــرف دون غيره من الحروف الأخرى، وهي إنما سميت حروف المعاني «لأنها توصل معاني الأفعـال إلى الأسماء، إذ لو لم يكن من وإلى في قولك خرجت من البصرة إلى الكوفة لم يفهم ابتـداء خروجك وانتهاؤه»[2].

فابتداء غاية الخروج وانتهاؤها هي مقصد المتكلم، ولو عنّ لآخر أن يعبر عن هذا المقصد بغير هذين الحرفين لعز المعنى على الأذهان كأن يقول: "شربت بماء النهر"، و"خـــيرتك أن تأخذ هذا وهذا"، فهنا يترتب عن الكلام تأويل قد يحمل فيه اللفظ محملا تقديريا، ليتحـــول هذا الأمر إلى ظاهرة تطبع كثيرا من التراكيب النحوية في القرآن الكريم وفي كلام العرب مما دفع بالعلماء إلى تفسير ما غمض منها، وإذا كان المجال لا يتسع لاســـتقرائها في طوائـــف الحروف جميعها على اختلاف وظائفها ودلالاتها، فقد ارتأيت أن أكتفي بالتمثيل لها بطائفـة حروف الجر دون غيرها لشيوع هذه الظاهرة فيها[3]. وتشعب مذاهب العلماء في تفســـيرها والحديث عنها من حيث ردها أو قبولها، فكان لها بذلك نصيب كبير في إبراز أوجه الخلاف بين البصريين والكوفيين، ولم يزد ذلك الخلاف إلا أن يكشف عن مدى ما اكتسبته اللغـــة العربية من مرونة وثراء في اتساع دائرة الوظائف الدلالية والسياقية للألفاظ.

1- المخصص لابن سيده دار الفكر بيروت(1398-1978) السفر 216/14.

2-كشف الأسرار / شرح المصنـــف علـــى المنـــار للنســـفي دار الكتـــب العلميـــة بـــيروت لبنـــان ط1(1406هـ-1986م)، ص279، وانظر الإيضاح في علل النحو للزجاجي، تحقيق: د. مازن المبـــارك، دار النفائس، بيروت، لبنان ط5 (1406ه-1986م)ص54، وانظر . شرح المفصل 7/8 .ومعجم حروف المعـاني في القرآن الكريم ، محمد حسن الشريف مؤسسة الرسالة بيروت لبنان ط1 (1471-1996) 9/1

3- انظر حروف المعاني للزجاجي، تحقيق د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، دار الأمـل، الأردن، ط1 (1404هـ-1984م)، ص 74-76.

ظاهرة التضمين في حروف الجر عند البصريين:

لا يخفى على من يعنى بحروف المعاني أن هذه الحروف تحتكم إلى استعمالات دقيقة تتوجه من خلالها المعاني والدلالات، وقد تتعاقب بعض الحروف مكان بعض، فيعدل عن دلالة الحرف الأصلي ليؤدي دلالة حرف آخر لتقارب معنى الحرفين[1]. لكن البصريين ينفون هذا الأمر ويرون «في الأماكن التي أدعيت فيها النيابة أن الحرف باق على معناه، فإن كان تجوز، فليكن في الفعل لأن التجوز في الفعل أسهل منه في الحرف»[2].

وهذا الأمر مبني أساسا على ما ذهب إليه علماء أصول النحو من البصريين "فسيبويه" يرى في أثناء حديثه عن الباء أن دلالات هذا الحرف تعود جميعها إلى معناها الأصلي، وهو الإلصاق «... فما اتسع من هذا الكلام فهذا أصله»[3]. ويتجلى مذهبه مفصلا في موضع حديثه عن "في" فيقول: «... وأما "في" فهي للوعاء، تقول: هو في الجراب، وفي الكيس، وهو في بطن أمه، وكذلك: هو في الغل لأنه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له، وكذلك: هو في القبة، وفي الدار، وإن اتسعت في الكلام فهي على هذا، وإنما تكون كالمثل يجاء به يقارب الشيء وليس مثله»[4].

والمبرد يقبل هذه الظاهرة ويؤولها بما يتفق ومذهب الاتساع عن طريق التمثيل، فيقول «وحروف الخفض يبدل بعضها من بعض إذا وقع الحرفان في معنى في بعض المواضع، قال الله جل ذكره﴿**ولأصلبنّكم في جذوع النخل**﴾[5]، أي على، ولكن الجذوع إذا أحاطت

1- مجاز القرآن لأبي عبيدة، تعليق محمد فؤاد سزكين، منشورات الخانجي، مصر، ط1 (1374هـ 1954م). 41/1.
2- من أسرار العربية في البيان القرآني، د. عائشة عبد الرحمن، دار الأحد، البحيري إخوان، بيروت، د.ت، ص 32.
3 -الكتاب لسيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، دار الرفاعي بالرياض، القاهرة، ط 2، (1402هـ-1982م)، 27/4.
4- المصدر نفسه، 226/4.
5- طه، 71.

دخلت"في" لأنها للوعاء، يقال فلان في النخل، أي قد أحاط به»[1]. فـــالحرف "في" علـــى ظاهره عند المبرد بمعنى على اتساعا وعلى تأويل وتقدير المعنى الحقيقي، فهو باق على معنـــاه الأصلي.

ويوحد ابن السراج هذا المضمون بأسلوب جامع منظم في قوله: «... وأعلم أن العـرب تتسع فيها فتقيم بعضها مقام بعض إذا تقاربت المعاني، فمن ذلك الباء: تقول فلان بمكة وفي مكة، وإنما جازا معا لأنك إذا قلت: فلان بموضع كذا وكذا فقد خـــبرت عـــن اتصالـــه، والتصاقه بذلك الموضع، وإذا قلت في موضع كذا، فقد خبرت بـــ "في" عن احتوائه إيـــاه، وإحاطته به...»[2].

إن البصريين أوجدوا تأويلا وتفسيرا لظاهرة التناوب بما يرونه متفقا مع المعنى الأصلـــي غير الظاهر للحرف، ولذلك ذهب ابن القيم إلى أن مجيء الحرف بمعنى حرف آخـــر هـــو مذهب ظاهرية النحاة «... وأما فقهاء أهل العربية فلا يرتضون هذه الطريقة، بل يجعلـــون للفعل معنى مع الحرف، ومعنى مع غيره، فينظرون إلى الحرف وما يستدعى مـــن الأفعـــال، فيشربون الفعل المتعدى به معناه، هذه طريقة إمام الصناعة سيبويه –رحمـــــه الله تعـــالى-، وطريقة حذاق أصحابه يضمنون الفعل معنى الفعل لا يقيمون الحرف مقام الحرف، وهـــذه قاعدة شريفة جليلة المقدار، تستدعي فطنة ولطافة في الذهن، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿**عينـــا يشرب بها عباد الله**[3]﴾، فإنهم يضمنون يشرب معنى يروي فيعدونه بالباء الـــتي تطلبـــها، فيكون في ذلك دليل على الفعلين، أحدهما بالتصريح به والثاني بالتضمن والإشـــارة إليـــه بالحرف الذي يقتضيه مع غاية الاختصار، وهذا من بديع اللغة ومحاسنها وكمالها...»[4].

1- الكامل، دار الفكر (د.ط، د.ت). 45/3، أنظر المقتضب، تحقيق محمد عبد الخـــالق عظيمـــة، عـــالم الكتب، بيروت، د.ت، 309/2. 331.
2 -الأصول في النحو، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، (1408هـــ-1988م)، 414/1.
3 -الإنسان، 6.
4 -بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت)، 21/2.

وقد أجاد ابن جني في شرح ظاهرة التضمين، فقال: «اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف، والآخر بآخر، فإن العرب، قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانا بأن هذا الفعل في معنى ذلك، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه، وذلك كقول الله –عزّ اسمه- :﴿ **أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم**﴾ [1]. وأنت لا تقول رفثت إلى المرأة، وإنما تقول رفثت بها أو معها، لكنه لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء، وكنت تعدي أفضيت بـ "إلى" كقولك أفضيت إلى المرأة، جئت بـ "إلى" مع الرفث...»[2]. إن ما سبق ذكره، يكشف عن توخي المذهب البصري البحث عن دلالة الحرف في حدود السياق، بالغوص في أسرار ودقائق الفروق الدلالية التي من أجلها يفارق الحرف موضعه الأصلي، فالحرف عندهم ليس له «...إلا معنى واحد، وما أوهم فمحمول عندهم على تضمين الفعل معنى يتعدى بتلك الأداة...»[3].

ظاهرة تناوب حروف الجر عند الكوفيين:

ذهب الكوفيون على خلاف البصريين إلى قبول تناوب حروف الجر في الوظيفة دون تأويل، أو تضمين عن طريق الاحتجاج، ورصد الشواهد التي استدعت كثرتها إلى تشكيل ظاهرة لغوية لا يمكن إنكارها، فالفراء يرى في قوله تعالى: ﴿**ولأصلبنّكم في جذوع النخل**﴾ [4]، يصلح "على" في موضع "في"، وإنما صلحت "في" لأنه يرفع فيها ويصير عليها،و قد قال الله: ﴿**واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان**﴾ [5]، ومعناه في ملك سليمان...»[6]. ألا ترى أن مجيء "في" بمعنى "على"، ومجيء "على" بمعنى "في" فيما أورده الفراء لم يفض إلى

1- البقرة، 187.
2- الخصائص، 308/2.
3- الدرس النحوي في بغداد، د. مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، (1406هـ-1986م)، ص 171.
4- طه، 71.
5- البقرة، 102.
6- معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة (د.ت)، 185/2، 186.

تخريج عويص، أو إلى انحراف بالمعاني الظاهرة إلى المعاني المؤولة، ومثل هذا المذهب لاقى قبولا ومتابعة عند كثير من العلماء، فابن فارس وهو من أنصار المذهب الكوفي[1]. مثل في مواضع كثيرة لهذه الظاهرة في كتابه الصاحبي من ذلك قوله في : «﴿ **ولأصلبنّكم في جذوع النخل**﴾ [2]، لأن الجذع للمصلوب بمنزلة القبر للمقبور، فلذلك جاز أن يقال فيه هذا وأنشدوا

هم صلبوا العبديّ في جذع نخلة   فلا عطست شيبان إلا بأجدعا[3]»[4].

إن الكوفيين لم يقدموا تفسيرا لمذهبهم، واكتفوا باستقراء الشواهد والتمثيل لظاهرة التناوب، وهي ليست معاكسة لما ذهب إليه البصريون، وإنما لم تقبل تضمينا أو تأويلا، فأصبحت وجها من وجوه الاتساع اللغوي غير المتعسف الذي أفسح المجال لثراء وتنوع الدلالات.

ظاهرتا التضمين والتناوب عند المتأخرين والمحدثين :

-من أحسن الأقوال التي لخصت الظاهرتين ووجهتهما قول ابن هشام: «مذهب البصريين أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس، كما أن أحرف الجزم، وأحرف النصب كذلك، وما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤول تأويلا يقبله اللفظ وإما على تضمين الفعل معنى فعل، يتعدى بذلك الحرف... وإما على شذوذ إنابة كلمة عن أخرى، وهذا الأخير هو محمل الباب كله، عند أكثر الكوفيين، وبعض المتأخرين، و لا يجعلون ذلك شاذا، ومذهبهم أقل تعسفا»[5].

1- انظر الصاحبي، في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق د. مصطفى الشويمي، ومنشورات مؤسسة بدران، بيروت، لبنان، (1383هـ-1963م) مقدمة المحقق ص10.
2- طه، 71.
3- البيت من [الطويل] وهو لسويد بن أبي كاهل، أو لقراد بن حنش أو لامرأة من العرب، انظر شرح شواهد المغني للسيوطي، تصحيح محمد محمود بن التلاميد، التركيزي الشنقيطي، لجنة إحياء التراث العربي، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د.ت)، 497/1.
4- الصاحبي في فقه اللغة، 157، انظر 105، 132.
5- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر، ط.5، (1979م)، ص150.

-فالكوفيون التزموا الحدود الدلالية اللغوية لفهم العبارة التي ورد فيها الحرف نائبا عن غيره في الدلالة، و لم يحاولوا إيجاد تأويل نحوي، أو معجمي لموضع الشاهد، ولو اكتفوا بظاهرة التضمين فسيهملون كثيرا من النصوص الخالية من الأفعال، وما نزّل مترلتها، وإن أية محاولة للتضمين أو التأويل وحمل النصوص محمل الشذوذ يعد ضربا من تضييق الدلالات وحدا لوفرة الاستعمالات.

-وظاهرتا التضمين والتناوب لا تصدق على جميع حروف هذه الطائفة، ولذلك لا نملك حرية مطلقة في إنابتها عن بعضها البعض من غير ضابط، ولقد نبه العلماء إلى حدود استعمالهما، فقال ابن جني: عن توخي الدقة في استعمال الحرف «... إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع على حسب الأحوال الداعية إليه، والمسوغة له، فأما في كل موضع وعلى كل حال فلا، ألا ترى أنك إذا أخذت بظاهر هذا القول غفلا هكذا لا مقيدا ألزمك عليه أن تقول: سرت إلى زيد، وأنت تريد معه... ونحو ذلك مما يطول، ويتفاحش، ولكن سنضع في ذلك رسما يعمل عليه، ويؤمن التزام الشناعة لمكانه»[1].

وليس في هذا القول إلزام بإسناد الخطأ إلى الكوفيين، فإذا كان هؤلاء لم يقدموا تفسيرا لمذهبهم، فهذا لا يدل على تخطيهم الدقة في استعمال الحروف لأنهم استندوا في رأيهم إلى إيراد الشواهد من القرآن الكريم، ومن كلام العرب دون ردها، وهذا يكشف عن احتواء رأيهم لإمكانات تعبيرية متجددة وقراءات دلالية مستمرة، وعن قدرة كبيرة في توجيه الاستعمال اللغوي توجيها تطبعه المرونة التي تستند إلى نقل الشواهد فيما هو وارد عن العرب لا حملا على جميع حروف الجر، وفي هذا يقول ابن هشام عن التحذير من أمور اشتهرت بين المعربين والصواب خلافها، «قولهم: ينوب بعض حروف الجر عن بعض، وهذا أيضا مما يتداولونه ويستدلون به، وتصحيحه، بإدخال قد على قولهم ينوب، وحين إذن يتعدل استدلالهم به، إذ كل موضع ادعوا فيه ذلك، يقال لهم فيه: لا نسلم أن هذا مما وقعت

1- الخصائص، 308/2.

فيه النيابة، ولو صح قولهم لجاز أن يقال: مررت في زيد، ودخلت من عمرو، وكتبت إلى القلم على أن البصريين، ومن تابعهم يرون في الأماكن التي ادعيت فيها النيابة أن الحرف باق على معناه، وأن العامل ضمن معنى عامل يتعدى بذلك الحرف، لأن التجوز في الفعل أسهل منه في الحرف»[1].

-وفي ضوء هذه الآراء وغيرها راح المتأخرون والمحدثون يلتمسون لهذه الظاهرة تخريجات وتفسيرات لغوية، أدرجوها ضمن مسميات متباينة، مدافعين عن أحد المذهبين لا عن كليهما معا، وهذا هو السبب الذي دفع أحدهم إلى محاولة التوفيق بينهما، فقال: "والملاحظ عند المحدثين الذين لم يبثوا في الخلاف بين المذهبين، ومفضلين أنهم حاولوا الجمع بينهما بمصطلح موحد يحكم كل مذهب، وهي فكرة العدول...»[2]. ولكن فكرة العدول، لم تسند الظاهرة إلى عللها، ولذلك ذهب أنصار كل مدرسة يلتمسون الأدلة التي تقوي، وتدعم المذهب الواحد دون غيره، فالدكتور عباس الحسن، يؤيد المذهب الكوفي في تفسير هذه الظاهرة، ويلفت أنظارنا إلى أهميته بقوله إنه مذهب «... نفيس كما سيق، فمن الأنسب الاكتفاء به، لأنه عملي سهل، بغير إساءة لغوية، وبعيد من الالتجاء إلى المجاز والتأويل، من غير داع، فلا غرابة في أن يؤدي الحرف الواحد عدة معان مختلفة، وكلها حقيقي -كما قلنا- ولا غرابة أيضا في اشتراك عدد من الحروف في تأدية معنى واحد، لأن هذا كثير في اللغة، ويسمى المشترك اللفظي...»[3].

ويرى الدكتور محمد حسن عواد أن "التضمين في المقام الذي نحن بصدده فيطلق ويراد به التوسع في استعمال لفظ توسعا، يجعله مؤديا معنى لفظ آخر مناسب له، فيعطى الأول حكم

1- مغني اللبيب، 861.
2- البلاغة والأسلوبية، د. محمد بن عبد المطلب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1984م)، ص 212.
3- النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط.8، (د.ت)، 542/2.

الثاني في التعدي واللزوم..."[1]. ولذلك فهو لا يجد حرجا في رد المذهب الكوفي، فيقـــول: «الأمر على غير ما ظن الأستاذ عباس حسن، فمقتضى المذهب الـــذي اندفـــع في تـــأييده الإفضاء إلى مشكلات لغوية لا حصر لها، وإحداث اضطراب في البيان لا حد له»[2].

-من هنا نصل إلى القول بأن تفسير الكوفيين لظاهرة التناوب مقبول على ظاهره، لمـا في مذهبهم من بعد عن التأويل والتمحل، ووضوح المعاني والدلالات واحتفاظ الحرف بمكانتـه في دوران معنى التركيب حوله، على خلاف ما ذهب إليه أنصار المذهب البصري في كـــون التناوب إنقاصا من قيمة الحرف الدلالية، وهم الذين انتقلوا من بيان وظيفته إلى الحديث عن وظيفة الفعل باعتماد فكرة التضمين، فتجاوزوا بذلك قيمة الحرف الحقيقية.

ومما لا شك فيه أن المتدبر للنصوص التي دارت حولها الظاهرتان لا يجـــد تنـــافرا بـــين المذهبين، فليس شرطا أن يخالف التأويل ظاهر المعنى، فالمنهجان يصبـــان دائمـــا في فـــهم النصوص ما خفي منها وما ظهر؛ والأبعاد الدلالية ليست قاصرة على مذهب دون غيره ولو كان الأمر كذلك لما كان هناك انتقاء ودقة في تحري ورصد الشواهد، ولنأخذ على ســـبيل المثال لا الحصر هذا النموذج للقراءة الجامعة بين المذهبين، فعن مجيء "في" بمعنى "على" قـــال ابن هشام:«...   **﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾**[3]... وليس منه قوله تعالى **﴿يذرؤكم فيه﴾**[4] خلافا لزاعمه، بل هي للتعليل...»[5]. حين تتبع وتدبر الآية الأولى نستشـــف حقـــدا وكراهية من فرعون تجاه أتباع موسى عليه السلام ، وهذان الإحساسان أوحى بهما التوكيد الذي لحق الفعل [صلب]، كما أن استعمال الحرف "في" مكان "على" له بعـــده الـــدلالي المتحقق عن طريق توارد المعنيين معا في الآية، وهما الاستعلاء والظرفية [الوعائية].

1- تناوب حروف الجر في لغة القرآن، قسم النحو والدراسات الأدبية واللغوية القـــاهرة، (1970م)، ص 51.
2- المرجع نفسه، 13.
3- طه، 71.
4- الشورى، 11.
5- مغني اللبيب، 224.

فالحرف "على" لا يمكنه أن يحقق عند استعماله لفظا في موضع "في" الغاية الدلالية الـتي تتناسب وفحوى الخطاب على لسان فرعون، لأن الحرف "علـى" يوحـي بعلـو أتبـاع موسى عليه السلام، من السحرة على جذوع النخل، وهذا لا يعمل على إطفاء نار الحقـد في نفس فرعون تجاه أعدائه حتى وهم موتى، كما أن "في" هنا تشعرنا بالحيز المكـاني الضيـق الغابر، دون التعالي والظهور اللذين أسبغهما فرعون على نفسه، والبصريون بذلك اقـتربوا من هذا المعنى حينما شبهوا المصلوب لتمكنه من الجذع بالحال في الشيء فحقـد فرعـون الدفين تعدى الصلب وتجاوزه ليحقر هؤلاء فتتحول الجذوع إلى مقابر لهـم اسـتمرارا في تحقيرهم والتنكيل بهم صلبا وإقبارا.

ونصل في الأخير إلى القول إن الظاهرتين تكشفان معا عن دقائق اللغة، وتضافرهما معـا هو المنهج الصائب لفك مقفلات النصوص والوقوف على مقاصدها.

الدرس النحوي
مشكلاته ومقترحات تيسيرية

الأستاذ ناصر لوحيشي

جامعة الأمير عبد القادر

لا جرم أن للغة الإنسانية سمات خاصة وطوابع تنفرد بها، إذ إن "اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده. وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام"[1].

وإذا كان لكل لغة في الدنيا ما يميزها عن غيرها، فإن اللغة العربية امتازت عن جملة اللغات وفرزت. فكانت أمتنها تركيبا، وأوضحها بيانا، وأعذبها مذاقا "وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات، وأوضحها إبانة عن المقاصد، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني"[2] فلا غرو أن ارتبط بها أشرف الكتب السماوية، ويرجع ذلك إلى ثرائها وتمامها مما لم يتح لأية لغة أخرى، حيث إنه لم يشنها نقصان و لم تعبها زيادة[3].

ولقد كان من مميزات اللسان العربي، كثرة المفردات، واتساع المجاز والتمثيل وغناه النحوي والصرفي، كمسألة التعويض –مثلا– وهو إقامة كلمة بدل كلمة،كإقامة المصدر بدل الأمر؛نحو قوله تعالى:"**وبالوالدين إحسانا**"[4]. ونحو قول النبي–صلى الله عليه

---

1 – ابن خلدون –عبد الرحمان –تاريخ العلامة ابن خلدون، م1، ج2 (دار الكتاب اللبناني ،ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان) ص: 1056

2– م.ن.ص.ن.

3– يراجع: د.نايف معروف،خصائص العربية وطرائق تدريسها،ط4 (دار النفائس،بيروت،لبنان،1412هـ–1991م) ص38 وص46.

4–سورة الإسراء –الآية: 23

وسلم:"**صبرا يا آل ياسر فإن موعدكم الجنة**"[1]. أو إقامة الفاعل بدل المصدر، قال الله تعالى: "**ليس لوقعتها كاذبة** "[2]. أو إقامة المفعول به بدل المصدر، كقوله تعالى "**بأييكم المفتون**"[3] أو إقامة المفعول بدل الفاعل، في قوله عز وجل: "**حجابا مستورا** "[4] وكفك الإدغام، وعدم الجمع بين الساكنين في غير الوقف، والتفريق بين المعاني بوساطة الحركات[5].

ومن سمات العربية أيضا، دلالة بعض الحروف على المعاني، والحصول على الدلالات بتحريك أصول الكلمات، كما أن الزيادة في اللفظ تعني الزيادة في المعنى -غالبا-.

وأما الحروف العربية فهي تتوزع في أوسع مدرج صوتي ،وهي ثابتة، بل إن لكل حرف في العربية صوتا لا يتغير بتغير موقعه من الكلمة، في حين أن كثيرا من اللغات لا تمثل أحرفها جميع الأصوات في اللغة، كحرف (C)في الانجليزية _مثلا-.

وتختص العربية بالسهولة والمرونة، فهي هجائية في كتابتها، حيث يسهل إملاؤها ،وأما غير الهجائي فيخضع لقواعد قياسية ثابتة، خلافا لبعض اللغات التي لا تكتب كما تنطق [6]، وعلى متعلمها أن يضطر إلى حفظ الكلمة وحفظ صورها ورسمها.

ولعل ذلك ما جعل المستشرقين وغيرهم من غير العرب ،يقرون بكمال اللغة العربية، فقد اعترفوا بأنها سلسة قوية غنية كاملة، وبأنها ظهرت أول واهلة تامة مستحكمة -وإن بدت لهم معقدة صارمة-.

---

1 -الإمام الحافظ-أبو عبد الله الحاكم النيسابوري -المستدرك على الصحيحين، ج3 (دار الكتاب العربي) ص: 383.
2- سورة الواقعة، الآية 2.
3- سورة القلم الآية :6
4- سورة الإسراء الآية:45
5- للتمثيل والاستزادة يراجع: ناصر لوحيشي، صحح لغتك ،باب ما يتغير فيه المعنى بتغير الحركة ط1 (دار ريحانة، الجزائر 2000م) من ص:43 إلى ص:47.
6-يراجع: د.نايف معروف، خصائص العربية، من ص: 39 إلى ص: 49.

وأما أهل العربية الغُيُر– من الباحثين والدارسين –فقد زاد حماسهم في تتبع دقائق اللغة وخفاياها ،وسعوا جميعا إلى إبراز مرونتها، وسعتها واشتقاقها، ودقة تعبيرها ،انطلاقا من أن للفظ في العربية معناه وحدّه الخاص، ومثال ذلك لحظات الليل والنهار: البكرة والضحى والغدوة والظهيرة والقائلة والأصيل والهزيع والموهن[1] والسحر والفجر ...وغير ذلك.

ولما كان ذلك كذلك، فقد باتت ظاهرة الإعراب أخطر الخصائص وأبينها إذ لا يعد الإعراب مجرد حلية لفظية، وهو ليس زينة ولا شكلا، بل "هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ "كما قال ابن جني[2]، ذلك أن هناك ارتباطا وثيقا بين الإعراب والمعنى، ولولا ذلك ما ميز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت ولا تعجب من استفهام[3].

بيان ذلك في قوله تعالى "**إنما يخشى الله من عباده العلماءُ**"[4]. وقوله: "**وإذ ابتلى إبراهيم ربُّه**"[5]. وفي قوله سبحانه :"**أن الله بريء من المشركين ورسوله**"[6].

ألا إن إغفالنا الإعراب في هذه الشواهد القرآنية يجعلنا نحتمل أن يكون المعنى في الآية الأولى، أن الله يخشى العلماء من عباده، وفي الثانية أن إبراهيم هو من قام بالابتلاء، وفي الثالثة أن الله بريء من المشركين وبريء من الرسول –صلى الله عليه وسلم– وهذا مما ينافي الدلالات ويفسد المعاني ،كما يفسد العقيدة.

فالإعراب إذن هو أساس بناء الجملة العربية[1]. لذلك كان لزاما أن يهبّ غُيُر على سلامة اللسان العربي، ويسارعوا إلى لم شتات اللغة وتأصيل قواعدها واستخراج أحكامها وأسرارها الدفينة[2].

1- يراجع د.نايف معروف، المصدر السابق ص41.
2- أبو الفتح عثمان، الخصائص، ج1، تحقيق محمد علي النجار (دارالكتاب العربي، طبع دار الكتب المصرية 1957م) ص34.
3- يراجع: نايف معروف، خصائص العربية ص45،46.
4-سورة فاطر الآية: 28.
5- سورة البقرة الآية: 124.
6- سورة التوبة الآية: 03.

ذلك أنه لا بد لكل لغة من قوانين تنظمها ،وتجمع شواردها وتكشف خفاياها،وتوحد ظواهرها المختلفة، لأن تلك القوانين أو القواعد هي الوسائل الإجرائية التي تعين المتعلم على كشف مكنون النفس، والتعبير عما يخالج وجدانه بلغة صحيحة سليمة[3].

لذا وذاك كان النحو، "دعامة العلوم العربية، وقانونها الأعلى، منه تستمد العون، وتستلهم القصد، وترجع إليه في جليل مسائلها، وفروع تشريعها ولن تجد علما منها يستقل بنفسه عن النحو، أو يستغني عن معونته، أو يسير بغير نوره وهداه".[4]

ولعل من معاني النحو؛ القصد وحسن الهيئة، وقد بين ابن جني حده فقال النحو "انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره"[5].

ومن ثم فإنه لا غنى لكل علوم العربية –على خطورتها–عن النحو،حتى إن الأئمة العلماء من السلف قد جعلوه شرطا أساسا في الاجتهاد ،فإذا كانت الشريعة عربية، فإنه لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم العربية حق الفهم ويذهب الشاطبي[6] مذهبا بدا فيه مبالغا، حين رأى أن على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل و سيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم.إذ إن النحو من علوم الوسائل ،وليس من علوم المقاصد، مرماه سلامة الاتصال اللغوي نطقا وكتابة[7] وهو (النحو) كما يذكر صاحب "النحو الشافي": علم ممتع

1- يراجع: د. رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية ط3(مكتبة الخانجي، القاهرة، ج.م.ع1408هـ–1987م) ص: 394-395.
2- يراجع: سميح أبو مغلي، في فقه اللغة وقضايا العربية ،ط1(دار مجدلاوي، عمان 1407هـ-1987م)ص113-114.
3- يراجع: ابن عرفة بن صافي، تدريس قواعد اللغة في الطور الثالث من المدرسة الأساسية، مجلة همزة الوصل، مديرية التكوين وزارة التربية، الجزائر، عدد خاص: 1991م، ص194.
4- عباس حسن، النحو الوافي، ج1، ط5 (دار المعارف، القاهرة، مصر) المقدمة ص01.
5 -الخصائص، ج1، ص34.
6- يراجع: أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الأحكام، م2، ج4،(دار الفكر، بيروت، لبنان) من ص: 59 إلى ص: 62.
7- يراجع: د. علي أحمد مدكور، تدريس فنون اللغة العربية، ط1(مكتبة الفلاح ،الكويت، 1404هـ-1984م) ص:249.

يأخذ العقل ويسحر اللب، ويبعث الثقة في الدارس والمدرس معا"[1]، وإن كان بعضهم قد زهد في النحو واحتقره، وأصغر أمره، ولم يعترف بالحاجة إليه، وقد نسي "أن الألفاظ مغلقة على معانيها، حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها، حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه، حتى يعرض عليه والمقياس الذي لايعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه"[2].

مشكلات النحو العربي :

لقد أتى على النحو العربي حين من الدهر، كثرت فيه المؤلفات وتعددت المصنفات فزخرت بها مكتباتنا، وزادت العناية عن حدها وضلت الحقائق، وتجت من ذلك مشكلات كثيرة، و"طال الكلام في هذه الصناعة وحدث الخلاف بين أهلها في الكوفة و البصرة"[3].

وإذا كان الناس زمان عبد القاهر الجرجاني قد أنكروا على النحاة اهتمامهم بالنحو وغلاءهم فيه، فما بال الناس اليوم؟! فلقد جاء في دلائل الإعجاز[4] قولهم: "وإنما أنكرنا أشياء كثرتموه بها، وفضول قول تكلفتموها، ومسائل عويصة تجشمتم الفكر فيها، ثم لم تحصلوا على شيء أكثر من أن تغربوا على السامعين، وتعايوا بها الحاضرين".

وإذا بحثنا عن مسوغات ذلك وأسبابه ألفيناها كثيرة أولها ؛ اختلاط العرب بغيرهم من الأقوام "وكان من أثر ذلك الاختلاط ...[كما يرى الدكتور سامي الكناني]..أن نشأ التخاطب بلغة لا تتقيد بالفصحى، حتى شاعت هذه اللغة وأسهم في تفشيها مقومات

---

1 -يراجع: محمود حسين مغالسة، ط3 (مؤسسة الرسالة، بيروت ،لبنان 1418هـ-1997م) ص07.

2 -عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز ،تعليق :محمود محمد شاكر، ط2 (مكتبة الخانجي القاهرة ج.م.ع، 1410هـ-1989م) ص28.

3 -ابن خلدون، تاريخ العلامة بن خلدون، ص 1058.

4 -عبد القاهر الجرجاني، ص29.

وعناصر و عوامل عدة، ذكرها الدارسون في كتبهم وفي إثر ذلك انتشرت العامية على الألسنة في بلاد العرب"[1].

وقد ضاق الناس ذرعا بمسائل النحو، وضجروا من جدل النحاة وتعسفهم وتكلفهم[2] -أحيانا – وتبرموا حين أنزل بعضهم النحو مترلة الغاية لا الوسيلة. وحين نسي هؤلاء أن النظم هو توخي معاني النحو وهو"أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله"[3].

ويبلغ السأم لدى المتعلمين مبلغه–وبخاصة– عندما قاربوا إفراط النحاة في مسائل الحذف والتقدير والتأويل والإعراب، وحملهم أساليب اللغة على غير ظاهرها، واستخدامهم الأقيسة النظرية التي لا تستند –غالبا–إلى الشواهد المشهورة من كلام العرب[4].

والحقيقة أن مشكلات النحو متعددة متشعبة يتصل بعضها بالمنهج والمصدر اللغوي وبعضها بالمعلم والمتعلم، وكثير منها بالواقع المعيش وبالمحيط، وقد تكشفت لنا جملة منها، من خلال الاستبانة التي أنجزناها واستوضحنا بها طلبة الجامعة عن أمور النحو وعوائقه، فكان من نتيجة الاستيضاح:

– ضعف المناهج التعليمية واضطرابها، وابتعادها عن أسلوب التدرج في عرض أبواب النحو، إذ إنها لا تراعي–غالبا– المستويات العقلية الإدراكية بل إن بعض المسائل النحوية مكرورة معادة.

– ميل الدرس النحوي عن الغايات المتوخاة، من خلال تطويقه وسط دوائر المنطق والفلسفة، مما زكى جفوفه، وجعل منه مادة مستغلقة.

1–ناصر لوحيشي، صحح لغتك، التقديم ص07.
2– يراجع: د.إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ط7 (مكتبة الأنجلو المصرية، مصر 1994م) ص199.
3– عبد القاهر الجرجاني، المرجع السابق، ص81.
4– يراجع: د.علي أحمد مدكور، تدريس فنون اللغة العربية، ص253.

- اتساع أبواب النحو وكثرة مواضيعه وتشابك قواعده، واختلاف المدارس النحويــــة، ومن ثم تعدد أوجه الإعراب وصوره.

-كثرة مصادر النحو ومراجعه[1] وتعقيد منهجها وأسلوبها، وغموض شواهدها واعتمادها المتون والحواشي أسلوبا ومنطلقا وغاية.

-غلبة الجانب النظري على الجانب التطبيقي العملي في تدريس مادة النحو –عمومــــا- بسبب الخلط بين الواقع اللغوي والمنطق العقلي -ضعف همم المتعلمين وانصرافهم عن مـــادة اللغة والأدب –بعامة- وغياب الرغبة في تعلم النحو، وقلة رصيدهم اللغـــوي، أضــف إلى ذلك مشكلة الوقت (الزمن)، إذ إن لمادة النحو ساعة واحدة في الأسبوع، وهو غير كـــاف لتحصيل قواعد لغتنا، التي تحوج إلى الدربة والمرانة والتواصل والدوام.

-قلة الكُفاة (الكفايات) في مادة النحو، وضعف إعداد المعلمين واختلاف طرقـــهم في التدريس، و اتخاذهم الامتحانات غاية لا وسيلة، وهذا الـــذي غـــذى نفـــور المتعلمـــين وصدوفهم، ونمى زهدهم. وقد عنى ذلك: محمد صلاح الدين مجاور حين رجع مشـــكلات النحو إلى المصدر اللغوي، ثم إلى المصدر العلمي الذي يكشف افتقار المعلم إلى المعلومـــات الكافية الدقيقة عن اللغة وطبيعتها ووظيفتها، أي: افتقاره إلى جملة طرائق التدريس، أو لنقل: (القدرة المهنية)[2].

وأما ما تعلق بالواقع و المحيط فيصعب حده و حصره ،حيث حلت العامية محل الفصحى في مختلف المواقع والمواطن، والفظيع مزاحمة اللغات الأجنبية اللغة العربية.

-غياب الوسائل المعينة الموضحة (السمعية والبصرية وغيرها...) مما يسهل الاستيعاب وييسره.

1- يراجع للتوسع: سميح أبو مغلي، في فقه اللغة وقضايا العربية، مـــن ص121-إلى ص:125. ويراجـــع: محمود حسين مغالسة، ص: 08

2- يراجع: تدريس اللغة العربية بالمرحلة الابتدائية – أسســـه وتطبيقاتـــه –ط4(دار القلـــم، الكويـــت، 1403هـــ-1983م) ص: 102

ويجب أن يقال: إن تراثنا اللغوي؛ النحوي والصرفي —على الرغم من هذه المشكلات المعوقات— تراث خطير وجب تأصيله وتقعيده وصونه، وذلك بتبيان "خصائص بنية العربية بشكل علمي؛ بتقديم نظرة جديدة في دراسة اللسان العربي تعيد ربط اللغة العربية الفصحى بالواقع والحياة"[1].

ولعل الدعوة إلى الاستغناء عن النحو، وإحلال العامية محل الفصحى —وهي دعوة غير بريئة-هي التي جعلت العبء فادحا والحمل ثقيلا على النحاة واللغويين المحدثين، ومن ثم صار تيسير النحو ضرورة ملحاحة.

فعباس حسن في تقديمه "للنحو الوافي" يرى؛ أن تجمع مادة النحو وكل ما يتعلق بها من التصريف في كتاب واحد، حتى وإن تعددت أجزاؤه ،يجمع ما تفرق في أمات الكتب، ويغنينا عن الرجوع إليها[2] يراعى في ذلك وضوح التعبير والنقل و دلالتهما، بتوخي اللغة اليسيرة المأنوسة التي لا تعقيد فيها ولا غموض ولا حشو ولا فضول و لا مناقشة أمر، أو لفظ ولا وضع اعتراض، ولا الحرص على أساليب القدامى وتعبيراتهم[3].

ولا يمكن تيسير النحو العربي، وما ينبغي لنا ذلك ،إذا لم يستند الباحثون والدارسون إلى المنهج اللغوي الحديث، ويتنكبوا عن التفاسير الفلسفية والتأويلات المتعسفة.

ومما رأى غُيُر من أهل العربية ،وأكده طلبتنا من خلال الاستبانة ما يأتي:

أ-ربط المصطلحات النحوية والتعاريف بالمعاني و الدلالات؛ فكثير منا يردد: نون الوقاية، ولا يعلم معنى ذلك، ويقول معربا: فعل مضارع، ولا يدري لم سمي ذاك الفعل مضارعا؟ وكذا مسألة، حركة المناسبة.

1-جعفر دك الباب، مجلة همزة وصل، ع:1991م،ص:154.
2- تراجع، ص: 08
3 -يراجع: عباس حسن، النحو الوافي ص08.

ويجب أن تدرس المصطلحات النحوية والتصريفية بطريقة متكاملة وترتب الأبواب والمسائل وفق منهجية منطقية مدروسة، تراعي قدرات المتعلمين ومستوياتهم، وربما جاز الاستغناء عن بعض المصطلحات والفروع التي لا أثر لها في تقويم اللسان أو القلم[1].

ب-انتقاء الشواهد والأمثلة التي تكشف الغامض، وتجلي القاعدة، وخليق بالباحثين والمعلمين اختيار الشواهد التي تتصل بالمحيط، وتخدم الواقع المعيش. ويا حبذا لو يضفي المعلم على درس النحو جوا يريح المتعلم ويحفزه إلى الاستزادة ويشوقه، كأن يسوق حكمة أو مثلا أو بيتا أو طرفة تبعث الرّوح والسرور، وإن تجربتنا مع الطلبة قد أثبتت هذا-بحمد الله-.

ج- الابتعاد عن اختلاف النحاة وآرائهم المتشعبة في المسألة الواحدة، وعن العلل التي لا تجدي نفعا، وذلك بالاحتكام إلى اللغة الجامعة لا المفرقة.

د - تغليب الجانب التطبيقي العملي على الجانب النظري، وتوسيع حصص النحو واللغة.

هـ- اعتماد الأسلوب الطبيعي في تدريس قواعد النحو العربي، بالرجوع إلى النصوص المشرقة، وربط النحو بأساليب اللغة العربية البلاغية، حيث إنه لا يخفى ارتباط النحو بالبلاغة في درس الاستفهام مثلا.

و- الاستعانة بالوسائل الحديثة الموضحة، كالأجهزة السمعية البصرية والأجهزة العاكسة، ولا سيما في إيضاح فروع التصريف وأقسامه. ونحن نهيب بوسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة ،أن تضطلع بمهمتها، فتقدم النحو العربي في حصص وبرامج ودروس مشوقة، كي تعيد الثقة إلى النفوس، ذلك أن كثيرا منا لا يكاد يسمع كلمة النحو إلا أحس بالثقل والنفور والضجر[2].

1- يراجع: د. علي أحمد مدكور، تدريس فنون اللغة العربية، ص: 262.
2- يراجع: أحمد ماهر البقري؛ النحو العربي -شواهده و مقدماته - (مؤسسة شباب الجامعة؛ الإسكندرية، ج-م-ع.1988م) ص: 20

هذه أهم المقترحات المبداة، وهناك أشياء أخر اقترحها طلبتنا أغفلناها لكونهـا جزئيـة. ويظل النحو العربي بحاجة إلى أياد أمينة، ونفوس صادقة، تكشف خفايا لغتنـا وأسـرارها، وتجلي الغامض منها.

وقد ذكر أحد طلبتنا الأنجاب، أن مشكلة النحو لا تكمن في المعلم وحده ولا في المتعلـم وحده، ومن الفرية أن تنسب إلى الزمن وحده، فمعوقات النحو مبثوثة ومبسوطة هنا وهناك وهنالك، والمسألة تبحث عن ذوي الخالصة الأقوياء.

الإسلام والتطرف الديني

الدكتور بلقاسم شتوان

جامعة الأمير عبد القادر

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

تمهيد: نتكلم في هذا الموضوع الموسوم بـ"التطرف الديني" عن تعريف التطرف، ونبذة عن تاريخه عنه ثم عن أسبابه، وتحذير الإسلام من عواقبه الوخيمة، ثم عن علاج التطرف وننتهي بخاتمة ومراجع للبحث.

عناصر البحث:

- تعريف التطرف الديني.
- نبذة عن تاريخ التطرف الديني.
- أسباب التطرف الديني وتحذير الإسلام منه.
- علاج التطرف الديني.
- خاتمة.
- مراجع البحث.

أولا: تعريف التطرف: أن كلمة "التطرف" في اللغة العربية مصدر الفعل "تطرف" وتطرف الشيء صار طرفا[1].

1- أنظر كلا من: تاج العروس مادة طرف. وكتاب المفردات للراغب الأصفهاني (مادة طرف)

وقال صاحب لسان العرب "طرف" الطرف: طرف العين. والطرف أطباق الجفن على الجفن.

والطِّرف: بكسر الطّاء: الكريم العتيق من الخيل، والكريم كذلك من الفتيان والرجال.

والطرف من الرجال: الرغيب العين الذي لا يرى شيئا إلا احب أن يكون له. وطرف: بالضم، والطّرفي في النسب مأخوذ من الطرف وهو البعد .وطرف الشيء منتهاه. وتطرف الشيء صار طرفا"[1].

وقال الراغب: طرف الشيء: جانبه. وتستعمل في الأجسام والأوقات وغيرها"[2] وعادة يكون الطرف بعيدا عن الجماعة بخلاف الوسط.

قال الشاعر العربي:

كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت ... بها الحوادث حتى أصبحت طرفا[3]

وعرف التطرف في اللغة العربية أيضا بأنه مجاوزة الحد، وبالتعصب، وبالخروج عن القصد في كل شيء، وهو نقيض التقصير، وأصله في المحسوسات، والوقوف على الطرف بعيدا عن الوسط، كالطرف في الوقوف والجلوس، أو المشي، ثم انتقل إلى المعنويات كالتطرف في الدين أو في الفكر، أو السلوك"[4] يقول الباحث أحمد بن نعمان: "إن التعصب بعبارة واحدة هو التطرف يأتي في الطرفِ المقابل له: الاعتدال، والاتزان".

1-.الإمام ابن منظور الإفريقي لسان العرب ج9 ص 213 وما بعدها ط دار إحياء التراث العربي ج 1 ص 243 ط مصطفى البابي الحلبي مصر 1948.

2- انظر كتاب المفردات للراغب الأصفهاني (مادة طرف).
د/ رشيد محمد عليان أستاذ الأديان في كلية الشريعة بغداد التطرف الديني ص 52 ط وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بغداد.

3- هذا البيت للطائي –أنظر تفسير الكشاف للإمام الزمخشري ج1 ص243 ط مصطفى البابي الحلبي مصر 1948.

4-د/ رشيد محمد عليان أستاذ الأديان في كلية الشريعة بغداد التطرف الديني ص 52 ط وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بغداد.

ويقول: "التعصب بهذا المعنى هو التخلف .والتخلف قصور في العقل وهو دليل الجهل، أو نقص المعرفة"[1].

ويقول: "التعصب والتطرف كلمة مطلقة تأتي مقابل الاعتدال، والاتزان، ونعني المبالغة في التشدّد الزائد عن اللزوم مع رفض التراجع والاعتراف بالخطأ"[2].

وخلاصة القول: "إن كلمة التطرف، والتعصب، والتنطع، والغلو، والتشدّد هي كلمات ذات مدلول واحد".

ثانيا: نبذة تاريخية عن التطرف الديني في الإسلام:

إن ظاهرة التطرف الديني المعاصرة، والتي يعاني منها العالم الإسلامي والعربي اليوم لها جذور تاريخية ومظاهر متعددة، وقد تميزت في بدايتها بالتزمت الفكري، والتشدد الديني، ثم اتخذ أنصارها مواقف دينية وسياسية، واجتماعية، وقد أسفرت هذه المواقف عن عدائها للمجتمع ومؤسساته، تمثلت في اعتزاله ومقاطعته، ومن ثم أصدرت الحكم بانحرافه وكفره. وفي الأخير بإعلان الحرب عليه والعمل على هدمه، وتخريب مؤسساته، وإسقاط حكوماته.

ويمكن القول باختصار بأن المذاهب الدينية السياسية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي الأول، والتي شكلت قوى مضادة للخلافة المركزية، تجسدت في المذاهب السياسية [الخوارج، والشيعة][3] على الرغم من الاختلاف الجوهري الأصيل بين المذهبي.

1- د/ احمد بن نعمان – التعصب مع أو ضد الإسلام والإنسان واللسان لماذا وكيف؟ ص 12 ط منشورات دحلب 1990م.

2- د/ احمد بن نعمان نفس المرجع ص 14.

3-. الخوارج: سمو بذلك لخروجهم عن كل إمام، واعتقادهم أن ذلك فريضة عليهم، لا يسعهم المقام في طاعته حتى يخرجوا ويتخذوا لأنفسهم دار هجرة وحتى يكونوا منابذين لمن خالفهم من المسلمين حربا لهم، والمسلمون عندهم كفار مشركون إلا من رافقهم وبايعهم، واستجار بهم حتى يسمع كلام الله. ويقولون بالبراءة من عثمان وعلي وتكفيرهما، وتكفير كل إمام بعد أبي بكر وعمر والبراءة منهم، وإجماعهم على أمام يختارونه من أوفياء الناس ممن كان قائما بالكتاب والسنة، ويقولون أيضا بالخروج على كل إمام جائر، وتكفير مرتكب الكبيرة. ومن فرقهم – الصفرية نسبة إلى ابن صفار رئيس لهم، وقيل سموا بذلك لكثرة عبادتهم اصفرت وجوههم. والبيهسية نسبة إلى أبي بيهس، والأزارقة=

في القواعد العامة، والأصول المشتركة لكل واحدة منهما .وقد استمر هذان المذهبان على مدى العصور الإسلامية الأولى، وحتى عصرنا الحاضر يشكلان المنابع، والمصادر التي يستقي منها المعارضون للسلطة القائمة. مهما كان نوع هذه السلطة لأنها لا تتفق مع مناهجهم.

وأما الوسائل المختارة لتحقيق غاياتهم وأهدافهم القصوى والنهائية من معارضيهم هي:

ـ الحركات والأحزاب الدينية والسياسية ذات الأصول السلفية مثل "الهجرة والتكفير"، "والجهاد الإسلامي" فإنها تلتقي جميعا في برامجها الفكرية, وأساليب العمل مع الخوارج . في حين تصدر الأحزاب الدينية السياسية ذات التفرعات الشيعية مثل [حركة المجاهدين، ومنظمة العمل الإسلامي، وأمل] عن التشيع التاريخي . والسؤال الذي نطرحه ما هي الصفات العامة التي تتصف بها الحركات والأحزاب الدينية والسياسية ذات البعد السلفي، باعتبارها نماذج تحاكي في اتجاهاتها العامة التقاليد الخارجية؟

ـ التشدّد الدّيني، ويتجلى ذلك في الالتزام الحرفي بالنصوص الدينية، والوقوف عند ظواهرها المتبادرة إلى الذهن، وذلك ضمن منهج انتقائي في فهم هذه النصوص دون الالتفات للمقاصد العامة للإسلام في عقيدته وشريعته، دون ملاحظة لوظيفة الواجبات الدينية في تحقيق أهداف عملية فردية واجتماعية، بل دون الالتفات لأسباب الترول أو المعرفة

=نسبة إلى نافع بن الأزرق الحنفي وكان رئيس الخوارج. والنجدات، ويقال لهم القعدة، وذلك نسبة إلي نجد بن عامر الحنفي الذي كان من رؤسائهم. انظر في هذا الموضوع – عبد الكريم الشهرستاني – الملل والنحل ج1– وانظر الفرق بين الفرق للبغدادي. وانظر: مقالات الإسلاميين للأشعر – وانظر عبد الله سلوم السمرائي – الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية ص 282 وما بعدها دار واسط للنشر. انظر ص 82.

– **الشيعة**: الشيعة من اكبر الفرق الإسلامية وأقدمها. والفرقة التي تعبّر عن الشيعة تعبيرا رسميا ودقيقا هي فرقة الأمامية الاثني عشرية. أما بقية الفرق تفرعت عن الشيعة، فابتعد بعضها كثيرا عن حدود هذه الفرقة ومبادئها.و الشيعة: هم الذين شايعوا الإمام علي رضي الله عنه، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصاية واعتقدوا إن الإمامة لا تخرج من أولاده، وقالوا الإمامة ركن من أركان الدين.د/ عبد الله سلوم السلمرائي الغلو. الفرق الغالية في الحضارة الإسلامية ص 82 وانظر د/ رشدي محمد عليان التطرف الديني – محاضرات الندوة الفكرية الثالثة التي أقامتها كلية الشريعة بجامعة بغداد في 1986/03/31م ص 59 وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الجمهورية العراقية.

بأصول الاستدلال اللغوي الفقهي، ودون تمييز بين القاعدة العامة، والاستثناء المرتبط بسببه، فهم دائما مع ظاهر النص، والاجتهادات الفردية الشاذة، مما ينتهي في العادة والغالب من الأحيان إلى:

أ- ضحالة في الفكر وقصور في الفهم، ونزعة ثائرة جامدة تطرد معنى التجديد والتطور من دائرتها وتسوق أصحابها إلى غربة فكرية كاملة في المجتمع.

ب- العنف الثوري المستمد من دعوة الخوارج والاستشهاد الجماعي، من أجل تحقيق الأهداف، وتبرير ذلك كله بتأويلات تعسفية للنصوص الشرعية.

ج- تكفير المجتمع وإسقاط عصمة الآخرين واستباحة دمائهم وأموالهم، وقتل مخالفيهم غيلة وغدرا والتميز بالعنف في التعامل والخشونة في الأسلوب، والغلظة في المعاملة مع الآخرين، وسوء الظن بهم، والتميز بخصائص عامة في تنظيماتهم والتي تعود في بعدها الزمني إلى التشيع، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

التنظيم السري المتقن والذي يتم وفق سلم هرمي متدرج وذلك لاستفادتهم من أخطاء التنظيم الشيعي في تجربته أثناء مواجهة الأمويين والعباسيين، وما أصابهم من عنف واضطهاد وتنكيل.

الميل إلى تأسيس الجمعيات السرية التي تخضع في قيادتها الروحية والزمنية إلى رجل بعينه يدعي العصمة أو العلم واليقين.

إضافة الحركات الدينية والسياسية المنتسبة إلى التشيع أمور جديدة تتمثل في الثورية والانقلابية ويتجسد هذا العنصر في نظرية "ولاية الفقيه العامة" التي تكلم عنها الإمام خميني

في كتابه كشف الأسرار 1944م ثم أجملها ولخصها في صورة دعوة إلى الحركة وبرنامج للانقلاب في كتابه "الحكومة الإسلامية"[1].

ثالثا: أسباب التطرف الديني:

إن التطرف الديني ظاهرة لها بعدها التاريخي بتاريخ المجتمع الإسلامي، وهي قضية معقدة ومركبة قديما وحديثا، وبواعثه أيضا كثيرة ومتنوعة ومتداخلة وبعضها قريب وبعضها بعيد، بعضها مباشر، وبعضها غير مباشر، وبعضها واضح ماثل للعين، وبعضها غائر في الأعماق، ومن هذه الأسباب ما هو ديني، وما هو سياسي، ومنها ما هو اجتماعي، وما هو اقتصادي، ومنها ما هو نفسي، وما هو فكري، ومنها ما هو خليط من هذا كله[2].

1- قد يكون سبب التطرف الديني ظاهرة داخل الشخص نفسه ويكون أصلها غرور الشخص بنفسه، وازدرائه للغير، وقد كانت هذه أول معصية في العالم معصية إبليس لله عز وجلّ، وأساسها الغرور والكبر، حين قال لعنه الله " أنا خير منه"[3].

2- وقد يكون سبب ظاهرة التطرف داخل أسرة الشخص عند الأب أو الأم أو اخوة الشخص، وعلاقتهم بعضهم ببعض، لان الله خلق الناس مختلفين في الخلقة وكذلك في القدرات العقلية وغيرهما، فمن البديهي إن يكونوا مختلفين في التفكير ووجهات النظر – قال تعالى (**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأ ن جهنم من الجنة والناس أجمعين**)[4].

1- عبد سلوم السمرائي، الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، ص82، أنظر د. رشيد محمد عليان، التطرف الديني، محاضرات الندوة الفكرية الثالثة التي أقامتها كلية الشريعة، ببغداد في 1986/3/31. ص59، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الجمهورية العراقية .

2-أنظر الأستاذ الدكتور أحمد بن نعمان – التعصب مع أو ضد الإسلام والإنسان واللسان لماذا وكيف ؟!! ص 14 – ط منشورات دحلب

3- سورة ص آية 77.

4- سورة هود 119.

3 - وقد يكون سبب ظاهرة التطرف عند التحليل والتعمق في المجتمع ذاته، وما يحمل في عمقه من تناقضات صارخة بين العقيدة والسلوك، وبين الواجب والواقع وبين الدين والسياسية، وبين القول والعمل، وبين الآمال، والمنجزات، وبين ما شرعه الله وما وضع البشر"[1]. ومن هذه المتناقضات إن احتملها الشيوخ لا يحتملها الشباب، وان احتملها بعضهم لا يحتملها كلهم، وإن احتملوها بعض الوقت لن يحتملوها كل الوقت".

4 - قد يكون سبب التطرف السطحية في فهم الإسلام والتباس كثير من مفاهيمه واضطرابها في أذهان الشباب، أو فهمها على غير وجهها، في قضايا أساسية [كالإيمان _ والإسلام _ والكفر _ والشرك _ والجهاد _ والاستشهاد _ والحجاب _و غيره].

وكذلك قلة المعلومات الفقهية العلمية وعدم التعمق في معرفة أسرار العلوم الدينية والوصول إلى فهم مقاصدها واستشفاف روح أحكامها، ولا نقصد هنا بهذا السبب الجهل المطلق بالدين، فهذا في العادة لا يفضي إلى التطرف بل إلى التقيض وهو الانحلال والتسيب والخرافة والشعوذة. إنما نعني بأنصاف العلماء الذين يظنون أنهم دخلوا زمرة العلماء، وهم يجهلون الكثير، بل يعرفون نتفا من العلوم من هنا وهناك غير متماسكة ومترابطة، وهم لا يربطون الجزئيات بالكليات ولا يردون المتشابهات إلى المحكمات، ولا يحاكمون الظنيات إلى القطعيات. ولا يعرفون من فنون التعارض والترجيع ما يستطيعون به أن يجمعوا بين المختلفات، أو يرجحون بين الأدلة والاعتبارات. وقد نبه الإمام أبو إسحاق الشاطبي في كتابة الاعتصام[2] إلى أن أول أسباب الابتداع والاختلاف المذموم المؤدي إلى تفريق الأمة شيعا وجعل بأسها بينها شديدا أن يعتقد الإنسان في نفسه، أو يعتقد فيه . أنه من أهل العلم والاجتهاد في الدين وهو لم يبلغ تلك الدرجة، فيعمل على ذلك "و يعد رأيه

1- أنظر د/ يوسف القرضاوي كتاب الأمة – الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ص 61 وأنظر د/رشدي محمد عليان التطرف الديني ص 59 مرجع سابق.
2- الإمام أبي إسحاق الشاطبي - الاعتصام ج2 ص 173.

رأيا .وخلافه خلافا" – وهذا هو المبتدع الذي نبه عليه الحديث الصحيح .قال عليه الصلاة والسلام (لا يقبض الله العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذ لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا).[1]

5- قد يعود سبب التطرف إلى فساد الحكام والحكم وأعوانهم [بطانة السوء] وطغيانهم واستبدادهم وجريهم وراء ملذاتهم وشهواتهم، وتفريطهم في شعوبهم من عدل اجتماعي ومساواة في توزيع الثروة .

6- وقد يعود سبب التطرف إلى خضوع حكام العرب والمسلمين إلى إرادة الأجنبي ومساندة أصحاب الأفكار الغريبة عن المجتمعات العربية والإسلامية –كالإلحاد، والتفسخ وهدم الأسرة– والإباحية كما تشير بعض الدلائل إلى أن إحياء التطرف الديني مرهون بمخططات أجنبية تستهدف الإسلام ولغته وأهله، التي ضحّت شعوبه من اجل ترسيخ هذه الثوابت، ودفعت من اجلها خيرة أبنائها وما هو غال ونفيس.فقد اصبح الإسلام غريبا بين أهله وقومه وفي دياره. في حين أن الأفكار والآراء الوافدة تلقى الترحيب .والحرية الكاملة، بل تجد من يمكن لها بحد السيف ويفرضها على العقول، حتى اصبح بعض الناس يرون أن الجهاد من اجل تحرير فلسطين وتطهير المسجد الأقصى إرهابا، وأن تطهير مجتمعهم من الخائنين المنشقين انتهاكا لحقوق الإنسان.

7- وقد يكون سبب التطرف ظاهرة اجتماعية أو سياسية أو أمنية كبعض المضايقات من طرف بعض السلطات الأمنية والإدارية [كالحقرة] وذلك بسبب عدم المساواة أمام العدالة والقانون.

وخلاصة القول في هذا الموضوع: أن معرفة أسباب التطرف وبواعثه تتطلب تظافر جهود العديد من الباحثين المختصين في علم الأديان =علم الاجتماع =وعلم النفس=

---

1 – حديث صحيح رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما من رواية عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

وغيرها لأنها متشابكة ومتداخلة وكلها تعمل بأقدار متفاوتة مؤثرة آثارا مختلفة قد يقوى أثرها في شخص، ويضعف في آخر، وقد يقوى كذلك في جماعة ويضعف في أخرى فلأجل ذلك لا ينبغي لنا أن نقف عند سبب واحد من أسباب التطرف الذي يظهر أمامنا ويطغى على غيره من الأسباب.

رابعا: التطرف الديني وتحذير الإسلام منه:

الإسلام منهج وسط في كل شيء: في الاعتقاد، والتعبد، الأخلاق، والسلوك والمعاملة، والتشريع وهذه الوسطية تعد إحدى الخصائص العامة للإسلام وإحدى المعالم الأساسية التي ميز بها الأمة الإسلامية عن غيرها. قال تعالى (**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس**)[1] فهي أمة العدل والاعتدال التي تشهد في الدنيا والآخرة على كل انحراف يمينا أو شمالا على خط الوسط. والنصوص من القرآن والسنة النبوية الشريفة تبين بوضوح إن الإسلام ينفر اشد النفور من هذا التطرف والغلو والتنطع، ويحذر منه اشد التحذير.و هذا المنهج الذي جاء به الإسلام هو الذي سماه (**السراط المستقيم**) وهو منهج متميز عن طرق أصحاب الديانات والفلسفات الأخرى من (**المغضوب عليهم**) ومن (**الضالين**) الذين لا تخلو مناهجهم من تطرف وغلو وتفريط وإفراط، وحسبنا أن نستقرئ هذه النصوص من الكتاب:

1)- قال تعالى(**قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم**)[2]. والآية الكريمة تنهانا عن الغلو في ديننا كما غلو، أي اليهود والنصارى، والسعيد من اتعظ بغيره.

2)- وقال تعالى (**لا تغلوا في دينكم**). قال القرطبي: - ويعني بذلك فيما ذكره المفسرون غلو اليهود في عيسى عليه السلام حتى قذفوا مريم، وغلو النصارى فيه حتى

1- سورة البقرة آية 143.
2- سورة المائدة آية 77.

جعلوه ربا، فالإفراط والتقصير كله سيئة وكفر[1].

قال الشاعر:

عليك بأوساط الأمور فإنها نجاة ولا تركب ذلولا ولا صعبا

و قال الإمام رحمه الله في تفسير قوله تعالى: (**يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق**)[2].

أي لا تفرطوا كما فرطت اليهود والنصارى في عيسى عليه السلام فغلو اليهود في عيسى: قولهم ليس ولد رشدة (أي ولد نكاح) وغلو النصارى قولهم انه اله.

ومن السنة الشريفة:

1- روى الإمام احمد في مسنده والنسائي وابن ماجة في سننهما، والحاكم في مسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين"[3] فالحديث الشريف تضمن التحذير الشديد من الغلو في الدين، وبين أن أهل الأديان السابقة وخاصة أهل الكتاب، وعلى الأخص النصارى الذين خاطبهم القرآن (**يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم ولا تقولوا على الله إلاّ الحق**). وسبب ورود الحديث ينبه إلى أمر مهم وهو إن الغلو قد يبدأ بشيء صغير ثم تتسع دائرته ويتطاير شرره، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم حين وصل إلى المزدلفة في حجة الوداع قال لابن عباس: (هلم القط لي – أي حصيات ليرمي بها في منى – قال فلقطت له حصيات من حصى الحذف – يعني حصى صغارا مما يحذف به – فلما وضعهن في يده .قال: نعم بأمثال هؤلاء وإياكم والغلو في الدين ...) والحديث أيضا يتضمن معنى وهو لا ينبغي أن يتنطع الحاج فيقول: الرمي بكبار الحصى ابلغ من الصغار، فيدخل عليهم الغلو شيئا

1- انظر فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ص 288 طبعة دار القلم وانظر الإمام القرطبي الجامع لأحكام القران ص 252.
2- المائدة 77..
3 -نقل المناوي في الفيض ج3 ص 126 عن ابن تيمية قوله هذا إسناد صحيح على شرط مسلم.

فشيئا فلا جل هذا حذرهم. قال لإمام ابن تيمية رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم: (إيلكم والغلو في الدين) عام في جميع أنواع الغلو في الاعتقاد، والأعمال.و الغلو مجاوزة الحد. والنصارى اكثر غلوا وتطرفا في الاعتقاد من سائر الطوائف وقد نهاهم الله تعالى عن الغلو في القرآن بقوله (**لا تغلوا في دينكم**).

2 - روى مسلم في صحيحه عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (هلك المنتطعون) قالها ثلاثا[1]. قال الإمام النووي:"المتنطعون" أي المتعمقون المتجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم .ويلاحظ أن هذا الحديث والحديث الذي ذكرناه من قبل جعلا عاقبة "الغلو والتنطع" هي الهلاك، ويشمل هلاك الدين والدنيا معا، وأية خسارة اكبر واشد من الهلاك.

3)- روى أبو يعلي في مسنده عن انس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: (لا تشدّدوا على أنفسكم فيشدّد عليكم، فان قوما شدّدوا على أنفسهم فشدّد عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات) .قال تعالى (**ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم**)[2]. وذكر الإمام ابن كثير في تفسيره: (من أجل ذلك قاوم النبي صلى الله عليه وسلم كل اتجاه يترع إلى التطرف والغلو في الدين، وأنكر عن من بالغ من أصحابه رضي الله عنهم في التعبد والتقشف مبالغة تخرجهم عن حد الاعتدال الذي جاء به الإسلام ووازن به وبين الروحية والمادية، ووفق بفضله بين الدين والدنيا وبين حظ النفس من الحياة، وحق الرب في العبادة التي خلق لها الإنسان، فقد شرع الإسلام من العبادات ما يزكي نفس الفرد ويرقى به روحا ومادة، وما ينهض بالجماعة كلها، ويقيمها على أساس من الاخوة والتكافل دون أن يعطل مهمة الإنسان في عمارة الأرض.فالصلاة والزكاة والصيام والحج عبادات فردية واجتماعية في نفس الوقت فهي لا تعزل المسلم عن الحيلة ولا

1- الحديث رواه مسلم في صحيحه، ونسبه السيوطي إلى احمد وأبي داود أيضا.
2- سورة الحديد آية 27.

عن المجتمع، بل تزيد ارتباطه شعوريا وعمليا، ومن هنا لم يشرع الإسلام (الرهبانية) التي تفرض على الإنسان العزلة عن الحياة وطيباتها والعمل لتنميته وترقيته، بل يعتبر الأرض كلها محرابا كبيرا للمؤمنين، ويعتبر العمل فيها عبادة وجهادا إذا صحت فيه النية والتزمت حدود الله.ولا يقر ما دعت إليه الديانات والفلسفات الأخرى من إهمال الحياة المادية لأجل الحياة الروحية، ومن حرمان البدن وتعذيبه حتى تصفو الروح وترقى، ومن إهدار شأن الدنيا من أجل الآخرة فقط جاء بالتوازن في هذا كله.

ولقد أنكر القرآن الكريم أشد النكير على أصحاب هذه النزعة في تحريم الطيبات والزينة التي أخرج الله لعباده قال تعالى (**يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين.قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق**)[1] . وقال تعالى: (**يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعدو إن الله لا يحب المعتدين.وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا، واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون**)[2].

فالآيتان الكريمتان تبين حقيقة المنهج الإسلامي في التمتع بالطيبات، ومقاومة الغلو والتطرف الذي اتصف به اتباع اليهودية والنصرانية وغيرهما من الأديان والملل والنحل.فقد روي في سبب النزول أن رهطا من الصحابة قالوا: نقطع مذاكيرنا ونترك شهوات الدنيا، ونسيح في الأرض كالرهبان.وروي أن رجالا أرادوا أن يتبتلوا أو يخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح – [لباس الرهبان] فنزلت.

وروي في الصحيحين عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن ناسا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.سألوا أزواج النبي صلى الله عليه وسلم عن عمله في السر، فكأنهم تقالوها أي (عدوها قليلة) قال بعضهم لا آكل اللحم ...وقال بعضهم لا أتزوج النساء ... وقال بعضهم لا أنام على فراش ... فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم،

1- الأعراف آية 31.
2- سورة المائدة 87 – 88.

فقال: "ما بال أقوام يقول أحدهم كذا وكذا .! لكني أصوم وأفطر، وأنام، و أقوم، وآكل اللحم، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني، وسنته صلى الله عليه وسلم تعني منهجه في فهم الدين وتطبيقه، وكيف يعامل ربه عز وجل...

ويعامل نفسه وأهله، والناس من حوله معطيا لكل ذي حق حقه في توازن واعتدال.

والإسلام يحذر من التطرف الديني ويأخذ بمنهج التحفيف والتسر ونفي الحرج والتعسير قال تعالى (**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**)[1]. ويقول سبحانه وتعالى (**وما جعل عليكم في الدين من حرج**)[2] ويقول سبحانه وتعالى (**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج**)[3]و يقول سبحانه وتعالى{**يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا**}[4] فان جميع هذه النصوص القرآنية تدعو للتخفيف والتزام التيسير ونفي الحرج والتعسير، والنبي صلى الله عليه وسلم يؤكد هذا المنهج بأحاديثه الكثير.

1)- "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وابشروا"[5] ومعنى الحديث: لن يشاد الدين أحد إلا غلبه، أي لا يتعمق أحد في العبادة ويترك الرفق كالرهبان في الصوامع إلا عجز فغلب، وليس المراد ترك طلب الأكمل في العبادة فانه محمود، بل منع الإفراط المؤدي للملل ومعنى (**فسددوا**): أي ألزموا السداد وهو الصواب بلا إفراط، وبلا تفريط. ومعنى (**قاربوا**): أي لا تبلغوا النهاية بل تقرّبوا منها .ومعنى (**ابشروا**) : (أي ابشروا بالثواب على العمل الدائم ولو قل[6] وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم (أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قلت) أو كما قال.

1- سورة البقرة آية 185.
2- سورة الحج آية 78.
3- سورة المائدة آية 6.
4- سورة النساء آية 28.
5- حديث صحيح رواه البخاري والنسائي عن أبي هريرة وقال السيوطي صحيح
6-أنظر فيض القدير ج 2 ص 329.

2)- قال عليه الصلاة والسلام (يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا)[1].

3)- شكا أحد الصحابة معاذ بن جبل للنبي صلى الله عليه وسلم حين صلى بالناس حين اصـــل بالناس وأطال فغضب صلى الله عليه وسلم وقال: (يا معاذ آفـــتان أنـــت) ثـــلاث مرات[2].

4)- قال صلى الله عليه وسلم (إذا صلى أحدكم بالناس.فليخـــــفف فـــــان منـــهم الضعيف والـــسقيم، والكبير وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء)[3].

5)- وعن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (آني لا ادخل في الصلاة، وأنا أريـــد إطالتها فأسمع بكاء الصبي، فأتجوز في صلاتي مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه)[4] كما أن لأجل التخفيف والتسير عن الأمة شرعت الرخص.قال صلى الله عليه وسلم (إن الله تعـــالى يحب أن تؤتي رخصة كما يكره أن تؤتي معصيته)[5]. وقال رسول اله صلى الله عليه وســـلم لعبد الله بن عمر حين بلغه انهماكه في العبادة انهماكا أنساه حق أهله عليه: (ألم أخبر أنـــك تصـــوم النـــهار وتقـــوم الليـــل؟ قـــال عبـــد الله: قلـــت بلـــى يـــــا رســـــول الله فقال صلى الله عليه وسلم (لا تفعل! صم، وافطر، وقم، ونم فان لجسدك عليك حقـــا، وإن لعينيك حقا وإن لزوجك عليك حقا، وإن لزورك عليك حقا)[6]. ونفس الحقـــوق علمـــها الصحابي الفقيه سلمان الفارسي لأخيه العابد الزاهد أبي الدرداء، وقد كان رسول الله صلـى الله عليه وسلم آخى بينهما، فزادت بينهما الألفة وسقطت الكلفة .فزار سلمان أبا الـــدرداء فوجد أم الدرداء – زوجته مبتذلة (يعني تلبس ثياب البذلة والمهنة، لا ثياب الزينة والتجمـــل

1-.حديث متفق عليه، ورواه أحمد والنسائي عن أنس بن مالك، وقال السيوطي صحيح.
2- من حديث رواه الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة
3-حديث رواه الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة.
4- حديث رواه الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة.
5- حديث رواه البخاري في صحيحه – انظر فتح الباري ج 2 ص 197 وما بعدها كتاب الآذان.
6- الحديث رواه أحمد في مسنده، وابن حبان في صحيحه والبيهقي في شعب الإيمان. أنظر فيض القديـر ج 2 ص 296.

كما تفعل المرأة المتزوجة. فقال لها: ما شأنك ؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا! فجاء أبو الدرداء فرحب بسلمان وقرب إليه طعاما فقال: كل فإني صائم! فقال سلمان ما أنا بآكل حتى تأكل.وفي رواية أقسمت عليك لتفطرن قال: فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم الليل فقال سلمان: نم فنام، ثم ذهب ليقوم فقال سلمان له نم، فلما كان آخر الليل قال: سلمان: قم الآن، فصليا، فقال له سلمان، إن لربك عليك حقا، ولنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فأعط لكل ذي حق حقه، فأتى أبو الدرداء النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك له، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: صدق سلمان)[1] وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق) وفي رواية ضعفها السيوطي (إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقر)[2] ومعنى الحديث قال المناوي: (متين) أي صلب (فأوغلوا) أي سيروا برفق من غير تكلف، ولا تحملوا على أنفسكم مالا تطيقونه فتعجزوا وتتركوا العمل.

وقال الغزالي: معنى الحديث أن لا يكلف المسلم نفسه في أعماله الدينية ما يخالف العادة. بل يتدرج ويتلطف ولا ينتقل دفعة واحدة إلى التطرف الأقصى من التبدل.فالطبع الإنساني نفور ولا يمكن نقله عن أخلاقه الرديئة إلا شيئا فشيئا حتى تتخلّص من تلك الصفات المذمومة التي رسخت بها، ومن لم يراع التدرج، وتوغل دفعة واحدة، فتنعكس أموره فيصير ما كان محبوبا عنده ممقوتا.

خامسا: علاج التطرف الديني:

ظاهرة التطرف الديني ظاهرة عالمية وجدت في عصرنا في أماكن عدة من العالم — كالبوسنة والهرسك— وكوسوفة— والهند وباكستان، وتعتبر دولة إسرائيل نموذجا حيا في

1- حديث صحيح رواه الإمام البخاري، والحكيم الترمذي.
2- رواه أحمد في مسنده، وقال الإمام السيوطي صحيح.

عصرنا الحاضر لتمثيل الإرهاب وتصديره، ونحن لا نقصر الإرهاب على دولة كالجزائر فقط أو في قارة كالقارة الإفريقية وإنما نقول بعموم هذه الظاهرة في العالم كله حتى أن الدول الأولى في العالم تمارس الإرهاب وترعاه كروسيا مع الشيشانيين وإنجلترا وفرنسا وأمريكا مع العراق وغيره من الدول الأخرى .فللأجل هذا فانه ليس من السهل كتابة وصفة علاجية لهذه الظهرة الخطيرة والمعقدة الماثلة للعيان حاضرا، والممتدة الجذور في عمق التاريخ الإنساني بأسبابها وبواعثها المتعددة المختلفة، وإزاء ذلك فإننا نوصي بمراعاة الاعتبارات العامة الآتية واتباع الوسائل والإجراءات الآتية:

أولا: يجب على العلماء المخلصين لدينهم ووطنهم لقيام بإظهار التطرف الديني وتحديد المراد به بعلم وبصيرة، وهذا المجهود يعتبر الخطوة الأولى في طريق علاج التطرف ليهلك من هلك عن بينه ويحي من حي عن بينه، ولا قيمة لأي بيان أو حكم لظاهرة التطرف الديني ما لم يكن مستندة المفاهيم الشرعية الإسلامية الأصلية وذلك بالرجوع إلى النصوص التي تحدد القواعد الشرعية الثابتة، لا إلى الآراء المجردة والأهواء المغرضة، ولا حجة لقول أحد مهما كان مركزه الاجتماعي أو السياسي أو العسكري في مقابل قول الله ورسوله قال تعالى **(فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر)**[1]، وقد اتفقت الأمة الإسلامية سلفها وخلفها على أن الرد إلى الله ورسوله يعني الرد إلى كتابه، والرد إلى رسوله صلى الله عليه وسلم يعني الرد إلى سنته عليه الصلاة والسلام ودون الرجوع إلى هذه القاعدة الشرعية لن و لم يهتم الشباب المتطرف أو المهتم بالتطرف التفاتا إلى فتوى هذا أو مقال من ذلك، ويعزفون عن الاتهام الذي ينكرونه، ويتهمون غيرهم بالتزييف للحقائق، وتسمية الأشياء بغير مسمياتها، وذلك لأن واقع الناس تختلف فيه أهواءهم ومشاربهم وغاياتهم ولا بد لهم من سبيل يجمعهم وخير ما يجمع أبناء الأمة كتاب الله

1 النساء آية (59).

وسنة ورسوله صلى الله عليه وسلم قال تعالى **(ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن)**[1].

ثانيا: يجب أن تتكاتف المؤسسات التعليمية والتربوية بجميع مستوياتها وأنواعها سواء كانت مدينة أم عسكرية بتشخيص مواضع الانحراف والخلل في أفكار حركات التطرف الديني وذلك بتبني منظومات تربوية تعليمية تركز في مناهجها بيان المفاهيم الصحيحة مقتبسة ذلك من منهج الإسلام الصحيح عقيدة وشريعة مع التركيز على الأحكام والمبادئ التي تم تأويلها وتحريفها عن مواضعها كقول الله سبحانه وتعالى **(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)**[2] قال ابن عباس رضي الله عنهما (ليس بكفر ينقل عن الملة بل إذا فعله فهو به كفر، وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر) .ومنهم من تأول الآية على ترك الحكم بما أنزل الله جاحدا له .وهو قول عكرمة .وهو تأويل مرجوح، فان نفس جحوده كفر سواء حكم أم لم يحكم)[3].

قال ابن القيم رحمه الله (والصحيح أن الحكم بغير ما أنزل الله بتناول الكفرين الأصغر والأكبر، بحسب حال الحاكم، فانه إن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة، وعدل عنه عصيان مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة فهذا كفر أصغر وإن اعتقد انه غير واجب، وانه مخير فيه، مع تيقنه انه حكم الله فهذا كفر اكبر. وإن جهله وأخطاءه، فهذا مخطئ له حكم المخطئين)[4].

1- المؤمنون، آية 71.
2- سورة المائدة آية 44.
3- د/ يوسف القرضاوي كتاب الأمة – الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ص 81.
4- دكتور يوسف القرضاوي كتاب الأمة - الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ص 82.و من الأمثلة على الكفر الأصغر: (لا ترجعوا بعدى كفار يضرب بعضكم رقاب بعض) (من آتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم) (اثنتان في أمتي هما بهم كفر – الطعن في النسب، والنياحة. وكذلك قد تطلق كلمة كفر على المعاصي التي لا تحتمل إنكارا ولا جحودا ولا تكذيب لله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

ثالثا: تسليط الضوء على أحكام الجهاد في دين الله وتراثه الفقهي الواقعي وذلك لاستجلاء حقيقته الموضوعية الثابتة وظروفه المتغيرة حتى لا يندفع في عدوان من جهل أو خطأ في التأويل مع بيان مفهوم "الاستشهاد" وهدف الإسلام منه، ومن القتال حتى لا يقتل المسلم نفسه أو غيره في عمليات انتحارية عن جهل وسوء فهم، و يترك العدو الحقيقي للدين والأمة والوطن.

وبتثبيت هذا المنهج تتفادى الأمة إزهاق أرواح أبنائها، واستتراف طاقاتها الحية، وتحول هذه القوة إلى نحر عدوها الحقيقي كتخليص بيت المقدس من يد العدو الصهيوني، ولو تأملنا قليلا وجمعنا الشباب الذي احترق بنار الفتنة في الجزائر ومصر وسوريا في حماه وغيره من شباب المسلمين ووجه إلى عدو الأمة لكانت النتيجة غير التي أصابت الأمة الإسلامية بتخريب الديار وهتك الأعراض وقتل الأبرياء وسفك الدماء وتدمير الذات ولكن كما قال الشاعر:

ناديت لو أسمعت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي

رابعا: نشر مفهوم الدولة وثقافتها وفلسفة الحكم في الإسلام وعلاقة الحاكم بالمحكوم وموقع ذلك من الإيمان والإسلام.

خامسا: نشر العلوم الإسلامية في نطاق أو سع وفي جميع الميادين مع قيام المؤسسات الاجتماعية والخيرية والنفسية بدراسة دوافع الرفض الاجتماعي وغاياته، وانتشار موجات التمرد والرفض بين الشباب خاصة مع تقديم دراسات علمية أكاديمية تتضمن مقترحات تساعد على اختفاء الاستفزاز [والحقرة] الاجتماعي أو تساعد وتفيد على الأقل في التقليل من حدته تمهيدا لعلاج مشكلة التطرف الديني وغير الديني [العنصري وغيره].

سادسا: قيام الأحزاب السياسية والمجالس الشعبية بالعمل على تعميق الممارسات الديمقراطية وتعميق مبدأ الشورى والتصالح وإتاحة الفرص للشباب على حد سواء والابتعاد

عن الديماغوجية والنفاق السياسي والإداري وكل ما هو سلبي يمكن أن يستغل من قبل من لهم قابلية للتطرف الديني وغيره سواء كان عنصري أم سياسي.

سابعا: قيام المؤسسات الإعلامية والثقافية بالاهتمام بالإعلام الديني واستثماره مع التركيز على توجيه النزعة الدينية الفطرية السليمة والعناية بالمناسبات الدينية التي تعمل فيها على ترسيخ القيم الإنسانية العليا التي يدعو إليها الإسلام..

ثامنا: قيام دولة ممثلة في جميع مؤسساتها بالعمل المتواصل والمخطط على غرس روح التآخي والتصالح الاجتماعي بين فئات أبناء الوطن ابتداء من الأسرة والمدرسة والجامعة والمصنع وفي مؤسسات الدولة سواء كانت مدنية أم عسكرية، مع إظهار الوجه القبيح للتطرف مستغلة في ذلك البحوث العلمية الأكاديمية في الجامعات والمراكز الثقافية والتكتلات العسكرية، والندوات العلمية في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة وغيرها.

سادسا: خاتمة البحث: في ختام هذا البحث التطرف الديني يبدو لنا أن أسباب العلاج المقترحة لعلاج ظاهرة التطرف الديني ليس إلا مؤشرات ومفاتيح، وأن الأمر يتطلب تخطيطا سليما من ذوي الاختصاص من العلماء والخبراء ويناقشون الأمر من وجهات متعددة بالاستعانة بالصبر الجميل، والمتابعة.

الحثيثة المستمرة الهادئة والهادفة إلى أن تتوج الأعمال وتكلل بالنجاح. وأحب أن أكتب ما قاله الأستاذ (ألفنصو دولا سيرتا) في الأصولية الإسلامية قال الأستاذ: (إن الغرب يتخبط في النزر القليل الذي يعرفه عن الإسلام، إننا نجهل روح الإسلام، وما يدعو إليه الإسلام من إيمان مطلق، واستسلام للخالق....).

ويقول: (وأرى كذلك أن هذه الأصولية لا تخلوا من تداعيات سياسية وعلى أي فان المسلم الذي يؤمن بدين ينظم حياته العقدية والدنيوية المادية في أن واحد، بدون الفصام كما هو الشأن عندنا، فان أي مساس بأحدهما أو أي خلل في التوازن بينهما قد يكون سببا

للنهوض إلى إعادة التوازن المنشود إن تركيا التي كانت تقوم بوظيفة الخلافة، تم صيرها مصطفى أتاتورك علمانية دفعة واحدة، هي الآن مسرح لتيارات دينية إسلامية يجب أن تعتبر ردة فعل إن للاستعمار ضلعا فيما يحدث في بعض البلدان الإسلامية لأنه غير بقصد أو بغيره النظام الاجتماعي الذي كان قائما منذ قرون وكان الدين لحمته وصار المستعمرون بعد الاستقلال يعيشون حالة انفصام في الهوية، فهم يبحثون عن توازن بين هويتهم الأصلية وبين مكتسبات العصر الحديث ونجد الانفصام متجليا في اللغة والسلوك والعادات[1].

1- الأستاذ/ الفونصو دولا سيرتا – تاملات من فاس في الأصولية الإسلامية مجلة أكاديمية المملكة المغربية ص 180 وما بعدها – العدد 16 عام 1999 ط مطبعة المعارف الجديدة الرباط.

في رحاب جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية

الدكتورعميراوي احميده
جامعة الأمير عبد القادر

شهدت جامعة الأمير عبد القادر كعادتها نشاطات مثمرة خلال الفترة الممتدة من شهر فيفري إلى شهر جويليا من عام 2002 تمثل جانب منها في مناقشات لرسائل أكاديمية. وتنظيم نشاطات علمية. وإصدارات مطبوعة. وإقامة حفل تكريمي على شرف المتخرجين.

1- المناقشات:

جرت خلال الفترة الممتدة من شهر فيفري إلى شهر جويليا من عام 2002 مناقشات لرسائل جامعية بلغت 14 رسالة (دكتوراه دولة وماجستير).

1 – 1 – دكتوراه دولة: رسالة واحدة قدمها الباحث.

الاسم واللا	المشرف	عنوان الرسالة
عبد القادر بخوش	د. عبد المجيدعم	مشروع تهويد الفكر الإسلامي المعاصر

1 – 2 – ماجستير: تمت مناقشة 13 رسالة ماجستير هي لكل من:

الاسم ولله	المشرف	عنوان الرسالة
محمد بوغلوسة	د. بلقاسم شتوان	مذهب سفيان الثوري في شروط أركان عقد البيع "دراسة مقارنة"
علي جداي	د. سلمان نصر	الاختيارات الفقهية لابن عبد البر في البيوع
سكينة بركاني	د. محمد الأخضر مالكي	الاشتراك في جرائم الاعتداء على النفس أو ما دونها (دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون)
إسمهان بوعيشة	د. بشير بوجنانة	عقيدة الصلب والفداء عند النصارى (دراسة نقدية تحليلية)
عبد الوهاب بوخلخال	د. إبراهيم التها	بديع الزمان النورسي ومنهجه في عرض العقيدة
مصطفى هادف	د. محمد زرمان	المشروع العلماني الفرنسي وموقف جمعية العلماء المسلمين منه
نور الدين فليغة	د. عبد الله بوجلال	النشاط الصحفي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين "دراسة تحليلية لعينة من صحيفة البصائر 1935-1939"
عبد الحليم دبيش	د. مولود سعادة	إعجاز القرآن بين القاضيين:أبي بكر الباقلاني وأبي الحسن عبد الجبار"دراسة مقارنة"
عبد القادر حيقة	د. مولود سعادة	نماذج من السنن الاجتماعية من خلال القرآن الكريم
خميسي بزاز	د. إسماعيل يحي رضوان	الاستثمار الزراعي من خلال الحديث الشريف "دراسة حديثية فقهية مقارنة"

خليفة مرابط	د. سامي عيد الله الكناني	الأنماط النحوية للجمل الفعلية المؤكدة بالقصر بالنفي ولاستثناء في القرآن الكريم "دراسة نحوية بلاغية وإحصائية"
نور الدين سيليني .	د. محمد العيد تاورتة	تيمة الجنس في الخطاب الروائي واسيني الأعرج بين الوعي القائم والممكن والزائف "دراسة سوسيو بنائية
محفوظ رموم	د. كمال فيلالي	الثقافة والمثاقفة في المجتمع الحضري الجزائري خلال العهد العثماني 1519-1830" دراسة تاريخية انثربولوجية"

وبهذا يصبح العدد الإجمالي للمناقشين بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية درجة دكتوراه دولة وماجستير 225 باحثا.

2 – الملتقيات والندوات:

2 – 1 – الملتقيات:

عقدت الجامعة ملتقيين:

الأول وطني حول: **تاريخ الجزائر: الواقع والآفاق** يومي 28 و29 أفريل 2002. بجانب الندوات الأخرى.

الثاني دولي حول: **علم مقارنة الأديان وأهميته الحضارية**، أيام 6، 7، 8 ماي 2002.

2 – 2 – الندوات:

* التفسير الموضوعي: النشأة والآفاق يوم 2002/3/6

* مسؤولية الدولة عن الأخطاء القضائية وتطبيقاتها الجزائية 2002/4/28

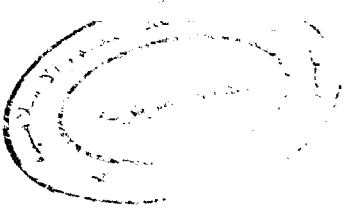
3 – الإصدارات:

صدرت **مجلة الآداب والعلوم الإسلامية** العدد الأول في أفريــــل 2002 لكليــة الآداب والعلوم الإنسانية. مثلما صدرت مجلة **المعيار** العدد الثاني في جوان 2002 لكلية أصول الديــن والشريعة والحضارة الإسلامية.

4 - الحفل التكريمي:

في يوم 30 جوان 2002 وتحت رعاية وزارة التعليم العالي والبحـــــث العلمـــي. ووزارة المجاهدين. ووزارة الشؤون الدينية والأوقاف. والمجلس الإسلامي الأعلى. والمجلس الأعلـــى للغة العربية أقامت الجامعة حفلا بهيجا بمناسبة اختتام السنة الجامعية لتكريم الطلبة المتفوقـــين في مختلف التخصصات من عدد المتخرجين هذا العام (393 طالبا متخرجا). وحملت دفعـــة التخرج وهي الدفعة الـــ 15 اسم المرحوم الشيخ أحمد حماني. حيث وزعت أوسمة وطنيـــة عالية القيمة. وجوائز أخرى جد معتبرة تمثلت في أجهزة كومبيوتر كاملة، وأجهزة إعلام آلي أخرى. مع جوائز كثيرة ومتنوعة.

والله ولي التوفيق



Revue

De l'université Emir Abdelkader des sciences islamiques

Revue académique spécialisée dans les sciences Islamiques et Humaines

Rajeb 1423 / Septembre 2002

N° 12

Les points de vue 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 Ammar Talbi
Dr Abd-El Aziz Filali
Dr AbdelKrim Benarab
Dr Abd Errezak Guessoum
Dr Bouamrane Cheikh
Dr Ibrahim Tohami
Dr Mohammed L. Melki
Dr Mohammed Khazar
Dr Omar Bougroura
Dr Said Fekra

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 [illegible] @ IST. CERIST. DZ

Sommaire

Dr Laouira Omar:

The founding fathers of structuralism 4

The founding fathers of structuralism

By Dr Laouira Omar
University Emir Abdel
-kader of Islamic Sciences ,
Constantine.

الخلاصة

لقد تطور المذهب البنيوي تاريخيا, و فكرته المعتمدة حاليا في العلوم الاجتماعية كانت جذورها في مختلف المساهمات لعلماء الاجتماع أمثال اوجست كونت و دوركايم و كلود ليفي ستروس وسوسر و غيرهم .اعتقد بضرورة ابراز جهود هؤلاء العلماء الذين يعتبرون الاباء للمذهب البنيوي ,و منها يمكننا أن ندرك كيف استطاع المذهب البنيوي ان ينتشر لدي المختصين في العلوم الاجتماعية كمنهج بديل للمثالية و الوجودية والظاهراتية.

Structuralism has been devellopped historically. The idea of structuralism which is adopted nowdays among social scientists has its roots in the contributions of the previous social scientists like August Comte. Durkheim, Saussure, Levi-Strauss and Vico .....etc... I believe that is necessary to outline the efforts and contributions of those pioneers of structuralism so that we can examine how this new tentency has been accepted by a lot of social scientists as an alternative methodology to existentialism, phenomenology and idealism .

The fathers of structuralism:

According to Bottomore and Nisbet (1979), August Comte (1798-1857) was the first systematic structural thinker in French sociology. In order to show his structuralist option, they focused on some examples of his theoretical positions which are reflecting a certain structural approach. Comte had been very antipathic to the conceptual atomism or individualism in any form. He referred particularly to the "metaphysical"

thinking in the senteenth and eighteenth centuries as being the source of the atomistic individualism along with the psychological associationism of the Age of Reason and the Enlightment. In the book of Positive Philosophy, Comte demonstrated that each science flows historically in structure and aims from its predecessor, including sociology .In the same book he wrote: "Our real business is to analyse accurately the circumstances of phenomena and to connect them by the natural relations of succession and resemblance". (Qoted in Bottomore and Nesbit, 1979 p.560)

He continued by saying that "no social fact can have any scientific meaning till it is connected with social fact" .(p 561)

Bottomore and Nisbet (1979) argue that the best item in Comte's structuralism may be observed in his famous "Law of Three States". It is as they qualify it an abstract and generalized structuralism which Comte was seeking in man's past and present. Comte's idea of the three states consisted i the nature of civilization which is developing from a first period characterized by theological modes of thought to a second phase dominated by philosophical or "meta-physical" forms of thought and the third stage where positive thinking is imposed .(p 562) Bottomore and Nisbet (1979) pointed out in the end that "no one ever worshipped system and structure more than August Comte" .(p 562)

One of the pioneers of the idea of structuralism was the Italian Giambattista Vico (1668-1744). He published a book called The New Science in 1725, but it passed unnoticed at that time .

The idea proposed in The New Science by Vico was simply a "natural" science for human society similar to the science developed by Galileo, Bacon and Newton. The master key of the New Science lay in Vico's discovery that the so- called "primitive" man possesses in fact an inherent "poetic wisdom" and reveals himself to be not just an ignorant and barbaric human but responds to his environment intelligibly and manifests his responses and communications in the forms of symbols and myths .

The implication of Vico's conclusion was that early societies had their own foundations for their social institutions, and their responses to reality were not "primitive" but were simply responses of a different order whose functions were serious, cognitive ones .

Vico concluded from his observations of ancient people that were creating myths which were shaping their societies. This means that men have: "created themselves" and that "the world of civil society has certainly been made by men, and that its principles are therefore to be found within the modifications of our own human mind" .(quote in Hawkes, 1977, p 13)

As man constructs the myths, elaborates social institutions and virtually constitutes the whole world as he perceives it, he constructs himsel in doing so. This process is based on the continual creation of recognizable and repeated forms which are known as the process of structuring .From Vico's point of view, this process was inherent, permanent and a characteristic of human being. (Hawkes ,1977 p 14)

Hawkes (1977) argues that Vico is like the existentialists. He considered that there is no pre-existent, "given" human essence and there was no such pre-determined "human nature" .Vico was also in agreement with the Marxist theory because he seemed to argue that a certain form of humanity is imposed by a particular social relation and systems of human institutions. (Hawkes, 1977 p 15)

Emile Durkheim (1858-1917) is France's preeminent sociologist after August Comte. He had contributed a lot for the edification of structuralism in French sociological thought. Durkheim had influenced with his thoughts and methodology a lot of social scientists like Claude Levi-strauss, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, Radcliffe-Brown and Basil Bernstein. Bottomore and Nisbet (1979) argue that "Livi-strauss has never been other than outspoken in his admiration for Durkheim" .(p 565)

Durkheim had convinced the contemporary social scientists of the usefulness of the structuralist insight in social inquiry .

To illustrate Durkheim's structural perspective, Bottomore and Nisbet (1979) draw attention to the definition of the scope and method of sociology which Durkheim had written in his Latin Dissertation on Montesquieu published in 1892. He said: "if social science is really to exist, societies must be assumed to have a certain nature which results from the nature and arrangement of the elements composing them, and which is the source of social phenomena" (quoted in Bottomore and Nisbet, 1979 p 566)

Durkheim was like Comte, very critical of analytical individualism. He expunged psychology from the world of sociology because he believed that psychological explanations of social phenomena are most of the time false .

Due to the intelectual style of Durkheim, most of his readers for a long time accused him of creating a "group mind" of a limitless "social determinism". and failing to recognise the existence of individual human beings .

Durkheim had certainly accepted from Comte the idea that society has an independent existence regarding the drive of instinct or effect of individuals .He accepted also from Comte the idea that society can be analysed only into wholes or structures which are themselves social and not individuals .Also, Durkheim and Comte agreed on the fact that social phenomena have as much reality as do physical facts. (Bottomore and Nisbet, 1979 p 566)

Durkheim's dynamic structuralism had been outlined in the two major works: The division of labour (1893) and forms the Elementary of Religious Life (1912) .The first example in Durkeim's structuralism was the treament of contract as a part of a large system or structure. He conceived the idea of precontractual foundations of contract, that is, the whole institution of inherited traditions, rules and understandings, which are the basis for a modern contract. He said: "in sum, a contract is not sufficient into itself, but is possible only thanks to a regulation of the contract which is originally social"(quoted in Bottomore and Nisbet , 1979 p 567) .

Another more radical example of Durkheim's structuralist way of thinking is seen in his interpretation of the "Categories of the Mind". The categories are the ideas of causation, space, force, time and so on, all of which are helping man to assimilate and order sensory impressions. Durkheim was very critical of Kant's point of view that these categories were innate, instinctive and closely attached to the human mind .He was more critical of Hume's earlier explanations that men's ideas of cause, time, mass and so on is the outcome of an accumulation in the individual's life of experiences and observations .Durkheim argued that we must consider that categories are the result of the society's dominance over the individual from the very earliest times. He said that: "it is the

very authority of society, transferring itself to a certain manner of thought which is the indispensable condition of all thought" (quoted in Bottomore and Nisbet, 1979 p 568) .Therefore, Durkheim was always avoiding the individual explanation of categories to the social ones which make us feel that he was more totalitarian than individualistic .

The final example of Durkheim's structuralism was the treatment of the incest toboo .(1) Here as well, Durkheim held the view of the social origin of the incest taboo. He vigorously rejected the biological and psychological explanations which could provoke the incest. Durkheim explored the origin and continuation of the incest taboo when he pointed out that the taboo has a relation with the ancient principle of exogamy (2) which is originally totemic. The totemic system is based on the fact that there is "a collective subordination of the members of the totemic group to the sacred essence represented by the totemic plant or animal" (Bottomore and Nisbet, 1979 p569). Durkheim suggested here that exogamy was the foundation of the society and the taboo of incest had the the exogamic group function to "prevent any profanation of the totem of the exogamic group by any forms of uncleanness, whether pertaining to food, dring or sex". (Bottomore and Nisbet, 1979 p 569) Therefore, the act of

(1)Sexual intercourse between two persons commonly regarded as too closely related to marry. (dic)

(2) The custom or cult of marrying a person belonging to another tribe .(dic)of incest is a kind of prevention from profanity that could reach the totem of the exogamic group .

If we come to the conclusion about Durkheim's structuralism we can say that Durkheim, as well as Comte, always dropped the explanations which begin with biological aspects of the race or the individual, or have any connection with climatic, geographical, or other non social areas of life. or fucusing on masses of particulars. Durkheim believed that all these kinds of explanations are far away from the sociological method .He stressed the fact that sociologists must set any element of human life for investigation in the larger context so that they can start a scientific explanation. and this context must be at once social and structural (Bottomore and Nisbet, 1979 p 570) .

There are some famous sociologists who have been influenced by Durkheim's structuralism .We can cite as examples, Mauss, Halbwachs, Radcliffe-Brown, Bernstein .

Marcel Mauss (1872-1950) was deeply devoted to Durkheim's methodological and theoretical canons. The structuralist charactere of his work may be found in the study of Pimitive Classification, which he did in collaboration with Durkheim (1903) and the work done earlier (1899) called: Sacrifice: Its nature and Funtion. There was another study called: The Gift (1925) which is unquestionably the most important of Mauss's works. Mauss's conception of the gift is similar to the kind of social fact which Durkheim had described in theoretical terms in The Rules of Sociological Method. Mauss described the gift as "the kind that permits objective, emperical and comparative analysis and that also serves as a focus for a broad and complex pattern of social, economic, religious, aesthetic and psychological behaviour" (Bottomore and Nisbet, 1979 p 572).Mauss observed the basic function of gift exchange as to contribute to social solidarity. He said: "gifts exchanges, while, in theory voluntary, disintersted, and spontaneous .... are in fact obligatory and interested" (quoted in Bottomore and Nisbet, 1979 p 573)

Most of Mauss's structuralist approaches were to be found in his classical writings. We find not only the emphasis on systems and patterns of social relationships but also the focus on the objective manifestations of regular human interactions. (Bottomore and Nisbet, 1979 p 573)

In addition to Mauss, we can introduce Maurice Halbwachs (1877-1945). He studied under Durkheim and collaborated with him in L'Annee Ssociologique. He was known as generally following Durkheim's principles throughout his life, but despite this fact, he made a remarkable enlargement of scope and method. Halbwachs, using a combination of comparative and psychological analysis, studied the important subject of social class which had been almost ignored by Durkheim. He studied as well the subject of suicide following the classic work of Durkheim, but with much better sophisticated statistical method than was possible in Durkheim's days .

Halbwachs's structuralism is better seen in his book the Social Bases of Memory published in 1925. It started first of all with a Durkheimian passage on dreams, and moved to develop some analysis of the social

sources of individual memory. The emphasis of that book was on the function of language, the relation of family tradition to individual images, religion, and social class. All these subjects had been dealt with in order to bring to light the relation between the nature of individual memory and the social order .The structuralism of Halbwachs is much better realized from his final work, The Topography of Legend, published in 1941 in France. This work was the social-psychological study of a famous holy place and put emphasis on the fusion of tradition and legend into a collective memory of those who live there, or who make pilgrimages to it. (Bottomore and Nisbet, 1979 p573)

The influence of Durkheim's structuralism had gone beyond the frontier of France when it had gained the admiration of the British anthropologist, Radcliffe-Brown (1881-1995). He is viewed as the first outside France to assert the theoritical-philosophical importance of Durkheim and also its relevance to emperical study of social behaviour. In fact, it was Radcliffe-Brown who had contributed a lot to bringing Durkheim into the position of intellectual authority in the United States since the 1930s. (Bottomore and Nisbet, 1979 p575)

Radcliffe-Brown had emphasised structure and function, and this was the chief reason that enabled him to be among the post-Durkheimians. He believed that anthropologists should be involved in search of scientific laws of structure, funtion and other cardinal elements of the primitive societies instead of entering into the investigation for "human origins" and the stages of development. Radcliffe-Brown specified very clearly his structuralist tendency in the Natural Science of Society. He wrote: "no amount of investigation can explain the characteristics of society by single reference to the nature of human beings, but by an investi- gation of human beings arranged in a certain order, yes. The social scientist is studying the structural arrangement of the units and takes the internal structure of the units for granted ." (quoted in Bottomore and Nisbet, 1979 p 576)

Radcliffe-Brown made an important distinction relating to the nature of change. Firstly, there is "change within the structure". This kind occurs, for example, when two people unrelated before get married and have children. This fact is, in a way, change in the life patterns of many people but it has not affected the social strcture, that is, the institution of

marriage. The change has taken place within the marriage social structure but it has not affected the system of marriage itself. The other kind of change which Radcliffe-Brown had pointed out is the kind of change that alters or transforms the structure of marriage itself .But this kind of change is rare and it is the result of internal or external disturbances .

The last author I would to draw attention to is Bernstein. He is also considered as a Durkheimian structuralist .

According to Atkinson (1981), Bernstein has been influenced by Durkheim's thought and he has always referred to the framework of Durkheim's concepts .The structuralism of Bernstein – inspired from Durkheim – is clearly shown in his papers on the ritual of schooling, and his suggestion of the distinction between the "expressive" and "instrumental" orders of school .(p 88)

Bernstein's structuralism is formulated also on the notion of "code" which has been often misunderstood and misread by a lot of social scientists .Atkinson (1981) argues that Bernstein's notion of code is in some way equilvalent to Levi-Strauss's "jig-saw" which is a kind of "regulatory principle or mechanism which underlies the "surface" manifestations of speech, perceptions and order of meaning" (p 88). Bernstein uses again the notion of "code" in a structural way. He refers to it – as Atkinson said – "to a regulatory principle governing the selection and permitted permutations of curricular and linguistic "code" in much more than in common terminology ." (p 92) Therefore the "code" as a systematic principle has the function to let the possibility of emerging different "forms" of speech in real life .Atkinson (1981) argues that this latter conception of "code" has been inspired from the structuralist idea of Mary Douglas. (p 92) Atkinson (1981) draws a conclusion about the aim of Bernstein's structuralism. He said that: "the full significance of his oeuvre lies in a consistent attempt (if unevenly realized) to theorize the reproduction of social forms" (p 92)

Structuralism in linguistics :

The foundations of structuralism are originating in the linguistic model. Barthes himself has been quoted as saying that structuralism as a mode of analysis has its basis in the methods of contemporary linguistics. This view is supported by Levi-Strauss as well. In an article about structural linguistics and anthropology, he said that as fas as the

anthropologists are following the linguist's example, they might become very productive and fruitful and could lead them to the "phonological evolution" in anthropology .(Culler, 1975 p 3-4)

Linguistic discipline has become a key to the techniques of structuralism by the influence of the "Father of Modern Linguistics", Ferdinand de Saussure, a Swiss linguist whose work is the basis for most contemporary structuralist thinking. Saussure inherited the traditional view of language as an aggregate of separate units, called "words" which were accepted as having separate 'meaning' attached to them. All words in a language exist within a historical dimension subject to observable and recordable ways of change. Hawkes, 1977 p 19)

The contribution of Saussure to the study of linguistics lies in the shift from the traditional view of language to the new conception of it as a "relational" one. The evolutionary ideas of Saussure in linguistics had been recorded in his Cours de Linguistique Generale. It is an account assembled from the notes of his students who attended some of his lecture at the University of Geneva between 1906 and 1911. Saussure suggested the argument that language should be studied not only diachronically, in terms of its individual parts, but also synchronically, in terms of the relationships between those parts Hawkes, 1977 p19-20)

Saussure believed that we should not only take into account the diachronic development of language because it is not the only process to take notice of in the study of language. In fact, the history of a word could lead to inadequate accounts of its meaning. The language should be studied also in its synchronical aspect. There are laws of equilibrium underlying language which operate on its elements and result in a synchronic system at any point in history (Piaget, 1971 p 76).

The next crucial idea in the structuralist entreprise of linguistics is the distinction drawn by Saussure between "language" and "speaking". He has taken linguistics to be concerned with "langue" (language) rather than with "parole" (speaking). The distinction between the two is that language could be concerned with what we have in common which enables us to speak. It is – as Culler (1975) puts it—"a system, an institution, a set of interpersonal rules and norms" p 3). "Speaking" is something we have individually. It is a personal freedom of speech. In

often. The thing which will remain always is the form of the train (the phenomenon) but the matter is in permanent change. There is a similar situation in linguistics, if we take the word "gentleman", we encounter that it may vary in the way it is pronounced and it may differ in the way it is meant but after all, it remains the same word. What always varies is the phonic and the psychological matter, the form of the word is usually constant. (Pettit, 1975 p7)

Pettit (1975) argues in the end that we can understand from Saussure's ideas in linguistics that language – as distinct from speaking – "is essentially a system for differentiating words" (p 10). The linguistic model of Saussure – as Pettit (1975) argues – considered language as things of the material world. Saussure put also language as a mechanism or organism. He said: "language is a system of independent terms in which the value of each term resultssolely from the imultaneous presence of the others". (quoted in Pettit, 1975 p10)

The system of language is not even qualified as being the product of the conscious mind, it is working under unconscious laws. Saussure argued that: " the system is a complex mechanism that can be grasped only through reflections, the very ones who use it daily are ignorant ot it" (quoted in Pettit, 1975 p10)

Structuralism in Anthropology :

Moving now to structuralism in anthropology, we realize the central figure in the movement is undoubtedly Claude Levi-Strauss. Richard de George (1972) argues that for some people the writings of Levi-Strauss are synonymous with structuralism (p 23) .

Levi-Strauss had accepted the structural conception in linguistics to the extent that he used the methods of structural linguistics in his anthropological analysis. He was first wondering: "... whether the different aspects of social life (including even arts and religion) cannot only be studied by the methods of, and with the help of concepts similar to those employed in linguistics, but also whether they do not constitute phenomena whose innate nature is the same as that of language. (quoted in Hawkes, 1975 p33)

Levi-Strauss treated all kinds of social behaviours and activities such as cooking, music, art, modes of dress, as if they were languages, becouse each of them is conceived as a social expression. Social

activities have the role of communication and expression. They are like a language, organized in a system of behaviour which is structured by unconscious laws. The structure of each social activity or behaviour could be seen as the grammar of a language. People are unconscious of their structural activities, in the same way as the rules of the English speakers. Levi-Strauss considered that if we do not feel the structuring of our customs and modes of dress and so on, this does not mean that they are unstructured. The structures of the social activities and behaviours are within them and underlying them, and if we want to see them we have to provide a lot of effort to make them explicit over the years just like the English language grammar is now quite known and explicit. Therefore, the primary role of anthropology, in the conception of Levi-Strauss, is to explain cultural phenomena in terms of general laws and unconscious structures .(De George, 1972 p25)

Levi-Strauss perceived cultural activities and behaviours not as intrinsic or discrete entities, but in terms of the dissimilar relationship they have with each other so that they appear strongly similar to phonemic structure of language. He said: "like phonemes, kinship terms are elements of meaning; like phonemes they acquire meaning only if they are integrated into systems" (quoted in Hawkes, 1977 p 34)

Levis-Strauss's conception of social structure is more elaborated than that of Radcliffe-Brown. Radcliffe-Brown believed that in both the natural and social world, the srtucture is an organization which consists of concrete parts of the whole. There is a close relation between structure and function and the social srtucture has the same empirical existence as physiological phenomena. Levi-Strauss on the other hand agreed with Radcliffe-Brown that the structure is part of reality but ha saw it at a much higher level of abstraction. He was much concerned with the former way which the parts of the structure are organized. Levi-Strauss emphasised the fact that it is possible to have several ways of organization of the same phenomena or structural elements. (Glucksmann, 1974 p232-233)

Levi-Strauss believed that there is a structure of human nature which should uncover. He thought also that there is a universal, basi structure of man which is hidden below the surface and which is known through its social manifestations such as language, cooking, dress, arts, myts and all

kinds of social expressions. He agreed with Marx and Feud that everything is determined and comes from deeper realities and deeper order, so there is no room for arbitrary or accidental facts .(De George, 1972 p 28)

Following the Marxist's views, Levi-Strauss argued that both the under-structure (economic base) and the super-structure (social and ideological morals) of a society are formed from a multiplicity of levels (structures) with different types of transformations operative from one level to another. The role of structural anthropology is to uncover the multiplicity of structures at all levels of society and to prove that they are homologous to one another. (De George, 1972 p 26)

Conclusion: In conclusion, we can say that this exposition of the central ideas of Saussure and Levi-Strauss has demonstrated their structuralist concerns. I would like also to draw attention to the conclusion highlighted by Bottomore and Nisbet from the writings of modern linguistics theorists and from Levi-Strauss toAlthusser, it says that structuralism embodies a general philosophy of science which is not only antihumanistic and antihistoricist but also anti-empiricist. According to the structuralism tendency, the constitution of any science is mainly a theoretical construction provided by the formation of concepts referring to the "hidden" realities and not relying on the immediately given data of emperical science .

Bibliography :

1) Atkinson, Paul (1981) "Bernstein's structuralism", Educational Analysis, vol.3,no1

2) Bottomore, Tom and Nisbet, Robert (1979) (eds) A History of sociological Analysis, London , Heinman. :

3) Culler, Jonathan (1973) The Linguistic basis of Structuralism, Article in Robey, David (1973)

4) De George, Richard T (1972) The Structuralists: from Marx to Levi-Strauss, Anchor Books, New York

5) Glucksmann, M (1974) The Structuralism of Levi-Strauss and Althusser, Article in Rex, John (1974)

6) Hawkes, Terence (1977) Structuralism and Semiotics, London; Methuen .

7) Pettit, Philip (1975) The concept of Structuralism: a Critical Analysis, Dublin, Gill and Macmillan .