مجلـــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

ISSN 1112-40-40

ذو الحجة 1423 / فيفري 2003

العدد 13

تمّ الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ☆ عين مليلة
http://www.elhouda.com

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

مدير المجلة

أ.د/ عبد الله بوخلخال

رئيس التحرير

د/ احميده عميراوي

مسؤول النشر

د/ احميده عميراوي

أمين التحرير

أ. محمود بن زغدة

منى علام

أعضاء هيئة التحرير

أ.د/ عبد الله بوجلال

أ.د/ سامي عبد الله الكناني

أ.د/ أحمد صاري

أ.د/ رابح دوب

د/ جمال شوالب

د/ بشير بوجنانة

د/ سلمان نصر

د/ مولود سعادة

د/ عمر لعويرة

الهيئة الاستشارية

د. إبراهيم التهامي

د. سعيد فكرة

د. الشيخ بوعمران

د. عمار طالبي

د. عبد العزيز فيلالي

د. عبد الكريم بن أعراب

د. عبد الرزاق قسوم

د. عمر بوقرورة

د. محمد خزار

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 25 @ Wanadoo. DZ

التلكس: 92954 USIEAK DZ

قواعد النشر

يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها في مجلة الجامعة هذه 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 التزيه.

2 – أن يكون الموضوع مستوفى الشروط العلمية الأكاديمية من حيث سلامة اللغة والضوابط المنهجية كاملة. ومن حيث توفر المادة الخبرية من مصادر ومراجع.

3 – أن يقدم البحث في نسختين على وجه واحد من الورقة. وفي قرص مرن 3.5 مرقونا ببرنامج word 97.

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. وتقدم في ملف مستقل على 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.

فهرس المحتوى

* **كلمة مدير المجلة** الأستاذ الدكتور عبد الله بوخلخال 9

* **كلمة رئيس التحرير** الدكتور عميراوي احميده 10

* **أ. أبو بكر كافي:**

نحو طرح موضوعي لمصطلحات علوم الحديث (مصطلحات الغرابة والتفـرد نموذجا) 11

* **أ. كمال لدرع:**

الشروط الشرعية لعمليات نقل وزرع الأعضاء البشرية دراسة مقارنة مـــع القانون الجزائري لحماية الصحة وترقيته 22

* **د. أبو بكر لشهب:**

الإجهاض بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي..... 41

* **د. بشير عز الدين كردوسي:**

مدخل إلى علم مقارنة الأديان 72

* **أ. عبد الوهاب فرحات:**

أبو مدين شعيب ومكانته في التصوف المغربي..... 84

* **أ. سكينة قدور:**

سعدي الشيرازي مهندس أرواح وبانيها..... 96

* **أ. بوعلي نصيـــر:**

الاتصال الدعوي في عهد النبوة..... 108

* د. عميراوي احميده:
الإعلام الجزائري دعم للثورة التحريرية 118
* أ. إسماعيل سامعي:
مدعو النبوة في بلاد المغرب الإسلامي تحدي واستجابة..... 127
* د. كمال عجالي:
موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من العلوم والمعارف المعـاصرة (أو لدعوة إلى الانفتاح) 149
* أ. بوداود عبيد:
تقديم مخطوط "النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب" لابن صعـد التلمساني (ت 901هـ) 160
* د. عبد الكريم بن أعراب:
مستقبل البحث العلمي في الجزائر 168
* د. سحنون محمود:
القوى التنافسية للقطاع الخاص وتحسين الأداء الاقتصادي "رؤية بديلة"... 190
* د. نصر سلمان:
القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ومكانته العلمية 206
* د. شتوان بالقاسم:
الأسرة في الإسلام 217
* أ. ليلي فيلالي:
بناء حضارة جديدة سياسة الموجة الثالثة 236
* د. عميراوي احميده:
في رحاب جامعة الأمير عبد القادر 248

كلمة مدير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم

بمشيئة الله تبارك وتعالى يهل علينا هذا العدد الثالث عشر من مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية مع بداية السنة الجديدة 2003 التي نتمناها خيرا وبركة لكافة أفراد الشعب الجزائري، وسلاما للأمة الإسلامية.

وتضمن هذا العدد موضوعات علمية قيمة متنوعة مشكلة من 49290 كلمة في مجالات:

* **العلوم الشرعية** (نقل وزرع الأعضاء البشرية). (الإجهاض). (الإسلام والأسرة).
* **علوم الحديث** (نحو طرح موضوعي لمصطلحات علوم الحديث).
* **مقارنة الأديان** (مدخل إلى علم مقارنة الأديان). (أبو مدين شعيب).
* **التراجم** (سعدي الشيرازي). (أبوبكر الصديق).
* **الدعوة والإعلام** (الاتصال الدعوي في عهد النبوة). (الإعلام الجزائري دعم للثورة التحريرية).
* **الاقتصاد** (مستقبل البحث العلمي في الجزائر). (القوى التنافسية للقطاع الخاص).
* **في التاريخ** (مدعو النبوة). (موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من العلوم)
* **الثقافة العامة** (بناء حضارة جديدة سياسة، الموجة الثالثة).

وأخيرا نتمنى أن تفوز هذه المجلة بثقة القراء والباحثين الكرام داخل الوطن وخارجه.

والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين.

أ. د. عبد الله بوخلخال

مدير الجامعة

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

بفضل الله تبارك وتعالى، وبجهد خيرة أبناء جامعة الأمير عبد القـــادر للعلـــوم الإسلامية ظهر العدد الثالث عشر لهذه المجلة في موعده وبهذه الصورة الطيبة؛ ممـــا يدلّ على استقرار واستمرار المجلة في الصدور –إن شاء الله– في رزانة وهدوء رغـم بعض الصعوبات من هنا ومن هناك.

يصدر هذا العدد مع حلول سنة 2003 التي بمناسبتها تهنئ هيئةُ التحرير كافـــةَ الباحثين عبر العالم وأسرةَ جامعة الأمير عبد القادر مســـؤولين وأســـاتذة وطلبـــة وإداريين وعمالا وتتمنى لهم صحة طيبة ومسرَّة؛ وإبداعات علمية مستمرة.

وقد لمسنا حسن التقدير ممن راسلونا من مؤسسات وطنية ودولية راغبين اقتنـــاء مجلتنا التي نسعى من خلالها إلى التبادل بنظائرها إثراءً للمعرفة العلمية.

وقد تحلى هذا العدد بموضوعات علمية راقية مست تخصصات مختلفة في الفقـــه وأصوله. وفي الكتاب والسنة. والعقيدة مقارنة الأديان. وفي الشـــريعة والقـــانون. والدعوة والإعلام والاتصال. وفي التاريخ والأدب. وفي الاقتصاد والثقافة العامة.

وأملنا أن يجد القارئ الكريم فائدة يستثمرها في ما ينفعه وينفع أمتنا الإسلامية.

ومن الله الثواب وإليه المآب

الدكتور عميراوي احميده

نحو طرح موضوعي لمصطلحات علوم الحديث

(مصطلحات الغرابة والتفرد نموذجا)

الأستاذ أبو بكر كافي

جامعة الأمير عبد القادر

مدخل

إن المؤلفات في علوم الحديث كثيرة، والفوائد التي تتضمنها قيمة، والمسائل التي تبحثها مهمة ومتنوعة، ولكن الطريقة التي تطرح بها تلك المسائل وتعالج بها المباحث كانت ولا تزال محل نقد وسببا يحول دون الوصول إلى التصورات الصحيحة والمفاهيم السليمة في هذا العلم الدقيق. وسآخذ جانبا من هذه الجوانب المنهجية في هذه الكتب وهي طريقة الترتيب التي سنعرض بعض سلبياتها، ثم نطرح نموذجا مقترحا لتناول بعض مصطلحات هذا العلم.

إن الناظر في كتب علم الحديث يلحظ أن المباحث فيها، اتسمت بعدم الترتيب من الكتب الأولى لهذا الفن إلى الكتب المتأخرة منه، فكتاب "معرفة علوم الحديث" للحاكم النيسابوري (ت405هـ) من الكتب الأولى في علوم الحديث، وهذا الكتاب على أهميته وغزارة مادته ينتقده الحافظ ابن حجر بقوله "لكنّه لم يهذب ولم يرتب" والكتاب قد تضمن اثنين وخمسين نوعا من أنواع علم الحديث ليس بينها تسلسل يربطها أو علاقة تجمع بينها.

وكتاب "الكفاية" للخطيب البغدادي (ت463هـ) فيه شيء من الترتيب لكنه غير كاف، إذ تناول مباحث الأخبار وأقسامها وأحكامها، ثم ذكر مسائل متعلقة بالسماع، ثم العدالة وأحكامها، ثم أصول الجرح والتعديل والمسائل المتعلقة بهما، ثم ذكر مسائل كثيرة متعلقة بكيفية الرواية، ثم تناول الإرسال والمراسيل، ثم ذكر تعارض المسند مع

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/ عمر لعويرة	د. محمد خزار
منى علام		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 25 @ Wanadoo. DZ
التلكس: 92954 USIEAK DZ

العلاقة بين المصطلحات المشتركة والمباحث المتداخلة، بل الأسوأ من ذلك تصور الانفصال بينها.

من هاهنا ينبغي إعادة النظر في مباحث علوم الحديث وترتيبها ترتيبا مناسبا ينسجم والواقع التطبيقي لهذه المصطلحات بعيدا عن التجريد الصوري المنطقي بضم النظير إلى نظيره والشكل إلى شكله. ولعل أقدم محاولة في ذلك ما قام به الحافظ ابن حجر في "نخبة الفكر" حيث تناول مصطلحات علوم الحديث بترتيب مغاير لكتب من سبقه في هذا الفن، وبنى كتابه على تقسيمات مختلفة للخبر مما يشكل وحدات موضوعية إلى حد ما، وهذا سبق للحافظ يحمد عليه، بيد أن إغراق الحافظ في التقسيم أفضى به إلى المغايرة بين كثير من المصطلحات المتحدة عند نقاد الحديث كـ"الصحيح والحسن" و"المنكر والشاذ" "والمرسل الخفي والتدليس" "والمعلول والمضطرب وغيرهما من أجناسه "والمصحّف والمحرّف" وغيرها. كما استعمل مصطلحات جديدة غير معهودة عند أرباب الفن ،مما ينبغي أن يعلم ويؤخذ بعين الاعتبار.

والسبب في هذا الخلل المنهجي الواضح في كتب علوم الحديث هو أن أصحابها أرادوا تعريف المصطلحات بحد ذاتها بغض النظر عما يكمن وراءها من مسائل وأحكام في الغالب الأعم، فالمقصود الأساسي هو تعريف المصطلحات والتمثيل لها دون مراعاة للعلاقة بينها إلا من بعض الإشارات العابرة مما نجده عند ابن الصلاح في بعض الأنواع. فمصطلحات الغرابة والتفرد ـ مثلا ـ أوردها ابن الصلاح على شكل أنواع مستقلة، كالغريب والمنكر والشاذ ومعرفة الأفراد، وذكر بعضها عرضا ضمن أنواع أخرى.

ولا يخفى أهمية التفرد في الوقوف على علل الأحاديث، وأوهام الرواة، فهي من الدلائل القوية في ذلك، قال ابن الصلاح: "ويستعان على إدراكها (أي العلة) بتفرد الراوي، وبمخالفة غيره له مع قرائن تنضم إلى ذلك"[1] فمعرفة المصطلحات المستعملة عند

1 - علوم الحديث، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه نور الدين عتر، 1401هـ ـ 1981م المكتبة العلمية، بيروت، ص 81 ـ 82

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ

سورة القلم، الآية 1.

وقال الشيخ زكرياء الأنصاري: «(فهو) أي ما حصل به الانفراد بوجه مما ذكر (الغريب) سمي به لانفراد راويه عن غيره، كالغريب الذي شأنه الانفراد عن وطنه»[1].

والغرائب ليست كلها ضعيفة ومعلولة ففيها الصحيح، ولكن الغالب أن تكون ضعيفة معلولة، قال ابن الصلاح: «... ثم إن الغريب ينقسم إلى صحيح، كالأفراد المخرجة في الصحيح، وإلى غير صحيح، وذلك هو الغالب على الغرائب، رُوِّينا عن أحمد بن حنبل ﷺ أنه قال: غير مرة: «لا تكتبوا هذه الأحاديث الغرائب، فإنها مناكير، وعامتها عن الضعفاء»[2].

ثانيا ــ الفرد: يطلق كثير من العلماء على الغريب اسما آخر هو "الفرد"، وغاير بعض العلماء بينهما، فجعل كلا منهما نوعا مستقلا، كابن الصلاح[3]، لكن الحافظ ابن حجر يعتبرهما مترادفين لغة واصطلاحا، إلاّ أن أهل الاصطلاح غايروا بينهما من حيث كثرة الاستعمال وقلته، و"الفرد" أكثر ما يطلقونه على الفرد "المطلق" والغريب أكثر ما يطلقونه على "الفرد النسبي"، هذا من حيث إطلاق الاسمية عليهما، وأما من حيث استعمالهم الفعل المشتق، فلا يفرقون، فيقولون في المطلق والنسبي تفرد به فلان، أو أغرب به فلان[4].

ثالثا ــ الحسن: يطلق المحدثون مصطلح "الحسن" في حكمهم على الأحاديث وقد اختلفت مقاصدهم في ذلك، فمنهم من أراد به الصحيح مطلقا، ومنهم من أراد به الحسن اللغوي، أي حسن الألفاظ ولو كان الحديث ضعيفا، وبعضهم أراد به الغريب المستنكر[5]، والذي يهمنا في بحثنا هذا هو الإطلاق الأخير، فقد عقد القاضي الرامهرمزي

1ــ فتح الباقي (مع شرح العراقي لألفيته) ط دار الكتب العلمية : 267/2.
2ــ علوم الحديث: ص 244، وانظر تدريب الراوي: 107/2.
3ــ انظر: علوم الحديث: ص344.
4ــ انظر: نزهة النظر بشرح نخبة الفكر، ط شركة الشهاب الجزائر : ص17 ــ18.
5ــ انظر تفصيل هذه الإطلاقات وشواهدها في "تقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف" للدكتور ربيع بن هادي المدخلي.

في كتابه المحدث الفاصل بابا خاصا لما يطلق عليه الغريب والحسن، وساق فيه آثارا تدل على كراهية أهل الحديث لما يسمى بالغريب أو الحسن، ويظهر منها أن معناهما واحد عندهم، وترجم للباب بقوله: «باب من كره أن يروى أحسن ما عنده»[1]

كما أن الخطيب البغدادي عقد في كتابه "الجامع" بابا بعنوان "استحباب رواية المشاهير والصدوف عن الغرائب والمناكير» وساق فيه آثارا كثيرة تذم رواية الغرائب من ذلك ما رواه بإسناده إلى إبراهيم النخعي أنه قال: «كانوا يكرهون إذا اجتمعوا أن يخرج الرجل أحسن حديثه، أو أحسن ما عنده، قال أبو بكر: عنى إبراهيم بالأحسن: الغريب، لأن الغريب غير المألوف يستحسن أكثر من المشهور المعروف، وأصحاب الحديث يعبرون عن المناكير بهذه العبارة، ولهذا قال شعبة بن الحجاج لما قيل له ما لك لا تروي عن عبد الملك بن أبي سليمان وهو حسن الحديث؟، فقال: من حسنها فررت»[2].

ونقل الرَّامَهُرْمُزِي بإسناده إلى عبد الله بن داود أن سفيان الثوري كان إذا كان الحديث حسنا لم يكد يحدث به[3]، وبإسناده إلى ثابت البناني أنه قال: «لولا أن تصنعوا بي ما صنع بالحسن لحدثتكم بأحاديث مؤنقة»[4]، أي حسانا.

ومن ذلك ما رواه ابن أبي حاتم الرازي بسنده عن نوفل بن مطهر قال: «كان بالكوفة رجل يقال له حبيب المالكي، وكان رجلا له فضل وصحبة فذكرناه لابن المبارك فأثنينا عليه، قلت: عنده حديث غريب، قال: ما هو؟ قلت: الأعمش عن زيد بن وهب قال سألت حذيفة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لحسن، ولكن ليس من السنة أن تخرج على المسلمين بالسيف، فقال: هذا حديث ليس بشيء، قلت له إنه وإنه، فأبى، فلما أكثرت عليه، في ثنائي عليه فقال:

1ــ انظر: المحدث الفاصل: ص 561 – 565.
2ــ انظر: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: 100/2 – 101؛ والجرح والتعديل 146/1.
3ــ المحدث الفاصل: ص 563 – 564.
4ــ المصدر نفسه.

عافاه الله في كل شيء إلا في هذا الحديث، هذا حديث كنا نستحسنه من حديث سفيان عن حبيب بن أبي البحتري عن حذيفة»[1].

إلى غير ذلك من النصوص والشواهد التي تدل على أن المحدثين يستعملون الحسن ويريدون به ـــ في بعض استعمالاتهم ـــ الحديث الغريب والمنكر.

رابعا ـــ الشاذ: يطلقه المحدثون ويريدون به معنى أخص من مجرد التفرد ولكن تفردا خاصا يثير في نفس الناقد ريبة، كما ورد ذلك في كلام الإمام الخليلي والحاكم رحمهما الله. قال الخليلي: «... والذي عليه حفاظ الحديث: الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد، يشذ بذلك شيخ ثقة كان أو غير ثقة، فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل، وما كان عن ثقة فيتوقف فيه ولا يحتج به»[2].

وقال الحاكم: «الشاذ غير المعلول، فإن المعلول ما يوقف على علته أنه دخل حديث في حديث، أو وهم فيه راو، أو أرسله واحد فوصله واهم، فأما الشاذ فإنه حديث يتفرد به ثقة من الثقات وليس للحديث أصل بمتابع لذلك الثقة»[3].

وما ذكره الخليلي في تعريف الشاذ هو المعروف عند المحدثين فقد ورد عن صالح بن محمد الحافظ: «الحديث الشاذ المنكر الذي لا يعرف»، وعن إبراهيم بن أبي علية: «من حمل شاذ العلم حمل شرا كبيرا»، وعن معاوية بن قرة: «إياك والشاذ من العلم»، وعن شعبة: «لا يجيئك الحديث الشاذ إلا من الرجل الشاذ»، وعن ابن مهدي: «لا يكون إماما في العلم من يحدث بالشاذ من العلم»[4].

1ـــ انظر مقدمة الجرح والتعديل، ط الهند : ص 270.

2ـــ الإرشاد: ضبطه عامر أحمد حيدر، ط. دار الفكر بيروت، ص 13، وحكاه ابن عدي بلفظ آخر في الكامل، 124/1.

3ـــ معرفة علوم الحديث تحقيق السيد معظم حسين، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت : ص119.

4ـــ انظر هذه النصوص في شرح العلل لابن رجب،حققه وعلق عليه صبحي السامرائي ،ط عالم الكتب: ص 236.

لذلك قال الحافظ ابن رجب: «وأما أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث: إذا تفرد به واحد وإن لم يرو الثقات خلافه «إنه لا يتابع عليه» ويجعلون ذلك علة فيه، اللهم إلاّ أن يكون ممن كثر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه، كالزهري ونحوه. وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضا، ولهم في كل حديث نقد خاص وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه»[1].

وقال أيضا: «ومن جملة الغرائب المنكرة الأحاديث الشاذة المطرحة وهي نوعان: ما هو شاذ الإسناد، وما هو شاذ المتن، كالأحاديث التي صحت الأحاديث بخلافها أو أجمعت الأئمة العلماء على القول بغيرها»[2]

وقال الإمام أبو داود صاحب السنن ــ تلميذ الإمام أحمد ــ في رسالته إلى أهل مكة: «والأحاديث التي وضعتها في كتاب السنن أكثرها مشاهير ... ولا يحتج بالحديث الذي قد احتج به إذا كان الحديث غريبا شاذا، فأما الحديث المشهور المتصل الصحيح، فليس يقدر أن يرده علينا أحد»[3].

والخلاصة مما تقدم أن معنى الشاذ عند المحدثين يرادف الغريب، وإن كان استعمال لفظة "الشاذ" في الحكم على الأحاديث نادرا في كتب العلل والرجال، والأكثر في استعمالهم "لا يتابع عليه"، "تفرد به فلان"، "لا نعرفه إلاّ من حديث فلان"، ونحوها، للدلالة على تفرد الراوي.

1ــ المصدر نفسه: ص 208.
2ــ المصدر نفسه، ص 236.
3ــ رسالة أبي داود إلى أهل مكة: ص 29، ت الصباغ، وانظر شرح العلل: ص 237.

خامسا ـــ المنكر:

قد سبق الكلام على هذا المصطلح في بحث خاص[1]، وبيّنا هناك أن المنكر يطلق على الحديث الذي أخطأ فيه راويه منفردا كان أو مخالفا، وقد يطلق هذا المصطلح عند المحدثين ويراد به الأفراد الغرائب وفيما يلي بعض نصوص الأئمة التي تؤيد ذلك:

ـــ قال الإمام أحمد في التحذير من رواية الغرائب: «لا تكتبوا هذه الأحاديث الغرائب فإنها مناكير، وعامتها عن الضعفاء»[2]، فهذه قاعدة عامة تفيد أن أكثر الغرائب أحاديث منكرة مما أخطأ فيها رواتها، وأغلبها من تفردات الضعفاء الذين لا يحتمل تفردهم.

ـــ وقال البخاري: «روى أحمد بن الحارث عن السراء بنت نبهان، أحاديث لا يتابع منها على شيء مناكير»[3].

ـــ وقال علي بن المديني: «أحاديث معمر ـــ هو ابن راشد ـــ عن ثابت أحاديث غرائب ومنكرة»[4].

ـــ وقال أبو حاتم: «ونعرف سقم الحديث وإنكاره بتفرد من لم تصح عدالته بروايته»[5].

ـــ وقال أبو داود: «هذا حديث منكر ... والوهم فيه من همام، ولم يروه إلاّ همام»[6].

وقال عقب حديث أبي خالد الدالاني: «أن رسول الله ﷺ كان يسجد وينام وينفخ ثم يقوم يصلي ولا يتوضأ»: «هو حديث منكر لم يروه إلاّ يزيد الدالاني عن قتادة ...»[7].

1ـــ انظر "الحديث المنكر عند الحافظ ابن حجر ـــ دراسة نقدية ـــ"مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ،العدد 10

2ـــ شرح العلل: ص 335، وعلوم الحديث: ص 344.

3ـــ ضعفاء العقيلي: 126/1.

4ـــ شرح ابن رجب: ص 280.

5ـــ شرح العلل: ص 397، وانظر مقدمة الجرح والتعديل: ص 351.

6ـــ سنن أبي داود: كتاب الطهارة، باب الخاتم يكون فيه ذكر الله يدخل به الخلاء 1/ 4.

7ـــ سنن أبي داود: كتاب الطهارة، باب الوضوء من النوم: 31/1.

ــ وقال النسائي ــ عقب حديث أبي الأحوص عن النبي ﷺ «اشربوا في الظروف ولا تسكروا ــ: «... هذا حديث منكر غلط فيه أبو الأحوص سلام بن سُليم لا نعلم أحدا تابعه عليه من أصحاب سماك بن حرب»[1].

ــ وقال الحافظ ابن عدي: «وهذا الحديث تفرد به إسماعيل بن عياش عن الزبيدي، وهو منكر من حديث الزبيدي»[2].

ــ وقال أيضا: «حديث إسماعيل بن أبي أوَيْس عن مالك عن أبي الزبير عن جابر مرفوعا «إذا وضع بين يدي أحدكم طعام ... حديث منكر عن مالك لا أعرفه إلاَّ من حديث ابن أبي أوَيْس، وابن أبي أويس هذا روى عن خاله مالك أحاديث غرائب لا يتابعه أحد عليها»[3].

وقال أيضا: «... وهذه الأحاديث مع غيرها ممَّا يرويه إسحاق بن بشْر هذا غير محفوظة كلها أحاديثه منكرة إمَّا إسنادا أو متنا، ولا يتابعه أحد عليها»[4].

والخلاصة أن مصطلح المنكر عند أئمة النقد أعم وأشمل من مصطلح الغريب لأن المنكر كل حديث غير معروف عن مصدره، أو هو خطأ في نسبته إلى راويه سواء كان بتفرد أو مخالفة من ثقة أو ضعيف، ومن هنا فإن المنكر يطلق عند المحدثين ويراد به بعض معناه، وهو الغريب والفرد.

سادسا ــ الخطأ والفائدة

قد يطلق بعض المحدثين مصطلح الغريب أو الفائدة على الحديث الذي وقع فيه خطأ أو وهم، قال الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ:

«إذا سمعت أصحاب الحديث يقولون هذا الحديث غريب أو فائدة، فاعلم أنه خطأ، أو دخل حديث في حديث، أو خطأ من المحدث، أو ليس له إسناد، وإن كان قد روى

1ــ السنن: كتاب الأشربة، باب ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح شرب المسكر، 319/8.
2ــ الكامل: 292/1.
3ــ المصدر نفسه: 318/1.
4ــ المصدر نفسه: 331/1.

شعبة أو سفيان، وإذا سمعتهم يقولون لا شيء فاعلم أنه حديث صحيح»[1] ؛ وقد فسره شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «يعني أنهم يستفيدون غرائب الأحاديث، كما يستفيد الفقهاء ونحوهم غرائب الأقوال والطرق والوجوه، وإن كانت وجوها سُودًا»[2] ؛ ومن هاهنا ندرك معنى تسمية الحفاظ لكتب الغرائب التي ينتخبونها بـ "الفوائد"، أو "الفوائد المنتخبة".

وأمَّا قول الإمام أحمد: «وإذا سمعتهم يقولون لا شيء فاعلم أنه حديث صحيح» فيعني به أنه حديث مشهور، وليس بشيء يستفاد من الغير، لكونه معروفا ومحفوظا لديهم، ولا شيء فيه يستحق النظر لكونه صحيحا وثابتا[3] .

وسئل الإمام أحمد عن حديث ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس: «ترديـن عليه حديقته» فقال: إنما هو مرسل، فقيل له: إن ابن أبي شيبة زعم أنه غريب، فقال أحمد: صدق إن كان خطأ ـــ فهو غريب[4] .

فالإمام أحمد وافق ابن أبي شيبة في إطلاقه الغريب على الحديث الذي وقع فيه الخطأ. فهذه مصطلحات أئمة النقد في الدلالة على الغرابة والتفرد وهي مصطلحات كثيرة ومتنوعة، وهي تؤكد ضرورة تناول مصطلحات الحديث تناولا موضوعيا يربط بينها، دون فصل وتجزئة لها ضمن أنواع مستقلة، كما هو الشائع في كتب علوم الحديث و مصطلحه ـــ لأن هذا التناول التجزيئي يُخفي ما يكمن وراء المصطلحات من قواعد نقدية هامة عند علماء الحديث ونقاده.

1ـــ انظر: الكفاية: ص 172، ت عمر هاشم، وشرح العلل: ص 235.
2ـــ انظر: تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكري: ص 18.
3ـــ انظر: الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين، للدكتور حمزة المليباري، ط2 دار الهداية قسنطينة، ص 22، هامش 8.
4ـــ فتح المغيث للسخاوي: 34/3.

ذكر ذلك في فهرسه[1]، وممن كان يدرّسها بفاس ويجيز بها الإمام أبو عبد الله الخراز[2]، وكان الإمام ابن بري نفسه يقرئ هذه المنظومة بجامع القرويين بفاس ويجيزها من كان أهلا لذلك، وممن أخذها عنه أبو الحجاج يوسف بن على بن عبد الواحد السدروسي المكناسي الغرناطي سنة 723 هـ وأقرأها هو بدوره بالمدرسة اليوسفية بغرناطة سنة774 هـ ثم خلفه في إقرائها تلميذه أبو محمد القيجاطي [3]

ب/الإجازة بها: ولأهميتها كانت ضمن الكتب العلمية التي يجاز بها بالإسناد إلى ناظمها كما تجد ذلك في كتب الفهارس والأثبات، فمن ذلك إجازة الإمام ابن مرزوق التلمساني للإمام ابن غازي[4]، وفي إجازة أبي الحسن البلوي لابنه أبي جعفر أحمد بن علي الوادي آشي الأندلسي[5].

د/الشرح والتوضيح: قد اعتنى جماعة من العلماء بشرح هذه المنظومة وتوضيحها وإن هذه الشروح من الكثرة بحيث يعسر حصرها كلها، لذا سنكتفي بذكر أهم هذه الشروح التي طبعت، أو لها نسخ خطية في مكتبات العالم الإسلامي:

- من أقدم شرّاحها الإمام أبو عبد الله محمد بن محمد بن إبراهيم الشريشي الشهير بالخراز، والإمام الخراز من معاصري، وقد سمى شرحه "المقصد النافع لبغية الناشئ والبارع في شرح الدرر اللوامع "ويعد شرحه من أحسن الشروح، اعتمد فيه على أمهات كتب الفن كمؤلفات الإمام الداني، وأبي العباس المهدوي، وأبي جعفر بن الباذش وغيرهم، وقد ناقش

1- انظر فهرس ابن غازي: ص 36.

2- فهرس ابن غازي: ص 96.

3- انظر الفراء والقراءات بالمغرب: ص28.

4- فهرس ابن غازي، تحقيق محمد الزاهي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، ص 184.

5- انظر ثبت أبي جعفر الوادي آشي دراسة وتحقيق د/عبد الله العمراني- ط دار الغرب الإسلامي، ص183

إليها احتياجا ضروريا.[1] وإن الفقه الإسلامي في اجتهاد باحثيه قد تجاوز قضية الجواز وعدم الجواز في كثير من المسائل المتعلّقة بعمليات نقل الأعضاء وزرعها.

ورغم إباحة الفقه لعمليات نقل الأعضاء بين البشر، فإن هذه المسألة ــ ولخطورتها ــ تحتاج إلى ضبط شرعي، حتى لا تستعمل لأغراض تمس بالكرامة الإنسانية، أو تلحق ضررا بالناس، أو تؤدي إلى مفاسد اجتماعية.

وهذا الموضوع سيعرض أهم الشروط التي يجب توفرها في عمليات نقل وزرع الأعضاء البشرية.

الشرط الأول: أن يكون النقل بإذن صريح من المتبرع:

فلا يجوز نقل الأعضاء إلا بإذن واضح من الواهب الذي يتبرع بعضو من أعضاء جسمه. وهذا الواهب قد يكون حيا، أو ميتا.

1 ــ إذا كان حيا:

يشترط فيه آن يكون كامل الأهلية,حتى يكون رضاه الحر معتبرا شرعا وقانونا.وإذا كان المتبرع كامل الأهلية، فلا يلتفت إلى رضا الأولياء. وتعبير الواهب عن رضاه ليست له صيغة محددة، فقد يكون صريحا بالقول أو الكتابة, وقد يكون ضمنيا بالإشارة وغيرها.المهم أن يصدر رضاه بإرادة حرة.

هذا وإنّ بعض القوانين تتطلب لصحة الاعتداد برضا الواهب أن يكون مكتوبا وموقعا عليه من قبل جهة مختصة، أو مؤهلة قانونا لذلك، وهو ما أخذ به القانون الجزائري المتعلّق بحماية الصحة وترقيتها في المادة: 162 من القانون رقم 85ــ05 المؤرخ في 16 فبراير 1985م، حيث تنص على ما يلي: "وتشترط الموافقة الكتابية على المتبرع بأحد أعضائه وتحرر هذه الموافقة بحضور شاهدين اثنين، وتودع لدى مدير المؤسسة والطبيب رئيس المصلحة". وهذا الإجراء المتعلق بالموافقة الكتابية الذي اشترطه المشرع

1ــ الديات، سمير عايد، عمليات نقل وزراعة الأعضاء البشرية بين الشرع والقانون، مكتبة دار الثقافة،عمان، الأردن، ط سنة 1999م ص: 100و 101.

الجزائري يعتبر مهما، لأنه يضمن التأكد من صحة إذن المتبرع، وبأنه صادر عن إرادته ورغبته.

والمتبرع قبل أن يقدم على الإذن بنزع العضو منه يجب أن يكون:

أولا: عالما بحقيقة نتائج العملية: وذلك عن طريق طبيب مختص، حيث يبين له حقيقة العملية الجراحية ونتائجها وأخطارها ومحاذيرها, حتى يكون إقدام المتبرع على التنازل عن عضو من أعضائه على بينة وقناعة.[1]

كما يقوم الطبيب أيضا بتبصير المريض وإطلاعه على نتائج عملية زرع العضو في جسمه, وانعكاسات ذلك على حياته مستقبلا، وهو ما جاء في المادة: 162: "ولا يجوز للمتبرع أن يعبِّر عن موافقته إلا بعد أن يخبره الطبيب بالأخطار الطبية المحتملة التي قد تتسبب فيها عملية الانتزاع, ويستطيع المتبرع في أي وقت كان أن يتراجع عن موافقته السابقة".

ثانيا: أن يكون رضاه حرا: يلاحظ أن غالبية عمليات نقل وزرع الأعضاء تجري بين الأقارب خاصة ما يتعلق منها بنقل الكلى,لأن هناك نوعاً من عمليات الزرع تستلزم وجود التطابق بين المتبرع والمريض, وفي هذه الأحوال قد يتعرض الشخص للضغط أو التأثير أو حتى الإكراه. لذلك يجب التأكد من أن الرضا الصادر عن المعطي حر,ودون أي تأثير أو ضغط[2].

فينبغي أن يكون المتبرع في حالة نفسية وعقلية تتيح له التعبير عن إرادته. والرضا الحر هو الصادر عن شخص رشيد عاقل سليم من عيوب الإرادة سواء أكان غلطا أم خداعا أم إكراها[3].

1ـــ الديات، عمليات نقل وزرع الأعضاء، ص: 141و142.
2ـــ المرجع السابق.
3ـــ المرجع نفسه، ص: 142 و143.

هذا بالنسبة للواهب إذا كان حيا كامل الأهلية، أما إذا كان ناقص الأهليـــة، مثـــل الصبي والمجنون، فبناء على الشرط الأول فإنه لا يجوز بحال من الأحوال نزع أي عضـــو منه، لأنه لا يعتد برضاه.

فناقص الأهلية لا يستقل في إدارة شؤونه العادية, فكيف يملك أن يستقل بـــالتصرف في أمر خطير وهو التبرع بعضو من جسمه,الذي قد تكون له انعكاسات خطيرة علـــى بدنه.[1] ومن هنا لا يجوز نقل عضو من قاصر ولو بإذنه أو رضاه، لأنه لا يتأتى منه ذلـك لعدم كمال أهليته.[2]

كما لا يجوز لوليه أن يأذن في نقل أي عضو من جسد موليه، لأنه مطالب كـولي أن يحافظ عليه ويحميه، ويحافظ له على حقوقه المادية والمعنوية.ومن القواعـــد المعروفـــة أن تصرف الولي منوط بما هو مصلحة لموليه[3]، ومن ثم فلا ينفذ من تصرفاته بحقوق الطفـــل إلا ما كان على وجه المصلحة له[4]. لأن ولاية الولي[5] على حقوق القاصر هـــو بحكـــم الولاية عليه لا النيابة عنه، وبالتالي فالتبرع لا يتأتى إلا من الأصيل صاحب الحق ذاته.[6]

فلا يجوز إذن لولي الطفل أو المجنون، أو ناقص الأهلية بصفة عامة ســـواء أكـــان ذا ولاية خاصة أو عامة أن يتبرع عنه بكلية,أو بأي عضو من أعضاء جسده لإنسان ولـــو كان مضطرا مشرفا على الموت، أيا كان شأنه، ومهما بلغت ضرورته،[7] لما في ذلك مـــن إلحاق الضرر البين بموليه.[8]

1ـــ البوطي، محمد سعيد رمضان، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا وميتا، مجلة المجمـــع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة المنعقدة بجدة، العدد الرابع، السنة 1408هـــ/1988م، ص: 204.

2ـــ الديات، النقل وزرع الأعضاء، ص: 141.

3ـــ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار الفكر، ط9، ج: 2، ص: 1050 – النـــدوي، علـــي أحمد، القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، سوريا، ط2، سنة 1412 هـــ/1991م، ص: 280.

4ـــ البوطي، انتفاع الإنسان، ص: 205.

5ـــ كالأب أو من يقوم مقامه.

6ـــ المرجع نفسه، ص: 204.

8ـــ المرجع نفسه، ص: 205.

والمشرع الجزائري قد وافق الفقه الإسلامي في هذه المسألة، فنص في المادة: 163 من القانون الآنف الذكر، حيث قال: "يُمنع القيام بانتزاع الأعضاء من القصر والراشدين المحرومين من قدرة التمييز، كما يمنع انتزاع الأعضاء أو الأنسجة من الأشخاص المصابين بأمراض من طبيعتها أن تضرَّ (كمرض السيدا مثلا) بصحة المتبرع أو المستقبل".

فلا يجوز للولي أن يتبرع بأعضاء من هم تحت ولايته، لأن هذا الإذن لم يلاق محله، ولم تتوفر فيه شروطه، فتصرف الولي على من تحت ولايته في الأمور النافعة أو الدائرة بين النفع والضرر، أما ما هو ضار به فلا يجوز، وعلى هذا يجوز التبرع بالدم إذا ثبت أنه لا يضره، أما التبرع بإحدى كليتيه فلا يجوز.[1]

2 ـ إذا كان ميتـا:

أما إذا كان المتبرع ميتا، فهل يجوز اقتطاع جزء من الميت ليستفيد منه حي لإنقاذ حياته المهددة بالموت، أو بتعويض عضو سليم بعضو مريض غير صالح ؟

المعلوم أن الإنسان مكرم حيا وميتا، ومن حقه أن يدافع عن كرامته، وهي من حقوق العبد، وهناك قاعدة تقول: "كل ما كان حقا للعبد يورث بالموت عينيا كان أو معنويا"، وبالتالي فمن حق الإنسان أن يتنازل عن كرامته بالإيثار ضمن الحدود الشرعية فإذا مات الإنسان آل حق كرامته الشخصية إلى ورثته فهم المخولون في رعايتها والمحافظة عليها أو التنازل عنها بالإيثار ضمن الحدود الشرعية[2].

ولما كان اقتطاع جزء من الميت مخلا بكرامته من حيث هو إنسان مكرم، فلا يجوز الإقدام عليه إلا بإذن، ومادام هو لا يتأتى منه الإذن، فإنه يؤول بسبب موته إلى ورثته، فإن شاءوا منعوا ولا سلطان عليهم من أحد، وإن شاءوا تجاوزوا حقهم وسمحوا باقتطاع عضو أو جزء من مورثهم لإسعاف من اقتضت الضرورة إسعافه.[3]

1ـ العبادي، عبد السلام داود، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا وميتا، مجلة المجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة المنعقدة بجدة، العدد الرابع، السنة 1408هـ/1988م ، ص: 409.
2ـ البوطي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر، ص: 208.
3ـ المرجع نفسه، ص: 209 ـ بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل، دار القلم، الجزائر، ط1، سنة 1413هـ/1993م، ص: 45و46.

ثم إن الاستفادة من جسم الميت له أصل في الفقه الإسلامي، فقد أجاز الكثير من العلماء للمضطر الأكل من لحم الإنسان الميت إذا لم يجد غيره ليسد به رمقه، وقالوا أن حرمة الحي أعظم.[1]

والدكتور البوطي يعتبر قول من أطلق حرمة الاستفادة من جسم الميت ــ مستدلين بالكرامة الإنسانية ــ أنه قول مرجوح، لأنه ثبت أن رعاية هذه الكرامة حق للإنسان فهو المدافع عنها في حياته، ومن ثم فله حق الإيثار بها، وإذا تقرر أن هذا الأمر حق للعبد فإنه يورث بعد موته ومن ثم فإن حق التصرف بها يؤول إلى ورثته بحكم أن الحق قد آل إليهم فلهم أن يسمحوا أو أن لا يسمحوا بالاستفادة من جسم ميتهم لإنقاذ الغير.[2]

وإذا أوصى الإنسان في حال الحياة بعضو من الأعضاء على أن يفصل منه بعد الوفاة لينتفع به آخر تتوقف حياته عليه، أو يعوض به عضو تالف، أو يحول دون فقدان حاسة من حواسه كالعين أو سواها، فإن قواعد الشريعة لا تمنع، ذلك على أن يكون المتبرع الموصي كامل الأهلية.[3]

ولا شك أن اقتطاع جزء من الميت انتهاك لحرمة الجسم بعد الموت، والإنسان مكرم حيا وميتا، وفي ذلك مفسدة ظاهرة، لكن المصلحة المترتبة عليه من زرع ذلك العضو في جسم إنسان آخر واستمرار أدائه وظيفته التي خلق من أجلها مصلحة راجحة.[4]

وقد جاء في المادة: 164 المعدّلة من القانون رقم 90 –17 المؤرخ في 9 محرم عام 1411 الموافق لـ31 يوليو سنة 1990م: "لا يجوز انتزاع الأنسجة والأعضاء من الأشخاص المتوفين قصد زرعها إلا بعد الإثبات الطبي والشرعي للوفاة، من قبل اللجنة الطبية المختصة المنصوص عليها في المادة: 167 من هذا القانون، وحسب المقاييس العلمية التي

1ــ النووي، المجموع، ج: 9، ص: 36 – عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1400هـ/1980م، ج: 1، ص: 95.
2ــ المرجع السابق، ص: 209.
3ــ الميس، خليل محيي الدين، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا وميتا، مجلة المجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة المنعقدة بجدة، العدد الرابع، السنة 1408هـ/1988م، ص: 403.
4ــ المرجع نفسه.

يحددها الوزير المكلف بالصحة العمومية.وفي هذه الحالة يجوز الانتزاع إذا عبر المتوفى أثناء حياته على قبوله لذلك.وإذا لم يعبر المتوفى أثناء حياته، لا يجوز الانتزاع إلا بعد موافقة أحد أعضاء الأسرة حسب الترتيب الأولوي التالي: الأب أو الأم، الزوج أو الزوجة، الابن أو البنت، الأخ أو الأخت أو الوالي الشرعي إذا لم تكن للمتوفى أسرة. غير أنه يجوز انتزاع القرنية والكلية بدون الموافقة المشار إليها في الفقرة أعلاه إذا تعذر الاتصال في الوقت المناسب بأسرة المتوفى أو ممثليه الشرعيين، أو كان التأخير في أجل الانتزاع يؤدي إلى عدم صلاحية العضو موضوع الانتزاع إذا اقتضت الحالة الصحية الاستعجالية للمستفيد من العضو، التي تعاينها اللجنة الطبية والمنصوص عليها في المادة: 167 من هذا القانون".

فهذه المادة تؤكد أنه لا يجوز انتزاع أي عضو من جسم الميت إلا بإذن منه قبل موته أي عن طريق وصيته، أو بإذن من ورثته بعد موته. لكن بعد التأكد من أن جسد الميت لم يتلق به حق عام : كأن يموت شخص في ظروف غامضة أو يرى مقتولا، وأمر القاضي بتشريح الجثة من قبل الطبيب الشرعي للكشف عن الجريمة ومن ثم معرفة الجاني. فمصلحة الحق العام هي الراجحة، وكرامة الميت هنا متضمنة في مصلحة الحق العام، ولهذه المسألة نظيرها في الفقه الإسلامي، حيث ذهب جمهور فقهاء المسلمين إلى أن الرجل إذا اغتصب جوهرة ثمينة من صاحبها فابتلعها ثم مات وغلب على الظن إمكان الحصول عليها بشق بطنه، وجب شق بطنه لاستخراج الجوهرة منه إن طالب بها صاحبها، كما ذهبوا إلى وجوب شق بطن الحامل إن ماتت وقرر الأطباء أن جنينها حي وأن استخراجه حيًّا ممكن يقينا خاصة مع تطور وسائل الطب التي يمكن أن تحدد بقاء الجنين حيا أم لا[1].

ويجدر أن ننبه في ختام هذا الشرط المتعلق برضا المتبرع، أنه يجب أيضا أن لا يُقتصر على معرفة رضا الواهب، فعلى الطبيب الجراح أن يراعي رضا المريض الذي ينقل العضو

1ــ المرجع السابق، ص: 210 – أبو زيد، فقه النوازل، ص: 45.

إليه، لأنه لا يجوز فقها ولا قانونا إجبار مريض على العلاج، إلا في حالات استثنائية، كحالات الضرورة، أو حالات المحافظة على الصحة العامة، كالتطعيم الإجباري أو علاج بعض الأمراض المتفشية أو التي تنتقل عدواها، كالسل والكوليرا، أو إصابته بمرض معدي.

وهذا من المبادئ المستقرة في القانون الطبي، فضروري توافر رضا المريض الحر أثناء العلاج على كل عمل طبي أو جراحي على درجة معينة من الخطورة وفي غير حالات الضرورة.وللمريض الحق في الموافقة على العلاج الذي يقرره الطبيب، بالموافقة معه على الطرق التي يتخذها للعلاج.فرضا المريض يعتبر ترخيصا منه للطبيب يبيح له ما يقوم به من جراحة وطرق للعلاج، وقد نص القانون الجزائري في المادة: 166 على ما يلي: "لا تزرع الأنسجة أو الأعضاء البشرية إلا إذا كان ذلك يمثل الوسيلة الوحيدة للمحافظة على حياة المستقبل أو سلامته البدنية وبعد أن يعرب هذا المستقبل عن رضاه بحضور الطبيب رئيس المصلحة الصحية التي قبل بها وحضور شاهدين اثنين

الشرط الثاني: أن لا يقع ضرر بالطرف المتبرع:

علمنا سابقا أن إذن الواهب باقتطاع عضو من جسمه شرط أساسي في مشروعية نقل الأعضاء، وهذا الإذن هو نوع من الإيثار، والإيثار خلق إسلامي، وقد مدح القرآن الكريم الذين يؤثرون بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله تعالى.لكن هل يجوز للإنسان أن يؤثر بعضو من أعضاء جسمه؟

إذ من أعلى أنواع الإيثار: الإيثار بالمال، والإيثار بالنفس، والذي يعنينا هنا هو الإيثار بالنفس، ومن ميادينه المشروعة، الجهاد في سبيل الله لحفظ الدين وحماية الأوطان، وهو من أعظم القربات، لأن حفظ الدين مقدم على حفظ النفس، ولأن مصلحة الأول

أعظم.[1] والأصل أن الإيثار بالنفس وبجسم الإنسان أو بأعضائه لا يجوز إلا فيما استثناه الشرع كالقتال في سبيل الله تعالى.[2]

ودائرة الإيثار ليست مطلقة في كل شيء فهي في الحظوظ الدنيوية. فلا يجوز للإنسان أن يؤثر بحياة نفسه لإنقاذ حياة آخر وقد نهى الإسلام أن يقتل الإنسان نفسه أو ينتحر تخلصا من الآلام والغضب واليأس من الحياة، ففي صحيح مسلم أن الرسول ﷺ قال: **"من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا"**.[3]

أما الإيثار إذا كان في نطاق حقوق الله عز وجل لا يجوز، فإذا كان الإيثار يؤدي إلى المساس بأصل الحياة، وهي من حقوق الله فلا يعتبر هذا إيثارا، فليس للإنسان الذي يتمتع بحق الحياة أن يهبها أو يؤثر بها أحدا غيره.

فالمستفيد والمستفاد منه هما سواء في هذا الأصل لا اختلاف بينهما فلا يجوز ترجيح مصلحة أحدهما على الآخر ما دام كل منهما معصوم الدم، وقد ثبت في القواعد أن الضرر لا يزال بمثله.[4]

فالله تعالى لم يأذن لأي أحد من عباده بالتصرف في أصل الحياة بأن يتسبب في إنهائها عند ما يشاء، وإنما أمره أن يرعاها في كيانه، ويحافظ عليها ضد كل ما يتهدّده من الأخطار، ولذا فهي من أبرز حقوق الله تعالى، قال تعالى: **"ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة"**.[البقرة، الآية:194]

1ـ الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت. لبنان، ج: 2، ص: 8و9.

2ـ الشاذلي، حسن علي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا وميتا في الفقه الإسلامي. مجلة المجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة المنعقدة بجدة، العدد الرابع، السنة 1408هـ/1988م، ص: 249.

3ـ رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، رقم الحديث: 158.

4ـ العبادي، المرجع السابق، ص: 408 – البوطي، المرجع السابق، ص: 198.

الشروط الشرعية ـــ

1ـــ هذان المسلكان وضعهما العلماء، وخاصة منهم الإمام الشاطبي لحفظ الكليات الضرورية، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. أما حفظها من جانب الوجود، فبالعمل على ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها،مثل القيام بالعبادات المفروضة لحفظ الدين، وتناول الضروري من الطعام والشراب لحفظ النفس، والتناسل عن طريق الزواج لحفظ النسل الإنساني. أما حفظها من جانب العدم، فبإبعاد الخلل الواقع أو المتوقع عنها، كتشريع الجهاد لحفظ الدين، والقصاص لحفظ النفس، والزنا لحفظ النسل، وحد السرقة لحفظ المال.(الشاطبي، الموافقات، ج: 2، ص: 10،9،8.

2ـــ العبادي، انتفاع الإنسان، ص: 408.

3ـــ البوطي، انتفاع الإنسان، ص: 199.

4ـــ المرجع نفسه.

فإذا لم يؤد بالمتبرع التنازل بعضوه إلى الموت لا يقينا ولا ظنا ولا يلحق أي ضـــرر بأصل الحياة بل تبقى سالمة مستقرة فهذا التصرف من حق العبد أو بتعبير أد ق حق العبد متغلب فيه على حق الله تعالى. فالإنسان يحرم عليه أن يعرض شيئا من جسده للضـــرر والفساد رغبة في الضرر ذاته، ولو كان يقصد من ذلك تحقيق مصلحة مشروعة.[1]

و نخلص مما سبق عرضه إلى أنه يجوز للإنسان أن يتنازل عن أي جزء مـــن أجـــزاء جسده أو يتبرع بدمه لإنسان آخر مشرف على الهلاك، إذا قرر عدلان مـــن الأطبـــاء المختصين ذلك مع ضمان بقاء حياة الواهب مستقرة .

ولا يجوز للمتبرع أن يعرض نفسه للهلاك، ولا يجوز له الإقدام على التبرع إن أخـــبره طبيب مختص ثقـــة بخطورة ذلك، كما لا يجوز للأطباء إجراء العملية إن علموا بوقـــوع الضرر[2] على المتبرع.

فالإقدام على عمليات نقل وزراعة الأعضاء بين البشر يســـتوجب علـــى الأطبـــاء الجراحين أن تترجح لديهم نسبة نجاح العملية الجراحية في نقل العضو حـــتى لا يعـــاني الواهب بعد ذلك من مضاعفات العملية، لأنه تطوع لإنقاذ مريض فيصير هو محل إنقـــاذ وإسعاف. هذا ويجب على الأطباء أن يتأكدوا من عدم انتقال بعض الأمراض الخطيرة ــــ كالسيدا مثلا ــــ عن طريق الزرع.

الشرط الثالث: أن تدعو الضرورة إلى ذلك:

الضرورة هنا متعلقة بالمستفيد. وهو المريض الذي يراد إسعافه. لا تجوز مســـألة زرع الأعضاء إلا إذا دعت إليها الضرورة .وحالة الضرورة يقرِّرُها الطبيب العـــدل الثقـــة المختص، بحيث يقرر أنه لا بد لاستنقاذ حياة المريض الذي أشرف على الهلاك مـــن زرع هذا العضو في جسده ويقوم مقامه عضو اصطناعي أو عضو من حيوان غير نجس.

1ــ المرجع نفسه، ص: 201.

2ــ هناك الضرر المغتفر في المجال الطبي، كشق البطن، وتناول الدواء والعلاج، فهذا مما لا بد منه عند التداوي.

أما إذا كان بالإمكان تعويض العضو التالف بعضو اصطناعي، فإنه لا يجوز الإقدام على ذلك.ويدخل في حكم الضرورة إذا كان بالإمكان تعويض العضو التالف بالاصطناعي لكن هذا الأخير مكلّف ومتعب للمريض ويسبب له إرهاقاً كبيراً، مثل تنقية الدم من البول عن طريق الآلة.

وسبب اشتراط الضرورة لأن الأصل عدم جواز المساس بجسد الحي أو الميت سواء من قبل الإنسان نفسه صاحب الجسد، أو من قبل غيره لكن لما كان المساس بجسد الإنسان فيه مصلحة راجحة كإنقاذه من الهلاك عن طريق شق بطنه مثلا أو إنقاذ غيره عن طريق اقتطاع عضو منه جاز ذلك.[1]

كما أن الشرع يقرر حرمة التمثيل بالبشر حتى في إقامة الحد والقصاص عليهم أو القتال، ولا شك أن اقتطاع جزء من الحي يدخل في معنى المثلة وحكمها فينبغي توقف جواز ذلك على الاضطرار كما ينبغي أن يكون التنفيذ محدد ا بقدر الضرورة، وقد ثبت في القواعد أن "أن الضرورة تقدر بقدرها"، وأن تتخذ الوسائل الحديثة الممكنة التي تبعد العملية عن معنى المثلة وعن السبب الذي حرم، وحالة الضرورة إما لاستنقاذ حياة من الموت، أو الاستفادة من عضو عند تلف العضو الأصلي، كالاستفادة من كلية بدل الكلية التالفة.

أما زرع ونقل الأعضاء لمجرد التجميل الشكلي للمستفيد، فهذا ليس من الضرورة ولا يجوز. وقد جاء في المادة: 166 من القانون المعدّل: "لا تزرع الأنسجة أو الأعضاء البشرية إلا إذا كان ذلك يمثل الوسيلة الوحيدة للمحافظة على حياة المستقبل أو سلامته البدنية وبعد أن يعرب هذا المستقبل عن رضاه بحضور الطبيب رئيس المصلحة الصحية التي قبل بها وحضور شاهدين اثنين". ويستفاد من ذلك أن عملية الزرع تمنع إذا أمكن تعويض العضو التالف بعضو اصطناعي.

1ـ المرجع السابق، ص: 209.

الشرط الرابع: أن لا تكون عملية زرع الأعضاء ونقلها محل بيع وتجارة:

أولا: كرامة ذات الإنسان وعصمة دمه: لقد ثبت بالنصوص الشرعية أن الإنسان مخلوق مكرم، فضله الله تعالى على كثير من المخلوقات والكائنات، قال تعالى: "**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**". [الإسراء، الآية:70]، وما دام الإنسان مكرّما فضروري أن يصان في دمه وماله وعرضه، لقول الرسول ﷺ: "**كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه**".[1]

فحفظ النفس هو من أعظم الحقوق التي يجب أن تصان للإنسان، لأن صيانتها هو المحافظة على حق الحياة، ولأن إحياءها هو إحياء للناس جميعا.[2] ويدخل في عموم المحافظة على النفس، المحافظة على الأطراف وأجزاء البدن، والمحافظة على الكرامة الإنسانية وإبعاد الإهانة عنها.[3] فلا يجوز الاعتداء على النفس ولا على عضو من أعضائها، سواء من قبل صاحبها أو من قبل غيره. إلا بحق ثابت شرعا، كأن يرتكب جريمة توجب حدا كالقتل أو السرقة أو الزنا، فيوقع عليه القاضي من العقوبة ما يستحقه.[4] والمسلمون متساوون في عصمة الدم والأعضاء، كما في الحديث: "**المسلمون تتكافأ دماؤهم**".[5] فلا فرق بينهم جميعا، فهم سواء في المحافظة على أنفسهم وحرماتهم وكرامتهم.

1ــ رواه مسلم عن أبي هريرة في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره، رقم الحديث4650.

2ــ قال تعالى: "**من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا**".[المائدة،الآية: 34]

3ــ الدريني، فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1408هـ/1988م، ج: 1، ص: 73.

4ــ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1402هـ/1982م، ج: 10، ص: 476.

5ــ رواه البخاري في كتاب العلم، رقم الحديث108، ورواه أبو داود في كتاب المناسك رقم الحديث1739.

ثانيا: موقف الفقه والقانون من مسألة بيع الأعضاء البشرية:

1 ــ حكم بيع الإنسان:

إذا انطلقنا من القاعدة السابقة أن الإنسان مخلوق مكرم، فإن هذه الكرامة تأبى أي مساس بها، من إهانة وابتذال وغير ذلك. ومن هنا اعتبر الفقهاء أن بيع الإنسان مساس بكرامته، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال:" **قال عزّ وجلّ:"ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يوفه أجره"**.[1]

فالإنسان ليس مالا، ولا يجري عليه ما يجري على الأموال من التصرفات، وقد نص الحنفية في تعريفهم للمال على أنه: "اسم لغير الآدمي، خلق لمصالح الآدمي، وأمكن إحرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار".[2]

فالإنسان مكرم فلا يجوز الاعتداء عليه، أو بيعه، سواء أكان حيا أو ميتا، فبيعه هو تعد على الكرامة الإلهية له، وإذا كان حيا فهو تعد على أغلى شيء عنده وهو الحرية.وعليه فلا يجوز إخضاع الإنسان الحر للتصرفات التي تخضع لها سائر الحيوانات والكائنات الأخرى، والتي سخّرت لخدمة الإنسان.[3] فالإنسان ليس ملكا لأحد، فلا يحق لأي كان أن يتصرف فيه، لأن التصرف إنما يكون فيما يملكه الإنسان، والإنسان غير مملوك لمثله، وإنما هو مملوك لله تعالى خالقه.

والشريعة لما أجازت بيع العبيد من الناس إنما هو تعامل مع واقع كان قائما في المجتمع الجاهلي منذ أمد بعيد، فعملت على تخليص المجتمع الإسلامي منه تدريجيا حتى لا يختل النظام الاجتماعي آنذاك، فأمرت بالإحسان إليهم، وجعلت عتقهم قربة وطاعة لله تعالى.

1ــ رواه البخاري في كتاب البيوع، باب إثم من باع حرا، رقم الحديث2075، ورواه ابن ماجه في كتاب الأحكام، باب أجر الأجراء، رقم الحديث2433.

2ــ ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر. ط سنة 1399هـ/1979م، ج: 4، ص: 502، وانظر أيضا ج: 5، ص: 51و52 منه.

3ــ الشاذلي، انتفاع الإنسان، ص: 286و287.

وقد أجمع الفقهاء على تحريم بيع الإنسان الحر[1]، وكل عقد يرد عليه يكون باطلا، والذي يتعاقد من الناس في مثل هذه العقود، بيعا أو ابتياعا، يكون آثما عند الله تعالى إثما شديدا.[2]

واللافت للانتباه أن معظم الفقهاء في مسألة المساس بجسد الآدمي، أو بيعه ينطلقون من قاعدة أساسية مهمة وهي كرامة الإنسان حيا وميتا، فكل اعتداء عليه هو مساس بهذه الكرامة[3]، ومن أشهر النصوص في ذلك ما قاله الحنفية: "الآدمي مكرم شرعا وإن كان كافرا، فإيراد العقد عليه وابتذاله، وإلحاقه بالجمادات إذلال له".[4]

2 ــ حكم بيع عضو من جسم الإنسان:

أعضاء الإنسان قد تكون من نوع الذي يخلف بعضه بعضا، وقد تكون من النوع الذي لا يخلف بعضه بعضا، أي إذا قطع لا يُخلف.

أ ــ حكم بيع الأعضاء المتجددة:

والأعضاء المتجددة كلبن المرأة المرضع، والشعر، والدم ونحوها. فهذه الأجزاء من جسم الإنسان تتجدد شيئا فشيئا، أو ينمو إذا أخذ منه.

ذهب فقهاء الحنفية إلى عدم جواز بيع أي جزء من جسم الإنسان من شعر وظفر، ولو كان سائلا مثل اللبن، لأنه جزء من الآدمي، وبيعه هو إهانة وابتذال له ومساس

1ــ ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج: 4، ص: 502 – ابن الهمام، الكمال، فتح القدير، ج: 6، ص: 402 – ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط6، سنة 1403هـ/1973م، ج: 2، ص: 28 – الشربيني، مغني المحتاج، ج: 2، ص: 40 – البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، ج: 3، ص: 11 – ابن قدامة، موفق الدين، المغني على مختصر الإمام الخرقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج: 4، ص: 14 – ابن حزم، المحلي بالآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج: 4، ص: 481

2ــ سعدي أبو جيب، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الفكر دمشق سوريا، ط2، سنة 1404هـ/1984م، ج: 1، ص178.

3ــ الديات، عمليات نقل وزرع الأعضاء، ص: 100و101 – أبو زيد، فقه النوازل، ص: 47.

4ــ ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج: 5، ص: 58.

بكرامته، قال ابن عابدين: "ولا يجوز بيع لبن امرأة ولو في وعاء، ولو أمة على الأظهر"[1]، وقال أيضا:"ويبطل بيع شعر الإنسان لكرامة الآدمي".[2]

ويوافقهم في ذلك بقية الفقهاء من مالكية وشافعية وحنابلة وظاهرية[3]، إلا أن هؤلاء الفقهاء ـــ عدا الحنفية ـــ استثنوا حليب المرأة المرضع، فقد أجازوا بيعه للحاجة إليه، ومن نصوصهم في ذلك ما جاء في كشاف القناع: "ويصح بيع لبن الآدمية ولو كانت حرة، أي المنفصل منها ".[4] وقال النووي: "بيع لبن الآدميات جائز عندنا لا كراهة فيه"[5]، وقال ابن حزم: "وبيع ألبان النساء جائز".[6]

ب ـــ حكم بيع الأعضاء غير المتجددة:

وهذا النوع من الأعضاء لا يتجدد إذا أخذ منه، أو اقتطع من الجسم، كاليد والرجل والأذن والعين من الأعضاء الظاهرية، ومن الأجزاء الباطنة: القلب والرئة والكلية والطحال ونحوها. لقد اتفقت كلمة الفقهاء على عدم جواز بيع الإنسان، لأنه ليس مالا، فلا يجوز التصرف فيه، ومن ثم حرموا بيع أي جزء من أجزائه غير المتجددة.[7]

وعللوا التحريم بالتكريم الإلهي له، وأيضا أن بيع أعضاء الإنسان يستلزم التصرف في ملك هو لله تعالى، وبالتالي فبيع أي عضو منه هو بيع ما لا يملكه الإنسان.[8]

1ـــ المصدر السابق.
2ـــ المصدر نفسه.
3ـــ النووي، أبو زكريا محيي الدين، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، ج: 9، ص: 254 — القرافي، شهاب الدين، الفروق، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج: 3، ص: 241 في الفرق 185 — ابن حزم، المحلى، ج: 7، ص: 524.
4ـــ البهوتي، كشاف القناع، ج: 2، ص: 8.
5ـــ النووي، المجموع، ج: 9، ص: 254.
6ـــ ابن حزم، المحلى، ج: 7، ص: 524.
7ـــ النووي، المجموع، ج: 9، ص: 254 — القرافي، الفروق، ج: 3، ص: 241 في الفرق 185 — ابن حزم، المحلى، ج: 7، ص: 524.
8ـــ البار، محمد علي، الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، دار القلم، دمشق، سوريا، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1414هـ/1994م، ص: 184.

والاجتهاد الفقهي المعاصر في معظمه على عدم جواز بيع أي عضو، وإنما ينبغي أن يكون من قبيل التبرع إذا اقتضت الضرورة ذلك.وهو ما خرجت به المجامع الفقهية في دوراها المتعددة.[1].

والقوانين العربية المعاصرة اتفقت هي الأخرى على حرمة بيع الأعضاء البشرية، واعتبرت بيع أجزاء الآدمي إهانة للكرامة الإنسانية، ونصت على أن عمليات نقل وزرع الأعضاء يجب أن تكون تبرعا ودون مقابل[2]، وهو ما نص عليه أيضا المشرع الجزائري في الفقرة الثانية من المادة: 161 حيث تقول: "ولا يجوز أن يكون انتزاع الأعضاء أو الأنسجة البشرية ولا زرعها موضوع معاملة مالية".

فلا يجوز إذن فقها ولا قانونا نقل وزرع الأعضاء إلى المرضى لإنقاذهم من الهلاك لاستعمالها في مثل ما استعملت له في أصل خلقتها محل بيع، وإنما يكون ذلك على سبيل التبرع.[3]

ثالثا: عدم جواز بيع الأعضاء البشرية:

لاحظنا آنفا أن منع بيع أعضاء الإنسان ولو من قبل المتبرع نفسه لا يجوز لأنه مساس بالكرامة الإنسانية التي منحها الله تعالى لبني آدم، وأن فتح باب بيع الأعضاء البشرية فيه إهانة وابتذال للإنسان. فالبيع يفتح الطريق أمام مفاسد عظيمة، أولها إهانة الإنسان ودوس كرامته، وتحويله إلى سلعة تباع وتشترى، فيصير مثله مثل الجمادات التي يتحكم في قيمتها قانون العرض والطلب.

كما أن إجازة البيع قد يدفع الفقراء الذين قد تضطرهم الحاجة إلى الطعام والكساء إلى بيع أعضائهم إلى مرضى الأغنياء، أو يقوم أرباب الأموال باستغلال الفقراء مقابل الإغراءات المالية، فيتنازل الفقراء عن بعض أعضائهم طمعا في المال.

1ـ فتوى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، الدورة الحادية عشرة في 19-26 فبراير 1989م - فتوى المجمع الفقهي الإسلامي،الدورة الرابعة في 6-11 فبراير 1988م المنعقد بجدة، القرار رقم(1) د 88/08/4.

2ـ الديات، عمليات نقل وزرع الأعضاء، ص: 100و 101.

3ـ المرجع نفسه.

وقد لا يتوقف الأمر إلى حد البيع بالتراضي، فيتحوّل الوضع إلى اختطاف الأبرياء من الأطفال والمجانين من قبل عصابات مختصة للمتجارة بأعضائهم.

فإجازة البيع يؤدي إلى ظهور تجارة رهيبة وفظيعة أفظع بكثير من تجارة المخدرات، لأنها تتاجر بأعضاء البشر عن طريق سرقة الأطفال وبتر أعضائهم ثم قتلهم.[1] وقد ظهر بالفعل عصابات عالمية تعمل في الخفاء، خاصة في دول العالم الثالث، حيث تقوم بشراء الأطفال أو اختطافهم، للذهاب بهم إلى مراكز أعدت لهذا الغرض، فتبتر أعضاؤهم من قبل أطباء باعوا ضمائرهم من أجل المال، ثم تصدّر تلك الأعضاء، كالكلية مثلا إلى دول أوروبا وأمريكا الشمالية، حتى يستفيد منها مرضى الأغنياء هناك. وهناك أطباء اعترفوا بمخالفتهم للقيم والمبادئ، وقيامهم بإجراء عمليات متعددة لزرع كلى مشتراة من بعض أطفال الدول الفقيرة.[2]

إن كثيرا من الناس يرتكبون المخالفات رغم وجود نصوص شرعية أو قانونية تمنع ذلك، فما بالك إذا كان الأمر فيه إباحة وجواز. وأمام هذه المخاطر المتصاعدة لانتهاك حرمة الإنسان وكرامته وحياته، يستوجب سد هذا الباب الخطير الذي يؤدي إلى مفاسد عظيمة تفوق مفاسد المتاجرة بالمخدرات.

وقد أحسنت القوانين الوضعية العربية التي نصت على منع بيع الأعضاء البشرية في مواد واضحة، منها القانون الجزائري المتعلق بحماية الصحة وترقيتها، إلا أن ذلك غير كاف، فلا بد أيضا من النص على العقوبات الرادعة التي تلحق كل من يتاجر بأي جزء من أجزاء الإنسان.

كما يجب أيضا أن تمارس عمليات نقل وزرع الأعضاء في المؤسسات الحكومية المعتمدة فقط، حتى يُتمكن من مراقبة هذه العمليات من قبل المصالح التي تنشأ لهذا

1ـــ البار، الموقف الفقهي والأخلاقي، ص: 184.
2ـــ المرجع نفسه، ص: 190و 191.

الغرض.[1] ويجدر أن ننبه هنا أن عدم جواز بيع العضو لا يمنع من أن يستفيد المتبرع من تعويضات مالية عن الخسائر التي تلحقه، أو لسد مصاريف وتكاليف العلاج.

الخـــاتمة:

هذه هي الشروط الشرعية التي يجب أن تتوفر في كل عملية لنقل الأعضاء وزرعـها، حتى تكون مشروعة وجائزة، وحتى يكون هذا العمل الخطير والحساس مصانا ومضبوطا، بعيدا عن كل ممارسة تمس بالكرامة الإنسانية، لأن ما أبيح للضرورة ينبغي أن يقتصر فيه على مواضع الضرورة فقط. وقبل هذا كله لابد من عمليات التوعية والتبصير للمواطنين، حتى يكون إقدام بعضهم على التبرع بأي عضو من أعضائهم لأجل إنقاذ مريض من الهلاك بدافع الإيمان وابتغاء الثواب من الله تعالى.

1ـــ المرجع السابق، ص: 195و 196.

الدكتور أبو بكر لشهب

جامعة وهران

رعاية ا لحملها حق واجب للطفل؟

حفظ النفوس أحد المقاصد الشرعية الأساسية, ولا يستقيم نظام الحياة إلا[1] بتحقيق مصالح الأنام جلبا للنفع ودفعا للضرر عنهم، ولا تختلف الأنظمة الوضعية في ذلك عن المقرر في الشريعة الإسلامية .

وحفظ النوع الإنساني بإيجاد النسل أحد الأهداف السامية للزواج[2]. قال تعالى: "**والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة**"[3] وقال عز وجل "**يا أيها الناس اتقوا ربكم ...**"[4]. لهذا نجد الشريعة الإسلامية تمنع أي اعتداء على الحياة الإنسانية وفي أية مرحلة من مراحل النمو، على اعتبار أن هذا الكائن الحي أحد الآيات الدالة على وجوده وقدرته سبحانه وتعالى. قال تعالى: "**يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة، ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم، ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى**"[5].

-والإنسان -مخلوق متميز عن سائر المخلوقات بتكريم المولى تبارك وتعالى له: "**ولقد كرمنا بني آدم**"[6] ثم المهمة الصعبة التي خلق من أجلها قال تعالى: "... **وإذ قال ربك**

1- الضروريات الخمس المعتبرة في مجموع الأحكام الشرعية هي: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ المال، حفظ النسل، حفظ العقل. ويرى الإمام الغزالي أنها من المصالح التي اتفقت جميع الشرائع على ضرورة تحقيقها. الغزالي في المستصفى في علم الأصول ط 1، مطبعة بولاق 1322 هـ، حـ 1، ص 287-289 والشاطبي في الموافقات حـ 2، ص 8-9 والعز بن عبد السلام في قواعده.

2- وفيما يأتي من هذا البحث زيادة توضيح.

3- سورة النحل الآية 72.

4- سورة النساء الآية 01.

5- سورة الحج الآية 05.

6- سورة الإسراء الآية 70.

للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ..." حرم الشارع كل أنواع الاعتداء عليه، وأمر بتحقيق كل ما فيه الصلاح والنفع له، من بداية تكوينه في رحم أمه، فالنبي صلى الله عليه وسلم يخبرنا أن المولى تبارك وتعالى وكّل ملكا بالجنين حيث يقول: "إن الله قد وكل بالرحم ملكا فيقول، أي رب نطفة، أي رب علقة، أي رب مضغة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقا -قال- قال الملك: أي رب ذكر أو أنثى شقي أو سعيد، فما الرزق وما الأجل، فيكتب كذلك في بطن أمه"[1].

ومن باب التكليف جاء قوله صلى الله عليه وسلم: "لو أن أحدكم إذا أراد أن يأتي أهله قال بسم الله، اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا، فإنه إن يقدر بينهما ولد في ذلك لم يضره الشيطان أبدا"[2].

والشارع الحكيم أوجب على النساء -من جهة أخرى- العناية بأنفسهن أثناء الحمل محافظة على الجنين ورفقا به، فأباح للحامل الفطر في رمضان متى خافت على نفسها أو ما في بطنها. قال صلى الله عليه وسلم: "إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة وعن الحامل وعن المرضع الصوم"[3]، بقصد العناية بالجنين فالأم -المرأة الحامل - مطالبة شرعا بتناول الغذاء الذي يحتوي على العناصر اللازمة لتكوين الجنين حماية لاكتمال نموه، والأب -الولي المنفق- مطالب بتوفير ما تحتاجه المرأة الحامل لأنها حامل[4] والولي العلم -

---

1- القرطبي في أحكام القرآن حـ 12 ص 7. وفي هذا المعنى أحاديث مروية في صحيح مسلم عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يدخل الملك على النطفة بعد ما تستقر في الرحم بأربعين أو خمسا وأربعين ليلة ...".

2- البخاري من حديث ا بن عباس 7/29-30 ط الحلبي 1345 هـ.

3- المغني حـ 3، ص 149 وما بعدها طبعة مكتبة القاهرة، البخاري تفسير سورة 2-25 والموطأ صيام 52- وابن ماجة صيام 12-55. وكذلك: التحفة الرضية للسادة المالكية للدكتور: مصطفى ديب البغا. ط 1، 1413 هـ 551.

4- ومن هذا الباب وجبت النفقة للحامل -المطلقة- حتى تضع حملها قال تعالى: "**اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم، ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن، وان كن أولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن**" سورة الطلاق الآية 6. ووضح النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحكم بحاجة الولد إلى النفقة قال عليه الصلاة والسلام "تقول لك المرأة انفق علي وإلا طلقني، ويقول لك العبد انفق علي واستعملني ويقول لك ابنك انفق علي إلى من تكلني ..". والحديث أخرجه البخاري في كتاب الزكاة

الحاكم- مطالب شرعا بما تحتاجه الرعية كما ونوعا حتى لا يكون على حساب من هم في عالم غير المرئي -الأجنة-

-كما يمنع على المرأة الحامل كل فعل يضر بجنينها، سواء كان باستعمال أدوية أو مأكولات تضر به، أو بالقيام بجهد -عمل- يكون سببا في الإضرار بالجنين[1]، أو بواسطة عمليات جراحية ينتج عنها سقوط الجنين أو الإضرار به، فالمرأة الحامل، حاملة لأمانة مهيأة للحياة، والواجب الديني والأخلاقي والعقلي يدعو إلى ضرورة المحافظة على الأمانة.

هذا رتب الشارع عقوبات على من يباشر أو يتسبب في الإساءة المباشرة أو غير المباشرة إلى الجنين، ذكر بن قدامه في المغني مسألة: إذا شربت الحامل دواء فألقت به جنينها فعليها غرة لا ترث شيئا وتعتق رقبة[2].

وأفتى إبراهيم النخعي رضي الله عنه في امرأة كانت حبلى فذهبت تستدخل فألقت ولدها بأن عليها: عتق رقبة ولزوجها عليها غرة: عبداً أو أمة[3] أما إذا ضربت امرأة حبلى فسقط جنينها بسبب الضرب ففيها غرة كذلك لقضاء النبي صلى الله عليه وسلم بذلك , روى الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة –رضي الله عنه – اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها فاختصموا إلى رسول الله صلى

باب لا صدقة إلا عن ظهر غني 294/3. وفي النفقات باب وجوب النفقة على الأهل والعيال. وأبو داود في الزكاة برقم 1976 والنسائي في الزكاة 62/5 وانظر تخريج الحديث وألفاظه في جامع الأصول لابن الأثير 460/6 برقم 4665.

1- فوجب إذن على الهيئات المستخدمة مراعاة وضعية المرأة الحامل أثناء توظيفها رعاية لجنينها.

2- ابن قدامه في المغني ويليه الشرح الكبير 557/9ن وسيأتي التفصيل في مسألة الغرة. وابن حزم في المحلى ط. عبد الفتاح مراد القاهرة حـ 12 ص 378 وما بعدها + شرح منتهى الإرادات 310/3.

3- ابن حزم في المحلى حـ 12، ص 382 وشرح منتهى الإرادات للبهوتي 310/3-311.

الله عليه وسلم، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن دية جنينها غرة عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها[1]

ومن الأحكام الشرعية الثابتة حماية للجنين ومراعاة لحقه في الحياة تأجيل تنفيذ العقوبة المستحقة على الأم الحامل حتى تضع حملها، ويستغني عنها، فهذه الغامدية اعترفت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بارتكاب الفاحشة وطلبت إقامة الحد تطهيرا وتكفيرا عن الذنب. فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اذهبي حتى تلدي، فلما ولدت أتته بالصبي قائلة: هذا قد ولدته قال صلى الله عليه وسلم: "اذهبي فارضعيه حتى تفطميه" فلما فطمته أتته بالصبي وفي يده كسرة. فقالت هذا يا رسول الله قد فطمته وقد أكل الطعام. فدفع رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبي إلى رجل من المسلمين، وأمر بتنفيذ الحد فيها[2].

ورسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالإحسان إلى المرأة التي استحقت العقوبة طوال فترة انتظارها. عن عمران بن حصين أن امرأة من جهينة أتت النبي صلى الله عليه وسلم وهي حبلى من الزنا فقالت يا رسول الله أصبت حدا فأقمه علي فدعى نبي الله صلى الله عليه وسلم وليها وقال: "احسن إليها فإذا وضعته فأتني ..."[3] إحسان إليها مع قيامها بالمحرم، يعود أثره على حياة ما في بطنها بل ومن أجله!

1- صحيح مسلم بشرح النووي. وانظر: ابن عبد البر في الكافي. ط 1، 1398 هـ-1978، الرياض 1123/2 وابن رشد في بداية المجتهد ونهاية المقصد 407/2. وشرح منتهى الارادات لمنصور بن يونس البهوتي. ط الافتاء الرياض 310/3-311 والمغني والشرح الكبير: 550/9 وما بعدها.
وفي كل هذه المراجع كلام في مسألة الخطأ والعمد، وخلاصته: أن الخطأ في الجنين والعمد في غيره. والذي نراه أنه قد يكون العمد في الجنين أيضا ولهذا تبقى المسألة للقرائن. وإذا بان العمد فعلى المرأة الكفارة، ولزوجها الغرة- والعمد في الجنين يوجب القصاص وينفصل الفقهاء في ما إذا كان= =الجنين نفخت فيه الروح أم لا، ففي الأول القصاص، وفي الثانية الدية.! وتتعدد الدية بتعدد الأجنة مع وتفصيل آخر ذكره ابن حزم في المحلى 377/12 ويستحسن المالكية الكفارة دون وجوبها، لأن الجناية على الجنين مترددة بين الخطأ والعمد والكفارة لا تجب في العمد. بداية المجتهد 407/2-409.
2- الحديث رواه مسلم في صحيحه.
3- ولم يأمر بسجنها، ولا بالأعمال الشاقة ... لأنه مسؤول عن تطبيق الحل والعناية بالطفل.

فالجنين له شخصية مناسبة لحاله لا يجوز الاعتداء عليها، ومراعاة لضعفه وارتباطه بأمه، وجب أن يكون له من يدافع عليه والشرع ضمن له هذا الدفاع بسنه لهذه الأحكام وغيرها[1].

والذي يوضح ذلك أحسن توضيح :الإجهاض، ثم المذاهب والآراء فيه قديما وحديثا ونبدأ بالتمهيد والتعريف.

تعريف الإجهاض

تمهيد للتعريف:

من الحقوق الشرعية والقانونية للطفل قبل ميلاده الرقابة الصحية –الطبية– للحامل ويذكر الأطباء أن ذلك على الأقل يكون ثلاث مرات في آخر الشهر الثالث والسادس والسابع من مدة الحمل للأغراض التالية:

1.اكتشاف وعلاج الأمراض العامة التي قد تصيب الأم مثل السل والزهري والبول السكري وأمراض القلب ...

2.الأمراض الناتجة عن الحمل ذاته وخاصة التسمم الناتج عن الحمل، وعدم ملائمة دم الأم دم الجنين، وإذا تبين ذلك وجب تلقيح الأم تلقيحا خاصا، حفاظا على حياة الجنين.

3.والتلقيح ضد مرض التتنوس أو الكزاز الذي يستحسن القيام به أثناء الحمل لتلافي هذا المرض الخطير على الطفل عند الولادة[2]. والتقصير في مثل هذه الأمور يعد جناية في حق الطفل، ومثله التقصير في التغذية– تغذية الحامل– والشرع أناط

---

1 – عندما سنوضحه في الإجهاض قريبا يتضح الأمر

2– د. عبد المجيد رزق الله. طفلك في سنواته الأولى. نشر الدار التونسية تونس ومؤسسة الكتاب الجزائر، ص 15 وما بعدها. والمنهج الإسلامي في رعاية الطفولة. منشورات منظمة الأمم المتحدة للأطفال (اليونسيف) 1405هـ 1985م ص 15.

بالأبوين مسؤولية الحفاظ على حياة الطفل ورعايته ونموه على اعتبار أنه أمانـــة في أعناق الأبوين (سيحاسبهما الله عليها، لامتناع تكليف الطفل -الجنـــين- بحمايـة ورعاية نفسه لعدم قدرته على ذلك قال صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكلكـم مسؤول عن رعيته ..."[1].

فعلى الأبوين وقاية صغيرهما والحفاظ عليه من كل خطر[2].

وعموم لقوله تعالى: "**قوا أنفسكم وأهليكم ...**"[3] وعموم قوله "**ولا تلقوا بـأيدكم إلى التهلكة**"[4] والعناية بالجنين وقاية للنفس والأهل , وأية تهلكة أكثر من إهمال الجنـين وأمه، وتركهما نهبا للأمراض والمخاطر.

تعريف الإجهاض

الإجهاض في اللغة: يطلق على القاء الولد لغير تمام يقال أجهضت الناقة إجـهاضا، وهي مجهض، أي ألقت ولدها لغير تمام. والإجهاض الازلاق. وهو إسقاط المرأة جنينـها بفعل منها أو من غيرها وأجهضت الحامل: ألقت ولدها لغير تمام فهي مجهض ومجهضـة والجمع مجاهض ومجاهيض، والولد مجهض وجهيض[5] .

ولم يخرج الفقهاء عن التعريف اللغوي للإجهاض إلا بإضافة بعض القيود، أو اشتراط شروط يبرز أثرها في تقدير العقوبات المقررة على الإجهاض. لهذا لم تفـرد التعريـف الشرعي بعنوان .

1- الحديث بتمامه رواه الإمام البخاري في صحيحه ومسلم برقم 1829. والترمذي برقـم 1705 في الجهاد وأبو داود برقم 2928 في الإمارة وانظر جامع الأصول 50/4 و663/5.

2- حول هذه المفاهيم انظر تقرير المنظمة الأممية للطفولة -اليونيسف- المنهج الإسـلامي في رعايـة الطفولة. 1405هـ. 1985م ص 13 إلى 15.

3- سورة التحريم الآية 6.

4- سورة البقرة الآية 195.

5- انظر ابن منظور في لسان العرب صادر للطباعة والنشر بيروت 1956م حـ 7، ص 131-132. والمعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية مطبعة مصر سنة 1380هـ. 1960م حـ 1، ص 144 (144/1). الفيروزابادي، والقاموس المحيط. ط. دار الجيل بيروت 338/2.

تعريف الإجهاض في القانون

حسب اطلاعي فإن صناع القانون الوضعي لم يعرفوا الإجهاض تعريفا دقيقا[1].

① **فعند الفرنسيين:** هو تفريغ قبل الموعد الطبيعي لنتائج الحمل بواسطة أعمال إجرامية كما يراه لاكاساني LACASSAGNE، وتفريغ مبكر وتعدي على الحمل مستقلا عن كافة الظروف التي تتعلق بالسن القابلة للحياة والتكوين المنتظم حسب رأي ترادیو TRADIEU، أما بيرو PERREAU فيرى بأنه استخراج يتم بواسطة إنسان لنتائج حمل غير ميت من رحم المرأة. إلا أن الصفة العامة لهذه التعريفات وغيرها عند علماء القانون الفرنسي تظهر بأن الإجهاض إخراج الجنين إراديا من جهة وان ذلك جريمة من جهة أخرى.

② **وعند المصريين:** يعرفه الدكتور حسنين عبيد بأنه: مجرد إخراج الجنين بوسيلة صناعية قبل الموعد الطبيعي لولادته أو قتله عمدا في الرحم.

ويرى الدكتور هلالي عبد الإله أحمد أن الإجهاض: هو الإخراج العمدي للجنين من رحم الأم قبل الموعد الطبيعي للولادة باستخدام وسيلة صناعية سواء نزل حيا أم ميتا، أو قتله عمدا داخل الرحم، وذلك في غير الحالات المسموح بها قانونا[2].

قلت: ما احسن هذا التعريف الأخير لو أضيف إليه ضابط الاعتبار الشرعي والتحفظ عن الخطأ، لأنه يسقط حق الجنين.

③ **في القانون الجزائري:** يفهم من المادة 304 ق.ع.ج. وما بعدها أن الإجهاض المعاقب عليه هو مطلق الإخراج القصري -قبل المدة- ولغير ضرورة.

1- د. هلالي عبد الإله أحمد، الحماية الجنائية لحق الطفل في الحياة ص 83 وما بعدها.
2- المرجع السابق ص 85.

أما الفقهاء فلم يخرجوا عن الاستعمال اللغوي للفظة. إلا أنهم يستعملون أحيانا بدل لفظة الإجهاض لفظة الإسقاط أو السقط، ويبدو أن الشافعية غلب في استعمالهم السقط على الإجهاض خلافا للحنفية والمالكية والحنابلة.

فهو إسقاط المرأة جنينها[1] أو تفجير مبكر للرحم دون ضرورة.

حكم الإجهاض وأحوال الإسقاط

ا. إسقاط النطفة قبل أن تكون علقة

لا خلاف بين الفقهاء في أن الرحم إذا بحت النطفة وهي في أطوارها الأولى قبل أن تكون علقة، لا يترتب على ذلك حكم من أحكام الجناية على الجنين.

كما أنه لا خلاف أيضا في أن العلقة[2] إذا سقطت من الرحم، لا يصلى عليها ولا تغسل ولا تكفن ولا ترث ولا تورث و لم يختلف القانون عن الفقه في هذه المسألة.

واختلفوا في أحكام ومسائل أخرى منها:

1. إذا كان السقوط بسبب اعتداء خارجي

- مذهب الإمام مالك رضي الله عنه: في العلقة دية الجنين (غرة) لأن الجنين ما علم أنه حمل، ويمكن معرفته في حال العلقة وبعدها. وذهب الأئمة الثلاثة إلى أن الجنين الذي في إسقاطه ضمان هو ما ظهرت فيه صورة الآدمي، لأنه لا يتحقق أنه حمل حتى يتصور. والذي نراه أن خلافهم هذا من قبيل الاختلاف في تحقيق المناط[3].

2. إذا ألقت المعتدة حملها في مرحلة العلقة فهل تنقضي بذلك عدتها أم لا!

1- سواء كان الإسقاط بفعل منها أو بفعل من غيرها.

2- قطعة جامدة من الدم.

3- محمد الأمين الشنقيطي- رحمه الله- في أضواء البيان لتفسير القرآن بالقرآن. عند تفسيره للآية الخامسة من سورة الحج حـ 5 ص 32 وما بعدها.

- مذهب الإمام مالك أنها تنقضي بذلك عدتها، لأن العلقة يصدق عليها أنها حمل فتدخل في عموم قوله عز وجل "**وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن**"[1].

-خلافا للجمهور ومنهم الأئمة الثلاثة الذين رأوا أن العلقة قطعة دم جامد لا يتحقق كونها جنينا فلا يترتب على إسقاطها شيء من الأحكام، ووافقهم ابن العربي المالكي [2]

المراحل الأولى للجنين قبل نفخ الروح فيه

أولا: مرحلة النطفة

قال القرطبي النطفة هي المني، وسمي نطفة لقلته لأن النطفة هي القليل من الماء[3] وهي ما يقذفه الصلب بالجماع إلى رحم المرأة[4].

ومذهب جمهور المالكية تحريم إسقاط النطفة، ويرى ابن حزم الظاهري مثل رأي المالكية, وبعض الحنفية والشافعية والحنابلة.

واعتمد هؤلاء على أن النطفة وإن لم تكن روح ولا تبين فيها خلق إنسان إلا أنها معدة للحياة، فتأخذ الحكم باعتبار المآل، قياسا على وجوب الجزاء على المحرم إذا كسر بيضا وان لم يكن فيه معنى الروح[5]. وجزم ابن جزي المالكي بعدم جواز التعرض للمني إذا استقر في الرحم[6]. واستدلوا لهذا الرأي بأدلة تحريم الصيد على المحرم, بقوله تعالى: "**ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق**"[7] ووجه الدلالة أن الآية حرمت الاعتداء

1- سورة الطلاق الآية 4.
2- ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد حـ 2/ص408.
3- الجامع لأحكام القرآن حـ 12 ص 6.
4- ابن حجري الفتح 379/11.
5- انظر السرخسي في المبسوط حـ 30 ص 50.
6- القوانين الفقهية ص 341، 342.
7- سورة الأنعام الآية 151.

على النفس إلا بحق فكذا يحرم الاعتداء على أصله[1] ولما كان الماء بوقوعه في الرحم آئل إلى الحياة فيكون له حكم الحياة[2]. وللشبه بين الإسقاط والوأد.

أما أصحاب المذهب الثاني: فذهبوا إلى القول بالكراهية فقط وهو أحد أقوال المالكية والمشهور عند الشافعية[3]، قال الدسوقي المالكي: لا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم وقيل يكره إخراجه قبل الأربعين[4].

المذهب الثالث وهم القائلون بالجواز: وهو المنقول عن الحنابلة واللخمي من المالكية واستدلوا بحديث ابن مسعود[5].

ثانيا: مرحلة العلقة

والعلقة هي قطعة الدم الجامد[6]، وسميت بذلك لعلوقها بجدار الرحم وفي إسقاطها مذهبان:

الأول: التحريم – تحريم إسقاط العلقة- وهو ما ذهب إليه الحنابلة والمالكية قال ابن رجب الحنبلي: وقد صرح أصحابنا بأنه إذا صار الولد علقة لم يجز للمرأة إسقاطه لأنه ولد انعقد بخلاف النطفة فإنها لم تنعقد بعد[7].

الثاني: الجواز -جواز إسقاط العلقة- وهو لبعض الشافعية[1].

1- حق الجنين في الحياة في الشريعة الإسلامية. حسن الشاذلي. مجلة الحقوق والشريعة السنة الثالثة العدد الأول 1977 الكويت. ص 27. وحقوق الجنين في الفقه الإسلامي. عبد الله بن محمد معصر مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد 26 السنة السابعة سبتمبر 1995. ص 42.

2- ابن الهمام في فتح القدير، حـ 10، ص 300. والسرخسي في المبسوط حـ3، ص 51.

3- الرملي في نهاية المحتاج على شرح المنهاج حـ 8، ص 240. وشلتوت في الإسلام عقيدة وشريعة ص 240.

4- حاشية الدسوقي 274/2.

5- انظر المعيار للونشريسي حـ 3، ص 370. ومواهب الجليل للحطاب 377/3 والمغني لابن قدامة 120/9.

6- فتح الباري 481/11.

7- جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الارناؤوط ط 1411هـ- 1991م الجزائر 157/1. وانظر القرطبي في الجامع لأحكام القرآن حـ 12، ص8.

ثالثا: مرحلة المضغة

والمضغة لحمة قليلة قدر ما يمضغ[2] وفي إسقاطها مذهبين عموما.

المذهب الأول: تحريم إسقاط المضغة وهو رأي المالكية، وبعض الحنابلة. قال ابن لمامه: وان ألقت مضغة فشهد ثقاة قوابل أن فيه صورة خفية ففيه غرة[3] والغرة لا تكون لا فيما فيه تعد وجناية

المذهب الثاني: القائلين بالجواز وهو مذهب أكثر الحنفية وبعض الشافعية. قال لكاساني: وان لم يتبين شيء في خلقه فلا شيء فيه لأنه ليس بجنين وانما هو مضغة[4].

قلت: ولعل مرد جميع الآراء إلى:

ا. خلافهم في بدء التخلق عند الجنين.

ب. خلافهم في معنى الحياة التي تحمل معنى الكرامة الإنسانية.

فالجنين عند الشافعية هو الذي يكون بعد مرحلة المضغة، ويؤيد هذا شيخ الإسلام ابن تيميه حيث يقول: وغاية ما يقول فيه -الجنين- انه يقتضي انه قد يخلق في الأربعين الثانية قبل دخوله في الأربعين الثالثة[5] واليه ذهب الحنفية[6] والظاهرية[7].

ويرى المالكية أن كل ما طرحته المرأة مما يعلم أنه ولد سواء كان تام الخلقة أو كان مضغة أو علقة أو دما فهو جنين[8]. ومن جهة ثانية نقل شيخ الإسلام ابن تيميه إجماع

1- انظر مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج للشربيني حـ 4، ص 104. والبدائع للكاساني حـ 7، ص 325 والمغني لابن قدامة 120/9، والمجموع للنووي 17/11.
2- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي حـ 12، ص 6.
3- المغني 8/ 406.
4- البدائع 107/6.
5- الفتاوي الكبرى 242/4.
6- البدائع للكساني 375/3.
7- المحلى لابن حزم حـ 10، ص 266.
8- بداية المجتهد لابن رشد 408/2.

المسلمين على تحريم إسقاط الحمل قياسا على الوأد[1]. أما معنى الحياة التي تحمل معنى الكرامة الإنسانية فتبدأ بالاستقرار في المكان المعد لنموها، إلى أن تصير واقعا بالفعل والقوة[2].

والتفريق بين الحياتين يؤدي إلى انتهاك حق للجنين ثابت شرعا وعرفا وهو الحق في الحياة، وانما يكون ذلك فقط في عقوبة الاعتداء، واعتبار الأعذار أو عدم اعتبارها، والتشديد في الشروط أو التخفيف فيها.

لهذا نرى بأن الجنين يبدأ باستقرار النطفة في الرحم بحيث تكون مهيأة للحياة والنمو، وأن كل ما كان كذلك فهو حمل وجنين، لا يجوز إسقاطه إلا بعذر أو لضرورة، وعندها يكون إسقاطه من باب تعارض المصالح والمفاسد، ويكون الترجيح وفق المقرر في الباب.والعذر الوحيد الذي يمكن بتحققه إسقاط الجنين هو الحفاظ على حياة الأم.

لهذا اعتبرت الندوة التي خصصت للحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي التي نظمتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت: "بداية الحياة تكون بالتحام الحيوان المنوي بالبويضة وبذلك يجب الاحترام والأحكام الشرعية، ومنها منع الإجهاض[3].

ب. في إسقاط المضغة

وهي المرحلة الثالثة من مراحل تكوين الجنين، وهذه فيها أربع حالات[4].

1- مجموع الفتاوي مجلد 34/ص 160 و242/4 ... والفتاوي المصرية المجلد 2573/7 فتوى رقم 1097 و3093/9 فتوى رقم 1200.

2- وقد نبه إلى هذا المعنى الإمام الغزالي في الأحياء 65/2. وأكده الطب.

3- الندوة انعقدت في الكويت في 15 يناير 1985 التوصية 7 و4 و3 و2.

4- انظر: المغني والشرح الكبير ط 1392هـ 1972م دار الكتاب لبنان 9/15-16.

الحالة الأولى: لا خلاف في أن المضغة إذا سقطت وقد ظهرت فيها صورة الإنسان أو بعض ملامحه كاليد والرأس. فإنها تأخذ حكم الجنين الذي تصير به الأمة أم ولد، وتنتهي به عدة المعتدة، وتلزم فيه الغرة.

الحالة الثانية: إذا شهد أهل الخبرة دون غيرهم، بأن المضغة تحمل شيء من خلق الإنسان، وهذه حكمها كسابقتها، لأن العبرة بما شهد به أهل الخبرة وهو المزيل للشك والريب.

الحالة الثالثة: أن تسقط المضغة ولا تحمل أية علامة على أنها مبدأ خلق لآدمي ظاهرة أو خفية، فلا خلاف أن هذه الحالة مثل حالة العلقة.

الحالة الرابعة: أن لا تظهر على المضغة أية علامة دالة على أنها مبدأ لخلق الآدمي عند الجميع -أهل الخبرة وغيرهم- اختلف أهل العلم فيها فذهب البعض إلى أنها أشبه بالنطفة والعلقة، وذهب البعض إلى أنها أشبه بالحالة الأولى، والقولان للإمام أحمد والقول الأول قال به الشافعي أيضا.

قلت: وواضح أن قول الإمام أحمد الثاني أحوط لضمان حقوق الآخرين -حق الجنين المعصوم- لأن الأصل في حقوق العباد أنها مبناة على المشاحة والمطالبة. فلا يسقطها عدم العلم أو الشك. ومع تقدم الوسائل الطبية الحديثة فإنه يمكن القول: أنه متى أمكن القطع بوجود الجنين وموته بفعل الجاني فإن العقوبة تجب على الجاني، وهذا لا يخالف الأقوال السابقة لأن مبناها على القطع بوجود الجنين ثم القطع بموته بسبب الجناية ومنعوا العقاب لوجود الشك، ومتى زال الشك وثبتت علاقة السببية بين فعل الجاني وانفصال الجنين ترتب الحكم[1].

جـ. إذا سقط الجنين ميتا بعد أن اكتملت فيه صورة الآدمي

1- انظر: عبد القادر عودة. التشريع الجنائي. دار الكتاب العربي بيروت جـ 2، ص 294 فقرة 399.

لا خلاف في وجوب الغرة على الجنائي، وانقضاء العدة وأن المملوكة تصير أم ولد. واختلفوا في الصلاة عليه وغسله وتكفينه.

ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه إذا لم يستهل صارخا لا يصلى عليه وهو قول الإمام مالك. وللشافعي قولان أحدهما مثل القول السابق في الأم. وله في القديم: إذا كان له أربعة أشهر يصلى عليه, ومذهب الإمام أحمد: إذا كان له أربعة أشهر يصلى عليه ويغسل وان لم يستهل صارخا، وإلا فلا -أي إن لم يكن له أربعة أشهر[1]

والخلاف مرده إلى تحقق مناط الحكم، لأن مناط حكم الصلاة عليه هي وجود الحياة فيه. فإذا ثبت بأن الحياة تبدأ فيه منذ الاستقرار في الرحم، وان كانت من وجه دون وجه. فإن هذه المسألة يكون مرجعها الجانب التعبدي.. وإلا فالحياة موجودة.

* **أخيرا**: كل هذا التفصيل في إسقاط الحمل يدل على عدم الجواز وان اختلفت العبارات، لأن الخلاف بينهم في تحقق مناط الحكم, وهو بدء خلق لآدمي أم لا. ونفس مستقلة -له أهلية- أم لا، ومعلوم شرعا أنه لا تترتب الفدية -الضمان- إلا عن جناية وان الجناية على أمر غير مباح وفيه إثم-هنا- الجناية تقع بكل ما يوجب انفصال الجنين عن أمه، وتعتبر الجناية تامة بغض النظر عن حياة الجنين أو موته، وان كان لكل حالة عقوبتها الخاصة[2].

ومتى تبين وبصفة قاطعة أن الانفصال ناشئ عن فعل الجاني سواء انفصل الجنين في حياة أمه أو بعد وفاتها، وحل اليقين محل الشك ثبتت العقوبة , والذين منعوا العقوبة واشترطوا انفصاله في حياة أمه, ما قالوا ذلك إلا للشك في سبب الموت. وقد تطورت وسائل الخبرة الطبية بما يزيل مثل هذا الشك.

1- د. هلالي عبد الإله أحمد في: الحماية الجنائية لحق الطفل في الحياة ص 261 وما بعدها.
2- عبد القادر عودة. التشريع الجنائي 293/2 فقرة 379.

فإذا كان الجنين قد أتم أربعة أشهر فقد تمتع بالروح الإنسانية فإن الفقهاء يجمعون على حرمة إسقاطه، ويوقعون العقوبة على من ارتكب هذه الجناية أبا أو أما أو غيرهما.

فلا يحل -إطلاقا - إسقاط الجنين لأنه منذ بداية تكوينه هو بداية كائن حي ، وإنسان في أصغر صوره في طريق التطور حتى تظهر أجزاؤه، إنسانا كاملا ومن كان كذلك فهو معصوم الدم لا يباح قتله أو الاعتداء عليه.

وما يبيح الإجهاض يدخل ضمن باب تعارض المصالح والمفاسد .. وتعارض الأدلة ..

الأعذار التي تجيز إسقاط الجنين، وعقوبة الإجهاض

هناك أعذار مقبولة شرعا وأخرى لا تقبل، وان قال بها أصحاب القانون.

ا. الأعذار المقبولة شرعا

وهي الأعذار التي اعتد بها الشرع الإسلامي وجعلها سببا لإباحة ما حرم ، وهي في هذا الباب حالة وحيدة: الحفاظ على المعلوم ولو بإتلاف المغيب، إذا تأكد ضرر المعلوم ونمثل لذلك بحالتين:

أولهما: الخوف على حياة الأم: إذا كان بقاء الجنين في بطن أمه يسبب خطرا محققا على أمه، كأن تكون مريضة بمرض لا يمكنها معه تحمل الجنين وتطوراته, يجوز إسقاط الجنين حفاظا على أمه انطلاقا من القاعدة الشرعية: إتلاف الفرع حفاظا على الأصل، والحفاظ على الكل ولو بإتلاف الجزء. والحفاظ على المعلوم ولو بإتلاف المغيب - المعدوم-[1]. وهذه الحالة معتبرة في القانون الوضعي (قانون العقوبات الجزائري المادة: 308.) .

ثانيهما: انقطاع حليب المرضع بسبب حملها والخوف على الرضيع من الهلاك

1- قواعد الأحكام في مصالح الأنام. العز بن عبد السلام 1/88-89. والغزالي في المستصفى 2/381.

فهذه حالة أخرى تابعة لسابقتها نقول بأنه لا معارضة بينها وبين روح ومقاصد الشريعة الإسلامية.

والحالتين ليستا من جواز الإجهاض وإنما هما من باب التعارض والترجيح[1].

ب. الأعذار الغير المقبولة شرعا: وهي الأعذار التي قد يعتمد عليها بعض الناس، وبعض القوانين إما تصريحا أو بعدم ضبط وتقييد الحالات المسموح بها:

1. خوف العار

2. إذا زنت امرأة فحملت فلا يجوز لها شرعا إسقاط ما في بطنها خشية انكشاف أمرها، لأنها ارتكبت جريمة تستحق عليها عقوبة، فلزمها أن تتحمل نتائجها، ولا تسترها بجناية أخرى (وما ذنب الجنين حتى يتحمل عنها- العقوبة). وهذا السبب يعتبره أصحاب القانون بالسبب الاجتماعي الذي يبيح للحامل إسقاط جنينها. فالقانون الفرنسي اعتبره السبب الثالث بعد إنقاذ حياة الأم ,أو أن يكون الجنين مشوها.

ولا بد من التفريق بين حالات الاغتصاب والزنا. ولما كان الثاني يحصل برضى وشهوة من الزانية، بخلاف الأول ذهب بعض الفقهاء إلى جواز الإجهاض في حالات الاغتصاب دون الزنا إلا أن المسألة تبقى اجتهادية من باب تعارض المصالح والمفاسد ووجوب الترجيح ؟

والظاهر أنه لا الزنا ولا الاغتصاب يمكن اعتباره سببا لجواز الإجهاض لأن ذلك مخالف لنصوص الشرع ومقاصده جاء في القرآن قوله تعالى: "**ولا تزر وازرة وزر أخرى**"[2] وفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع الغامدية التي أرادت تطهير نفسها من فاحشة الزنا -التي ارتكبتها- فانتظرها صلى الله عليه وسلم حتى وضعت ما في بطنها ثم

1- الحماية الجنائية لحق الطفل في الحياة- د.هلالي عبد الإله أحمد ص 261.
2- سورة الزمر الآية 07.

أرضعته -وتم فطامه- ليأمر بإقامة الحد عليها[1]. كما أن مثل هذا الفعل مخالف للقواعد الشرعية كقاعدة سد الذرائع، وقاعدة ما أدى إلى حرام فهو حرام.

حالة الجنين المشوه

يعتبر القانون الفرنسي السبب الثاني المبيح للإجهاض أن يكون الجنين مشوها، وسلر على ذلك العمل عند الأطباء عموما.

ونحن نقول أن هذا مناف لروح الشريعة الإسلامية لأن الإجهاض يأخذ معنى القتل وحكمه، وفي مثل هذه الحالة يأس من رحمة الله ولا ييئس من رحمة الله إلا القوم الكافرون[2].

3. خوف كثرة النسل

هذا الأساس لا يبرر القول بإسقاط الجنين وقد يبرر منع الحمل. بشرط ان لا يكون لخوف الفقر وإنما خوفا من عدم التمكن من الرعاية المطلوبة والتربية الصحيحة المنوطة بالأبوين[3].

4. خوف الفقر

لا يصلح سببا لإسقاط الجنين -كما قلنا- لقوله تعالى: "ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم ..."[4].. فالخوف من الفقر ليس سببا مبيحا لإعدام الإنسان سواء كان جنينا أو غيره.

الخلاصة

1- الحديث رواه الإمام مسلم في صحيحه. مسلم بشرح النووي 201/11 الشوكاني في نيل الأوطار 109/7.

2 -د. هلالي عبد الإله أحمد. الحماية الجنائية لحق الطفل في الحياة ص 263 ود.محمد عبد الجواد محمد. بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي. ص19 و51.

3- حديث "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"يأتي في ص 239و263 و283.

4- سورة الإسراء الآية 31.

وفي الأخير فإنه لا يوجد سبب يبيح الإجهاض إلا حالة المحافظة على المعلوم حفاظا على أمه من هلاك محقق، ويتبع ذلك الحفاظ على الرضيع. وما عدى ذلك فهي حالات اعتداء يستحق صاحبها العقاب إما بالقصاص أو بالدية -الغرامة المالية- الكاملة أو الناقصة، أو التعزير إضافة إلى عقوبات أخرى منها الحرمان من الميراث.

كما أنه لا خلاف في عدم الجواز وفي أي طور من أطوار تكوين الجنين، والخلاف فقط في العقوبة التي يستحقها الجاني[1].

عقوبة الإجهاض

ا. عقوبة أخروية.

ب. عقوبة دنيوية

جـ. عقوبات تبعية.

ا. العقوبة الأخروية

تجمع كتب الفقه على تحريم الإجهاض إلا لعذر -كما سبقت الإشاره إلى ذلك- بعد نفخ الروح، أما قبل ذلك فتختلف عبارتهم، ولهم تفصيلات دائرة حول الإباحة والكراهية والتحريم وخلاصة الآراء:

1. **يرى الحنفية** الإباحة ولو بدون إذن الزوج ما لم يتخلق من الولد شيء، وذلك لا يكون إلا بعد مائة وعشرين يوما- كما جاء في حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

كما ينقل عنهم عدم الحل قياسا على تضمين المحرم إذا كسر بيض الصيد ووجه القياس أنه هنا ضمن لأنه أصل الصيد، وفي الإجهاض قبل نفخ الروح، فهو إتلاف لأصل الإنسان، فليس أقل من أن يلحق الفاعل الإثم إذا فعل ذلك بغير عذر.

1- قرار رقم 93/7/94 الصادر عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بين 01 إلى 06 ذي القعدة 1415هـ الموافق 06/01 أبريل 1995 بأبو ظبي. دولة الإمارات العربية جاء فيه: نظرا لأن انتقال العدوى من الحامل المصابة بمرض نقص المناعة المكتسب (الايدز) إلى جنينها لا تحدث غالبا إلا بعد تقدم الحمل (نفخ الروح فيه) أو في أثناء الولادة: فلا يجوز إجهاض الجنين شرعا. أ.هـ.

ويظهر أن قولهم الثاني هذا هو المناسب لفروعهم، والأحوط في الحفاظ على حقوق الجنين، وبه تحصل السلامة من الإثم يقينا، أما قولهم الأول فإنه محتمل للتأثيم وما كان كذلك فالابتعاد عنه مطلوب من باب "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"[1] وقوله صلى الله عليه وسلم "...ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام"[2].

والخلاصة هنا أن مذهب الحنفية في الإجهاض قبل نهاية الشهر الرابع ينتهي إلى أنه لا يباح شرعا إلا لعذر يقتضي ذلك[3].

2. أما المالكية: فهم أكثر تشددا من الحنفية حيث منعوا الإجهاض ولو قبل الأربعين يوما، واستحسن الإمام مالك الكفارة في إسقاط الجنين مطلقا[4].

ونص الإمام أحمد الدر دير في اقرب المسالك: على أنه في الجنين وإن علقة عشر أمه[5]، أما في الشرح الكبير فنص على أنه لا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوما وإذا نفخت فيه الروح حرم إجماعا.

ويظهر أن هذا هو القول المعتمد في المذهب، لأن ابن رشد نص على استحسان الإمام الكفارة في إسقاط الجنين، وعبارته لم تكن واضحة في ما إذا كان الإجهاض حصل قبل الأربعين أو بعدها[6].

إلا أن تصريح الدر دير لا يدع شكا في أن مذهب مالك:

1- أخرجه الترمذي رقم 2520 في صفة القيامة وفيه قصة والنسائي 328/8 وأخرجه كذلك الامام أحمد في المسند وقال ابن الأثير في جامع الأصول إسناده صحيح 443/6-444.

2 الحديث مشهور عند علماء الحديث وله روايات كثيرة. البخاري رقم 52 و2051 ومسلم رقم 1599 وصححه ابن حبان، والطبراني في الكبير. النسائي 230/8 في القضاء وقال هذا الحديث جيد جدا.

3- د. محمد سلام مذكور، الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي ط1 ان 1389هـ 1969م ص 302.

4- و لم يوجب الكفارة لتردده بين العمد والخطأ، مع أنهم لا يقولون بشبه الخطأ.

5- وفي شرحه: الشرح الصغير قال: وان كان علقة دم لا يذوب من صب الماء (ولعل هذا من باب الخلاف)الجار عليه كانت الجناية خطأ أو عمدا من أم أو غيرها تشربها ما يسقط به الحمل فأسقطته، ذكرا أو أنثى كان من زواج أو زنا ...

الشرح الصغير للدردير ط وزارة الشؤون الدينية الجزائر حـ 4، ص 92.

6- ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد 408/2.

1. أن الإسقاط لا يجوز.

2. أن فيه العقوبة- بغض النظر على المدة.

وهو الرأي الموافق لقاعدة سد الذرائع التي اعتمدها المالكية صراحة.

3. **ويرى الشافعية**: أنه لا يجوز التعرض للحمل بعد العلوق مطلقا، ثم يقرر الإمام الغزالي في الإحياء أن جناية الإسقاط تتفاوت بتفاوت مراحل وأطوار نموه. ويعتبره جناية على موجود حاصل الوجود له مراتب وأول هذه المراتب أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء الرجل وتستعد لقبول الحياة[1] وأن الفرق بين العزل والإسقاط, أن العزل لم يحصل فيه بعد الاستعداد لقبول الحياة بخلاف هنا.

4. **رأي الحنابلة**: عبارة بن قدامه في المغني توحي بالتحريم المطلق من غير تفصيل، فهو يقول مثلا: وإذا شربت الحامل دواء فألقت به جنينها فعليها غرة لا ترث منها شيئا .. ويقول: وعلى كل من ضرب ممن ذكرت -الحامل- عتق رقبة مؤمنة سواء كان الجنين حيا أو ميتا. ويقول في مكان آخر: ودية الجنين إذا سقط من الضربة ميتا[2] على المعتدي. والحكم بوجوب الكفارة أو الغرة في هذا المقام يقتضي وقوع الإثم ؟.

5. **رأي الباحث**: انطلاقا من نصوص الشرع، ومقاصده ومما تقدم فإن الإجهاض بعد نفخ الروح عمدا بلا عذر محرم شرعا اتفاقا. أما قبل ذلك فالخلاف في هل هو محل صالح لأن تثبت له الأحكام باعتباره أصلا لآدمي في المستقبل أم لا؟ وهل توجد فيه معنى الحياة أم لا ؟ والجنين له أهلية وجوب ناقصة عند علماء الأصول وان لم تكن له ذمة[3].

---

1 انظر إحياء علوم الدين 25/2.

2 المغني والشرح الكبير 9/ص 535 إلى 557.

خلافا للظاهرية الذين يرون بأنه لا إثم على من أسقط الجنين قبل أن تنفخ فيه الروح، لأنهم اعتبروا الفاعل لم يقتل أحدا حتى تجب عليه كفارة، والكفارة لا تكون إلا في القتل الخطأ، ولا يقتل إلا ذو روح. أنظر بن حزم المحلى حـ 36/11.

الحياة تبدأ باستقرار النطفة في الرحم فالحكم الذي يمكن الخروج به: لا يجوز الإجهاض عند الجميع وفي أية مرحلة من مراحل تكوين الجنين إلا بعذر شرعي[1].

كما أثبتنا بأن الحياة تكون في الجنين من وقت التقاء الحيوان المنوي بالبويضة، بحيث يبدأ الانقسام الخلوي لتشكيل الإنسان، وهو الموافق لرأي الطب وما نبه إليه الإمام الغزالي[2].

ب. العقوبة الدنيوية:

اتفقت كلمة الفقهاء على أن الواجب في الجنين غرة[3] واختلفوا في بعض التفصيلات المرتبطة بهذا الحكم[4]. منها اعتبار الخطأ والعمد في قتل الجنين واعتبار قصد الجاني وعدم قصده. وعمر الجنين -أقل من أربعة أشهر أو أكثر- ثم تحديد الغرة (العقوبة).

أولا: الخطأ والعمد في الجناية على الجنين: يرى المالكية أن الجاني إذا تعمد الفعل فإن جريمته تعد قتلا عمدا. وإن أخطأ فالجريمة قتل خطأ[5] واختلفوا في وجوب القصاص والراجح في عبارات المالكية أنه إذا كان الاعتداء بما يفضي إلى قتل الجنين كالضرب على البطن أو الظهر ففيه القصاص، وإن كان بما لا يفضي عادة إلى موت الجنين كالضرب على اليد مثلا إلا انه مات ففيه الدية.

وذهب الحنفية والراجح عند الشافعية والحنابلة: إلى أن الجنايَة على الجنين لا تكون عمدا محضا وانما هي شبه عمد إذا تعمد الجاني الفعل، وخطأ إذا أخطأ وعلة ذلك أن

2-إحياء علوم الدين 652/2 و65 .

3- الغرة في اللغة الخيار وسمي العبد والأمة غرة لأنهما من انفس الأموال (التشريع الجنائي 299/2 فقرة 413) وهي اسم للعبد نفسه (المغني والشرح الكبير 535/9). وأصلها في اللغة (بضم الغين) بياض في جبهة الفرس، وتطلق على عدة معان فيقال فلان غرة قومه أي سيدهم، غرة الشيء أوله، والغرة العبد والأمة. أما في الاصطلاح فهي اسم للضمان المالي الذي يجب بالجناية على الجنين.

4-انظر: بداية المجتهد، ونهاية المقتصد لابن رشد 407/2.

5- انظر: بداية المجتهد ... 408/2. والشرح الصغير للدردير 93/4 وحاشية الدسوقي 269/4. ونهاية المحتاج 363/7. وهو الرأي المرجوح عند الشافعي.

العمد المحض بعيد لعدم التأكد من وجود الجنين ومن تحقق حياته، كما أن قصد ذلك من الجاني بعيد[1].

والذي أراه هو وجوب القصاص سدا للذرائع، وحفاظا على حق معصوم الدم، كما أن تعليل الفريق الثاني أصبح لا معنى له الآن مع تطور وسائل الطب بحيث أصبح من الممكن معرفة وتصوير كل تفاصيل الجنين وهو في بطن أمه.

كما أصبح من الممكن التأكد من أن الجنين مات بفعل الجاني أولا. وما دام كل هذا ممكنا فان الشك الذي من أجله لم يوجبوا القصاص قد زال، ويبقى فقط التأكد من وجود السببية بين الفعل والانفصال[2] ثم التأكد من القصد، مع انه لا يعذر الجاهل في حقوق الآدميين -والجنين آدمي باعتبار المآل-!

ثانيا: قصد الجاني وعدم قصده:

رأينا أن رأي الإمام مالك أن الجناية على الجنين إما أن تكون عمدا أو خطأ حسب تعمد الجاني للفعل وعدم تعمده. -أي حسب قصد الجاني من الفعل- وفي حالة العمد يجب القصاص بشروط منها أن يكون الفعل يؤدي إلى القتل عادة[3]. كما رأينا أن مذهب الحنفية والرأي الراجح للشافعي[4] والحنابلة أن الجناية على الجنين لا تكون عمدا محضا وإنما هي شبه عمد أو خطأ[5] وتعقبنا ذلك. وتظهر فائدة هذا التفريق في صفة العقوبة حيث تغلظ الغرة في حالة العمد وشبه العمد ولا تغلظ في حالة الخطأ[6]، وتكون

---

1 المغني لابن قدامة والشرح الكبير 544/9.
2 عبد القادر عودة. التشريع الجنائي 2/ص 294 فقرة 399. وص 297 فقرة 407.
3 بداية المجتهد 408/2.
3 المغني والشرح الكبير 544/9

6- الغرة في اللغة بضم الغين: بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم، وتطلق على عدة معان. يقال فلان غرة قومه أي سيدهم، وغرة كل شيء أوله، والغرة العبد والأمة كما تطلق على الفرس. الغرة انفس الشيء وأطلقت على الإنسان لأن خلقه تعالى في أحسن تقويم. أما في الاصطلاح فهي اسم للضمان المالي الذي يجب بالجناية على الجنين. وقيل أنه سمي غرة، لأنه أول مقدار ظهر في باب الدية.

في مال الجاني وحده في حالة العمد، وتكون في ماله أو مال العاقلة وحدها في حالة شبه العمد والخطأ.

ثالثا: عمر الجنين الذي فيه الدية أو القصاص:

رأينا الخلاف في حكم إسقاط الجنين قبل أن تنفخ فيه الروح ورجحنا في الأخير أن تكون في كل الأحوال عقوبة سدا للذرائع وحفاظا على حق الجنين. كما رأينا انه عند الجميع لا يجوز. أما إذا نفخت فيه الروح فهو محرم اتفاقا وفيه عقوبة دنيوية عند الجميع بما فيهم الظاهرية.

رابعا: تحديد الغرة[1] (تحديد العقوبة).

1- عبد أو أمة: إذا انفصل الجنين عن أمه ميتا فعلى الجاني دية الجنين وهي عبد أو أمة، وهي واجبة في الذكر والأنثى، وتقدر دية الجنين الذكر بنصف عشر الدية الكاملة والأنثى بعشر دية الأم، ولما كانت دية المرأة نصف دية الرجل فإن دية الجنين الأنثى نصف عشر الدية الكاملة، فلا فرق بين كون الجنين المنفصل أنثى أو ذكر[2].

والأصل في ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرحت جنينها، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بغرة عبد أو أمة[3].

وما روي عن المغيرة بن شعبة عن عمر رضي الله عنه انه استشارهم في إملاص امرأة فقال المغيرة: قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالغرة عبد أو أمة[4] وتقدر الغرة:

د. حسن علي الشاذلي. حق الجنين في الحياة في الشريعة الإسلامية. مجلة الحقوق - جامعة الكويت السنة 3، العدد 1 1399هـ. 1979م ص 36.

النووي في شرح صحيح مسلم ط 3، 1389هـ 1978م، دار الفكر لبنان 176/11.

1- أنظر ابن قدامة في المغني(المغني والشرح الكبير 541/9).

2- انظر ابن قدامة في المغني(المغني والشرح الكبير 541/9)

3- رواه البخاري برقم 6904 بهذا اللفظ وعند مسلم برقم 1681 وله طرق أخرى في بعضها زيادات إلا أنها تتفق جميعها على ما ذكر.

4- البخاري برقم 6905 و6906 و6907 و6908. وانظر فتح الباري 247/12.

وعند مسلم برقم 1682 و1683 ومسلم بشرح النووي 175/11-176 ط3. 1389هـ 1978م.

ا.بخمس من الإبل[1] وهي الواجبة لأنها التي ورد بها النص (والغرة نصف العشر من الدية الكاملة) علي مذهب جمهور الفقهاء، وما زاد عن ذلك ففيه خلاف بينهم، لأن الذمم لا تشكل إلا بأمر متيقن.

* **الراجح**: ومن جهة أخرى فإن نصوص السنة أطلقت و لم تفرق بين الذكر والأنثى في الجنين فأرى العمل بهذا التقدير سواء كان الجنين ذكرا أو أنثى لأنه الأحوط والأنفع، والموافق للقواعد الشرعية مثل: سد الذرائع، واعتبار النفع في التعويض.

والخطأ والعمد في ذلك سواء، حفاظا على حق معصوم الدم[2] وهي حق موروث لا يرث القاتل منه شيء. وذهب الفقهاء إلى أن الدية إذا لم توجد الغرة أديت من القيمة تقديرا بالأجناس التالية:

ا. من الإبل:خمس،

ب. من الذهب: خمسون دينارا.

ج. من الفضة: ستمائة درهم.

فإذا علمنا أن الدية الكاملة تقدر بمائة من الإبل فإن نصف العشر ما ذكر.أما من الذهب فالدية الكاملة ألف دينار ذهبي، وإذا كان وزن الدينار الذهبي في عصر الرسالة يساوي 4.241 غرام من الذهب، فيضرب ثمن الغرام الواحد من الذهب في البلد المعين

1- لأن الدية الكاملة 100 وعشرها 10 ونصف العشر هو خمس، وهو التقدير (نصف العشر) الذي أخذ به جمهور الفقهاء (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة).

2- وهو مذهب جمهور الفقهاء، إلا أنهم قالوا بالتغليظ في حالة العمد والتخفيف في مسألة الخطأ. ففي حالة الخطأ تتحمل العاقلة الدية وحدها أو مع الجاني وكذا في حالة شبه الخطأ عند غير الإمام مالك. انظر مثلا: المغني والشرح الكبير 542/9.

بعملة ذلك البلد- الذي حدثت فيه الحادثة في وزن الدينار ثم ضرب النتائج في ألف نحصل على قيمة الدية الكاملة بعملة تلك البلاد وللحصول على نصف العشر نقسم النائج على 20/1 نحصل على دية الجنين -الغرة-

أما بالفضة فإن الدية الكاملة اثنا عشر ألف درهم على رأي المالكية والشافعية وفي قول للحنابلة، وعلى رأي الحنفية فإنها عشرة آلاف درهم فتكون عندهم خمسمائة درهم.

وإذا عرفنا أن وزن الدرهم من الفضة 2.975 غرام، فنفس الطريقة المتبعة في الذهب نتبعها، نحصل على قيمة الدية في أي بلد وبعملتها.

ويبقى في آخر هذه المسألة أن نشير إلى أن الغرة تتعدد بتعدد الأجنة ولا تدخل دية الأم مع الغرة. بل هما حقان منفصلان[1].

2. القصاص:

القائلون بالعمد في الجناية على الجنين يرون أن الجنين إذا انفصل عن أمه حيا ثم مات بسبب الجناية فعقوبة الجاني القصاص أو الدية الكاملة، أما عند القائلين بشبه العمد فيرون العقوبة الدية دون القصاص.

والفرق بين شبه العمد والخطأ في التغليظ والتخفيف، كما أن دية العمد تكون في مال الجاني وتكون حالة دائما، بينما دية شبه العمد والخطأ ليست حالة وتحملها العاقلة وحدها أو مع الجاني[2]. وإذا ماتت الأم بسبب الجناية فلا تداخل بين الديتين.

3. التعزير: إذا انفصل الجنين حيا وعاش، ثم مات بسبب آخر -غير الجناية عليه وهو في بطن أمه- كأن يقتله آخر، أو تمتنع الأم عن إرضاعه فعقوبة الجاني التعزير - ويقدرها القاضي بما يراه مناسبا- لأن فعل الجاني الأول لم يكن سببا مباشرا في قتل

1- المغني 543/9. بداية المجتهد 408/2.

2- عبد القادر عودة. التشريع الجنائي 300/2 الفقرة 415.

الجنين وان كان هضما لحق الجنين -اعتداء- أما موت الجنين فكان له سبب -مباشر- آخر فاستحق المعتدي عقوبة القتل وكذا إذا انفصل بعد موت أمه[1].

والاستعانة بخبرة الأطباء قد تزيل شكا؟ أما عقوبة قتل الأم فثابتة إجماعا، لأنها ماتت بسبب الجناية يقينا. أما تحديد التعزير فإنه راجع إلى تقدير القاضي وما يراه صالحا لتأديب الجاني المتسبب في جريمة الإجهاض[2].

4. تعدي الجناية يؤدي إلى تعدي العقوبة: فمن اعتدى على الحامل فكان ذلك سببا في إجهاضها فعليه عقوبتان. الأولى: لاعتدائه على المرأة، والثانية: لاعتدائه على الجنين.

فإذا ماتت المرأة وما في بطنها بسبب الاعتداء فعليه عقوبة قتل المرأة، ودية الجنين، وإذا قطع عضوا من أعضائها فعليه ارش الجناية على الأم، ودية الجنين وهكذا.

ح. العقوبات التبعية

وتتمثل هذه العقوبة في أمرين أساسا وهما :

أولا: الكفارة.

ثانيا: الحرمان من الميراث.

وكلاهما من حقوق الله تعالى، لما فيهما من النفع العام -النفع للمجتمع- ولغياب صاحب الحق المباشر وعدم قدرته على الدفاع عن حقه- تولى الله تعالى الدفاع عن هذه الحقوق ومثلها.

أولا: الكفارة[3]

1- المغني والشرح الكبير 539/9 وبداية المجتهد 408/2.

2- حقوق الجنين في الفقه الإسلامي. عبد الله بن محمد معصر. مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد 26 السنة 7 سبتمبر 1995 ص48. وهو رأي الحنابلة أما المالكية فيعتبرون الجناية على الجنين تكون عمدية إذا تعمد الجاني الفعل وخطأ إذا أخطأ الفعل. أنظر الجنايات في الشريعة الإسلامية. محمد اسماعيل ص 390.

3- وهي عقوبة فيها معنى العبادة شرعت تكفيرا للذنب ومحوا للجرم.

كلما ألقت الأم جنينها حيا أو ميتا، ومهما كان الجاني وإن كان هو الأم نفسها، فإنه يعاقب بالكفارة وجوبا عند الشافعية والحنابلة[1].

وندبا عند الإمام مالك[2] وفرق الحنفية بين انفصال الجنين ميتا وانفصاله حيا فأوجبوا الكفارة في الحالة الثانية دون الأولى[3].

ومعلوم أن النص القرآني أوجب الكفارة في القتل الخطأ دون غيره، والجنين نفس من وجه دون وجه، كما أن حقه معصوم يجب الحفاظ عليه، لهذا أوجب الظاهرية أيضا الكفارة في قتل الجنين[4]، واستدل ابن حزم رضي الله عنه بأدلة على ذلك.

والذي نراه هو ما ذهب إليه الظاهرية والشافعية والحنابلة من وجوب الكفارة لما في ذلك من إظهار للتوبة من الجاني وبيان للندم على فعله، إضافة إلى ما سبق ذكره من العقوبات الأصلية.

وبهذا يتم الجمع بين قول الظاهرية من جهة الذين قالوا بالكفارة. وقول غيرهم الذين اعتبروا الكفارة مع الدية. للأسباب التالية:

1.أن النصوص الموجبة للكفارة في جريمة القتل شاملة لكل ما يصدق عليه أنه قتل.

2.أن قاتل الجنين ارتكب محظورا، فعليه أن يتقرب إلى ربه بفعل طاعة يطلب – رجاء– رضاه تعالى.

3.أما عدم التأكد من حياة الجنين قبل الجناية فإنه مردود من وجهين

الأول: أنه أصبح الآن يمكن الكشف على كل ذلك والتأكد منه.

الثاني: انه من باب الأخذ بالأحوط أن يقال: أنه محل مهيأ للحياة فهو كالحي فعلا، ولأن المظنة تنزل منزلة المتحقق. والأصل المتيقن منه حياته ولا يزول اليقين بالشك.

1– المغني لابن قدامة 556/9 وما بعدها (وبأسفله الشرح الكبير).
2– بداية المجتهد 408/2 استحسن الإمام مالك الكفارة في الخطأ و لم يوجبها في العمد.
3– المرجع السابق وانظر المغني 556/9.
4– انظر ابن حزم في المحلى 30/11

أما دعوى الجهل بالإيمان والكفر في الجنين فإنها كذلك مردودة لأن الجنين الأصل في اعتباره أنه مسلم على الفطرة.

قال صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه "خلقت عبادي كلهم حنفاء"[1] وقوله صلى الله عليه وسلم "كل مولود يولد على الفطرة"[2] وقوله صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على هذه الملة"[3].

كما أن إيمان المقتول ليس شرطا في إيجاب الكفارة عند جمهور العلماء ولو كان المقتول ذميا، لقوله تعالى: " ... وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة"[4].

ولهذا يتضح أن الكفارة واجبة على قاتل الجنين سواء كان خطأ أو عمدا كان أبا أو أما أو غيرهما، وسواء كان بالمباشرة أم بالتسبب ولو بالتقصير في العناية والحفظ.

ثانيا: الحرمان من الإرث: لا يرث قاتل الجنين شيئا من ماله -الغرة وغيرها- لقوله صلى الله عليه وسلم "ليس لقاتل ميراث"[5] ونقل ابن قدامه اتفاق أهل العلم على ذلك[6].

الإجهاض في القانون الوضعي

إذا علمنا حكم الإجهاض في الشريعة الإسلامية فان القوانين الوضعية تكاد تجمع على منعه أيضا من حيث المبدأ وتبقى بعض الفجوات القانونية .

ونبدأ بالإجهاض عند الأمم الغابرة:

1- صحيح مسلم بشرح النووي 209/16.
2- صحيح مسلم حديث رقم 2658، والإمام أحمد في المسند والترمذي.
3- صحيح مسلم، كتاب القدر 2048/4، والإمام أحمد في المسند 481.253/2.
4- سورة النساء الآية 92.
5-أخرجه الإمام مالك في الموطأ وأحمد في المسند وابن ماجة ..
6- المغني والشرح الكبير 550/9.

تعريف الإجهاض لم يتفق عليه في القوانين الوضعية الى يومنا هذا، وكذلك حكمه، إلا انه منذ القديم لم يكن عملا محمودا بالاتفاق. ومن خلال دراسة عامة في المسألة نلاحظ ما يلي:

1. بعض القوانين والفلسفات القديمة تحث صراحة على منع الإجهاض، إلا أن هذا لم يكن قاعدة مطردة.

وليس أدل على ذلك من أن قانون سومر (2000 ق.م) وقانون أشور (1500 ق.م)، وقانون حمو رابي (حوالي 2100 ق.م) كلها منعت الإجهاض. وفي مصر الفرعونية نجد وصفا لوسائل منع الحمل التي كانت مستعملة آنذاك.

وفي المجتمع الروماني واليوناني يظهر بأن الإجهاض كان مسموحا به بل أحيانا مطلوبا، فأفلاطون (427-348 ق م) وهو يتكلم عن جمهوريته الفاضلة ينص على أن تعليم الأطفال ينبغي أن يبدأ قبل الميلاد، وهذا يعني أن يولدوا في مناخ صحي منقى، لأنه يرى بأن الرجال والنساء الأصحاء هم فقط الذين ينبغي أن يكون لهم أبناء وغيرهم يجب التخلص منهم. لهذا أشار إلى ضرورة إجهاض المرأة التي تجاوزت الأربعين إن كانت حاملا وطالب بفحص الأبناء بعد ميلادهم مباشرة فإن لم يكونوا أصحاء قتلوا.

وسار على هذا المنهاج تلميذه أر سطو (384-322 ق م) الذي استحسن تخلص المرأة من حملها إن كان لها عدد مفروض من الأبناء.

إلا أن رأي أر سطو هذا يظهر أنه كان مخالفا لما كان عليه الحال في مجتمعه، إذ المتعارف عليه عند اليونانيين آنذاك هو حماية واحترام الجنين، وأن كل امرأة تجهض نفسها تتعرض للعقوبة. أما أطباء اليونان فاعتبروا الإجهاض عملا لا أخلاقيا[1]

1- أما الديانة اليهودية فأثبت العقوبة لمن أسقط جنينا في حالة صدام. جاء سفر الخروج الاصحاح الحادي والعشرون: في حالة صدام امرأة حبلى ... إن حصلت أذية تعطى نفسا بنفس وعينا بعين وسنا بسن ..". واعتبرت الديانة المسيحية الإجهاض بمثابة القتل العمد. انظر: الدكتور هلالي المرجع السابق.

الإجهاض في القانون الوضعي حديثا

يعرفون الإجهاض بأنه: إخراج الحمل من الرحم في غير موعده الطبيعي عمدا بلا ضرورة بأي وسيلة من الوسائل[1]. ولم يفرقوا بين خروج الطفل ميتا أو حيا، ولا بين كونه قابلا للحياة أم لا. فالأصل عندهم توفر الشروط التالية لاثبات جريمة الإجهاض[2].

1.وجود الحمل.

2.استعمال وسيلة تؤدي إلى الإجهاض.

3.توفر القصد الجنائي.

إلا أن ما يسمى بالإجهاض الطبي -وهو إجهاض بسبب تقرير من الطبيب المختص لسبب يراه- لا يعد إجهاضا، وهو قريب من الذي اشترطه علماء الشريعة من وجود الضرورة لإسقاط الجنين.فقانون العقوبات الجزائري نص على منع الإجهاض وعلى العقوبة عليه في جميع مراحل الحمل[3] حماية للجنين.

وكذا القانون المصري بشرط انفصال الجنين عن الرحم[4]، والقانون العراقي كذلك[5] وباشتراط العمد في الجناية على الجنين يخرج الخطأ ويخرج ما كان بفعل الطبيب .

وفي فرنسا يخول قانون الصحة الفرنسي لعام 1975 وسنة 1979 في مادته 12/162 إلى الأطباء بالتدخل طيلة مدة الحمل لإنهائه إنقاذا لحياة الأم ويطلق عليها الإجهاض العلاجي، وكذا في حالة الجنين المشوه (الإجهاض الوقائي) ويضيفون لذلك سببا ثالثا

1- مجلة منبر الإسلام. د. حسن المرقصاوي سنة 1965م ص 177-179.

2- د. محمد فائق الجوهري. المسؤولية الطبية في قانون العقوبات رسالة دكتوراه، سنة 1951م. ص 281.

3- في المواد 304 و313. المادة 304 من قانون العقوبات تنص على أن: كل من أجهض امرأة حاملا ... يعاقب بالحبس من سنة إلى خمس سنوات .. وإذا أفضى الإجهاض إلى الموت فتكون فيه العقوبة من عشر سنوات إلى عشرين سنة.

4- د. محمود مصطفى. شرح قانون العقوبات العراقي القسم العام ط 1955م ص 220.

5- في المادتين 417 و418 في قانون العقوبات العراقي. انظر شرح قانون العقوبات العراقي وتعديلاته. د. عباس الحسني ط بغداد 1974 م ص 154.

للإجهاض وهو الإجهاض الاجتماعي، أما فيما عدا ذلك فهو غير مسموح به. وتؤكد تقارير الأمم المتحدة والهيئات التابعة لها منع الإجهاض دوليا

إلا أنهم مثل بقية القوانين الوضعية يتزلون الطبيب منزلة المشرع، فيكون غير مسؤول عن تسببه في الإجهاض بل يكون قوله به نصا قانونيا في محله[2] وعندما يتكلمون عن تحديد النسل -أو تنظيمه- يقعون في الإجهاض عن قصد أو من غير قصد.تنبيه: ذهب الدكتور هلالي عبد الإله إلى أن إجهاض -أو قتل- طفل الأنابيب لا يعد إجهاضا لعدم وجود الرحم[3].

ونخالفه في هذا الرأي بشرط أن تتوفر الشروط الشرعية لطفل الأنابيب الذي بها يستحق النسب وبقية الأحكام , واشكر له الجهد والإفادة , والله أعلم وأحكم .

الخاتمة – وخلاصة القول –

الإسلام حمى حياة الإنسان -في كل مراحل حياته- وجعل ذلك حقا في أعناق كافة أفراد الأمة، بما فيهم الدولة أو الهيئات الرسمية[4]. وهو ما توصلت إليه الاجتهادات المعاصرة بحيث نصت اتفاقية حقوق الطفل لسنة 1989 صراحة في المادة السادسة من الاتفاقية، وأشارت إليه في موادها 20 و21، .. ودساتير الدول المعاصرة، ومنها الدستور الجزائري لعام 1996

وإذا ثبتت الحماية للمرأة بسبب أنوثتها، وللصغير بسبب صغره , فإنه يكون آكد اجتماعهما في شخص واحد وهي المرأة الحامل.

---

1 -د. محمد عبد الجواد محمد. حماية الأمومة والطفولة في المواثيق الدولية والشريعة الإسلامية ص 1412هـ 1991م ص 92 و108 و124 وغيرها ...

2- انظر محمد مذكور/ الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي ط 1 1389 هـ 1969م. القاهرة ص 311.312.

3- الحماية الجنائية لحق الطفل في الحياة ص 193-194. ود. حسن حسن محمد السيد الجدع. في: رضا المجني عليه وآثاره القانونية- رسالة دكتوراه. كلية الحقوق القاهرة- سنة 1983 ص 274.

4- انظر: جهاد قلعجي في الإسلام أقوى، دار الكتاب العربي بيروت ص 198. ود.محمد بن أحمد خلف الله في هكذا يبنى الإسلام، ط الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970م ص 155.

مدخل إلى علم مقارنة الأديان

الدكتور بشير عز الدين كردوسي

جامعة الأمير عبد القادر

تمهيـــد:

الدين ضرورة حياتية يطبع الإنسان بل يسير حركة حياته ونمائه وفق قواعده، والتدين موقف أساسي من مواقف القيم الإنسانية، بل من أعظمها والتي لا مندوحة له إلا به.

فنجد عبر الحقبة التاريخية للإنسان أنه لا يوجد قوم عاشوا دون أن يتدينوا بديـــن أو ينقادوا إلى رسوم وطقوس، لذلك فالفكرة الدينية منتشرة بين جميع الشعوب والأقـــوام البدائية أو المتحضرة، كالبابليين (بعل وعشتار) والسومريين (انـــوو انليـــل) والفـــرس (امورامزدا) والهنود (برهما، سيفا، بودا...) ولهذا ذكر مؤرخـــو الحضـــارات وتـــاريخ الأديان كبنيامين كوستان: (أن الدين من العوامل التي سيطرت على البشر وأن التحسس الديني من الخواص اللازمة لطبائعنا الراسخة، ومن المستحيل أن نتصور ماهية الإنســـان دون أن تتبادر إلى ذهننا فكرة الدين.)[1].

أما إذا رجعنا إلى نظرة الكتب السماوية (التوراة، الإنجيل، القرآن) فأنها تؤكد علـــى هذه الحقيقة السرمدية. فإن القرآن يؤكد أن الإنسان أول ما خلق خلق لدافع ديني (**ومـــا خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**)[2]

أما الشعوب البدائية المتوغلة في التوحش فلكل منها قوة غيبية تتقرب إليها وكـــائن أعلى تتضرع إليه بالإضافة إلى الديانات السماوية الكبرى اليهودية، المسيحية، الإسلام.

1- جيب، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ترجمة، عادل العوا، منشورات عويدات، بـــيروت – باريس، الطبعة الثانية 1989، ص:12.

2- سورة الذاريات، الآية 56

من هذا تعين على الفكر الإنساني الاهتمام بظاهرة (الدين) وجعله من المعارف الأساسية لدراسته في إطار العلوم حتى ظهر كعلم مستقبل بمنهج واهتماماته العلمية كباقي العلوم.

ظهور علم مقارنة الأديان:

إن بداية ظهور علم مقارنة الأديان تظهر من خلال اهتمام الإنسان بالآخرين ومعتقداتهم بدافع دينه أو دوافع أخرى، ذاتية معرفية لكن الملاحظ عند مؤرخي الأديان أنهم تضاربوا حول البدايات الأولى والتي مهدت لظهور هذا العلم.

ويمكن القول أن تاريخ الديانات هو علم جديد، ونعني بعلم الديانات الدراسة الموضوعية لمختلف الأديان، أصلها، نموها في الزمان والمكان ونستخلص أنه علم نسبي وجديد فقد سجل لنا علماء تاريخ الأديان بعض البدايات التي افرزها الفكر اليوناني القديم.

فقد تعرض الفلاسفة اليونانيون بكل حرية للمشاكل الكبرى التي جلبت اهتمامهم كأصل العالم، العلاقة الإلهية بالعدالة، مصير الأرواح بعد الموت وعليه كانت هذه هي بداية النقد الذي تطور أكثر عند الصوفيين ومختلف الفلاسفة ومن ثم ظهرت عدة مناهج تفسيرية للأديان وكان منهج (l'évhénérisme) هو أول نظام تفسيري ويعتقد(Evhémére) بأن الألهة في الميثيولوجية التقليدية هم أشخاص مميزين كانوا فلاسفة أو وأمراء قدسوا من قبل الشعب، ونجاح هذه النظرية تعززه العادات الدينية للملوك خاصة في القرن ٢و٣ قبل الميلاد وكان لكتاب (Euhémeros) صدى كبيرا في اليونان، وترجم إلى اللاتينية من قبل (Ennius) كما أن هبرت سبنسر (Herbert Spencer) أعاد (L'évhémérisme) ضمن نظرية (moniste).[1]

1 -Sous la direction de Maurice Brillant et René Aigrain, histoire des religions, Tome 01, bloud et gay, France, p. 113 -114

ثم تلتها بعض التطورات حتى ظهر آخر الأديان السماوية (الإسلام) الذي أعطى هذا العلم حقه في الظهور واستشراف طرقه ومناهجه، فقد جاءت إشارات قرآنية ساعدت علماء الإسلام في العصور الزاهرة للحضارة الإسلامية أن يظهروا هذا العلم. فأوجبت احترام أي دين واحترام معتنقية عكس ما بدى عند المسيحيين، في القرن IVX وIIVX .[1]

وقد أعطى الإسلام لليهود والنصارى وضعا متميزا في التعامل والعلاقات (**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وانزل إليكم وألهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون**)[2]

كما أنه أباح مؤاكلة أهل الكتاب ومصاهرتهم والتزوج من نسائهم ويكون لهذه الزوجة الكتابية القيام بفروض عباداتها والذهاب إلى معبدها أو وكنيستها لممارسة شعائر دينها (**اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات منن المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**)[3]

لهذا ظهر علم تاريخ الأديان أو علم الملل والنحل والذي اصبح يعرف من بعد بعلم مقارنة الأديان بمنهجيته السمحاء وبعده الإنساني والعالمي على عكس الأديان الأخرى التي كانت تعتبر أي دين ضلالا وبدعة، فإذا نظرنا إلى موقف اليهودية من المسيحية والمسيح فهي تعتبرها ضلالا بل اعترت المسيح (عليه السلام) ضمن المسحاء الكاذبين....

1-Alferd.Loisy, leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au college de France, Emile nourry, Paris, 1909, P,06

2- سورة العنكبوت، الآية 46.

3- سورة المائدة، الآية 06

فقد ذكر آدم ميتز (...أن تسامح المسلمين في حياتهم مع اليهود والنصارى وهو التسامح الذي لم يسمح بمثله في العصور الوسطى سببا في أن لحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى هو علم مقارنة الملل).[1]

بل أهتم المسلمون أيضا بدراسة الأديان غير السماوية (Les religions non-bibliques)، والتي أعتنوا بها وبمعتقداتها وما أفرزته من أطر اجتماعية وثقافية، فكانت دراستهم من أهم ما أنتجه الفكر الإنساني وقتها، حتى أن كتب علم الكلام لا تخلو من دراسة ومناقشة هذه الأديان (كالثناوية ayiwanaht-lA، المناوية Al-ayiwanam، المزدكية Al-Mazdakiya، الهندوسية (البرهمية) L'hindouisme، البوذية (أصحاب البوذ) boudhisme).[2]

وهذا العلم كما يبدو من المؤلفات التي تركها المسلمون الأوائل، علم قديم، وفي هذا يقول الشهرستاني أحد أساطين هذا العلم: (أعلم أن العرب في الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم: أحدهما، علم الأنساب والتواريخ والأديان).

كما ورد كذلك في رسائل إخوان الصفا: (وأعلم يا أخي أن العلم علمان: علم الأبدان وعلم الأديان.)[3]

وفي هذا إشارة واضحة إلى أهمية هذا العلم وقدمه عند المسلمين. وأهميته تكمن في أن جل علماء المسلمين قد خصصوا له مبحثا حتى ولو لم يكونوا مختصين فيه .

1- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة، محمد الهادي ابوا ريدة، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة 1986، ج:1، ص: 342-343.

2-Guy Monnot, Islam et religions, éditions Maisonneuve et larose, Paris 1986, PP.38-44

ينظر كذلك إلى بيبليوغرافيا التي وضعها المؤلف للكتابات التي درست الأديان غير السماوية من صفحة 49-79.

3- محمد خليفة حسن أحمد، دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1985، ص: 127.

كما أنه برز فيه عدة أساطين يستحقون تسمية لكل واحد منه (عالم الأديان)، فنذكر من هؤلاء، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨هـ) الذي يعد من أشهر علماء تاريخ الأديان عند المسلمين وأكثرهم موضوعية، فهو صاحب الكتاب المعروف باسم (الملل والنحل)، الذي يعد بحق أهم عمل في تاريخ الأديان عند المسلمين بسبب التزام صاحبه بمنهج علمي وموضوعي في دراسة الأديان والفرق وبأسلوب وصفي تحليلي، كما يتضح عليه أنه سعى لوجود منهج علمي لدراسة الأديان والفرق بعيدا عن الأهداف الدفاعية والمؤثرات الخارجية.

ولعل أهم ما يميز عمله في تاريخ الأديان تلك النظرة المنهجية الواضحة التي بدأ بها دراسته وذكرها في الصفحات الأولى من الملل والنحل وتقوم هذه النظرة على خمس مقدمات رتبها على النحو التالي:

١-بيان تقسيم أهل العالم جملة.

٢-بيان قانون يبنى عليه تعداد الفرق الإسلامية.

٣-بيان أول شبهة وقعت في الخليقة.

٤-بيان أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية وكيفية تشعبها ومصدرها ومظاهرها.

٥-بيان السبب الرئيسي الذي أوجب ترتيب هذا الكتاب على طريق الحساب.[1]

والمحلل لهذه المقدمات المنهجية الخمس يدرك أن هناك تصور منهجيا كاملا لدى الشهرستاني جعله أساسا لدراسته الشهيرة ويتضح من خلال المقدمة الأولى إدراكه لاختلاف الأديان وانقسامها نظرا لاختلاف أهل العلم وانقسامهم إلى شعوب وجماعات.

---

1 - محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر احمد الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، ص: 9-10.

كما يتضح، لدارس الملل والنحل، القيمة العلمية لهذا المؤلف في حقل علم تاريخ الأديان، فقد عالج فيه مشاكل منهجية، منها مشاكل تخص المقارنة بين الأديان والفرق، ووسائل تفسير الظاهرة الدينية وكلها من جوهر المنهج الحديث لعلم مقارنة الأديان.

كما أن القرآن الكريم يعتبر، أول من أعطى الإرهاص الحقيقي والإشارات الأولى في تناول الأديان الأخرى بمنهجية محكمة وقد أعطى لدارس الأديان والناقد أشكالا متعددة في النقد أعطى وسائل كثيرة لمعرفة ما هو صحيح ومتغير في الأديان.

فبيانه لموقفه من التوراة (الأسفار الموسوية الخمسة) نرى أنه استعمل وسائل لم تكن معروفة (ولا نعجب إذا عرفنا أن معظم المصطلحات النقدية القرآنية ووسائل التغيير النصي...أصبحت من مقومات المنهج النقدي للتوراة الذي تبناه علماء نقد الكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد) منذ القرن التاسع عشر الميلادي).[1]

فهذا العلم اجتمعت أسباب ظهوره من إشارات قرآنية وتوسع رقعة الأرض الإسلامية ودخول الأمم المختلفة في الدين الإسلامي وبعده العالمي والإنساني فكان من العلوم الأساسية لدى المسلمين الأوائل في عصورهم الحضارية المزهرة، حيث كان ضمن مباحث علم الكلام والفلسفة حتى انفصل بمنهجه.

فعلم تاريخ الأديان أو علم مقارنة الأديان يعتبر من العلوم الأساسية في التراث الإسلامي وان لم يلق العناية الكافية في عصورنا المتأخرة من الدارسين المسلمين.

فهذا العلم الذي عرفه الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي (١٩م) هو من ابتكار البيئة الإسلامية في القرون الأولى للحضارة الإسلامية ويعد هذا العلم آخر ما وصلت إليه العقلية المنهجية الإسلامية في دراسة الدين.

يظهر جليا أن الفكر الإسلامي هو السباق لهذا العلم، ولكن بعد ضعف المسلمين واستسلامهم لأدبيات التخلف اتجه الفكر الغربي نحو هذا العلم مبرزه من جديد،

1- محمد خليفة حسن احمد، علاقة الإسلام باليهودية (رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1988 ص: 68-69.

فأصبحت كبريات الجامعات الغربية كجامعة شيغاغو (Chicago) التي فتح فيها قسم خاص سمي (الأديان المقارنة) سنة ١٨٩٣م، وجامعة مانشيستر (Manchester) سنة ١٩٠٤م، وجامعة السوربون (Sor bonne) فقد قرر البرلمان الفرنسي سنة ١٨٨٥م فتح قسم سمي (علم الأديان)، كما فتح أول كرسي لعلم الأديان في ألمانيا (برلين) سنة ١٩١٠م.

وقد فتح كذلك بإيطاليا أول كرسي لعلم الأديان بجامعة ميلانو (Milano) سنة ١٩١٢م.[1]

فأخذ، بذلك هذا العلم طابعا معرفيا مميزا عند الغرب، فظهرت عدة تسميات لكن فضلت التسمية الألمانية عند علماء مقارنة الأديان بالغرب (Religions.wissemschaft) بالمعنى العلمي الذي يريده علماء مقارنة الأديان لعلمهم، وضياع هذا المعنى في الكلمات المقابلة في اللغات الأوروبية الأخرى وخاصة كلمة (Science) الإنجليزية والفرنسية.[2]

وقد تعرض علم مقارنة الأديان في الغرب لمقاومة شديدة من التيار اللاهوتي المسيحي ومن بعده الماركسي، لكن بالرغم من هذه المقاومة، فلم يمنعا نمو علم مقارنة الأديان نموا واسعا، ولاسيما منذ مطلع القرن العشرين، وبوجه أخص، منذ استخدام الطريقة الفنومنولوجيا كما جاء بها هوسرل (Husler) والتي استخدمت لأول مرة في علم الأديان من طرف ليهمان (lehmann).[3]

كما أظهرت بعض الدراسات في علم مقارنة الأديان أنها لم تقتصر في تعاملها مع الفنومنولوجيا بل أستخدم علم مقارنة الأديان علم الفيلولوجيا والأنتوغرافيا كما استفاد من نتائج الأنتروبولوجيا حتى أنهم استعانوا بالعلوم الدقيقة مثل ما فعل (لويس فريه

1-Le grand Atlas des religions, Hansch Weizer.éditions du cerfs, Paris, 1997, PP,30-35.

2- دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة، ص: ١٢٨.
ينظر كذلك، Le grand Atlas des religions

3- علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ص: 12-13 .

وعلم الإنسان، فقد استخدم فيه الرياضيات الحديثة لتحليل الاناجيل المتشابهة (الاوزانيسه) (متى، مرقس، لوقا).[1]

التصورات الحديثة في مقارنة الأديان:

عرف لالاند (la lande) طريقة المقارنة (بأنها الطريقة التي تعتمد على المقارنات بين مختلف الأشكال المنتمية لفئة واحدة أو لنوع واحد من الظواهر ومن أصل واحد كذلك).[2]

وهذا التعريف يسمح بطرح عدة تساؤلات مفادها:

هل هناك فعلا منهجية أو طريقة مقارنة؟ ومن يستعملها؟ من المؤكد أن هذه الطريقة كانت من قبل وهي الآن موجودة تحت عدة أشكال مختلفة ضمن الطرق العملية للمختصين في العلوم الإنسانية.

تستخدم عادة المقارنة في مجال التاريخ والمقارنة الأكثر دقة للجامعيين نجد جذورها العميقة في علم النفس الإدراكي وفي علم النفس النمو (مراحل النمو عند الطفل).

والمقارنة تبدو اكثر قدما من الإنسانية وأكثر هشاشة منها و لم تتمكن المقارنة أو التيار الفكري المنادي بها اكتساب مركزا في عصرنا الحالي كطريقة فكرية إلا بصعوبة.[3]

1- Louis.Frey. analyse ordinale des évangiles synoptiques, éditions Gautier-villars, éditions mouton et cie, France ,1972.

ينظر كذلك،

dictionnaire de théologie fondamentale, sous la direction de René latourelle et Rino Fisichella, édition Française dirigée par René Latourelle, Editions Bellarmine (Montréal),éditions du cerf, Paris, PP,1043-1063.

2-A. Lalande, le vocabulaire téchnique et critique de la philosophie. P.U.F. Paris, 1968.P,65-67.

3-Sous la direction de François Boespflug et Françoise Dumand, le comparatisme en histoire des religions, les éditions des cerf, Paris. 1997, P,08

وكان آدم أول من استعمل المقارنة عندما رأى حواء ليقارب بينه وبينها.

ووردت طريقة المقارنة في عدة كتب سماوية كالقران مثلا، حيث رفض إبليس السجود لآدم باعتباره مخلوقا من النار وآدم من الطين.

(وعليه، فالمقارنة تسمح بالتعريف أو بسمو جهة الأخر من خلال الفوارق الموجودة أو لشيء غير المفهوم وغير المشروح أو المبين).[1]

على العموم، طريقة المقارنة تهتم بدراسة مختلف أنواع الظواهر الدينية على الخصوص بتعيين وتحليل العوامل التي تؤدي إلى التشابه والفروق في الأنواع المعينة .

وتحتوي طريقة المقارنة على المنهج التاريخي (Méthode historique) ومنهج الثقافات المقارن (Méthode interculturelle).

ومنهج مقارنة الأديان يتطلب وسائل وطرق لتبيان أوجه التشابه والاختلاف بين الظواهر حتى تظهر العوامل التي تنتج وتنمي هذه الظواهر وأوجه التداخل ما بينها وبداخلها.[2]

والارتكاز على التشابه والاختلاف يعتمد عليه كل فليسوف، كل عالم دين، كل مؤرخ، كل سيوسيولوجي، كل سيكولوجي وكل فقيه ومفسر وحتى كل فيزيائي.

لكن الباحث في مقارنة الأديان يتعرض لجملة من العوائق والصعاب، فينبغي عليه مواجهة المقاومات الدينية عند مقارنتة للأديان.

فمقارنة الأديان لا بد أن تعتمد على هذه الطريقة كمنهجية عملية لأنها تتعرض للتاريخ، وإذا كانت الصور السوسيو-ثقافية تعرض نفسها بقوة في هذا الميدان فإن فهم الغامض يتم عبر مراحل كتقريب الشيء من شبيهه وإبراز الفوارق بعد ذلك.[3]

1-Ibid, P,09 :انظر كذلك، leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions, P,35-37.

2-Dictionnaire de théologie fondamentale, P, 1060

3 -Le comparatisme en histoire des religions , P,12

التفكير الفلسفي حول المقارنة:

التساؤل هنا يتعلق بالدخول إلى عقلانية المقارنة فالمقارنة كطريقة خاصة ترتبط أكثر بالمعرفة التاريخية وهو ما يسمح لها كطريقة بصياغة فرضيات جديدة وتوسيع آفاق الفهم والمقارنة تكتسب أو تتلقى من المقارنة مسؤولية خصوصية.

فقد تمكن العديد من الفلاسفة من إظهار أهمية المقارنة في معرفة الحقائق، وهناك قول مأثور مفاده، أن المقارنة لا تعني العقل أو المنطق، وعليه فالمقارنة لا تكفي للتأكيد و التبرير ولا تسمح بالاستنتاج لأنها لا تقدم إلا معرفة غير مكتملة .[1]

ولهذا طرحت إشكالياتو تساؤولات حول عدة آليات قد تلعب دورا في المقارنة.

كعملية الخيال، فقد عارض باروخ سبينوزا (B.spinozah) كل حكم قيمي أو وهم خاص بالمعرفة في عملية المقارنة، فهناك مبدأ يتعلق بقدرة أو كمال شخص ما كمال شخص ما وهو مرتبط بحقيقة الشخص نفسه وكل حقيقة تبقى فردية وإذا تم مقارنتها مع حقيقة أخرى أو مع فكرة أخرى ستقود إلى اغتراب المعرفة وتضييعها في الخيال، ولا يمكن التفريق بين المقارنة الإيجابية والمقارنة القيمية (المعيارية) أو العمودية، وكل مقارنة تكون معتبرة أو غير معتبرة، وفي حالة مقارنة ما لا يجب أن يقارن فإن في ذلك خطأ معرفي.[2]

لهذه العوائق المعرفية قد طور علماء مقارنة الأديان البحث في مناهجه حتى يتفادوا السقوط في اللاموضوعية فكان عمل (Dumézil) في تاريخ الأديان المقارن موضفا المنهجة الوراثية

فقد كان بحثه في الديانة الهندواوربية والتي بدأها قبله ماكس مولير (M.Müller) وجيمس فريزر (J.frazer) فتبع طريقة العلاقات بين الكلمات والتي بحثت من قبل من

1-Ibid, P. 14
2-Ibid, P. 15

طرف (veudryes) وفهم أنه لا بد التخلي عن مقارنة الأعلام والاتجاه لمقارنة التصورات الدينية للكلمات.[1]

كما أن هيلر (Hiller) وأوتو (OTTO)، كانت مقارنتهما المصنفة تعني الظواهر الرمزية ككشف للشيء ذاته (الصلاة، التصوف).[2]

كما أن الباحث الكبير مرسيا إلياد (Mercea. Iliade)أهتم بدراسة الأديان مبرزا عدة مراحل في دراسته للأديان.

المرحلة الأولى: دراسة التاريخ الديني من طرف مختصين.

المرحلة الثانية: الدراسة بواسطة الفينو مولوجيا، دراسة الظواهر الدينية كما هي حسب سلمها.

المرحلة الثالثة: تفسير النصوص إذا كانت الظاهرة الدينية عندها معنى تاريخي.[3]

لكن رغم هذه المجهودات المبذولة من قبل علماء مقارنة الأديان في العصر الحالي، فإن المقارنة تضمنت أخطارا نذكر منها اثنين:

١-تفريق الأحداث عن المحيط الذي حدثت فيه يعني إقصاء الجوانب التاريخية والجغرافية والثقافية.

٢-عدم الاعتراف بخصوصيات الكلام، فمعطيات التجربة أو الواقعة الدينية يعبر عنها بالكلام الخاص لكل ثقافة والشخص الذي له رؤية فوق طبيعية يتحدث عن تجربة أو ممارسة بكلام خصوصي خاص بمجتمعه وما يرتبط بذلك من معتقدات وأفكار.[4]

نخلص، أن علم مقارنة الأديان قد سار سيرا معرفيا زمنيا منذ بدايته في الفترة الإسلامية حتى عصرنا الحالي، متطورا ضمنيا وفق المعطيات العلمية المستحدثة، كما أن

1-Paul. Poupard, les religions, collection que sais-je, éditions. P.U.F. Paris 1979. P.06

2-Le comparatisme en histoire des religions, P. 08

3-Les religions, P,11

4-Le comparatisme en histoire des religions, P. 08

المقارنة رغم تخطيها العقبات الإبستمولوجيا ورغم مجهودات علماء علم مقارنة الأديان أن تكون مبينة على أسس معرفية صحيحة لكن مازالت هناك عوائق كثيرة مثل السوسيو-ثقافية أو غيرها.

كما أن علم مقارنة قد بلغ شوطا كبيرا في أخذ مكانته اللائقة به في مصاف المعارف الحديثة والذي تشكل فيه العقلانية وسمو الإنسان للوصول إلى الحقائق المجردة الهدف الأسمى.

أبو مدين شعيب
ومكانته في التصوف المغربي[1]

الأستاذ عبد الوهاب فرحات

جامعة الأمير عبد القادر

هو شعيب بن الحسن الأنصاري ولد في حصن قنطيانة من أعمال اشبيلية في حوالي العقد الثاني من القرن السادس الهجري. وقد نشأ تواقا للمعرفة شديد التعطش إلى درك أسرار الشريعة، ولوعا باستكناه حقائقها.

لكنه لم يشتهر كفقيه مع أن الفتاوى كان ترد عليه ويرد عنها، و لم يعرف كشاعر مع أن شعره كان في الذروة العليا، ولكنه اشتهر كصوفي أهل المغرب كما عرف "عبد القادر الجيلاني "[2]بشيخ أهل المشرق.

ولا غرو فقد قام بالدعوة إلى التوحيد، والدين الخالص والجهاد في سبيل الله، وعمل على تجديد صلة الكثيرين من أهل المغرب بالله حتى تخرج على يديه أكثر من ألف تلميذ

1-أنظر في ترجمة: الغبريني عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة في بجاية، تح: رابح بونار ط٢. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ١٩٨١م ص ٥٥- ٦٥، ابن مريم التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تح: عبد الرحمان طالب، ط الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية ١٩٨٦م. ص ١٠٨- ١١٤، المقرى نفح الطيب في غصن أندلس الرطيب، ط القاهرة ١٣٠٢ هـ. حـ ٤ ص ٢٦٩ وما بعده، المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، تح: محمد الجادور ط١ بيروت: دار صادر ١٩٩٩م، ج٢، ص ٢٣٧ - ٢٤٤، ابن العماد، شذرات الذهب، ط بيروت: دار الفكر [د .ت]. حـ ٤ ص ٣٠٣ وما بعده، اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان ط١ حيدر آباد الركن: دائرة المعارف النظامية ٥٣٣٩ حـ ٣. ص٤٦٩ وما بعده، فؤاد افرام البستاني، دائرة المعارف، ط بيروت لبنان ١٩٤٥م. حـ٥ ص١١٦ — ١١٨، أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ط تونس: ١٩٨٥م حـ٢ ص ١٨٠- ١٨٦، ابن قنفد القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، تح: محمد الفاسي وأدولف فور ط١. المغرب: المركز الجامعي للبحث العلمي ١٩٦٥م. وقد جمع ابن العربي كثيرا من أخباره وفرقها في سائر كتبه وبخاصة منها: الفتوحات المكية، ومواقع النجوم، ومحاضرة الأبرار فلتراجع في تلك الكتب.

2 -فقيه حنبلي ومتصوف توفي عام٥٦١ هـ من مؤلفاته: الغنية لطالب طريق الحق، فتوح الغيب، الفتح الرباني، أنظر في ترجمته: ابن العماد، شذرات الذهب، ج٤، ص١٩٨-٢٠٣؛ ابن الملقن طبقات الأولياء، تح: نور الدين شريبة. ط٢. القاهرة: مكتبة الخانجي ١٩٩٤م ص٢٤٦-٢٤٧

ظهرت على يد كل واحد منهم كرامة كما يقول التادلي في التشوف[1].

والحقيقة أن بلاد المغرب العربي لم تعرف مربيا أو مرشدا حصل له من رجوع الناس إليه كما حصل للشيخ ابي مدين، فقد رزق من حسن القبول، وقوة التأثير، وعلو الهمة مبلغا عظيما حتى هبت بفضله في بلاد المغرب والأندلس ريح الإيمان وتشعشعت بجمرة الحب والحنان وعادت نفحة من نفحات القرون الأولى حتى انه يستحق أن يدعى بجدارة بمجدد علم السلوك والإحسان في القرن السادس الهجري، ولم يعرف مثل أتباعه وأصحابه في الاستقامة والصلابة في الدين والحرص على اتباع السنة السَنِيَّة في الأقوال والأعمال والأحوال فسدوا بذلك طريق الإلحاد والزيغ على الكثير ممن انتسب إلى التصوف وليس منهم في شيء وحسبنا أن نعلم في بيان علو كعبه في فهم حقائق الدين ما قاله المحدث الفقيه "عبد الحق الإشبيلي"[2] صاحب المؤلفات الشهيرة في حقه لما كان يحضر مجلسه هذا: "هذا وارث علي الحقيقة"[3]

والواقع أن أبا مدين بجهوده الدائبة من أجل إحياء البعد الباطني من الإسلام أو الجوَّاني منه استطاع أن يكسب المواطنة ونعني بها مشروعية الوجود للتصوف السني المعتدل في البيئة المغربية التي سئمت النظريات الفلسفية الغالية المتشحة برداء صوفي والتي اشتهرت بها مدرسة "المرِّية"[4] ذات النزعة الإشراقية الواضحة.

1- التادلي، التشوق إلى رجال التصوف، ط١ الدار البيضاء: دار النجاح الجديدة ١٩٨٤م ص٣٢٤.
2-هو الإمام الحافظ صاحب التصانيف الجليلة القدر مثل الأحكام الكبرى والصغرى والعاقبة والحاوي في اللغة في ثمانية عشر مجلدا ولد عام ٥١٠هـ وتوفي سنة ٥٨١هـ أنظر في ترجمته: الغبريني، عنوان الدراية ص٧٣-٧٥؛ ابن العماد شذرات الذهب ج٣، ص٢٧١.
3-الغبريني عنوان الدراية، ص٧٣.
4-نسبة إلى المرية مدينة بالأندلس أو إسبانيا حاليا ينسب إليها ابن مسرة الجبلي الذي يعد المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة وقد توفي عام ٣١٩هـ ومن أهم مؤلفاته المطبوعة: كتاب الحروف والاعتبار، أنظر في ترجمته: محمد كمال جعفر، من التراث الفلسفي لابن مسرة تحقيق وتحليل ونقد ط١ القاهرة ١٩٨٢م وهي الدراسة الوحيدة والأصيلة عنه بالعربية وينظر أيضا عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية ط١ القاهرة دار الرشيد ١٩٩١ ص٣٦٣-٣٦٤، إبرهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ط١، القاهرة دار النهضة العربية ١٩٧٩م ص١٢٣-١٣٠.

منهجه في التصوف:

في هذه الظروف والملابسات الحسّاسة برز التصوف المديني المجدد الذي كان متـــأثرا إلى حد بعيد بدعوة الإمام العظيم أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـــ) رائد الاتجـــاه الســـني المعتدل في التصوف والذي يقوم تصوفه على الزهد عن زخارف الحياة الدنيا والاستهانة بمباهجها وبمظاهر الجاه فيها .بالإضافة إلى اهتمامه بمعرفة أسرار العبادات والعناية بتعميق مفهوم الإحسان والولاية وقد حرص صوفينا على هذا اللون من التصوف مما أكســـب التصوف حق الانتشار والانتصار في البيئة المغاربية بعد أن كان يعد فيها كفرا وزندقـــة. ويحدد لنا العلامة الفاضل بن عاشور سمات التصوف المديني ومنهجه فيقول:

هو منهج التصوف السني القائم على الجمع بين الشريعة والحقيقة وقد استقى الشـــيخ أبو مدين أصول ذلك المنهج وأسراره بالحذق من إمام الطريقة الصوفية الشيخ عبد القادر الجيلاني وجعل مرجعه في ذلك كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي وقد جاء هذا المزج بين التصوف والفقه على طريقة الغزالي متجانسا مـــع روح العقليـــة الإســـلامية المسيطرة يومئذ على بلاد المغرب العربي بصفة خاصة تبعا لسياسة الموحدين وقد كـــان المهدي بن تومرت من أتباع الطريقة الغزالية وأشياعها[1].

وقد استطاع أبو مدين بمنهجه هذا تطهير حركة التصوف من الدخلاء فيها وتحديـــد معالمها فكان بحق كما يذكر المترجمون له "شيخ الشيوخ" أو"شيخ أهل المغرب" وصفـــه بذلك ابن العربي في مواقع النجوم[2] وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب[3]

وتتمثل هذه الأستاذية كما تظهر لنا في كثير من الشواهد نذكر منها:

1-الفاضل بن عاشور، أعلام الفكر الإصلاحي في تاريخ المغرب العربي، ط١، تونس، مكتبة النجـاح، ص٨١.

2-ابن العربي، مواقع النجوم، مطالع أسرار العلوم، ط١، القاهرة مكتبة محمد علي صبيـــح وأولاده، ١٩٦٥، ص ص٧١، ٩٦

3-ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، (المرجع السابق)، ج٤، ص١٠٢.

١-قدرة أبي مدين على إنزال التصوف على مستوى الجماهير الشعبية فبعث بذلك في جسم الأمة الهامد روحا جديدة من النشاط والحيوية فعمل جهده على تقوية صلة الكثيرين بالله، وتذكيرهم بالآخرة وتوجيه هممهم إلى السعي في تهذيب أنفسهم إلى مقام الإحسان، وإفراد العبودية الخالصة لله سبحانه وتعالى وهذا لا شك جوهر دعوة الأنبياء والغاية من بعثتهم قال تعالى **﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين﴾**[1]

وعلى هذا الأساس فلن ينجح الإسلام كدين، إلا إذا وجد دعاة له من هذا الطراز لتؤم الجماهير التي هي في مسيس الحاجة إلى التخلق بالأخلاق الإسلامية والانصباغ بها، والتقرب إلى الله عز وجل فكان أبو مدين من هؤلاء الربانيين الذي ورثوا من النبي ﷺ جانب إرشاد النفوس وتربيتها وقيادة الأرواح لوصال بارئها، وصقلها لتلقى تجلياته وأنواره من خلال متابعة جادة لمسلك النبي ﷺ طلبا للشهود واليقين وسعيا إلى الكمال الإنساني وأقبل الناس عليه من كل حدب وصوب يتلقون منه الهداية والإرشاد فنفع الله به خلقا لا يحصون استفادوا منه فوائد في العلم والتزكية والربانية الصادقة تجملت بمناقبهم كتب التاريخ [2].

يصدق فيهم قوله — رحمه الله —

يهدى التصوف من أخلاقهم طرفا ... حسن التآلف منهم راقنى نظرا

هم أهل ودى وأحبابي الذين هم ... ممن يجر ذيول العز مفتخرا[3]

1-الجمعة، آية ٢
2-انظر في مناقب أصحابه البهى النيال، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، تونس: نشر وتوزيع مكتبة النجاح، ١٩٦٥م، ص٢٠٦-٢٤٧. ويمكن أن ينظر أيضا ابن العربي، روح القدس في محاسبة النفس. تح: عزة حصرية، دمشق، مطبعة العلم للجميع، ١٩٧٠م حيث ذكر ابن العربي في كتابه مائة وخمسين ممن تلقى عنهم نجد أغلبهم من تلاميذ أبي مدين رحمه الله رحمة واسعة .
3- أبو مدين، الديوان جمع وترتيب العربي الشوار .ط١، دمشق: مطبعة الترقي ١٩٣٨م ص٥٩.

ولقد كان هؤلاء أمثلة حية في الانصراف عن الدنيا والتقلل منها، والزهد في أهلها من أصحاب المال والرئاسة كما كانوا بحياقم الساذجة البسيطة، وتواضعهم مع خلق الله وأنابتهم له، وعلو هممهم في طلب الآخرة، دراري مضيئة ألتفت حولهم الجماهير المسلمة، تتلقى منهم التربية والتوجيه وما ذاك إلا بفضل التأييد الرباني لمؤسس هذه الدعوة الذي كان نموذجا فريدا في الإخلاص، والصفاء، والفتوة والرغبة في الدنيا، والإقبال بكنه الهمة على الله واتباع السنة ومجانبة البدعة.

ولم يعرف أن مصلحا اجتماعيا استطاع أن يجمع حوله هذه الجموع الغفيرة من الأتباع والمسترشدين حتى ضاقت منه السلطات الحاكمة آنذاك.[1] ويؤثر في المجتمع هذا التأثير العميق إلا هذا الرجل الذي أكرمه الله بالتوفيق الإلهي حتى لم تبق من بقاع الجزائر أو المغرب أو تونس أو حتى مصر من خليفة من خلفائه يعلم الناس هضم النفس ومحاسبتها والاستقامة على الدين والصدق في العبودية والإنابة إلى الله عز وجل.

ولو لا هؤلاء الربانيين لخبت شعلة الإيمان وانطفأت بجمرة الحب الحنان، وابتلعت المادية هذه الأمة منذ أمد بعيد.

٢-إتزانه ودقته في التعبير بحيث أمكنه أن يجمع بين الشريعة والحقيقة في تصويره لحقائق التوحيد ودقائق التفريد بحيث عقد ألسنة الطعن التي كانت تشكك في معارف المتصوفة وعلومها وما يفتحه الله على قلوبهم من معارف إلهامية ولدنية فأضفى على التصوف الطابع الذي يقره الفقهاء كي يحافظ على روحانية هذا الدين المشرقة.

ولنتأمل في جملة من أقواله التالية:

---

1 -الغريبي، عنوان الدراية، (مرجع سابق)، ص٦٠، المقري، نفح الطيب، (مرجع سابق) ج٤، ص٢٧٢.

"من اكتفى بالكلام في العلم دون الاتصاف بحقيقته فقد تزندق وانقطع ومن اكتفى بالتعبد دون فقه فقد خرج وابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون ورع اغتر وانخدع ومن قام بما يجب عليه من الأحكام تخلص ارتفع"[1]

ويقول في موضع آخر إذا رأيتم الرجل تظهر له الكرامات وتنخرق له العادات فلا تلتفتوا إليه ولكن انظروا إليه كيف هو عند الأمر والنهي"[2] لأنه ربما يرزق الكرامة كما يقول "ابن عطاء الله السكندري" [3] من لم تكمل له الاستقامة[4] وليس كل من ثبت تخصيصه عمد تخليصه كما يقولون ويقول أيضا: "كل من رأيته يدعي مع الله حالا لا يكون على ظاهره منه شاهد فاحذره"[5] ويقول أيضا: "كل من يدعى مع الله حالا ثم ظهرت منه إحدى خمس فهو كاذب أو مسلوب، إرسال الجوارح في معصية الله، والتصنع بطاعة الله، والطمع في خلق الله، والوقيعة في خلق الله، وعدم احترام المسلمين على الوجه الذي أمر الله[6].

وهذا الموقف الذي يقفه الشيخ من الشريعة ليس بموقف مزايد أو منافق أو يظهر خلاف ما يبطن كما قد يتوهم البعض ذلك لأن الشريعة في عرف المتصوفة ما هي إلا المظهر الخارجي الذي عبر به البعد الباطني – والمتمثل أساسا في التصوف أو الحقيقة عن نفسه – وما الحقيقة في نظر المتصوفة إلا الوجه الداخلي للشريعة، فالشريعة هي الرمز والحقيقة هي المرموز إليه.

1-أبو مدين، المنن الربانية الوهبية في المآثر الغوثية الشعيبية، مطبوع ضمن الديوان، (مرجع سابق)، ص٤٠.
2-المرجع نفسه والصفحة.
3 فقيه ومتصوف من أجل تلاميذ أبي العباس المرسي خليفة الإمام أبي الحسن الشاذلي توفي عام ٧٠٩هـ من أهم مؤلفاته الحكم والتنوير في إسقاط التدبير، ولطائف المنن. أنظر في ترجمته: ابن العماد، شذرات الذهب (مرجع سابق). ح٦ .ص١٩ – ٢٠، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط بيروت: دار الكتاب اللبناني ١٣٤٩هـ. ح١. ص٢٠٤.
4- بولس نويا، ابن عطاء الله ونشأه الطريقة الشاذلية، ط بيروت: دار المشرق ١٩٨٦م ص ١٥٧.
5- أبو مدين، المتن الربانية، (مرجع سابق) ص٤٦.
6- الكشغانوي، جامع الأصول ط القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٣١هـ، ص١١.

والإسلام كما يذهب الصوفية عبارة عن وحدة ذات مظهرين أو وجهين لا انفكاك لأحدهما عن الآخر وهو معنى عبر عنه القشيري بقوله: "كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة [أي التصوف] فهي عاطلة، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فهي باطلة"[1] وعلى هذا الأساس من الفهم العميق للإسلام صار أبو مدين ينظر للتصوف ويدعو إليه.

ولعل هذه الخاصية والمتمثلة في الاتزان التي اتسم بها أبو مدين هي التي مكنته بحكم إمامته أن يبتعد عن ألفاظ الشطح التي تورط فيها غيره من المتصوفة الذين سبقوه كالحلاج وأبي يزيد البسطامي ليسلم بموقفه هذا من الانتقاد إذ لا يخفى عليه الصراع المتجدد من حين إلي حين بين علماء الظاهر وبين المتصوفة ومن ثم حذر أبو مدين مريديه من إفشاء أي علم ينقضه ظاهر الشريعة، كما منعهم من التلبس بأي حال لا يكون على ظواهرهم منه أي شاهد من الكتاب والسنة

ولقد عبر الشيخ عن حقائق عالية في التصوف بعبارات طلية كانت غاية في الجودة والجمال استساغها الفقهاء وكلف بها أهل الذوق من ذلك قوله: "من علامات الإخلاص أن يغيب عنك الخلق في مشاهد الحق"[2] ويقول: "بقاء الأبد في فنائك عنك وثمرة التصوف تسليم كلّك"[3] وفي حكمة أخرى يقول: "الحق لا يراه أحد إلا مات، ومن لم يمت لم ير الحق"[4] ويقول أيضا: "كل حقيقة لا تمحو أثر العبد ورسومه فليست بحقيقة"[5].

فهذا ولا شك أسلوب دقيق استطاع بفضله أن يعبر عن حقائق التوحيد وما يمكن لأهل الحقيقة أن يشيروا إليه من كشف في مشاهداتهم من غير أي انزلاق في العبارات

1- القشيري: الرسالة في علم التصوف، بيروت: دار الكتاب العربي [د.ت] .ص٦٣ مع تصرف بسيط.
2- أبو مدين المنن الربانية، (مرجع سابق) ص٥٢ .
3- المرجع نفسه ص ٥٢ .
4- المرجع نفسه ص ٥٠ .
5- المرجع نفسه ص ٥٢ .

الموهمة التي كانت وراء سوء الظن الذي حق بكثير من المتصوفة على مدار التاريخ، بل واتهامهم بالزندقة والكفر كما لا يخفى على من له أدنى إلمام بتاريخ التصوف والمتصوفة.

كما حرص صوفينا على الابتعاد عن التصوف الفلسفي ونظرياته في تفسير الوجود لأن الشيخ كان يدرك ببصريته النفاذة أن هذا اللون من التصوف في أحسن أحواله تصوف الخاصة من الأفراد وأبو مدين يريد –أولا وقبل كل شئ– إصلاح مجتمعه عن طريق نشر الأخلاق الإسلامية والفضائل الصوفية كأخلاق المروءة والفتوة لأن المجتمع الإسلامي في مسيس الحاجة إلى ذلك.

ولقد كانت السمة التي طبعت التصوف المدييني أنه تصوف أخلاقي عملي بعيد كل البعد عن أي عناصر أجنبية غريبة عن روح الإسلام وهذا ما كان ملحظا للسان الدين بن الخطيب في كتابه "روضة التعريف بالحب الشريف" يقول: "أشتهر خواص أهل السنة، المراعين نفوسهم وأنفاسهم مع الله، الحافظين قلوبهم من طوارق الغفلة، باسم التصوف"[1].

ثم يضيف ابن الخطيب قائلا:

"ومنهم المشايخ آباء الرجال، مقتدحي زناد العباد، ومقتعدي كراسي الهداية، كأبي محمد"صالح الدكالي "وأبي العباس الرفاعي، وابي الحسن الشاذلي ن وعبد القادر الجيلاني وابي العباس المرسي وابي مدين"[2].

والواقع أن أبا مدين مرتبط بالغزالي الصوفي السني وكان يقول في كتابه الإحياء "طالعت كتب التذكير فما رأيت مثل الإحياء للغزالي"[3] وتمسك أبا مدين بالكتاب والسنة واضح ولا أدل على ذلك من حضور أساطين علماء عصره مجالس تذكيره،

1- لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف التعريف بالحب الشريف، الدار البيضاء ١٩٧٠م، ج٢، ص ٦٢١ .

2- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

3- الغربيني: عنوان الدراية (مرجع سابق)، ص٥٦.

"كأبي علي المسيلي"[1] و"أبو محمد عبد الحق الإشبيلي"[2] المحدث المشهور وغيرهم[3] فلو صدرت عن الشيخ ألفاظ الشطح لكان هؤلاء أول مبادر لإنكارها عليه ومن الغريب حقا أن نجد ابن تيمية – الخصم اللّدود لأصحاب التصوف الإشراقي- قد أكن احتراما وتقديرا للشيخ ابي مدين وشهد له بالتقدم وعلو الكعب في فن التصوف[4]. وجماع القول فقد كان أبو مدين صوفيا متحققا بالتصوف على أساس الكتاب والسنة وكان متمسكا بامتثال أوامر الله مجتنبا لنواهيه. بعيدا كل البعد عن مواطن الريب والشبه.

في منهجه العلمي الرصين واسلوبه في الحياة وهو ومظهر آخر تجلت فيه إمامة الشيخ أبي مدين وأساتذيته حيث كان الرجل مؤثرا للبقاء على الفناء و"للصحو على السكر"

وفي هذا المعنى يقول: "لسان المعرفة يدعو إلى الفناء والمحو والإثبات"[5] ولا شك أن مقام البقاء والصحو مظهر لكمال الولي وفي هذا الضمان الكافي لتحمل المسؤوليات والتبعات الأخلاقية والقيام بالأوامر والنواهي كما دعى إلي ذلك الأنبياء – صلوات الله وسلام عليهم – من لدن آدم إلي محمد – صلى الله عليه وسلم- بحيث يكون المتقرب في ظاهره مع الحكمة وفي باطنه مع القدرة أو يكون كما عبر على ذلك متأخروا الشاذلية[6] "القلب في الملكوت والجسد في الحانوت" وهي حقيقة عبر عنها الشيخ " محمد العربي الدرقاوي" (ت ١٢٣٩هـ) أحد كبار المجددين للمدرسة الشاذلية في بلاد المغرب العربي

1-هو الفقيه الزاهد المشهور بأبي حامد الصغير من أهم مؤلفاته: "التذكرة في أصول الدين. والنبراس في الرد على منكر القياس أنظر في ترجمته
الغبريني: عناون الدراية، ص ٦٦-٧٢.
2-تقدمت ترجمته.
3-الغبريني، عنوان الدراية، ص٥٧.
4-ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، ط القاهرة: طبعة لجنة التراث العربي (د. ت)ج٢، ص١٧٩.
5-أبو مدين، المنن الربانية، (مرجع سابق)، ص٥٠
6-نسبة للشيخ أبي الحسن الشاذلي مؤسس هذه المدرسة توفي عام ٦٥٦هـ بمصر من أشهر تلاميذه خليفته الأجل أبو العباس المرسي أستاذ ابن عطاء الله السكندري أنظر في ترجمته: اليافعي. مرآة الجنان ج٤، ص١٤٢ – ١٤٧، ابن العماد، شذرات الذهب، ج٥، ص٢٧٦- ٢٧٧، وأوفى ترجمة له ولآرائه ما كتبه عبد الوهاب فرحات، أبو الحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف، رسالة ماجستير قدمت لمعهد أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ١٩٩٥م.

في رسالة كتب بها إلي خليفته الأجل "محمد الحراق" حيث كتب له: "أن الشيخ الكامل هو الذي يكون في غاية السكر وفي غاية الصحو، وفي غاية الجذب وفي غاية السلوك، وفي غاية الفناء وفي غاية البقاء"[1] .

ومما له وودلالة في الإبانة عن تميز أسلوب أبي مدين في الحيات احترامه للحرية وتقديرها لقيمتها وفهمه العميق لفحواها وهي تعني في نظره صدق العبودية لله بحيث لا يكون شئ مما دون الله مستقر له وفي هذا المعنى يقول: "لا تكون له عبدا ولغيره فيك بقية"[2] ويقول أيضا في حكمة طلية: "ما وصل إلي صريح الحرية من عليه لنفسه بقية"[3] ولاشك أن هذا معنى ساميا لا عهد للفلسفات المادية الغابرة والحديثة به.

وقد أساء بعض المتصوفة فهم معنى الحرية حيث زعموا أنه مادام بين العبد وبين الله تعالى تعبد فهو مسمى باسم العبودية، فإذا وصل إلي الله فقد صار حرا وإذا صار حرا سقطت عنه العبودية ؟

وإنما ضلّت هذه الفرقة لقلة فهمها وتضييعها لأصول طريق القوم ومن هنا نبه أبو مدين عن قصور هذا النظر وبيّن أن ترتيبات الشرع وأحكامه ليس منها لمرادات العبد واختياراته شيء وفي هذا المعنى يقول: "إنما حرموا الوصل بترك الاقتداء بالدليل وسلوكهم إلى الهوى"[4] وأكد هذا المعنى في حكمة أخرى: "من ضيع الفرائض فقد ضيع نفسه"[5] ويقول أيضا: "لا طريق أوصل إلى الحق من متابعة الرسول في أحكامه"[6] قال

1- محمد داود، تاريخ تطوان، ط٢، تطوان مكتبة قريمادسيس ج١٧، ص٢٨٩،
2- أبو مدين، المنن الربانية، ص٥٣.
3 المرجع نفسه ص٤٦ .
4-المرجع نفسه، ص٤٨.
5-المرجع نفسه، ص٤٩.
6-المرجع نفسه، ص٥٣.

تعالى **﴿فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾**[1].

وهو معنى حرص جميع شيوخ التصوف السني على تأكيده إذ هو مظنة مزلة قدم ولما زعم رجل في حضرة الجنيد[2] بأن أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل قال له الجنيد -رحمه الله-: "إن هذا قول قوم تكلوا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمة والذي يسرق ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا، وان العارفين بالله ـــ أخذوا الأعمال عن الله وإليه رجعوا فيها ولو بقيت ألف عام لا أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي دونها"[3].

ويقول أبو الحسن الشاذلي: "كل مختارات الشرع ليس لك منها شيء واسمع وأطع، وهذا موضع الفقه الرباني، والعلم اللدني وهو أرض لتترل علم الحقيقة المأخوذة من الله لمن استوى"[4].

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "غلط الغالطون وكثر الاشتباه على السالكين حتى زلق فيه من أكابر المدعين للتحقيق والتوحيد والعرفان ما لا يحصيه إلا الله الذي يعلم السر والإعلان"[5] ولا شك أن كلام أبي مدين المتقدم يدل على عمق فهمه للتصوف العملي المبني على الكتاب والسنة والقائم على قاعدة "اتبعوا ولا تبتدعوا" والذي صار يدعوا إليه.

1-النساء، الآية: ٦٤.

2-فقيه ومتصوف، كبير الشأن أجمع المتصوفة على تقديمه(ت٢٩٧هـ) أنظر في ترجمته: السلمي، طبقات الصوفية، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٨م، ص١٢٩-١٣٥؛ ابن الملقن طبقات الصوفية، (مرجع سابق) ص١٢٦-١٧٤.

3-السلمي، طبقات الصوفية، ص١٣١.

4-نقلا عن: ابن عطاء السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، ط١، القاهرة، المطبعة الحميدية المصرية، ١٩٠١م، ص٢٢.

5-ابن تيمية، العبودية، ط١.باتنة: دار الشهاب ١٩٨٨م ص١٤.

وتميز التصوف المديني كذلك أنه تصوف أخلاقي يقوم على أخلاق الفتوة والمروءة والكرم، وحسن المشاعر والتلطف في المعاملات وفي هذا يقول الشيخ في تحديد معنى الفتوة: "الفتوة رؤية محاسن العبيد والغيبة عن مساوئهم"[1] ولقد سمع الشيخ مرة واعظا كان ديدنه الوعظ عن طريق الترهيب فقال له: "لا تقنط الناس وذكرهم بأنعم الله"[2].

بهذه المواقف والنظرات العميقة في التصوف، ولمقاصد الشريعة نستطيع أن ندرك أهمية مكانة أبي مدين شعيب في التصوف المغربي.

و لم يقصر أبو مدين نظرته في محاولة تطهير التصوف من الأفكار الغريبة والممارسات المريبة حتى رأيناه يقدم الصوفية على أنهم رجال عمل، وأهل فعل وقد تجلى هذا واضحا في مشاركته إخوانه في الحروب المستعرة آنئذ في بلاد المغرب ضد الفرنجة[3] شأنه في ذلك شأن عبد الله بن المبارك قبله والشاذلي والأمير عبد القادر الجزائري وعبد الكريم الخطابي بعده مما يندهش له أولئك الذين يظنون أن التصوف مخرقة ودروشة ونشوة وانجذاب ففتح باب تجديد العمل الديني بعد أن كادت الأمة تغرق في آفتي التجريد والتسييس كما هو حالنا اليوم وما أشبه اليوم بالبارحة!

1-أبو مدين، المنن الربانية، (مرجع سابق) ص٤٨.
2-نقلا عن: عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، ط٢، القاهرة: دار المعارف، ص١٠٢.
3-أنظر: أبا الهدى الصيادي، راحة الأرواح طبعة القاهرة، ١٣٢١ هـ ص٦٠؛ وينظر أيضا يوسف النبهاني، جامع كرامات الأولياء تح: إبراهيم عطوة. ط.القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٦٢م ج٢، ص١١٧.

سعدي الشيرازي
مهندس أرواح وبانيها

الأستاذة سكينة قدور

جامعة الأمير عبد القادر

إن المتأمل لأدب سعدي الشيرازي ليقف منبهرا محتارا أي الرياض يختار، وأي الورود يقطف وهو الذي اهتدى إلى تسمية أشهر أعماله بمسميات هي أقرب إلى الرياض وما فيها من أزاهير وعطور "البوستان" و"الكلستان" اللذان ما ذكر إلاّ ولهجت الأنفس بذلك الاسم المتوغّل في الأغوار "سعدي الشيرازي"، ذلك الأديب والشاعر الإنساني العالمي الذي أحس بأحاسيس الناس جميعا وترجم عما اختلج مشاعر الجميع في قوالب شعرية ونثرية رائعة، إنّه اللسان الذي عبّر عن ألسن والفكر الذي أبان عن عقول ونفوس، إنّه المرآة التي عكست على صفحاتها المشرقة المضيئة كل ما شاهدته في عصرها ووعته من سالف الدهور، ولكنّه أضاف إلى تلك الصور الواقعية الكثيرة من شفافية روحه وصفاء فكره وطهر أعماقه، وهذّب تلك المشاهد التي كانت تصادفه في حياته الطويلة بين الحلّ والترحال، فجاءت صورا مربية هادفة صانعة بانية.

وحريّ بنا اليوم أن نعود إلى التتلمذ على تلك الإشارات السنية والنفحات الزكية التي ترقد بين طيات حكاياته وأشعاره، والتي جمع فيها بين التصوف والأخلاق والأدب والشعر والسياسة والتاريخ والظرف والفكاهة، جاعلا لكل مقام مقالا يناسبه، فهو لم يجنح «نحو التصوّف الكامل والعزلة التامة مثل العطار والرومي»(1)، اللذين لا نكاد نجد في أدبهما إلاّ ذلك الجانب الصوفي المثالي باشراقاته وشموسه وفيوضاته، وإن عدّه الشاعر الصوفي الكبير "عبد الرحمن الجامي" من كبار المتصوفة وأولاه منزلة كبيرة، فإنه يعد عند

(1)- مجلة الآداب الأجنبية، ع77-78 (1994)، عدد خاص بالأدب الفارسي -سعدى الشيرازي-، إلياس سعد غالي، ص205.

جلّ الدارسين في سجلّ أولئك الأدباء الإنسانيين العالميين الذي أخذوا من كل شيء بطرف، وقدموا للإنسانية جمعاء رحيق تجاربهم وخلاصة فكرهم وخلّدوا ذكرهم.

كان جلّ هم "سعدي" وشغله الشاغل في كل أعماله الأدبية بناء النفوس وإصلاحها، إذ لم يكن ليفكر في خلاص نفسه وسعادتها بعيدا عن الآخرين.

أتاحت له الظروف أن ينال من أطايب الحياة ولذاتها وأن يعبّ من الدنيا عبّا؛ حيث تربّى وعاش في قصر الأتابك "أبي بكر بن سعد"، ولكنه كان دائما مشغول الفكر بإنقاذ أرواح الآخرين واعتلاء سنام السعادة بإسعاد الآخرين، وتلك أعلى مراتب الإنسانية وأسمى درجات الأديب المثالي.

ويكفي دليلا على سعة رقعة اهتمام "سعدي" بصلاح الآخرين ونجاحه أن نلقي نظرة سريعة على أبواب كتابيه الشهيرين المشار إليهما سابقا (الكلستان والبوستان)، لنجد (العدل- الإحسان- العشق- التواضع- الرضا- القناعة- التربية- الشكر- التوبة- المناجاة(1)- سيرة الملوك- أخلاق الفقراء- فضل القناعة- فوائد السكوت- العشق والشباب- الضعف والشيخوخة- تأثير التربية- آداب الصحبة) (2).

إن المتأمل لهذه العناوين والأبواب ليجد بينها تقاطعات شتى ونقاط التقاء بينها جميعا إذ كلها يحمل في ثناياه ما يوحي برغبة "سعدي" في إصلاح الآخر وهدايته وسداده، بل إن منها ما تكرر حضوره بين الكتابين نحو باب "العدل" الذي يقابله في الكلستان "سيرة الملوك" وباب العشق وباب القناعة وباب التربية... وإنّه ليدرك مدى حرص "سعدي الشيرازي" على تواجدها بينهما، بل وفي سائر أعماله الأخرى. ومن ذلك الحرص الحاضر بين السطور انبثق حرصي على إبراز أحد هذه الوجوه التي أراد منا "سعدي" أن نقف عندها ونتعلّم من هديها ما من شأنه أن يفتح من حوالينا المغاليق. وإن كانت كلّها

(1)- هذه أبواب البستان وهي عشرة.
(2)- أبواب الكلستان وهي ثمانية.

جديرة بأن تكشف دررها وكنوزها الخفية، فإنني سأقف عند الباب الأول من الكتابين "باب العدل" وباب "سيرة الملولك"، استجابة لنداء "سعدي الخفي وحكمته الكامنة في استهلال الكتابين بهما، وكأنه يرى أنه ببناء هذا الجزء تبنى سائر الأجزاء وبصلاح هذا المجال تصلح باقي الميادين، وهل تبنى الأمم إلاّ بصلاح رعاتها، وهل النّاس إلاّ على دين ملوكهم؟

فالبابان كلاهما نصائح وتوجيهات في صلاح الراعي والرعية أو الحاكم والمحكوم. ولعلّ أجمل ما في تلك النصائح والحكايات والقصص والتوجيهات السياسية التي أهداها "سعدي" إلى حاكم عصره وتلك المعلومات الشاملة لأمور الدنيا وتدبير شؤون الملك وسياسة الرعية ورسوم الحكم العادل أنها جاءت في أسلوب غير مباشر يلج إلى القلوب ويقنع العقول ويتسامى بالأرواح دون استئذان.

فهو يزجي برؤاه ومواقفه في قوالب قصصية غير مباشرة عن ملوك آخرين في مواقف شتى من مواقف الحياة (مع أبنائهم- عمالهم- رعيتهم- الممالك المجاورة لهم- أعدائهم...) أمثال جمشيد ودارا وملوك الأكاسرة والخلفاء العرب "كعمر بن عبد العزيز" و"المأمون"... فيختار لكل واحد منهم قصة تتناسب وما عرف من سيرته في رعيته، يستقيها أحيانا من سيرهم ويخترعها أحيانا أخرى، فتأتي مناسبة لما عرف من سيرة كل واحد منهم في صلاتهم بكل من يحيط بهم.

ولمزيد من التلطف مع أمير العصر وبيان قدر مكانة حاكم العصر وصديق "سعدى" في آن "الأتابك أبو بكر بن سعد" وجدناه يفتتح أغلب قصصه بكلمة "سمعت" فينقل إليه الأمر سماعا، ليترك له حرية الاختيار والقرار.

وهذه وقفة سريعة متواضعة عند محور بارز من بابي "العدل وسيرة الملوك" يمكن تسميتها بالسياسة الداخلية أو الاصطلاح عليها بما يعرف حديثا بـ "السياسة المدنية"، ذلك أن شؤون الرعية وسياستها استنفذت كثيرا من فكر "سعدي" واهتمامه، حتى

كأننا -ونحن نقرأها- بسعدي باني النفوس ومصلحها ومشيّد صروح الكلمة الطيبة يمدّ جسرا متينا من التعاون والود والحبّ وحسن المعاملة بين الراعي والرعية، يخفض كـــل منهما للآخر جناح الرحمة والحلم والأناة في سبيل إصلاح الأمم وإعمارها، وقديما قـــال شاعر العربي:

الناس للناس من بدو وحاضرة ‏ ‏ ‏ ‏ بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم(1)

لهذه العلاقة الأزلية الحتمية القائمة بين الراعي والرعية شيّد فكر "ســـعدي" صـــورا شتى، وصنع لها خياله نماذج لا تنسى.

فهو مرّة يرى الحاكم العادل في رعيته بمنزلة الأب الذي قد يبدي غضبه مـــن أحـــد بنائه وقد يضربه حينا ويؤلمه، ولكنه ينحني عليه في حنان متدفق فياض ليمسح دموعه:

إن المليك العادل في رعيته ‏ ‏ ‏ ‏ يغضب عليهم غضب الأب مع ابنـــه

يضربه حينا حتى يؤلمـــه ‏ ‏ ‏ ‏ وحينا يمسح دموعه من عيونه البريئة(2)

ولنا أن نتخيل الجزء الآخر المختفي وراء السطور من هذه العلاقة المثالية السامية الـتي رسمها "سعدي" وأرادها أن تكون بين الحاكم وشعبه، فإذا كانت علاقة الأبوة تقتضـــي من الأب التربية والتوجيه والحرص على مصلحة الابن وإن تطلب ذلك القسوة في بعـض الأحيان، فإن علاقة البنوّة تقتضي بدورها الطاعة والمحبّة والوفاء.

ومرّة أخرى يرى "سعدي" الرعية شجرة إن تعهّدها الحاكم بالعناية والرعاية جنى ما شاء منها من الثمار الطيبة الزكية، ثم يراها (الرعية) بمثابة الجذور الممتـــدة في أعمـــاق الأرض وما السلطنة إلاّ الشجرة التي تبزغ فوق سطح الأرض ولن يكون لها من القـــوة والثبات إلاّ بمقدار قوة وامتداد ورسوخ جذورها، وما على الحاكم الذي ينشد لسلطانه الاستمرار ولوطنه الرخاء والاستقرار، إلاّ الالتفات إلى تلك الشجرة بالرعاية والحمايـــة

---

(1)- محمد موسى هنداوي، سعدي الشيرازي شاعر الإنسانية عصره، حياته، ديوانه البستان، مطبعـة مصر، 1951، ص369.
(2)- أبو العلاء المعري.

وإلى تلك الجذور بالتعهد والعناية، لأنّ أي تقصير في ذلك يكون إيذانا باقتلاع الجذور. يقول على لسان "كسرى"* موصيا "هرمز"* ساعة الاحتضار:

الرعية كالشجرة إذا نالت رعايتك   جنيت ثمارها بقدر رغبتك(1)

إن الرعية كالجذور والسلطنة كالشجرة   والشجرة يا بنيّ ! قوية بقوة الجذر

لا تجرح ما استطعت قلوب شعبك   فإنك إن جرحتها اقتلعت جذرك(2)

ومرة ثالثة يرى الرعية بمثابة القطيع والحاكم راعيه والمشرف عليه يتخيّر له من المطاعم أطيبها ومن المشارب أعذبها ومن المواطن ألطفها. بل إن قانون "سعدي الشيرازي" يحرم على الحاكم النوم الهنيء ما لم يوفر لرعيته الأمان ويتيح لها سبل النوم الهنيء القرير، فمن غير اللائق في قاموسه أن يطلب الراعي الراحة لنفسه وينشد لها السعادة قبل أن تنعم بذلك الرعية، يقول:

إنّه لا يستريح أحد في ديارك   ما دمت تطلب راحة نفسك

وليس كريما في نظر الحكيم   أن ينام الراعي والذئب في الغنم(3)

حرام على المليك أن ينام سعيدا   إذا ترك القوي على الضعيف

فلا تؤذ الرعية مقدار "حبة خردل"   فإن السلطان راع والرعية قطيعه(4)

فوحده الملك العادل الجدير بتنسم عبق السعادة والعيش منعّما في الآفاق لأنه جعل العدل سبيله وصلاح الرعية غايته الكبرى، يقول على لسان "خسرو" في نصيحته "لشرويه" وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة:

أفعل دائما كل ما تريد   ولكن انظر في صلاح أمور الرعية

ولا تلو رأسك عن العدل والرأي   حتى لا يعصى الناس أمرك

---

* - من ملوك الأسرة الكسروية.

(1)- محمد موسى هنداوي، سعدي الشيرازي شاعر الإنسانية، ص349.

(2)- المرجع نفسه، ص363.

(3)- المرجع نفسه، ص348.

(4)- المرجع نفسه، ص364 (في الكتاب مقدار خردلة، ولكني فضلت الاستعمال القرآني اللفظة)

من ذا الذي عاش منعّما في الآفاق أكثر ممن عاش منصفا في ملكه للخلق(1)

ولا يسعنا أمام هذا الحاكم الذي رسمه خيال سعدي وتمنّاه عقله والجدير وحده براحة البال والنوم الهنيء إلاّ أنّ نردّد مع الشاعر العربي القديم «عدلت، فأمنت فتمت، فنم قرير العين هانيها».

ويرتفع بنا سعدي في سلّم العدل إلى مرتبة الإحسان إلى الرعية متخيرا من الشخصيات التاريخية ما يصلح لهذه الرسالة الإنسانية الجليلة النبيلة حيث يؤثر الحاكم راحة الناس على راحته وسعادتهم على سعادته، إنها شخصية الخليفة العادل "عمر بن عبد العزيز" الذي تخير له "سعدي" قصة قريبة من سيرته، فعندما نزلت بالقوم سنة باع الخليفة "فص خاتمه" الذي عجز الجوهري عن تقدير ثمنه، وأنفقه خلال أسبوع واحد بين الفقراء والمساكين والمحتاجين، مما حدا بالمحيطين به أن يشبعوه لوما وتقريعا على ذلك الكنز الثمين الذي أضاعه هباء، وما كان منه إلاّ أن أفحمهم بذلك الجواب الشافي. إذ كيف يطلب الملك زينة الحياة وزخرفها والرعية تدمي قلوبها الحاجة إلى لقمة العيش، لا بأس أن يفقد خاتم الخليفة فصة المتفرد في البهاء والنفاسة، طالما قد أزاح به همّا عن كواهل شعبه، وأي نوم هانئ مستريح ينعم به الملك إذا باتت الرعية تتقلب فوق فراش الفاقة والألم، يقول على لسان عمر بن عبد العزيز:

قبيح للملك أن يطلب الزينة وقلوب الرعية جرحى بماهم فيه من الحاجة

لا ضير أن يكون خاتمي بلا فصّ ولكن لا يليق أن تكون قلوب الخلق في غمّ

إذا نام المليك منعّما على فراشه مستريحا فلست أظنّ نوما هادئا للفقير

طوبي لمن يؤثر راحة الناس على راحة نفسه وشهواتها(2)

(1)- محمد موسى هنداوي، سعدي الشيرازي شاعر الإنسانية، 349-350

(2)- المرجع نفسه، ص354-355.

ولا نجد أنفسنا أمام إنسانية "سعدي" الذي يسلبنا الآدمية إن لم نتألم لمحن الآخرين وآلامهم[1]، إلاّ مرتقين في مدارجه العلية لنصعد درجة أخرى من درجات التواصل بين الراعي والرعية وإلى خيط آخر متين مدّه "سعدي" بين الطرفين المحكوم عليهما بالتعاون في سبيل المصلحة العليّا للأوطان، ولا أحد منهما يستطيع الاستغناء عن الآخر وإن طلب ذلك وأراده.

إنها الحكاية الأولى التي تتصدّر الباب الأول من كتابه "الكلستان"[2] (باب سيرة الملوك) يروي فيها أن ملكا أمر بقتل أسير، ولما علم أنه هالك لا محالة أخذ في حالة من اليأس يشتم الملك بلغة غريبة لا يفهمها الملك، ذلك أن المرء إذا يئس طال لسانه كسنّور مغلوب يصول على الكلب. ولما سأل الملك عن معنى ما يقول الأسير أجابه أحد الوزراء وكان محبا للخير: «أيها الملك إنه يقول: "والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس"»، فتملكت الرحمة الملك وأشفق على ذلك المسكين وعفا عنه. فقام من المجلس وزير مناوئ للآخر وقال: «لا يليق بأمثالنا معشر الوزراء أن نتكلم بحضرة الملوك إلاّ بالقول المستقيم (الصدق)، وإن هذا الأسير شتم الملك بما لا يليق (بحضرته).

فاكفهرّ وجه الملك من كلامه وقال: «إن ما ترجمه لي خصمك وإن كان كذبا لقي عندي قبولا أكثر من صدقك، لأن ذلك الكذب منه كان لغرض نبيل وهذا الصدق منك جاء منطويا على اللؤم* وقديما قالت الحكماء: «الكذب الذي يجرّ من ورائه نفعا خير من الصدق الذي يثير فتنة».

إن المتأمل لهذه الحكاية يجد الشيخ المصلح "سعدي الشيرازي" يضيف عنصرا مهما من عناصر السياسة المدنية وهو الوسيط بين هاتين المعادلتين (الحاكم والشعب)، إنه دور

---

(1)- يقول: أنت يا من لا تتألم لمحن الآخرين لا تستحق أن توصف بالآدمية
توكز محنت ديكران بي غمـــى نشايد كه نامت نهنـــــد آدمي
(2)- سعدي السيرازي – الكلستان، ترجمة: محمد الفراتي، ص26-27.
* -لأنه كان يرمي إلى الإطاحة بخصمه أو عزله...

الوزير أو أي وسيط آخر وجامع بين الطرفين. فقد تعمّ عدالة السلطان الرعية على أيدي وزرائه، وكذلك ظلمه أو جوره، وما سمي الوزير وزيرا إلاّ لأنه «يزر عن السلطان أثقال ما أسند إليه من تدبير المملكة»(1).

وفي هذه الحكاية الطريفة تعلق مصير الأسير بموقف الوزيرين وإن كان للملك دور التوجيه واختيار أحد الموقفين، وكان أن اختار موقف الوزير الصالح الذي ساهم وجوده في توطيد العلاقة بين الراعي والرعية ومد جسورها وتوثيق عراها، وهكذا تغلبت الحكمة والخير ومصالح الرعية على الانتصار للذات الفردية الحاكمة، لأن صلاح الخلق -في نظر سعدي- هو الغاية والهدف من وجود الحاكم، وكل ما يؤدي إلى هذه النتيجة يجب أن تقبله حكمة الحاكم، وهو الأمر الذي أشار إليه في حكاية أخرى من الباب نفسه على لسان أحد الدراويش: «أعلم أن الملوك وجدت لأجل حفظ الرعية وما وجدت الرعية لأجل طاعة الملوك»(2).

ومما يجب الإشارة إليه في قصة الأسير قضية "العفو عند المقدرة" التي إن دلت على شيء فإنما تدلّ على نبل الملك وسموّ أخلاقه وسداد رأيه، مما يوحي أن أمره بقتل الأسير لا يمكن أن يكون بغير حق، وقد تلقى فوق ذلك شتيمة على مشهد من وزرائه وأعيانه، وهو عمل يستحق بدوره العقاب، ولكنّ برّه ولطفه جعلاه يظهر أكثر من العدل.

إنها درجة أخرى من الدرجات التي أراد بنا الشيخ المصلح ارتقاءها وهي رتبة العفو عند المقدرة وكأننا به يقول «إن الحاكم المثالي إنما هو المستبد الرؤوف الذي يعطى الأولوية لصلاح الخلق حتى ولو كان ثمن ذلك التنازل عن حقه الشخصي»(3).

---

(1)- انظر: لسان العرب، مادة وزر.
(2)- سعدي الشيرازي، الكلستان، ص72.
(3)- مجلة الدراسات الأدبية، ع1-2 (2000)، السنة الأولى، عدد خاص سعدي، وحيد بهمردي. السياسة المدنية عند سعدي الشيرازي، ص163.

ليبلغ بنا في سياسته المدنية إلى مرتبة أسمى من "العدل" يمكن تسميتها بدرجة "الفضل"، ذلك أن العدل كان يقتضي معاملة الأسير بما يليق وفعله، بينما أفاض عليه الملك وتفضّل بالخير فعفا. ومنه نستطيع القول أن السياسة المدنية عند "سعدي" لا تقف عند حدّ العدل، وإنّما تتعداه إلى الفضل في أسمى معانيه وأسناها وهو استصلاح الخلق[1]

وإذا حاول "سعدي الشيرازي" أن يرتقي بالحاكم في مدارج الإنسانية بدء بمرتبة العدل التي هي أدنى شروط الإمارة على الناس، إلى درجة العفو عند المقدرة وهي المكافأة بأفضل من جنس العمل، إلى الإحسان إلى الرعية والتفضل عليها بكل ما من شأنه إصلاح حالها، فإنه لم يهمل الطرف الآخر المهم في معادلة السياسة المدنية، ألا وهو الرعية وبالتحديد واجب الرعية نحو راعيها وأوطانها.

وهو واجب يصب دائما في الإطار العام الذي رسمه سعدي في فلسفة السياسة المدنية عنده، المتمثل في المصلحة العليّا للأمم وصلاحها ونمائها وقوتها وازدهارها. ولعلّ أخطر تلك الواجبات على الرعية "الوفاء للأوطان" في جميع الأحوال (بعدل الحكام أو جورهم، برخاء الأوطان أو قحطها...) ونستحضر في هذه اللحظات قول الشاعر العربي:

بلادي وإن جارت علي عزيزة وقومي وإن ظنّوا عليّ كرام.

يروي "سعدي" في إحدى حكايات الكلستان* أن محاسبا كريم النفس محسنا بدرت منه بادرة لم تكن مقبولة في عين الملك، فأمر بمصادرة أمواله ومعاقبته، وكانت له أيادي على عمال السجن فتلطفوا في معاملته، ولبث في السجن حينا من الدهر إلى أن ورد عليه كتاب من ملك البلاد المجاورة يدعوه فيه إلى السفر إلى مملكته ويمنّيه بالجاه والعزّ والمكانة العلية، لما بلغهم من ثاقب نظره وتفوقه في ميدانه. فكتب جوابا مختصرا على ظهر الرسالة، وقد أطلع أحد المقربين من السلطان على الأمر وأخبره، فغضب الملك وأرسل

---

(1)- المرجع نفسه، ص163.

* الحكاية الرابعة والعشرون.

في طلب الرسول فقبضوا عليه ووجدوا في ظهر الرسالة جواب السـجين الحكيـم «إن حسن ظن الأعيان بهذا العبد يزيد عن الحدّ، وما أمروا به مشرّف لي ولكنّ قبوله ليس بإمكاني لأنني لا يمكن أن أكون عديم الوفاء لولي نعمتي لأنه سبب تكدّر فيه خاطري، حيث قالوا:

من تجن إنعامه في كل آوانة　　　فاعذره إن مرّة في عمره ظلمك

فأعجب الملك بصنيع هذا المواطن الوفي –رغم الأسر– فخلع عليه من فضله واعتذر إليه قائلا: لقد أخطأت بحقك حيث آذيتك بلا ذنب جنيته» فأجاب «أيـها الملـك إن عبدك لا يرى هذه الحالة خطيئة منك، فربما كان تقدير الله هكذا بالذي وصل إليه العبد من مكروه، فحصوله على يدك أولى لما لك على هذا العبد من الأيادي المثلى، وقديما قالت الحكماء:

لا تأس إن نالك من خلق ضرر　　　ما النفع والضر بمقدور البشر

وإن ترالسّهم عن القوس صدر　　　فبارئ الكون رماه لا الوتـر(1)

ولعلّ آخر ملاحظة يمكن تسجيلها في هذه الرحلة السـريعة إلى عـوالم "سـعدي الشيرازي"، أن السياسة المدنية التي أهدى بعض نواميسها إلى الإنسانية جمعاء لم تكن تقف عند حدود الصلاح المادي الدنيوي الملموس، بل تجاوزته إلى الصلاح الأخـروي، فقد كان للعاقبة والآخرة دور بارز في تحديد سلوك البشرية كلّها وكأننا به يـهمس في آذاننا جميعا بأن نفتح عينا على الدنيا وأخرى على الآخرة، وهو التوجه الكفيل بأن يهب للفكر السياسي بعذه الديني الذي لم يعدم مكانه في كل أعمال "سعدي"، حيث يرتبط التذكير بالله دائما مع التذكير بالخلق السياسي الفاضل، حتى ليحس القارئ وهو يسبح

---

(1)– سعدي الشيرازي، روضة الورد، ص65-67.

في فضاءات "سعدي" وكتاباته السياسية بروح صوفية شفافة تهب السياسة العالمية الدنيوية بعدا روحيا إلى جانب أبعادها الأخلاقية[1].

فذلك الحاكم العادل الذي يعمّ الخير أرجاء مملكته بعدله وحسن تدبيره والذي تنحني له الرؤوس إجلالا وتقديرا، يجب أن يحني الرأس ساعة بين يدي الله تضرعا وتذللا وشكرا على النعم الجليلة، يقول:

إذا كان العظماء مهيئين على بابك للخدمة فلتحن أنت رأسك على أعتاب الله طاعة له[2]

وتتجسد هذه الفكرة بوضوح في كتابه نصيحة الملوك عندما يقول: «من جملة سير الملوك أن يتكدّوا ليلا على باب الله تعالى، ويمسكوا بزمام الملك في النهار».

ويضرب مثالا لذلك الحاكم الراعي لشؤون رعيته نهارا، القائم المتعبد ليلا بالسلطان "محمود الغزنوي" الذي كان إذا جنّ الليل خلع عنه ثياب الملك ورموزه وارتدى خرقة الزّهاد وسجد لله تعالى في مناجاة وتضرع وخشوع، ويروى له هذه المناجاة «يا رب العزة الملك ملكك، والعبد عبدك. فلم يتوفر لي هذا الملك بقوة ساعدي وطعن سيفي، بل أنت الذي وهبته، فهب القوة والنصر إذا أنك أنت الوهاب»[3].

أما الرعية فإن جلّ ماعدا حديثه عن السياسة المدنية موجّه إلى إصلاحها وتهذيبها وتقريبها من المولى عز وجل أميالا، وجلّه موجّه إلى مدّ الجسور بينها وبين الهدف الأوّل الذي أوجدت من أجله ألا وهو خلافة الله في الأرض بأتم معانيها.

ويكفي أن نعيد مرة أخرى قراءة أبواب الكتابين (مصدر هذه الدراسة)*:

---

(1)– مجلة الدراسات الأدبية، عدد خاص سعدي، المرجع السابق، ص166-167.
(2)– محمد موسى هنداوي، سعدي الشيرازي، ص360.
(3)– مجلة الدراسات الأدبية، عدد سابق، ص167.
* البوستان والكلستان.

الإحسان- التواضع- الرضا- القناعة- التربية- الشكر- التوبة- المناجاة- أخـــلاق الفقراء- فوائد السكوت- آداب الصحبة...

لندرك مدى حرص "سعدي" المصلح والمرّبي على بناء الإنسان من الداخل وإصـــلاح النفوس والعروج بها نحو مدارج الكمال البشري، وهي محاور جديرة بوقفات أخـــرى تأملية -أسأل الله أن يتيحها مستقبلا- لعلنا نستطيع وضع حجر في أساس المدينة الفاضلة التي ينشدها "سعدي" و"الفارابي" وكل النفوس الخيرة.

الاتصال الدعوي في عهد النبوة

الأستاذ بوعلي نصير

جامعة الأمير عبد القادر

مدخل

إن الاتصال بمختلف وسائله الحديثة ونظرياته وتقنياته لم يكن معروفا وقت نزول الوحي على الرسول ﷺ وتبليغ الرسول بالدعوة إلى الله. لكن على الرغم من هذا إذا أخذنا بنظر الاعتبار المقاييس العلمية الحالية وتطبيقها على الدور الملقى على عاتق الدعوة الإسلامية وصاحبها، نستطيع القول أن للاتصال والإعلام (مشتق من الاتصال) أهمية ومكانة مرموقة في الدعوة الإسلامية، بل كان أداتها ودعامتها الأساسية.

فالدين الإسلامي دين دعوة —و الدعوة عمل اتصالي —يخاطب العقل ويستند إلى المنطق والبرهان، ويعمل على كشف الحقائق وإيصالها نزيهة وسليمة إلى الناس.

وهناك حقائق بارزة تؤكد مكانة وأهمية الاتصال والإعلام في الدعوة إلى الإسلام، يمكن إجمالها فيما يأتي:

لقد عاش الرسول ﷺ بصفته الداعية الأولى لهذا الدين حياة إعلامية واتصالية حافلة، وحقق من خلالها منجزات عظيمة وجبارة في حقل الدعوة الإسلامية استجابة لنداء ربه، وتحقيقا للمهمة الاتصالية التي كلفه الله بها وهي مهمة اتصالية وإعلامية صرفة، حيث حدد الله هذه المهمة في كلمات دقيقة واضحة لا تحتمل لبسا ولا غموضا في كثير من الآيات الكريمة:

قال الله تعالى: "**يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا**"[1].

وتُؤكِّدُ لنا هاتان الآيتان أن الدعوة إلى دين الله هي مهمة الرسول الرئيسة والأولى.

---

1 سورة الأحزاب، الآيتان 45 -46.

كما حدد الله تعالى مهمة الرسول ﷺ بقوله: **"ما على الرسول إلى البلاغ"**[1] وقال عز وجل **"يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته..."**[2]

و المقصود بالبلاغ هنا هو الإخبار أو الإعلام برسالته تعالى، إعلام الناس بالرسالة التي كلفه بها ربه، وهي رسالة مقدسة جاءت من لدن الحكيم الخبير.

إن أسلوب هذه المهمة الاتصالية أو البلاغية لم تقم على الإكراه بل كانت قائمة على مخاطبة العقل والإقناع بالكلمة الطيبة والدعوة بالحسنى وكثير من الآيات يؤكد ذلك ...قال تعالى لرسوله الكريم صلى الله عليه وسلم **"أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن.."**[3] **"إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء..."**[4] **"وإن ما نرينَّك بعض الذين نعدهم أو نتوفينك فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب"**[5]. **"فإن أعرضوا فما أرسلنا عليهم حفيظا إن عليك إلا البلاغ "**[6]. **"فذكر إنما أنت مذكر* لست عليهم بمصيطر"**[7] **"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"**[8].

وإذا كان الله تعالى قد جعل الدعوة إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، وكلف رسوله بتبليغها والاتصال بها دون استخدام العنف والإكراه وذلك في فجر الإسلام، فلا بديل إذن لنشر الدعوة وتبليغها للناس من الاتصال والإعلام بالحكمة والكلمة الطيبة والإبلاغ بالحقيقة الإلهية الخالدة. فكان الرسول ﷺ خير داعية

---

1 – سورة المائدة، الآية 101
2 – سورة المائدة، الآية 69.
3 – سورة النحل، الآية 125
4 – سورة القصص، الآية 56
5 – سورة الرعد، الآية 41.
6– سورة الشورى، الآية 45.
7 – سورة الغاشية، الآيتان 21 ـــ22
8 – سورة البقرة، الآية 255.

لنشر الدعوة من خلال المهمة الإعلامية التي كلف بها من واقع القرآن الكريم ونهج في دعوته منهجا إعلاميا خالصا.

1–تعريف الاتصال الدعوي:

من هذا المنطلق يمكن لنا تعريف الاتصال الدعوي بأنه الاتصال الشامل، الذي يأمر بالمعروف ويدعو إلى الخير وينهى عن المنكر.

–إن الاتصال الدعوي هو بيان الحق وتزيينه في قلوب الناس بكل الطرق والأساليب والوسائل المشروعة، مع كشف وجوه الباطل وتقبيحه بالطرق المشروعة بقصد جلب العقول إلى الحق، وإشراك الناس في خير الإسلام وهديه، وإبعادهم عن الباطل وإقامة الحجة عليهم[1].

–إن الاتصال الدعوي هو "لفظ يعبر عنه القرآن الكريم بلفظ آخر هو الدعوة التي يقصد بها دين الإسلام ووسائل تبليغه، وطرق الاتصال بالناس وأساليب مخاطبتهم"[2]

–إن الاتصال الدعوي هو أداة الدعوة لبلوغ هدفها وهو يتميز عن الاتصال غير الدعوي بأنه "اتصال ذو مبادئ أخلاقية وأحكام سلوكية وقواعد وضوابط لا يحيد عنها، مستمدة من دين الإسلام، وهو إعلام واضح صريح عفيف الأسلوب نظيف الوسيلة"[3].

إن هذه الصفات، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ الدعوة إلى الخير؛ بيان الحق ؛ كشف وجوه الباطل؛ العفة والصراحة والصدق من صفات رسول الله ﷺ في اتصاله بالآخرين من عرب شبه الجزيرة العربية أو غيرها.ولقد بينت السيرة النبوية العطرة هذه الأساليب الاتصالية في دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى دين ربه.

1 –محمود كرم سليمان، التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلام، الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، 1988 ص: 60—61.

2 – نفس المرجع السابق .

3 – نفس المرجع السابق .

2-وسائل وأساليب الاتصال في عهد النبوة:

يقول الإمام الحافظ ابن قيم الجوزية: إن مراتب الدعوة خمسة: المرتبة الأولى: النبوة، المرتبة الثانية: إنذار عشيرته الأقربين، المرتبة الثالثة: إنذار قومه، المرتبة الرابعة: إنذار قوم ما أتاهم من نذير من قبله وهم العرب قابطة، المرتبة الخامسة: إنذار جميع من بلغته دعوته من الجن والإنس إلى آخر الدهر[1]. وهو قول يمس وسائل الإعلام والاتصال في عصر النبوة مسا مباشرا.

ففي المرحلة الأولى أي النبوة، ظلت الدعوة في أول أمرها سرا (التأني والتعقل). لقد أعلم الرسول ﷺ زوجته السيدة خديجة وأعلم صاحبه أبا بكر الصديق وأعلم ابن عمه علي بن أبي طالب أعلمهم جميعا بأمر الدعوة فصدقوه وآمنوا به، ثم بدأت الدائرة تتسع بعد ذلك وكانت وسيلته في الإعلام بدعوته هي ما يسمى حديثا بالاتصال الشخصي المباشر وبناءا على ذلك يمكن القول بأن الاتصال الشخصي بلغة الإعلام اليوم،كان وسيلة الإعلام بالدعوة التي اتخذها الرسول منذ بداية نزول الوحي.

ثم بدأ الطور الثاني من أطوار الاتصال الدعوي بعد ثلاث سنوات من نزول الوحي فيما يروي بعض كتاب السيرة. ومع هذا الطور بدأت صفحة جديدة من وسائل وأساليب الاتصال بالدعوة في عصر النبوة، وهو الطور العلني. يبدأ هذا الطور بنزول الآية الكريمة: "**وأنذر عشيرتك الأقربين**.."[2] فقد صعد النبي على الصفا فجعل ينادي: يا معشر قريش أنقذوا أنفسكم من النار فإني لا أملك لكم ضرا ولا نفعا، يا معشر بني كعب بن لؤي أنقذوا أنفسكم من النار فإني لا أملك لكم ضرا ولا نفعا، يا معشر بني عبد مناف أنقذوا أنفسكم من النار فإني لا أملك لكم ضرا ولا نفعا، يا معشر بني عبد المطلب أنقذوا أنفسكم من النار فإني لا أملك لكم ضرا ولا نفعا، يا فاطمة بنت محمد

---

1 – الإمام الحافظ عبد الله بن قيم الجوزية، زاد الميعاد في هدى خير العباد الطبعة الأولى، القاهرة، 1934، ص: 27.

2 – سورة الشعراء، آية 213

أنقذي نفسك من النار فإني لا أملك لك ضرا ولا نفعا.ألا إن لكـــم رحمـــا وســـأبلها ببلائها. وجاء في بعض الروايات أنه ﷺ لما نزلت الآية "**وأنذر عشيرتك الأقربين**" جمـــع عليه الصلاة والسلام بني هاشم وأجلسهم على الباب، وجمع نساءه وأهله وأجلســـهم في البيت ثم طلع فأنذرهم. إلى آخره من الروايات الكثيرة بهذا الصدد.

ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الروايات تأكد ظهور وسيلة جديدة مـــن وســـائل الاتصال بالدعوة لتضاف إلى الوسيلة الأولى (الاتصال الشخصي) ألا وهي ما يمكـــن أن نسميه بلغة الإعلام (الاتصال الجماعي أو الجمعي).

فالرسول أستخدم الخطبة (كأسلوب اتصالي جديد) في جمهور من الناس لإعلامـــهم بالدعوة. وبذلك تصبح الخطبة وسيلة ثانية من وسائل الإعلام بالدعوة الإســـلامية إلى جانب الاتصال الشخصي الذي لم يكن قاصرا على أهل بيته وأصدقائه.

وفي مرحلة توجيه الدعوة إلى المرحلة الثالثة (إنذار قومه) نرى أن وسائل الاتصـــال أخذت شكل عرض الرسول ﷺ للدعوة على القبائل والاستفادة من المواســـم للإعـــلام بالدعوة الإسلامية وفي هذا الطور من أطوار الدعوة تمت الهجرة إلى الحبشة، ثم كـــانت الهجرة إلى المدينة وبنجاح الهجرة إلى المدينة بدأت دولة الإسلام. وهنا سنجد أن الإعلام المضاد بشتى وسائله لم يكف عن ملاحقة الاتصال بالدعوة، وسوف يأتي تنـــاول هـــذا المحور في مبحث لاحق.

ومن وسائل الاتصال في هذا الطور هو الاستفادة من المواسم ليعـــرض الرســـول ﷺ نفسه على القبائل[1].فكان عليه الصلاة والسلام يعرض نفسه في المواسم –إذا كـــانت– على قبائل العرب يدعوهم إلى الله ويخبرهم أنه نبي مرسل ويسألهم أن يصدقوه ويتبعوه.

1 – ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، والجزء الثاني، القاهرة، مصطفى البـــابي الحلبي وأولاده 1936،ص: 63.

أما في الدائرة الرابعة من أطوار الدعوة والمتمثلة في إنذار قومه والتي تمت بعد الهجرة استخدم الرسول ﷺ وسيلة إعلام جديدة هي بعث بعض أصحابه لإبلاغ الدعوة إلى الأقوام المنتشرين حول شبه الجزيرة العربية.

تبدوا هنا ظاهرة الفعل ورد الفعل على مستوى هذه الدائرة وهم جمهور العرب، كما لمسنا على مستوى الدائرة الثانية وهم كفار مكة، إذ هناك من رفض الدعوة، حتى من اعتدى على أصحاب الرسول بالقتل، مثل ما حدث لـ: "حرام بن ملحان" الذي نزل بكتاب رسول الله إلى عامر بن الطفيل فلما أتاه لم ينظر في كتابه حتى تعدى على الرجل فقتله. ولن نسترسل هنا في الأحداث التي وقعت لأصحاب الرسول (وهم وفود إعلامية) في القبائل الأخرى في الحجاز وأهل نجد الخ...

أما في المرحلة الخامسة من مراحل الدعوة في عهد النبوة بدأ الاتصال الدعوي بأخذ منحى العالمية. فبنجاح الهجرة إلى المدينة بدأت نواة الدولة الإسلامية، وبدأ الإعلام اليومي، إعلام إرسال واستقبال الوفد والأفراد، وبنجاح الهجرة انتقل الصراع بين الرسول ﷺ ومعه المؤمنون من المهاجرون والأنصار، وبين كفار مكة ومن آزرهم من اليهود والكفار والمنافقين إلى الصدام المسلح في صورة الغزوات المتتابعة، ونحن نعلم أن الغزوات في حد ذاتها كانت وسيلة من وسائل الاتصال الحضاري كما يذكر ذلك الأستاذ محمد سيد محمد في كتابه "المسؤولية الإعلامية في الإسلام". بالإضافة إلى الحج والأسواق الخ.

ويرى الإمام الحافظ ابن قيم الجوزية في كتابه زاد الميعاد أن الرسول ﷺ لما رجع من الحديبية كتب إلى ملوك الأرض وأرسل إليهم رسله[1] وهو نوع من الاتصال الدعوي الدولي أو العالمي شبيه بالوفود أو البعثات الإعلامية في العصر الحديث، فكتب إلى ملك

1 – توجد صور فيبعض الكتب تقول إنها صورة من الرسائل التي بعث بها النبي ﷺ وهي مصورة من مخفوظات في المتاحف، ولكن جمهور الباحثين يؤكد أنها مزيفة، وليست حقيقية، أي ليست هي الأصل.

الروم وبعث برسالة إلى النجاشي ملك الحبشة، ورسالة إلى كسري ملك الفرس ورسالة أخرى إلى المقوقس حاكم مصر ورسالة إلى ملك البلقاء ورسالة إلى أمير عمان جيفر.

إن محتوى الرسائل التي بعث بها الرسول إلى هؤلاء الملوك كانت تهدف إلى غاية واحدة هي الإيمان بالله وحده لا شريك له وبالإسلام. كما كيف الرسولﷺ هذه الرسائل حسب نوعية الجهة المخاطبة. فالرسالة التي بعث بها إلى هرقل عظيم الروم جاء فيها "فإني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين وإن تتول فإن إثم الأكارين عليك" أما الرسالة التي بعث بها إلى النجاشي عظيم الحبشة جاء فيها "فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن وأشهد أن عيسى بن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة فحملت بعيسى من روحه ونفخه كما خلق أدم بيده (إلى أن يقول) وقد بلغت ونصحت فاقبلوا نصيحتي والسلام على من أتبع الهدى" وجاء في الرسالة التي وجهها إلى كسرى ملك الفرس فأسلم تسلم، "فإن أبيت فإن إثم المجوس عليك"[1].

أما أثر هذه الرسائل فقد كان النجاح في الإعلام بالدعوة بل والحوار حول الدعوة ذاتها. وبالإضافة إلى هذه الأساليب والوسائل الاتصالية في مسيرة الدعوة في عهد النبوة، لعبت القصيدة الشعرية أيضا كأداة اتصالية دعوية – دورا متميزا خلال هذه الحقبة الزمنية وحتى قبلها[2] فكان الشاعر بمثابة رجل الإعلام (الصحفي) الذي ينقل أخبار العرب ويحكي عن أيامهم وعن غزواتهم وعن عاداتهم وتقاليدهم. فكانت القصيدة العربية كما يقول المستشرق نكلسون (**NICHOLSON**) في كتابه التاريخ الأدبي للعرب ـــ تعبر

1 – عزيزي عبد الرحمان، الإعلام الإسلامي تعثر الرسالة في عصر الوسيلة، حوليات، جامعة الجزائر، العدد 4، 1989 – 1990، ص 33 – 45.

2 – يقصد بهذه الفترة العصر الجاهلي الذي برزت فيه القصيدة الشعرية كأداة اتصالية تعبيرية بشكل ملفت الانتباه خاصة من خلال شعراء المعلقات السبع

الصحراء أسرع من الريح، وهنا تحضرني قصيدة المسبب بن علس عندما يقول: فلا أهدين مع الرياح قصيدة.. مني مغلغلة إلى القعقاع الخ...

إن هذه القصائد أثرت في الوجدان العربي قبل الإسلام وأثناء مجيئه: أما شعراء الدعوة في عهد النبوة فيمكن حصرهم فيما يلي: حسان بن ثابت الذي يلقب بشاعر الرسول وعبد الله بن رواحه، كعب بن مالك، كعب بن زهير بن أبي سلمى وعبد الله بن الزبعري، كعب بن الأشرف[1] ...الخ.

3 ــ الاتصال المضاد في عهد النبوة: الإشاعة نموذجا:

منذ أن جهر الرسول بالدعوة إلى الله، وعالن قومه بضلال ورثوه عن آبائهم، قرر المشركون ألا يألوا جهدا في محاربة الإسلام وإيذاء الداخلين فيه، وانفجرت مكة بمشاعر الغضب، وظلت عشرة أعوام تعد المسلمين عصاة ثائرين فزلزلت الأرض من تحت أقدامهم، واستباحت دماءهم وأموالهم وأعراضهم.. وصحب كل ذلك حرب عاتية من الإشاعات المغرضة والسخرية والتحقير لتذليل المسلمين وتوهين قواهم المعنوية وتحطيم نفسيا لهم.. فرمي النبي ﷺ وصحابته بتهم خطيرة وأشيعت حولهم الافتراءات والأباطيل، للحد من مكانتهم لدى الجماهير[2].

ومن الأساليب الاتصالية المضادة للدعوة الإسلامية في عهد النبوة ما كان يفتري على الرسول وصحابته من إشاعات مغرضة، فالإشاعة كانت تنتقل بسرعة البرق عن طريق النقل أو الاتصال الشفهي، وهي الأحاديث أو الأقوال والأخبار والروايات التي يتناقلها الناس دون تأكد من صحتها ودون التحقق من صدقها[3]، والإشاعة حين تروج تحرف الجمهور معها وتبنى على معادلة هي، حاصل ضرب الأهمية في الغموض، وهناك نماذج

1 – محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الثانية، 1986 ص: 98 – 149.

2 – محمد الغزالي، فقه السيرة، القاهرة، ط 7، 1976، ص 106.

3 – المعجم الوسيط، الجزء الأول، ط 2، القاهرة، 1973، ص 503.

كثيرة للشائعات التي روجها المشركون واليهود والمنافقون ضد الرسول ﷺ والإسلام والمسلمين منها: حادثة الإفك المعروفة بعد غزوة بني المصطلق والتي حاك أطرافها عبد الله بن أبي بن سلول ضد عائشة (رضي الله عنها) وهذه الإشاعة استهدفت شخص رسول الله[1] كذلك الإشاعة التي روجها المشركون بين مهاجري الحبشة خلاصتها أن "المشركين هادنوا الإسلام وتركوا أهله أحرار وأن الإيذاء القديم انقطع، فلا بأس عليهم إن عادوا وقد تركت هذه الإشاعة أثرها في هؤلاء المسلمين فعاد منهم **33** رجلا حتى إذا دنوا مكة ظهرت لهم الحقيقة محزنة وعرفوا أن المشركين أشد ما يكونون خصومة لله[2]. كذلك الإشاعة التي روجت في عمرة القضاء عندما جاء المسلمون إلي مكة لأداء العمرة في أواخر السنة السابعة للهجرة وفق الاتفاق المبرم بينهم وبين مشركي مكة في العام السادس[3]. وهناك الإشاعات التي روجت ضد الرسول ﷺ بأنه كاهن وأنه مجنون وأنه شاعر وأنه كذاب وأنه ساحر الخ...

4 ـــ النواة الأولى للعالمية:

إن الرسالة الإسلامية من الوجهة الجغرافية والحضارية مشروع اتصالي كبير، فلم يكن الرسول ﷺ شيخ قبيلة يرسل رسائله إلى شيوخ قبائل أخرى، وإنما هو رسول الله وخاتم النبيين. وختم النبوة هنا تقرير مباشر بعالمية الرسالة الإسلامية، أي بعدم انحصارها في إقليم جغرافي ضيق، فهي دعوة لا يفرق فيها بين عربي أو عجمي أو رومي أو حبشي إلاّ بتقوى. ففي القرآن الكريم دلائل شتى تقر منذ الوحي بهذه العالمية كقوله تعالى في سورة التكوير "**فأين تذهبون إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم**"[4].

---

1 – وهي الإشاعة التي روجت خلال عودة الرسول (ص) من غزوة بني المصطلق إلى المدينة بت حديث الإفك وشاع، عن الرسول الله ممثلا في زوجته أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها، حيث اجتهد خصوم الله ورسوله في نقل شرر هذه الشائعة الخبيثة في كل مكان قاصدين حرب الإسلام.

2 – فقه السيرة، مصدر سابق، ط ج 2، ص: 3 و8.

3 – فقه السيرة، مصدر سابق ج2، ص. 3 و8.

4 – سورة التكوير، الآية: 26 – 27.

وقوله تعالى: في سورة القلم **"وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون أنه لمجنون وما هو إلا ذكر للعالمين"**[1].

وقوله تعالى: في سورة الفرقان **"تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا"**[2] وقال تعالى: في سورة الأنبياء: **"وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"**[3].

إن هذه الصفة أي العالمية انفرد بها محمد فكل الأنبياء من قبله محليون رسالتهم محدودة الزمان والمكان. فالله سبحانه وتعالى بعث الأنبياء والرسل قبل محمد ﷺ لأقوامهم فقط فقال عن عيسى: **"و إذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد"**[4] وقال: عن نوح عليه السلام **"لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره"**[5] وبعث هود إلى قوم عاد فقال: **"وإلى عاد أخاهم هودا قال: يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره"**. وعن صالح عليه السلام قال: **"وإلى ثمود أخاهم صالحا، قال: يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره"**[6] وعن شعيب عليه السلام قال: **"وإلى مدين أخاهم شعيبا، قال: يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره"**.

إن أسطورة "ثقافة العولمة" التي تتشكل اليوم عبر وسائل الإعلام الغربية لا تتصل بنوح ولا بهود ولا بصالح ولا بشعيب ولا بعيسى الذي مهد لمحمدﷺ و بلغ تعاليم إبراهيم وبنيه عليهم السلام. ومن ثمة فهي في نظري منهج بشري ضيق يقوم على العنصرية والعرقية والمركزية الإنسانية وهي مغالطة معروفة.

---

1 – سورة القلم، الآية: 51–52

2 – سورة الفرقان، الآية 1.

3 – سورة الأنبياء، الآية: 106.

4 – سورة الصف، الآية 6

5 – سورة الأعراف آية 58

6 – سورة الأعراف آية 72

الإعلام الجزائري دعم للثورة التحريرية[1]

الدكتور عميراوي احميده

جامعة الأمير عبد القادر

مُقَدِّمَة:

استخدمت الثورة التحريرية الجزائرية وسائل كثيرة؛ كانت سلاحا وكلمة وصوتـــا. وكان للإعلام دعم كبيرا فيها. ونحاول إبراز هذا الدعم من خلال النقاط الآتية:

1- تعريف الإعلام

2- ظهور الصحافة في الجزائر

3- من أهداف الإعلام الجزائري

4- أنواع وأشكال الإعلام الجزائري

5- القيمة التاريخية والعلمية للإعلام الجزائري الثوري

أولا: تعريف الإعلام

قدمت تعاريف كثيرة حول الإعلام. وأبسطها يدور حول أن الإعلام هو نقل الخبر بسرعة وفي أوسع مجال. ومن الناحية التكنولوجية يركز الإعلام على الوسيلة أكثر من الهدف ورد الفعل. وتبقى عناصر الإعلام خمسة وهي: المرسل. أي من قال؟ والرسالة.

---

[1] - أُعدَّ هذا البحث لمجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-بقسنطينة. ونأمل أن ينشر في عمل علمي بعنوان أبحاث في الفكر والتاريخ (الجزائر وفلسطين). ونشكر الأستاذين نصـــير بوعلي من جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة وأحمد حمدي في جامعة الجزائر العاصمة على ما ساهما به من معلومات دالة ومفيدة في أثرت هذا المقال.

أي المضمون، قال ماذا؟ الجمهور. أي لم يوجه القول؟ الزمان. أي متى قيل؟ رد الفعل. أي ما هو أثر الرسالة؟

ومهما يكن من تعاريف فيمكن القول إن الإعلام هو انعكاس للواقع الاجتماعي والسياسي بكل مشكلاته، أي بقدر مستوى الوعي وتوفر الوسائل بقدر ما يكون الإعلام مبلغا. وإعلام الثورة التحريرية متميز بفضائه وأهدافه ووسائله ومفعوله ونتائجه. إذ كان هذا الإعلام كلمة وصورة وصوتا ورياضة ومؤازرة بوسائل إعلامية ذاتية ومن بلدان شقيقة.

ثانيا: ظهور الصحافة في الجزائر

رافق روسو فيس (Rosso fils) المتخصص في الطباعة الحملةَ الفرنسية على الجزائر عام 1830؛ يرفقه زميله جون توسان ميرل (Jean Toussaint Merle). وتمكنا بتأييد دي بورمون (De Bourmont) من تأسيس أول جريدة في تاريخ الجزائر وهي "بريد الجزائر" (Estafette d'Alger) أو (Estafette de Sidi Fregj).ثم تتالت الصحف بالمئات. ويمكن تصنيفها في أربعة أشكال هي:

1 — صحافة السلطة الفرنسية.

2 — صحافة استعمارية استيطانية (المعمرون)

3 — صحافة أهلية جزائرية

4 — الصحافة الوطنية الاستقلالية.

ثالثا: من أهداف الإعلام الجزائري

-مناهضة الاستعمار الفرنسي؛ أي، تفنيد إيديولوجيته وبخاصة تكذيب فكرة أن الجزائر فرنسية وأن فرنسا عادلة.

- إبراز البعد الحضاري العربي الإسلامي للشعب الجزائري.

- إبراز الخصوصية المحلية للشعب الجزائري.

- إعلام الثوار والموطنين في الداخل والخارج بمسيرة الثورة.
- كسب الرأي العام العالمي.

رابعا: أنواع وأشكال الإعلام الجزائري

*** الشعر**

كان للشعر بشقيه الملحون والفصيح حضور كبيرًا في الثـــورة، بواســـطة القصـــائد الملتزمة. وبواسطة المداحين في الأسواق الشعبية.

*** المنشور**

يمكن اعتبار بيان غرة نوفمبر الذي وزع يوم 31 أكتوبر أول منشور إعلامي للثـــورة التحريرية. مثلما يمكن اعتبار إعلان البشير الإبراهيمي عضو جمعية العلماء المســـلمين في اليوم الثاني من شهر نوفمبر 1954 مباركته لاندلاع الثورة من المناشير المبكـــرة للثـــورة التحريرية.

***الصحافة**

- كان الاهتمام الكبير والقوي بالإعلام في الجزائر الثورية منذ التحضير للثورة حيث يعتبر بيان فاتح نوفمبر أول عمل إعلامي للثورة التحريرية الذي تطور أكثر منذ مؤتمـــر الصومام عام 1956.

- وكانت أول صحيفة ثورية هي جريدة **المقاومة الجزائرية** التي صدرت بداية مـــن عام 1956 ثم في كل من المغرب وتونس وباريس، وتلتها **المجاهد** التي صـــارت النـــاطق الرسمي باسم الثورة ابتداء من منتصف جوان 1956 وهي جريدة:

- إخبارية لأنها كانت تغطي بأخبارها وقائع الثورة.
- سياسية لأنها كانت تقوم بشرح مواقف جبهة التحرير.
- دعائية لأنها كانت تدعو إلى استرجاع السيادة وتكذيب أخبار العدو.

– أشرف على إدارة الصحافة المحافظون السياسيون غير المحترفين في الإعلام. ولما نقلت جريدة المجاهد إلى تونس في أوت 1957 تولى إدارتها عبان رمضان. ثم خلفه أحمد بومنجل. وكانت تصدر هذه الجريدة بنسختين وبلغتين؛ عربية وفرنسية.

*** المسرح**

يؤرخ لبداية المسرح الجزائري أصلا بعام 1926 بمسرحية **جحا** التي كتبها علالو وبعض من زملائه. ثم قام مصطفى كاتب بدعوة من جبهة التحرير عام 1957 إلى تكوين فرقة فنية متعددة المواهب وقد لبى كثير من الفنانين النداء فتكونت أول فرقة في أفريل 1958 وكانت الأولى خاصة بالمسرح والثانية خاصة بالغناء والرقص. حيث قدمت مسرحيات كثيرة هادفة منها مسرحية **أولاد القصبة** عبد الحليم رايس ومسرحية **الخالدون** ومسرحية **دم الأحرار**. وقد نبغ كثير من الممثلين الآخرين.

*** الاذاعة**

في عام 1955 تأسست ثلاث إذاعات. واحدة في الجزائر وكانت سرية. وأخرى في مصر وكانت بتأييد من الضباط الأحرار بعد ثورة يوليو 1952. إذ خصصت إذاعة صوت العرب ركنا خاصا للثورة الجزائرية شارك فيه أحمد سعيد ومحمد أبو الفتوح وأمين بسيوني. ومن الجزائريين أحمد توفيق المدني وعبد القادر بن قاسي. وفي نفس السنة 1956 تأسس مكتب جبهة التحرير للصحافة والإعلام في القاهرة برئاسة أحمد توفيق المدني. والأخرى في تونس وهي صوت الجزائر المجاهدة الشقيقة بصوت محمد الحرزي التونسي وبمساعدة مجموعة من الجزائريين ومنهم الأمين بشيشي، وعيسى المسعودي، ومحمد بوزيدي، والعربي سعدوني.

وكان بث الإذاعة الجزائرية باللغة العربية والدارجة المحلية والفرنسية. وقد وظفت الإذاعة الأغاني الجزائرية لأحمد وهبي وغيره وخاصة من طرف الفرقة الفنية لجبهة التحرير الوطني التي أسسها مصطفى كاتب في ماي 1957 في تونس.

وفي عام 1958 تأسست خمس محطات إذاعية (طرابلس، بنغازي، دمشق، بغداد، الكويت). وبتشكيل الحكومة المؤقتة بداية عام 1958 تأسست وزارة الأخبار برئاسة محمد يزيد، فتشكلت وكالة الأنباء الجزائرية عام 1961. وكانت كل هذه الإذاعات تبث من الخارج باسم صوت الثورة الذي يعبر عن الداخل.

*** التلفزة**

ظهرت في الجزائر بشكل واضح يوم 28 أكتوبر عام 1958 وكانت تحت الإدارة الاستعمارية الفرنسية و لم يغط بثها أكثر من مساحة 30 كلم[2]. أي الجزائر العاصمة وضواحيها. بجانب الردار الذي كان في تامنفوشت.

*** السنما**

تاريخ السنما في الجزائر بدأ على يد دافيد سنة 1889. وتأسس أول استديو في الجزائر عام 1905 . و لم تأت سنة 1922 حتى تمّ إنتاج كبير من الأفلام الاستعمارية. وكان آخر فيلم استعماري في الجزائر بعنوان زيتون العدالة عام 1962 وهو يصور حنين المعمرين إلى الجزائر.

وقد تفطنت جبهة التحرير إلى أهمية الإعلام المصور فاتصلت عام 1955 بجمال شندرلي وهو مصور في مجلة **الأحداث الفرنسية** وكلفته بالدعاية لصالح الثورة. وازداد الاهتمام أكثر بالإعلام الصورة حين اعترفت الأمم المتحدة بالقضية الجزائرية يوم 30 سبتمبر 1955. وقامت الجبهة من جهة أخرى بتأسيس مصلحتين للسنما الأولى تابعة للحكومة المؤقتة والثانية تابعة لجيش التحرير . ثم أرسلت بعض الطلبة إلى بلاد صديقة للتخصص في فن السنما ومنهم محمد لخضر حامينة إلى تشيكوسلافيا. وقد تمّ إنتاج مجموعة من الأفلام مثل **الهجوم على مناجم الونزة** من طرف طلاب مدرسة التكوين السنمائي ومدته 6 دقائق على 16 ميليميتر. وهو يعتبر وثيقة أولى عن فعاليات العمليات العسكرية في الميدان.

ويمكن القول إن الإعلام السينمائي قد بدأ بقوة عام 1959 بعرض أول فيلم جزائري بعنوان **جزائرنا** في نوفمبر 1960 بألمانيا الشرقية ونال جائزة المهرجان. وكان صحفيون كثيرون ومخرجون سنمائيون أجانب قدموا خدمات جليلة للثورة التحريرية ونذكر منهم روني قوتي (René Vautier) الذي أنتج أفلاما عديدة عن الثورة التحريرية منها الجزائر الملتهبة. والسؤال الذي يمكن طرحه هو ما الدافع الذي ألزم الأجانب كي يكونوا مع الثورة التحريرية؟

*** الإضرابات والمظاهرات**

تعد هذه المظاهرات والإضرابات من الأساليب الإعلامية التي خدمت الثورة التحريرية وبخاصة الإضراب الطلابي بداية من 19 ماي 1956 إلى أن رفع يوم 14 أكتوبر 1957[1] بعد مدة 17 شهرا وهو أطول إضراب طلابي في التاريخ. وكذلك المظاهرات وهي كثيرة ونذكر منها مظاهرة 27 فبراير 1962 من ورقلة حيث كان بواسطتها فصل القرار والبيان الذي انتهت إليه مفاوضات إيفيان بحصول الجزائر على استقلالها كاملا. وقد كانت هذه المظاهرات والإضرابات مادة خبرية مؤثرة وظفها الإعلام الثوري.

*** الكتابات والمؤلفات**

كثير من المفكرين كتبوا لصالح والثورة التحريرية ويكفي أن نذكر صاحب النزعة الوجودية وهو جان بول سارتر الذي انتقد السياسة الاستعمارية الفرنسية في كتابه **الذباب وعارنا في الجزائر.**

---

[1] – المجاهد، عدد11 في أول نوفمبر 1957.

*** الرياضة**

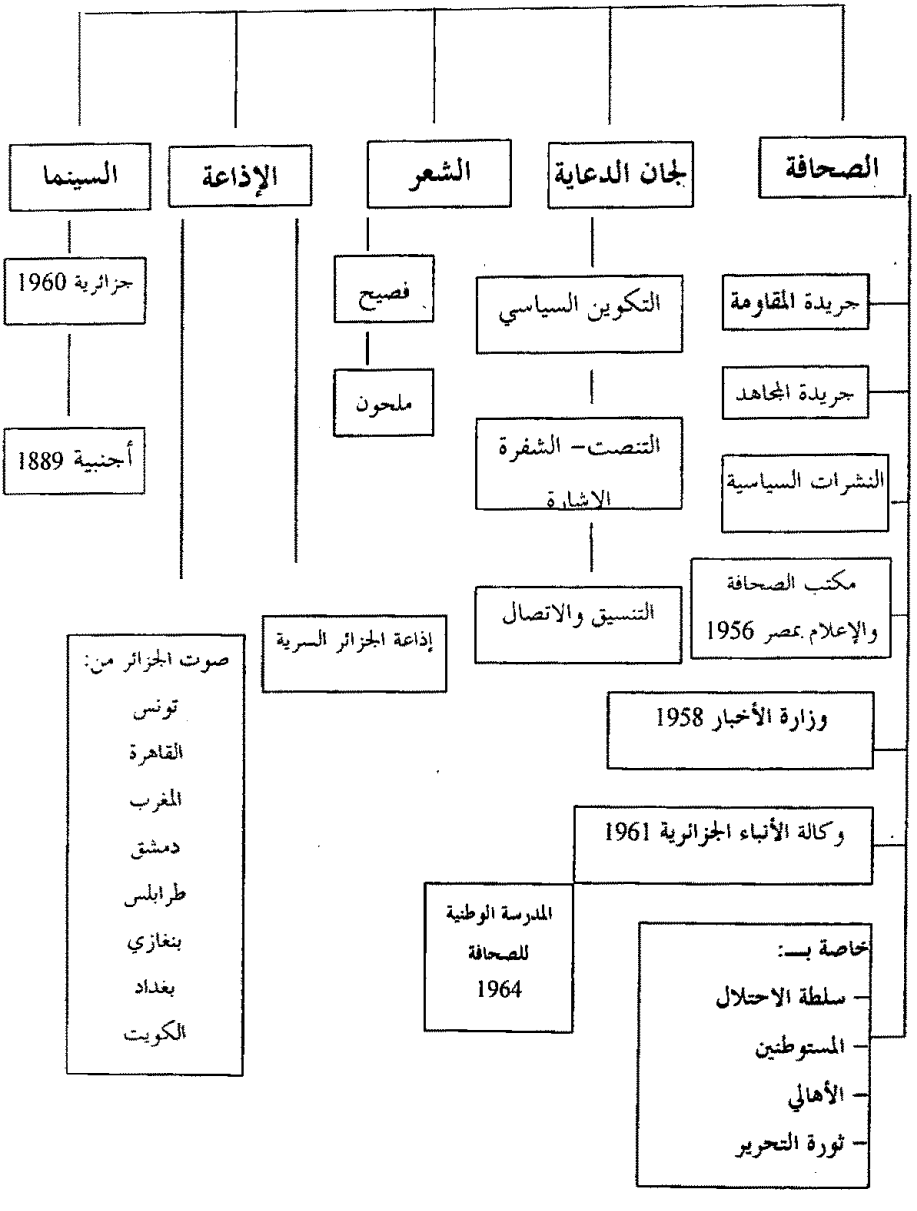
شكلت جبهة التحرير الوطني فريقا وطنيا لكرة القدم الذي كان ورقة فاعلة مثلت صوت الجزائر المجاهدة بشكل جيد ابتداء من سنة 1957.

خامسا: القيمة التاريخية والعلمية للإعلام الجزائري الثوري

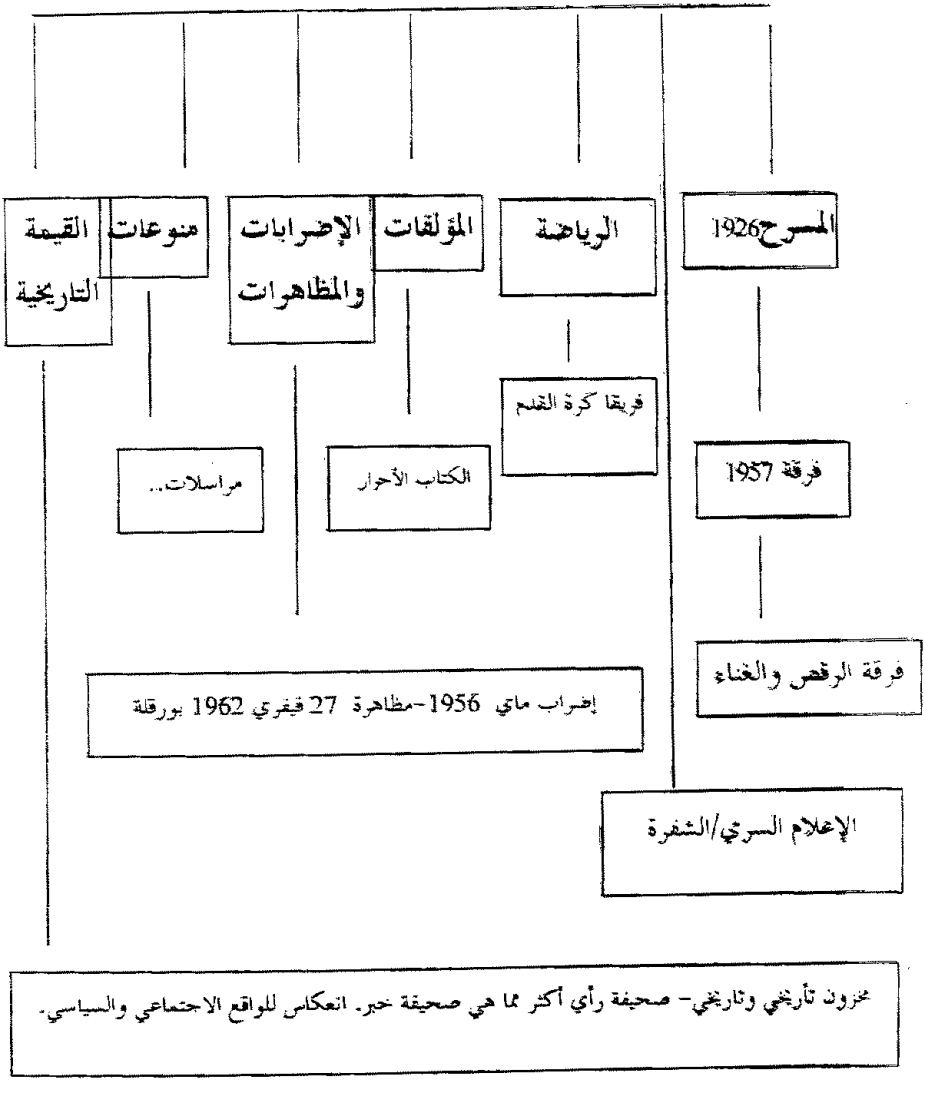
قام الإعلام الجزائري بدور هام ساعد الثورة التحريرية على أن تتغلغل في أوساط مختلفة وتواجه الإعلام الفرنسي وبخاصة الصحافة والإذاعة الاستعمارية المضادة ومنها إذاعة صوت البلاد France5. وقد واكب الإعلام الجزائري بطرق ووسائل محدودة كل الأحداث وحدد مواقفه من القضايا الكبرى سواء أكانت محلية وطنية أم دولية.

وصحافة الثورة الجزائرية كانت صحيفة رأي أكثر مما كانت صحيفة أخبار؛ أي أنها ركزت على المقال التحليلي أكثر من تركيزها على الخبر الصحفي. وبهذا تكون صحافة الثورة متميزة لأنها لم تلتزم في كل أغلب صفحاتها بالمفهوم العلمي للصحافة المحترفة المعتمدة على نقل الخبر كأساس وإنما كانت إعلاما ملتزما بقضية مصيرية، أي أنها لم تكن إعلاما من أجل الإعلام وفقا لما تقتضيه نظرية النوع الصحفي. و لم يظهر تنظير تأصيلي علمي للإعلام الجزائري إلاّ بتأسيس المدرسة الوطنية للصحافة في الجزائر عام 1964. والذي بدأ يدرس فيه الإعلام كحرفة مهنية.

مختصر تقريبي لفضاء الإعلام الجزائري خلال ثورة 1954



مختصر تقريبي 2 لفضاء الإعلام الجزائري خلال ثورة 1954



مدعو النبوة في بلاد المغرب الإسلامي

تحدي واستجابة

الأستاذ إسماعيل سامعي

جامعة الأمير عبد القادر

توطئـــــة:

من الظواهر التي صاحبت انتقال سكان بلاد المغرب إلى حظيرة الإســـلام ظـهور مدعو النبوة خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة، الذين قاموا بوضع تشريعات حـاولوا بها مضاهاة التشريعات الإسلامية، ومحاكاة القرآن الكريم. فما طبيعة هذا الأدعاء، ومـا أهدافه؟ ومن هم هؤلاء الذين تجرأوا على تحمل وزر مثل هـذا الأدعـاء؟ ومـا هـي منطلقاتهم الفكرية والاجتماعية؟ وما هي الظروف التي ساعدتهم على الظهور؟ وكيـف كانت الاستجابة لهم؟ وهل يدخل هذا الإدعاء في سياق مقاومة المغاربة التاريخية لكـل دخيل، أم هو ثـورة على التعسف والظلم والإقصاء؟

لقد تحدثت جل المصادر لا سيما المغربية عن هؤلاء المتنبئين ببلاد المغـرب،غـير أن معظمها تنقل عن مصدر واحد هو البكري (ت٤٨٧/١٠٩٤) الذي نقلها عن روايـة أبي صالح زمور بن موسى رواها حين جاء في وفد مبعوثا إلى الحكم المستنصر بقرطبة سـنة ٣٥٢/ ٩٦٣،[1] لذلك فإن المصادر تشترك في تقديم صورة واحدة عن هؤلاء المدعين، الذيـن تصفهم بالكفر والكذب والافتراء وتعُدهم مرتدين، وهو نفس ما قالتـه عـن زعمـاء المقاومة البربرية مثل ميسرة، واليسع، وابن واسول، أما المستشرقون والكتاب الغربيـون فقد صنفوهم ضمن حركات الرفض والثورة الشرعية. فالبحث في أسباب وأهداف هذه

1- الاسم الكامل هو أبو موسى بن هشام بن وارديزن رسول أبي منصور عيسى بن أبي الأنصار عبـد الله ابن أبي غيير بن يحمد بن معاد بن اليسع بن صالح بن طريف صاحب برغواطة، انظر، المغـرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، (بغداد)، مكتبة المثنى، ١٣٤.

الحركات من شأنه إزاحة الغبار عن معالم أخرى في تاريخنا، ويقرب تصورنا للوقائع التاريخية كما هي لاكما صورتها المصادر الأحادية الطرح.

*** الظروف ولأسباب:**

إن الظروف التي سهلت ظهور مدعو النبوة ببلاد المغرب أو البدع كما يسميها لمؤرخون كانت في مقدمتها تلك التحولات الكبرى التي شهدها المغرب منذ عهد الفتح العربي الإسلامي في نهاية القرن ١هـ/٩ م حيث كان لا بد للتغيرات التي أدخلها الإسلام أن تصطدم بما هو كان قائما من تعاليم، وعقائد، وشرائع، وتقاليد، لاسيما وأن تعاليم الشريعة الإسلامية شكلت ثقلا على البربر في مرحلة التحول كما يقول البكري[1] وهو طبيعي فكل جديد يصطدم بالقديم، ويكون الصدام أخف إذا كان الجديد بديلا يرتكز على الحق، والعدل، والعلم، ويمكن حصر الظروف والأسباب في الأتي:

أولا ـــ الظروف والأسباب السياسة: لقد كان القرن السابع الميلادي بالنسبة للسلطة الأجنبية البيزنطية قرن تراجع كبير حيث لم يبق لها شأن يذكر إلا في بعض الحواضر في شرق بلاد المغرب، وقد أدى هذا الوضع إلى قيام كيانات مستقلة أساسها القبيلة، وهو ما سوف تقوم عليه الدول ببلاد المغرب بعد الفتح الإسلامي مثل دولة تاهرت التي أساسها زناتة، ووالدولة الفاطمية التي قامت على أكتاف قبيلة كتامة، ودولة الزيريين على أساس قبيلة صنهاجة.

إن الطابع الاستقلالي للقبيلة، والزعامة المتجذرة فيها، وروح المقاومة، وسلوك بعض الولاة وتعسفهم في أوائل الفتح أدت إلى عدد من ردود ا لأفعال منها الردة عن الإسلام، والتمرد والقيام بثورات، والمقاومة السياسية والفكرية من أبرزها إدعاء النبوة.

1- المغرب، ٩١ .

ويبدو لي أن هناك دافعين أساسيين، وهما انتشار الفكر الإسلامي الخارجي التحوري بين القبائل البربرية الجبلية التي تعرف برفضها للهيمنة، والخضوع للنظام المركزي، وفشل الثورات مثل ثورة ميسرة المدغري سنة ١٢٢/٧٣٩.

ثانيا ــ بقايا تعاليم الديانات السابقة: من المعروف أن الديانات التي كانت سائدة قبل الفتح العربي الإسلامي لبلاد المغرب هي اليهودية والنصرانية بالإضافة إلى الوثنية ذات التقاليد الواسعة والمتجذرة، وكانت الديانتان اليهودية والنصرانية قد كيفت من قبل سكان بلاد المغرب الذين قاموا بالمحاولة نفسها مع تعاليم الشريعة الإسلامية بعد اعتناقها بحكم عاملين: الطبيعة البشرية، وموروثهم الحضاري.

ثالثا ــ طبيعة السكان: تبعا لطبيعة سكان بلاد المغرب التي تشجع على التحرر من قيود النظم والعقائد لاسيما في نطاق القبيلة مدعومة بالظروف الطبيعية، فإنهم أرادوا على ما يبدو مضاهاة هذه الديانات بابتداع تعاليم ديانة خاصة بهم يكون مقامها بالنسبة للإسلام كمقام الإسلام بالنسبة لليهودية والنصرانية[1]، إنه مبتغى شجع المبتدعين ممن كان لهم طموح في الزعامة إدعاء النبوة، وابتداع دين خاص يستجيب لطبائع وطموحات السكان يحاكون به تعاليم الإسلام .

رابعا ــ استثقال شريعة الإسلام وتكاليفها: يبدو أن ثقل شرائع الإسلام كما يذكر البكري[2] كانت سببا في نفور بعض القبائل، وعدد من السكان من بعض تعاليمه وليس منه لاسيما ما يخص الأموال كالزكاة، والجزية التي أبقاها عليهم بعض الولاة رغم اعتناقهم الإسلام، وفرائض الصلاة والصوم والحج وما يترتب عنها من جهد، وامتناع عن الشهوات.

خامسا ــ دعوة الخوارج: انتقلت دعوة الخوارج الصفرية والإباضية، وتمكنت من سكان أرياف وبوادي بلاد المغرب، والتي تنسجم تعاليمها خاصة السياسة مع ميول

1- روني باسية rené basset، برغواطة، دائرة المعارف الإسلامية ــ معربة ــ، (طبعة بيروت.د. ت)، دار المعرفة، ٣/٥٥٠ .
2- البكري، المغرب، ٩١ .

هؤلاء السكان إلى الحرية، ورفض قيود النظام الذي تفرضه سلطة مركزية لاسيما أن الخوارج جاءوا بفكرة حرية اختيار الأمة للحاكم حتى ولو كان عبدا أسودا، وعزله إذا انحرف أو بغى، فكانت هذه الأفكار دافعا قويا لركوب موجات التمرد والردة، ومحاولة ادعاء النبوة، ومن أقوى ردود الأفعال التي كان للفكر الخارجي الدور الأساسي فيها ثورة ميسرة المدغري في الركن الغربي من بلاد المغرب، كما كانوا من وراء الثورات التي اشتعلت نارها في جهات مختلفة من بلاد المغرب[2].

سادسا ـــ استبداد بعض الولاة والحكام: تخبرنا المصادر عن استبداد بعض الولاة، وعدم اهتمام الخلفاء الأمويين بهذا الأمر، من ذلك موقف عقبة بن نافع من كسيلة زعيم البربر بل وإزاء أبي المهاجر دينار الوالي المعزول نفسه رغم ما أسداه من نصح فيما يخص معاملة سيد البربر كسيلة، وقد ذهب عقبة بن نافع ضحية سياسته المتسمة بالشدة والعنف[3]، كما أن هذه السياسة كادت تقضي على الدعوة الإسماعيلية والدولة الفاطمية في عهد المهدي الفاطمي (٢٩٦ ـــ ٣٢٢ / ٩٠٨ ـــ ٩٣٣) وخليفته القائم والمنصور (٣٢٢ ـــ ٣٤١/ ٩٣٣ ـــ ٩٥٢)، لاسيما موقف المهدي من كتامة التي تحملت أعباء نجاح الدعوة

1- الشهرستاني، الملل والنحل، (بيروت ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، دار المعرفة، ١/١١٥، ١١٦.

2- ابن عذاري المراكشي، البيان، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، (ط، ٣، بيروت، ١٩٨٣)، دار الثقافة ١/١٥٦، ٢٠٦، ابن، خلدون عبد الرحمن، العبر، (بيروت ١٩٦٨)، دار الكتاب اللبناني ٤/ ٧٠، ابن الخطيب لسان الدين، كتاب أعمال الأعمال، القسم الثالث، تحقيق، إ. ليفي بروفنسال، (بيروت ١٩٥٦)، دار المكشوف، ١٣٨ وما بعدها، السلاوي أبو العباس أحمد بن خالد، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق ولدي المؤلف، جعفر الناصري، ومحمد الناصري، (الدار البيضاء، ١٩٥٤)، دار الكتاب، ١/١٢٥ وما بعدها، الفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمالي الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة، عبد الرحمن بدوي، (بيروت،١٩٨١)، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠ وما بعدها؛ وأيضا بعض الرسائل الجامعية والبحوث والدراسات وبعض المراجع الأخرى أذكر منها بالفرنسية على سبيل المثال لا الحصر،

E.F. GAUTIER. les siècles obscurs maghreb. (paris. 1927). payot. p . 292.

3- يمكن الرجوع إلى العديد من المصادر في سياسة عقبة بن نافع أذكر منها: ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، (القاهرة ١٤٢٢/١٩٩١)، مكتبة مدبولي، ١٠٨؛ ابن عذاري، البيان، ١/٣٨.

وقيام الدولة، وقتله للداعية أبي عبد الله الذي يعتبر زعيمها الروحي، وبعض رجالها[1]، مما كان له ردود أفعال سلبية لكنها لا تخرج عن الإسلام في جملتها.

سابعا ــ الهياج الديني: عرفت القرون الثاني والثالث والرابع الهجرية هيجانا دينيا وفكريا بالموازاة مع التغيرات السياسية حيث قامت حكومات ببلاد المغرب على أساس قبلي حكامها من المشرق مثل الرستميين والأدارسة[2]، في حين تمكنت المذاهب الفقهية والفرق الإسلامية[3] منه بانتشارها بين السكان وتوغلها في البوادي والأرياف، وصحب ذلك حركة علمية وفكرية تجلت في ظهور عدد من العلماء والمفكرين، وقيامهم بتصانيف ضاهوا بها علماء المشرق الإسلامي، وهو ما أعطى فرصة لمدعي النبوة من إبراز تفوقهم ونبوغهم في فهم الشريعة، وتأويل أحكامها لتتوافق وطبائع مجتمعهم القبلي.

* **نبوة برغواطة:** برغواطة بطن من بطون قبيلة مصمودة، ومصمودة من أكثر قبائل البربر وأوفرهم، وموطن برغواطة بالمغرب الأقصى في سهول تامسنا، وريف البحر المحيط من سلا وأزمور وأسفي، وكان زعيمهم لأول المائة الثانية ميسرة المدعري أو المطغري المعروف بالحقير أو الحفير القائم بدعوة الصفرية[4].

* **متنبؤ برغواطة:**

١ ــ **طريف أبو صالح:** عاش في القرن الثاني الهجري[5]، مصمودي الأصل من زناتة، وهو من قواد ميسرة وبقي طريف قائما بأمر قبيلته بتامسنا، فتنبأ وشرع لها الشرائع[6]،

1- يستحسن الرجوع إلى المصادر والمراجع المختلفة في شأن مقتل الداعية أبي عبد الله أذكر منها: القاضي النعمان، افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، (الجزائر وتونس، ١٩٨٦)، الشركة التونسية للتوزيع، وديوان المطبوعات الجامعية، ٣٠٦ وما بعدها، لقبال موسى، دور كتامة، (الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتزيع، ص، ٣٢٧ وما بعدها.
2- ابن عذاري، البيان المغرب، ١/١٩٦، ٢١٠ ؛ ابن خلدون، العبر، ٤/ ٢٣،
3- يمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى رسالتي للماجستير بعنوان: " دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية ببلاد المغرب الإسلامي من القرن ٢ ــ ٥ هــ/ ٨ ــ ١١ م" لاسيما الفصل الأول.
4- الفرد بل، المرجع السابق، ١٧٣.
5- لقد اعتمدت في ضبط تواريخ هؤلاء المتنبئين على رواية ابن عذاري، والتصحيح من ابن خلدون، وتجدر الإشارة إلى أن ثمة اختلاف واضح في هذه التواريخ بين المصادر والمراجع مثل أعمال الأعلام للسان الدين ابن الخطيب.
6- ابن خلدون، العبر، ٦/٤٢٨ .

والذي عاد من المشرق بعد أن حمله الخوارج إلى هناك، ولما هلك طريفا ترك أربعة أولاد منهم صالح، ويبدو أن القول بأن طريفا ظهر لأول الهجرة أو أول الفتح العربي الإسلامي لبلاد المغرب الهدف منه تحذير هذه الديانة وتأصيلها لمضاهاة دين الإسلام.

٢ ـــ صالح بن منصور بن طريف المعروف بالعبد الصالح، وصالح المؤمنين[1] (١٢٧ ـــ ١٧٤ /٧٤٤ ـــ ٧٩٠)، وقيل عن صالح أنه كان إسرائليا، وهو على ما يبدو رأي خصومه الذين زعموا أن أبيه الحقيقي شمعون بن يعقوب ابن إسحاق[2]، نشأ بقرية برباط، ولعله وادى بكة جنوب غرب الأندلس حيث كان قد انتصر طارق بن زياد بالقرب من شريش xères من أعمال الأندلس، ومن ثم جاء لقب "برباطي" الذي هو تحريف لبرغواطي، وأطلق على أتباعه، وقد فند ابن خلدون هذه الآراء التي أوردها صاحب كتاب "نظم الجوهر"[3].

وقيل أن ظهوره كان في المائة الأولى للهجرة وهو غير صحيح حسب رأي ابن خلدون، ومثل والده رحل هو الآخرُ إلى المشرق حيث درس على يد عبيد القدري المعتزلي، واشتغل بالسحر ــ لعله التنجيم ــ فمهر فيه، كما كان عالما زاهدا ورعا حسب عدد من المصادر مما ساعده بعد عودته إلى بلاده على استمالة الناس إليه حتى ولوه عليهم[4]، والمعروف أن هذه الصفات تتطابق تماما مع طبيعة سكان بلاد المغرب الذين يتميز الكثير منهم لا سيما الريفيون والبدويون بالسذاجة وطيبة النفس والخلق، والاعتقاد

1- قد يكون هذا الاسم "صالح المؤمنين" لقبا لكل متتبيء من أفراد هذه العائلة ؟
2- يبدو أن هذا من أقوال الخصوم المتأخرين حيث يظهر في قولهم نظرية التبني الروحاني، وهي نظرية فلسفية لم تعرفها بلاد المغرب إلا في عهد الدعوة الإسماعيلة الفاطمية، وخصوصا عند ظهور المهدي بشكل محدود جدا.
3-روني باس René Basset برغواطة، ، ٣/٥٥١.
4- ابن عذاري، البيان، ١/ ٢٢٥، لسان الدين بن الخطيب، أعمال الأعلام، ٣/١٨٢.

في أمثال هؤلاء[1] إلى درجة أن أمنوا بأهم وسطاء الله يجلبون لهم الخير، كما يجلبون لهم الشر لذلك فإن طاعتهم وخدمتهم لهؤلاء المدعين كانت من أوكد الواجبات.

وقد شارك صالح في ثورة وحروب ميسرة المدغري أو الحفير القائم بدعوة الصفرية، وقيل أن ميسرة استوزره ثم عزله لكن أوصى به أهل تامسنا وقومه من زناتة البربر ووصفه لهم بأنه صاحب فضل وعلم[2] ثم خلف والده طريفا سنة ١٢٧/ ٧٤٤ في خلافة الوليد بن عبد الملك (١٢٥ ـــ ١٢٧ / ٧٤٣ ـــ ٧٤٤)[3]، وبعد أن هلك ميسرة قام بوضع ديانة لبرغواطة، وادعى أنه صالح المؤمنين المذكور في القرآن الكريم **"إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير"**[4] وأنه المهدي الأكبر الذي يخرج في آخر الزمان، ثم عهد إلى ابنه الياس بديانته، ويبدو أن هذه الديانة بدأت صياغتها في عهد والده طريفا، وتبلورت معالمها على يده، وطبقها خلفاؤه، واقتداء بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، وتقليدا لسيرته، ولسيرة حياة بعض الرسل مثل عيسى عليهم السلام، فقد آثر أن يختفي ويترك مواصلة دعوته لمن يخلفه من أبنائه وأحفاده، وكأنه بلغ الرسالة وأدى الأمانة، وخروج إلى المشرق، وادعى أنه سوف يعود في دولة السابع، ويعود معه عيسى عليه السلام، ويكون صاحبه ويصلي خلفه، وتسمى بأسماء عديدة مثل صالح في العرب، ومالك في السريان، وعالم في الأعجمي، وروبيا في العبراني، وربا في البربر[5]، وقصة خروجه هذه يبدو أنها إما من وضع خلفائه لتقوية دعوتهم، وتعميق الإيمان بها، وإما من وضع الرواة والقصاص أو

1- هذه الصفات، وهذا الاعتقاد ظل قائما حتى عصرنا، وكما استقبلت في هذا الوقت النحل والملل خاصة نحلة الخوارج الصفرية ومال السكان نحو زعماء انحرفوا عن المنهج الإسلامي حسبما تخبر به المصادر.

2- لسان الدين بن الخطيب، أعمال الأعلام ٣/ ١٨٢ .

3- تقول بعض المصادر أن صالحا خلف والده في عهد خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥ ـــ ١٢٥/ ٧٢٤ ـــ ٧٤٣)، وهو غير صحيح بالنظر إلى إجماع أغلب المصادر على خلافة صالح سنة ١٢٧ / ٧٤٤، وهو ما يوافق نهاية خلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك، وبداية خلافة مروان بن محمد(١٢٧ ـــ ١٣٢/ ٧٤٤ ـــ ٧٤٩) أخر خلفاء بني أمية، انظر المصادر السابقة الذكر .

4- سورة التحريم، ٠٤ .

5- ابن خلدون، العبر، ٦/٤٢٩ .

الإخباريين حسبما أفاد به البكري، والراجح أن صالحا مات وأغلب الظن أنه مات مقتولا أثناء المعارك التي كانت متواصلة في تلك المناطق، و تقول رواية البكري[1] أنه مات بتامسنا ــ تامسامان ــ ودفن بقرية أفطي على شاطيء البحر وقبره بها يعرف إلى أيامه أي أيام البكري.

وقد اعتمد صالح السرية والاستناد إلى الأمويين بالأندلس لضمان نجاح واستمرار دعوته، وكان ذلك فرصة للأمويين لأجل إضعاف النفوذ العباسي في المنطقة الغربية الاستراتيجية بالنسبة إليهم، كما تبنوا عقيدة المهدي المنتظر الذي سيخرج أخر الزمان لقتال الدجال، وأنه سيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، والعقيدة نفسها استخدمت في بلاد المغرب أكثر من مرة منها أثناء الدعوة الإسماعيلية الفاطمية، والدعوة الموحدية وهي العقيدة التي تجذب إليها الطبقات المستضعفة والسذج والعوام من الناس، وتتلاءم مع طبيعة سكان بلاد المغرب التي يغلب عليها الطابع الريفي والبدوي، ويسودها نظام القبيلة المغلق؛ كما يبدو أن صالحا كان يعتقد بالحلول والرجعة، وبالسبعية، والفكرة الأخيرة بلورتها الإسماعيلية إحدى فرق الشيعة لاسيما وأن صالحا كان يستخدم علم التنجيم والكهانة في نشر دعوته[2] حيث كانت هذه المرحلة مرحلة تكوين العقائد والفرق والمذاهب الإسلامية التي تنوعت مشاربها، وتعدد تأثرها بعقائد وديانات الأمم السابقة عن الإسلام، وبذلك فإن سكان بلاد المغرب كانوا يبحثون عن طرق جديدة وفعالة للإسهام في العطاء الحضاري الجديد العربي الإسلامي.

٣ ــ **الياس بن صالح بن طريف** (١٧٤ ــ ٢٢٤/ ٧٤٤ ــ ٨٣٨)، كان مثل والده طاهرا عفيفا كما يقول ابن خلدون[3] الذي أوصى بأمر الدعوة وقيادة برغواطة له، ويبدو أن الديانة حتى عهده لم تنتشر خارج قبيلته برغواطة، لذلك واصل الياس إظهار إسلامه وكتمان ديانته طيلة حياته في القيادة والدعوة، والتي دامت حسب المصادر حوالي خمس

1- المغرب، ٩٢ .
2- ابن عذاري، البيان، ١/٢٢٥، ابن خلدون، العبر، ٦/٤٢٩ .
3- العبر، ٦/٤٣٠ .

وخمسين سنة، ولم يظهرها إلا لمن وثق به من خاصته، وقد استجاب لدعوته عدد كبير من قبيلة زناتة وغيرها[1].

٤ ــ **يونس بن إلياس بن صالح بن طريف** (٢٢٤ ــ ٢٦٨ / ٨٣٨ ــ ٨٨١)، رحل إلى المشرق وأدى فريضة الحج حيث لم يحج قبله أحد من أبائه ولا بعده من أبنائه، وقد مات بعد حكم دام أربعا وأربعين سنة، وهو الذي يقول عنه ابن خلدون: أنه أظهر دين أبائه وحمل الناس على اعتناقه، وقاتل من لم يؤمن به أو يدخل في دعوته حتى قيل أنه أحرق بنواحي تامسنا حوالي ٣٨٠ مدينة، وقتل ٧٧٠٠ نفسا بموضع تاملوكاف[2]، ومن الصعب تصديق هذه الرواية فإنه في عهد هذا الأمير إما أن يكون قد بعث تعاليم صالح بعد أن أهملت وإما أن يكون يونس هو صاحب هذه التعاليم بالفعل، وإن كان قد نسبها إلى جده[3]، وفي عهده انتقل الملك إلى ابن عمه أبو غفير، وكانت عاصمة ملكه مدينة شالة challa[4].

٥ ــ **أبو غفير محمد بن معاد بن اليسع بن صالح بن طريف** (٢٦٨ ــ ٢٩٧ /٨٨١ ــ ٩٠٩): يبدو أنه أخذ ملك برغواطة بالقوة من بني عمه كما أظهر ديانة برغواطة المبتدعة، وخاض حروبا طاحنة مع الأدارسة، وعن حياته الخاصة. يزعم المؤرخون أن له أربعا وأربعين زوجة، ومن الولد مثله، وقد مات في أواخر المائة الثالثة للهجرة بعد حكم دام تقريبا تسعا وعشرين سنة، وقد أشار إلى حروبه سعيد بن هشام المصمودي في شعر له قال فيه[5]:

قفي قبل التفرق واخبرينا   وقولي واخبري خبرا يقينا
وهدى أمة هلكوا وشلوا   وغاروا لا سقوا ماء معينا

1- لسان الدين بن الخطيب، أعما الأعلام ق٤ / ١٨٤ .
2- العبر، ٦/ ٤٣٠ ، عند ابن عذاري ٨٠٠ موضع أو مدينة، ونحو ٧٧٠٠ ، انظر، البيان، ١/ ٢٢٤.
3 -RENE BASSET , recherches sur religion de berbères, paris, 1910, p. 48- 91.
4- يبدو أنها مدينة سالة وهي مدينة قديمة أثرية بضواحي مدينة الرباط اليوم (حي المطار)، ويفصلها عن مدينة سالا وادى ابن الرقراق.
5- ابن خلدون، العبر، ٦/ ٤٣١ .

يقولون: النبي أبو غفيـــر   فأخـــزى الله أم الكـــاذبينا
ألم تسمع و لم تر لؤم بيت   على آثـــار خيلهـــم ربينـــا
رنين الباكيات فبين ثكـــلى   وعادمـــة ومسقطـــة جنينا
سيعلم أهل تامستا إذا مـــا   أتـــوا يـــوم القيامة مهطعينا
هنالك يونس وبنو أبيـــــه   يقـــودن البرابـــر حائرينـــا
إذا زر ياور طافت عليهم   جبهتهم بأيـــدي المنكريـــنا
فليس اليوم يومكم ولكـــن   ليـــالي كنتم متيسرينـــــا

٦ ــ **أبو (حص) الأنصاري عبد الله بن أبي غفير محمد بن معاد بن اليسع بن صالح بن طريف** (٢٩٧ ــ ٣٤٩ /٩٠٩ ــ ٩٦٠)، كان كثير الدعة مهابا عند ملوك عصره الذين هادونه ودافعوه بالمواصلة، وكان يلبس الملحفة والسراويل، ولا يلبس المخيط، ولا يعتم، ولا يعتم أحدا في بلده إلا الغرباء[1]، وكان حافظا للجار، وفيا بالعهد، وكان ينتظر عودة جده الشيخ صالح النبي[2]، وبعد حكم دام أربعا وأربعين ســـنة تقريبـــا مـــات ودفـــن بامسلاخت وبها قبره[3].

٧ ــ **أبو منصور عيسى بن أبي الانصاري عبد الله بن أبي غفير محمد بن معاد بـــن اليسع بن صالح بن طريف (لا تعرف تواريخه)**: ولي حكم بلده برغواطة وهو ابن اثـــنن وعشرون سنة فسار بسيرة أبائه، وادعى النبوة والكهانة، وكان شديدا خضعت له قبائل المغرب، وهو بعد أبي منصور سابع الأمراء من أهل بيت طريف والذي كان موعـودا أن يرجع في عهده صالح بن طريف، خاصة وأن والده كان قد أكد له قبل وفاته بأنه ســابع الأمراء وأن صالحا سيأته[4]، ويعد عهد عيسى هذا عهد انقراض ملكـــهم في برغواطـــة[5]

1- يبدو أن العتمة هنا تعني صلاة العشاء ؟
2- لسان الخطيب، أعمال الأعلام، قسم٣، ص، ١٨٦.
3- ابن خلدون، العبر، ٤٣١/٦.
4 - نفسه، ٤٢٣/٦.
5- لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق، ١٨٦.

على يد المرابطين حيث دخل البرغواطيون الإسلام بصورة نهائية، وتخلى آل طريف عن إدعاء النبوة .

شريعة برغواطة

لقد وضع مدعو برغواطة تشريعات دينية أدعوا أنهم أوحي بها إليهم، والواقع أنها لا تتعدى أن تكون تحريفا لتعاليم شريعة الإسلام، وما جاء به القرآن والسنة النبوية الشريفة، وهي مزيج من التقاليد القديمة الموروثة، وإن كانت المصادر ترجع تشريعات هذه الديانة ــ البدعة أو الفتنة ــ إلى صالح بن طريف غير أنه يظهر أن المدعين السبعة اشتركوا في وضعها، ويؤكد هذا البكري[1]، حسب رواية زمور.

ويلاحظ في الرواية تحامل واضح خاصة أن صاحبها لم يكن من قبيلة برغواطة بل كان يقيم بينها، وتجدر الإشارة إلى أن هذه التشريعات وضعت باللغة البربرية ثم نقلت إلى اللغة العربية نقلها مسلم بن شلة ويدعى أبا موسى بن عيسى بن داود[2]، أما عن الجانب العقائدي في هذه الديانة الشعائرية الطقوسية، فلا تقدم لنا المصادر إلا معلومات قليلة جدا [3]، كما آتى هؤلاء المتنبئين بقرآن حاكوا به القرآن الكريم.

قرآنهم "الموضوع": نقل البكري رواية وضع هذا القرآن عن زمور قال: "وقرآنهم الذي وضع لهم صالح بن طريف ثمانون سورة أكثرها منسوبة إلى أسماء النبيين من لدن آدم أولها سورة أيوب وآخرها سورة يونس، وفيها سور فرعون، وقارون، وهامان، وياجوج وماجوج، والدجال، والعجل، وهاروت وماروت، وطالوت، ونمرود ــ وهذه تشبه سور القصص القرآني ــ، وسور الديك، والحجل، والجراد، والجمل، والحنش وكان يمشي على ثمانية أرجل، وفيها سورة غرائب الدنيا، وهناك العلم العظيم عندهم"، وقد ذكر بعض الكلمات المترجمة من أول سورة أيوب وهي استفتاح كتابهم: "بسم الله الذي أرسل به الله كتابه إلى الناس هو الذي بين لهم به أخباره قالوا علم إبليس القضية

1- المغرب،١٣٨ .
2- نفسه، ١٣٤، دائرة المعارف الإسلامية، ٣/٥٥١ .
3- الفرد بل، الفرق، ١٩٤ .

أبى الله ليس يطيف إبليس كما يعلم الله سل أي شيء يغلب الألسن في الأفولة ليس يغلب الألسن في الأفولة إلا الله بقضائه باللسان الذي أرسل الله بالحق إلى الناس استقام الحق أنظر محمدا. وعبارة ذلك بلسانهم: "إيمني مامت فما مت محمد"أي كان حين علش استقام الناس كلهم الذين صحبوه حتى مات ففسد الناس كذب من يقول: أن الحق يستقيم وليس ثم رسول" وهي سورة طويلة[1]

وما يلاحظ على هذا القرآن الموضوع المبتدع هو أنه القرآن الكريم نفسه محرفا ومشوها، فأسماء سوره تقريبا واردة في القرآن الكريم، والاختلاف هو أنه وضع باللسان البربري، وأن سوره ثمانون سورة عوض مائة وأربع عشرة سورة في القرآن العظيم، هذا من حيث الشكل أما من حيث المضمون فإن عدم وصول نصوص هذا القرآن يحد من إمكانية التقويم والحكم، وباعتماد هذا النص الذي سمح البكري بوصوله إلينا فإنه لا يتعدى إعادة تركيب وترتيب لما جاء في القرآن الكريم من أخبار وأحكام، انطلاقا من بسم الله الرحمن الرحيم.

ويبين هذا النص أو واضع القرآن أنه لا ينكر نبوة محمد ﷺ، ولا الوحي فهو يتحدث عن النبي محمد ﷺ: "كان حين عاش استقام كلهم الذين صحبوه حتى مات ففسد الناس، فمن يقول أن الحق يستقيم وليس ثم رسول الله ﷺ" ويريد القول أنه لابد للناس من نبي حي ليستقيموا بدليل أنه عندما مات محمد ﷺ فسد الناس، وهذا لا يبرر ادعاؤه النبوة، ويؤكد للناس ضرورة وجود النبي والوحي ليستقيم الناس، ووجود خلفاء له يواصلون رسالة، ويسهرون على تنفيذ تعاليم شريعته.

تعاليم الشريعة المبتدعة: سأقدم فيما يأتي تشريعاتهم كما أوردها المصادر لاسيما البكري مع تبويبي لها وتعليقي عليها.

1- البكري: المغرب، ١٤٠

أ ــ في العبادات:

١ ــ **الوضوء:** من واجبات الوضوء غسل السرة والخاصرتين ثم الاستنجاء ثم المضمضة، وغسل الوجه، ومسح العنق والقفا، وغسل الذراعين إلى المنكبين، ومسح الرأس ثلاث مرات ومسح الأذنين كذلك، ثم غسل الرجلين من الركبتين، وأن الاغتسال من الجنابة لا يكون إلا من حرام[1].

٢ ــ **الصلاة:** شرع لهم خمس صلوات في النهار ومثلها في الليل؛ وبعض صلواتهم إماء بلا سجود وبعضها على كيفية صلاة المسلمين، وهم يسجدون ثلاث سجدات متصلة، ويرفعون جباههم وأيديهم عن الأرض مقدار نصف شبر وإحرامهم أن يضع إحدى يديه على الأخرى ويقول: ابسمن ياكش؛ وتفسيره بسم الله، مقر ياكوش، وتفسيره الكبير الله ويضعون أيديهم مبسوطة في الأرض طول ما يتشهدون ويقرأون نصف قراءتهم في وقوفهم ونصفها في ركوعهم ويقولون في تسليمهم بالبربرية: الله فوقنا لم يغب عنه شيء في الأرض ولا في السماء، ثم يقولون: مقر ياكش خمسا وعشرين مرة، وايحن ياكش مثلك، ومعناه الواح الله، وردام ياكش مثل ذلك ومعناه لا أحد مثل الله وهم يجمعون يوم الخميس ضحا، وليس عندهم آذان ولا إقامة، وتعرفون أوقات الصلاة بصياح الديوك ولذلك حرموها.

٣ ــ **الزكاة:** يأخذون العشر من جميع الحبوب دون غيرها.

٤ ــ **الصوم:** يكون في شهر رجب بدل رمضان، يصومون يوم الخميس ضحا، ويوم الجمعة من كل أسبوع.[2]

ب ــ الحياة الاجتماعية: وأهم ما أوردت المصادر في شأنها ما يأتي:

١ ــ يتزوج الرجل ما استطاع من النساء مع شرط القدرة على الإنفاق عليهن.

٢ ــ يمنع فقط من التزوج من بنات عمه أكثر من ثلاثة.

1- ابن أبي الزرع، روض القرطاس، طبعة حجرية بفاس بدون تاريخ، ٧٠. السلاوي، الاستقصاء، ١/ ١١٤.

2- البكري، المغرب، ١٣١ ؛ ابن أبي الزرع، روض القرطاس، ٩٩. السلاوي، الاستقصاء، ١/ ١١٤

٣ ـــ يطلق ويراجع بدون قيد او شرط.

٤ ـــ يقولون عند تناول الطعام والشراب: باسمك ياكساي، وتفسيرة حسب زعمـــــهم باسم الله [1]

ج ـــ الحدود

1 ـــ السارق يقتل بالإقرار والبينة وحيث وجد وزعموا أنه لا يطـــهره مـــن ذنبــه إلا السيف[2]. 2. الزاني يرجم. 3. ينفى الكاذب الذي يسمونه "المغير. 4. الدية في شـــريعتهم مائة من البقر.5. رأس كل حيوان عليهم حرام. 6.الحوت لا يؤكل إلا بعد أن يذكى ـــ يذبح.6. البيض عندهم حرام، والدجاج مكروه ما عدا المضطر، والديوك حرام.

د ـــ **التبرك والكرامة:** يبدو أن طلب البركة من هؤلاء المدعين للنبوة كان واجبـــا ومطلوبا، حيث كان نبيهم يبصق في أيديهم فيلعقونه تبركا به ويحملـــــون بصاقـــه إلى مرضاهم يستشفون به[3]، وعليه فالمتمعن في هذه الشريعة يلاحظ بيسر الآتي:

أولا– أنها لم تخرج عما جاءت به شريعة الإسلام في كل هذه المجالات.

ثانيا– أنها عبارة عن إعادة ترتيب وتحريف وذلك بالزيادة أو النقصان لتعاليم الشـريعة الإسلامية، وفرائضه وأركانه.

ثالثا– أنها مكيفة حسب تقاليدهم وطبائعهم لاسيما الجبلية.

٤– قاموا بتجسيد بعض أخلاق الإسلام كالتشدد في معاقبة الزاني والكـــــ ـب ر ـــي الأخلاق التي تنسجم مع طبائع البدو والريفيين، كما تنسجم مع عقائد الخوارج الذيـــن يعدون الكذب من الكبائر، وكذلك دية القتل الباهضة ـــ مائة من البقر ـــ .

٥– كما أن تقديس أنبياءهم، والتبرك بهم يترجم تقاليد وثنية قديمة، وبقايا تقاليد دينية متوارثة، ويكشف عن سر تواصل هذا التقديس في تاريخ بلاد المغرب الـــذي تجلـــى في

1- السلاوي، الاستقصاء، ١/١١٤ .
2- نفسه، ١/١١٥ .
3- البكري، المغرب، ١٣٥ ـــ ١٤٠ .

أشكال مختلفة منها تقديس الولي الصالح، والمرابط، وبعض الشيوخ لاسيما في الظروف الصعبة التي يشيع فيها الفقر والجهل.

* **مدعو غمارة:** تواصلت الثورات بأشكال مختلفة، وقد استخدم السكان كل وسائل المقاومة العسكرية والعقدية والفكرية لذلك توالى ظهور مدعو النبوة لاسيما في المناطق النائية والجبلية، فقد ظهرت ديانة غمارة بمثل ما ظهرت به ديانة برغواطة في مجكسة إحدى بطونها في نواحي تطوان، وغمارة قبيلة بربرية من مصامدة الشمال وذلك سنة ٢١٥/٩٢٥[1] تقريبا، وكان هذا النسب كافيا ليجعل لحاميم مكانة عالية في قومه.

وأول من أسس هذه الديانة هو: أبو محمد حاميم بن من الله بن حريز بن عمرو ابن وجوفال بن وزروال الملقب بالمفتري[2]، واسم حاميم مأخوذ من القرآن الكريم حيث يوجد عدد من السور تفتح بذلك ــ حم ــ وكنيته أبو محمد، وأبوه يحمل أسماء عربية إسلامية هي: أبو خلف من الله، وكذلك جده وجد جده، حيث يدل على أنها أسرة بربرية عريقة في الإسلام رغم ما يقول عنها بعض المؤرخين من أهل السنة، ومن المعلوم أن أسماء الأشخاص لها أهمية بالغة في العقائد السحرية الدينية عند البدائيين لاسيما لدى البربر[3].

وكان لحاميم من البنين محمد وبه كان يكنى ــ أبو محمد ــ، وعبد الله، وعيسى الذي كان قد أوفده إلى الأندلس في عهد الأمير عبد الرحمن بن محمد قصد توطيد العلاقات بينهما في ظل تلك الصراعات الداخلية، وضغط الفاطميين المتواصل الذي عمل على احتوى بلاد المغرب كلها، ودخل بذلك في صراع مع بعض القبائل المناصرة من قبل للأمويين، ويمكن القول إن غمارة استفادت من الصراع الأموي الفاطمي على النفوذ في المنطقة الغربية فحققت بعض المكاسب على المستوى الداخلي بكسب سكان الجبال

1- البكري، المغرب، ١٠١ .
2- نفسه، ١٠٠ عند ابن خلدون: حاميم بن من الله بن حريز بن عمر بن رجفو بن أزروال بن مجكسة يكن أبا محمد، ــ وأبو خلف ــ العبر، ٦/٤٤، ٤٥.
3- الفرد بل، المرجع السابق، ١٨٣.

الأشداء وتشريع ديانة تليق بطبائعهم، وبساطتهم الفكرية من شأنها تخفيف ثقل تعاليم الشريعة الإسلامية لاسيما فيما يخص احترام النظام والخضوع للسلطة المركزية، وأداء فريضة الزكاة من جهة وإيجاد غطاء شرعي يدعم استقلالها من جهة أخرى وعلى المستوى الخارجي كسب دعم الأمويين بالأندلس لهم.

وقد ظهرت ديانة برغواطة في بداية القرن الرابع الهجري في ظروف ساد فيها الحكم الفاطمي بلاد المغرب، واختفاء الإمارات التي كانت قائمة، واشتداد الصراع الأموي الفاطمي على مناطق النفوذ، ولا ريب أن أفكار الخوارج الصفرية، والصراعات السياسية بين القبائل الجبلية البعيدة عن مراكز التمدن والتحضر التي تتميز بروح التمرد حيث شكلت عائقا أمام انتشار تعاليم الشريعة، والثقافة العربية الإسلامية في هذه المناطق، الشيء الذي أسهم في بقاء التقاليد القديمة قائمة بما فيها المعتقدات الوثنية، وبقايا الديانتين اليهودية والنصرانية، ومن هذه القبائل "غمارة" التي ظلت على خشونتها الجبلية غارقة في الجهالة والبعد عن الشرائع والانتباذ عن مواطن الخير كما يقول ابن خلدون[1].

وهؤلاء الجبليون كانت سذاجتهم في الاعتقاد يضرب بها المثل في كل العصور[2]، كما عرفت المنطقة بالسحر والسحرة، وهي التي ظلت تغذي بلاد المغرب بهذا النوع الذي مازال ذلك متواصلا حتى زماننا، وتأتي نبوة حاميم وغيره في سياق محاولة هؤلاء إبراز قدراتهم الفكرية، وقولبة تعاليم الشريعة الإسلامية وفق طبيعتهم وتقاليدهم وتكوينهم النفسي، وهو ما يبين أنهم لم يرتدوا عن الإسلام إنما حاولوا تكييف تعاليمه لكي يتمكنوا من المشاركة في البناء الحضاري ببلادهم، والحقيقة أن المصادر السنية التي أوردت أخبارهم انتقت ما يسفه هؤلاء، ويبطل دعوتهم، ويصرف الناس عنهم، والمعالجة هذه جرّت على بلاد المغرب وشعوبها الويلات ومازالت لأن عدم فهم الأخر والاعتراف له بجهوده، وأنه شريك أساسي في عملية التطور والتطوير، يضعف من التماسك

1- العبر، ٤٤/٦ .
2- الفرد بل، المرجع السابق، ١٨٠ .

الاجتماعي، يخلق الهزات العنيفة التي تتبعها ارتدادات، وبالتالي يكون عــاملا ســلبيا في ترسيخ ذهنية عدم الثقة بين الحاكم والمحكوم، وبين الأمة وعلمائها، وبين ما هو نظــري، وما هو عملي، ويتيح للأجنبي التدخل في شؤونه، أو الاستعانة به، فإعادة قراءة تاريخنــا بتجرد ودون انفعال هو وحده الكفيل بحل هذه المعضلات، أقول هذا قبل التعــرض إلى بعض تفاصيل ديانة أغمارة فيما يأتي.

ظهرت نبوة حاميم أو ديانة غمارة في جبل حاميم[1] قرب تيطــاوين ســنة ٣١٣/٩٢٥، واجتمع إليه كثير من أفراد قبيلته, واقروا بنوبته، وشرع لهم شريعة مثل شــريعة صــالح المؤمنين نبي برغواطة وقد ألف حاميم قرآنا باللسان البربري، ومما أورده البكري مترجمــا إلى اللغة العربية بعد التهليل الذي يشبه افتتاح السور القرآنية بباسم الله الرحمن الرحيم: " حلني من الذنوب يا من يحل البصر ينظر في الدنيا، حلني من الذنوب يا من أخرج موسى من البحر ــ ومنه أيضا: أمنت بحاميم وبأبي خلف، وأمن رأسي وعقلي وما أكنه صــدري وما أحاد به دمي ولحمي، وأمنت بتا نفيــت[2](عمة حاميم).

ولا يعدو أن يكون هذا القرآن، إلا دعاء مستنبطا من القرآن نفسه، ومــن أدعيــة الرسول ﷺ حيث لم يأت بجديد إلا جملة: "أمنت بحاميم وبأبي خلف" وغــيره محاكــاة للقرآن، وهو ما خدم القرآن فسهل انتشار أساليبه، وتعاليم الشريعة الإسلامية بين هــؤلاء السكان الذين هم بعيدين عن التحضر.

وفي هذا السياق جاءت تشريعات أو ديانة غمارة كما يحلو لبعض المؤرخين تســميتها حيث تنسب أحيانا إليها، وأحيانا أخرى إلى المتنبيء حاميم، ويظهر أن حاميم أول مــن وضع تشريعاتها، وأضاف إليها من جاء بعده يبدو ذلك فيما يأتي:

العبادات: لم تمدنا المصادر بتفاصيل عن هذه التشريعات ماعدا الإشارات التي

1- ربما سمي باسمه فيما بعد أو حمل من قبل اسم العائلة أو العشيرة.
2- البكري، المغرب، ١٠٠ ؛ ابن خلدون، العبر، ٦/٤٤، ابن أبي الزرع، الروض القرطاس، ٩٩.

أوردها البكري وتتعلق بأربعة أركان هي نفسها أركان الإسلام، وفيما يتعلق بالتحريم والتحليل وهي:

الصلاة: ففيما يخص الصلاة فقد أسقطت هذه الديانة الوضوء، و لم يبق من الصلاة المفروضة إلا أثنين صلاة عند طلوع الشمس، وأخرى عند غروبها، وصار السجود يتم على بطون أكفهم[1].

الزكاة: أما الزكاة فالأخبار عنها غامضة جدا، وما سمحت به المصادر هو فرض العشر على كل شيء دون تحديد العشر إن كان من الدخل أو من رأس المال، وهل توجد حدود لإخراج هذا العشر مثل ما هو محدد في الفقه الإسلامي[2]

الصوم: شرع صوم يوم الخميس كله، وصوم يوم الأربعاء إلى الظهر فمن أكل فيهما فيهما غرم خمسة أثوار تقدم للمتنبيء حاميم[3].

الحج: أما الحج فقد قضى تشريع هذه الديانة إسقاطه و لم يعوضه بفرض آخر[4]

المعاملات: أحلت هذه الديانة أكل لحم الخنزير، وقد أدعت أن القرآن الكريم لم يحرم إلا ذكورها أخذا بظاهر الصيغة القرآنية[5].

ويورد صاحب روض القرطاس أخبارا مخالفة لما أوردته المصادر قبله خاصة البكري لكن لا يذكر من أين استقاها، ويقول أن حاميم: فرض عليهم صوم الاثنين، وصوم الخميس إلى الظهر وصوم الجمعة، وصوم عشرة أيام من رمضان، ويومين من شوال، ومن افطر في يوم الخميس عمدا فكفارته أن يتصدق بثلاثة أثوار، ومن افطر يوم الاثنين فكفارته أن يتصدق بثورين[6]، لكن المتمعن يتبين أن هذا التشريع ما هو إلا تكييف لتعاليم

1- ابن أبي الزرع، روض القرطاس، ٩٩ .
2- الفرد بل، المرجع السابق، ١٨٥ .
3- البكري، ١٠٠ ؛ ابن خلدون، العبر ٦/٤٥ .
4- الفرد بل، المرجع السابق، ١٨٨ .
5- يبدو أنه تأويل للآية القرآنية الكريمة التي ورد فيها تحريم أكل لحم الخنزير وهي: **"إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"** البقرة ،١٧٢ .
6- ابن أبي الزرع، روض القرطاس، ٩٩.

الشريعة، وإعادة ترتيب للصلوات ولأيام رمضان، والأيام المفروض صيامها، وليست ابتكارا وقد ظلت هذه الديانة قائمة حتى القرن الثامن الهجري[1]

ويجب أن التوقف عند مسألتين هامتين هما ديانة صالح بن طريف السابقة الذكر، والسحر. فالمسألة الأولى تخص أوجه الشبه بين ديانتي غمارة وبرغواطة في كثير من تعاليم شريعتهما، ولا ريب أن ديانة برغواطة التي تواصلت حتى عهد نبوة حاميم قد أثرت في ديانة غمارة كما أن رجالها الأولون كانوا ضمن جيش غمارة سنة ٣٥٠/٩٦١[2]، حيث اطلعوا على تعاليم دينتها، واستفادوا من أساليبها في الحرب، وقد كانت بعض تعاليم شريعة غمارة هي نفسها تعاليم شريعة برغواطة، وهو ما يدل على تواصل رد الفعل في لونه الفكري والعقدي من طرف البربر، ومحاولة من المحافظين وذوي المصالح في الإبقاء على سلطتهم في نطاق القبيلة، وهو الأمر الذي ظل يحرك التاريخ ويوجهه في بلاد المغرب.

اما المسالة الأخرى المتعلقة بالسحر فيجب النظر إليها في سياق التحول العقائدي والفكرى والثقافي والاجتماعي لسكان بلاد المغرب، فقد ذكر البكري أن لحاميم عمة تسمى **تاتفيت** كانت كاهنة ساحرة، كما كانت له أخت تدعى **دخو** كانت هي الأخرى ساحرة وكاهنة تتكهن لهم قبل بداية كل حرب أو إذا حل بهم ضيق[3]، ولابد هنا من الرجوع إلى الوراء قليلا وبالضبط إلى الكاهنة التي قاومت الفتح العربي الإسلامي انطلاقا من الأوراس، ويدل هذا على تواصل هذا التقليد أو الاعتقاد ببلاد المغرب حتى عصرنا فتلحظ في ربوع بلاد المغرب العرافات (القزانات)، فهل هذا تواصل للطابع البدائي للنظام الاجتماعي الذي تغلب عليه "الأموسية ـــ نسبة إلى الأم ـــ" ؟ ولا ريب أن الطبيعة تسهم في تكوين ذلك، وهو ما تؤكده إشارة ابن خلدون حول منتحلي السحر من النساء العواتق اللواتي كانت لهن قدرة على استجلاب روحانية ما يشاؤنه من

1- البكري، المغرب، ٢٠١، ابن خلدون، العبر، ٦ /٤٥، ٤٧ .
2- ابن خلدون، العبر، ٦/٢٧٧ .
3- البكري، المغرب، ١٠٠ ؛ ابن خلدون، العبر، ٦/ ٤٥ .

الكواكب، فإذا استولوا عليه وتكيفوا بتلك الروحانية تصرفوا منها في الأكوان بما شاءوا[1]، ويبدو أن الاشتغال بالسحر والكهانة لم يكن قاصرا على النساء فحسب بل شاركهم الرجال، ومن أمثلة هذا السحر أن المخالف منهم للمتنبيء ولشريعته يصاب بعاهة لحينه[2]، وطبيعي أن تشهد مرحلة التحول مثل هذا اللون من التفكير والمظاهر الاجتماعية لا سيما في ظروف يصعب فيها محو التقاليد والمعتقدات التي ترسخت عبر آلاف السنين وأصبحت تشكل تراث الأمة وذاكرتها، ومن ثم فإن تواصلها كان طبيعيا، والملاحظ أن الديانتين اليهودية والنصرانية لم تستطيعا إضعافها أو تكييفها بل تكيفا هما معها، والشريعة الإسلامية هي التي كان لها أثر إيجابي في هذا المجال حيث استطاعت بفطرتها التوغل في أوساط سكان هذه المناطق وتحدث الهزة النفسية ثم التغيير لأن تعاليما كانت تمثل البديل الأمثل لهذه التقاليد والمعتقدات فعلى سبيل المثال حلت محل السحر ومن ثم القضاء عليه لأنها أتته من الباب الواسع والحقيقي وهو محاربة الجهل بإشاعة التعليم الذي يعتبر فرضا بين سكان هذه القبائل الجبلية البدوية المتحركة. وبعد مقتل حاميم بقيت غمارة على ديانته، وكان يظهر فيها من حين لآخر متنبيء منهم عاصم بن جميل اليزدجومي.

كما تنبأ أحدهم بنواحي تلمسان في القرن الثالث الهجري أي حوالي ٢٣٧/٨٣١، ويقول صاحب روض القرطاس[3]، أنه تأول القرآن على غير وجهه، فاتبعه خلق كثير من الغوغاء، وتجب الملاحظة حسب هذا المصدر أنه لم يأت بقرآن جديد مثل صالح وحاميم، ولكنه قام بتفسير القرآن الكريم متأولا مقتديا في ذلك بالشيعة لاسيما فرقة الإسماعيلية ا

1- العبر، ٦/٤٦ .

2- البكري، المغرب، ١٢٠١ = فمما أورده البكري في هذا الشأن: "ومن أعاجيب بلد غمارة أن عندهم قوما يعرفون بالرادة وهم في وادى لوعند بني سعيد وعند بني قطيطان وعند بني يروتن يغشى على الرجل منهم يومين وثلاثة فلا يتحرك ولا يستيقظ ولو بلغ به أقصى مبلغ من الأذى، ولو قطع قطعا فإذا بعد ثلاثة من غشيته، استقيظ كالسكران، ويكون يومه ذلك كالواله لا يتجه لشيء فإذا أصبح في اليوم الثاني آتى بعجائب مما يكون في ذلك العام من خصب أو جدب أو حرب أو غير ذلك وهذا أمر مستفيض لا يخفى".

3- ص، ٩٨ .

التي كانت تعاليمها قد انتشرت في نهاية هذا القرن ببلاد المغرب خاصة بلاد كتامة وإفريقية. فهل كان هذا المتنبيء متأثرا بدعوة الإسماعيلية أم بديانة برغواطة وغمارة حيث أن منطقة تلمسان واقعة بينهما ؟

ومن شرائع هذا المتنبيء أنه كان ينهي عن قص الشعر وتقليم الأظاف، ونتف الإبطين، والاستنجاء، وأخذ الزينة، ويبدو أنه لم يأت بشيء جديد، وأنه كان من أنصار الطبيعة حيث يرى أن لا تغيير لخلق الله، وأنه كان كغيره موحدا مؤمنا[1]، واعتقد أن هذه التعاليم البسيطة هي من وضع الكتاب قصد تلفيق تهم لهؤلاء الذين قد يكونون من الثائرين العلماء المفكرين المعارضين .

وتخبرنا المصادر خلال القرن الرابع الهجري عن متنبئين آخرين منهم متنبيء كتامة على عهد المهدي الفاطمي إذ تذكر أنه لما أبعد المهدي رجال كتامة ومعهم الداعية أبا عبد الله عن المشاركة الفعلية في تسيير الحكم القائم لجأ عدد من هؤلاء إلى مناطقهم بكتامة، واعلنوا خروجهم عن طاعة المهدي الفاطمي وبايعوا واحدا منهم وزعموا أنه المهدي المنتظر وكتبوا كتابا فيه شريعتهم وادعوا أنها نزلت عليهم وجاء بها مهديهم[2]، وهو المدعو الماوطي أو المارطي كادو بن معارك وفي بني ماوطنت من أورسة، وقد نصبوا له دعاة على مثال تنظيم الدعوة الإسماعيلية، وجعلوا من مقامه قبلة يتوجهون إليها في صلاتهم، وهنا أيضا تظهر أصابع الفاطيين وأهل السنة في كيل التهم لهذا المتنبيء أو الثائر.

وفي هذا السياق ظهر متنبئون آخرون منهم متنبيء أدعى النبوة بجبال الأوراس، وتسمى بالناصر لدين الله قال عنه إدريس عماد الدين القرشي[3]: "آتى بمخرقة كثيرة وألوان عجيبة استمال بها العامة".

1- الفرد، بل، ١٨٨ .
2- النعمان، افتتاح الدعوة، ٣٢٤، ابن عذاري، البيان، ١/١٦٦ .
3-إدريس عماد الدين القرشي، عيون الأخبار وفنون الآثار في فضائل الأئمة الأطهار، تحقيق مصطفى غالب، (بيروت، د .ت) دار الأندلس، ٥/٢٠٧ .

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذه الدراسة تكمن أساسا في أن أشهر المتنبئين هم ثلاثة صالح، و حاميم[1]، وعاصم، الذين لم ينجحوا في تحريف عقيدة الإسلام وشريعته بل أسهموا في فتح قلوب الناس لها لاسيما الجبليون.

وبلورت هذه الحركات قدرة سكان المغرب على التكيف الاجتماعي، والمشاركة الإيجابية في العطاء الحضاري، وبينت أن تحامل الخصوم على هذه الحركة وتشويه حقيقتها وأبعادها مثل ما عملت على تشوية الحركات الثورية الأخرى لم تستطع طمس كل معالمها ومنعها من الإفلات والوصول إلينا من خلال عدد من المصادر.

وقد حاول الاستدمار الفرنسي في العصور الحديثة تحريك هذه الحركات على المستويين

١ ـــ **المستوى الفكري**: حيث خصص لها الكتاب والمؤرخون الفرنسيون ومن سار في ركابهم حيزا كبيرا في مؤلفاتهم منهم الفرد بل في مؤلفه " الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم " محاولين بذلك التأصيل لها إحياء لتقاليد وثنية مخلوطة ببعض التعاليم اليهودية والنصرانية.

٢ ـــ **المستوى العملي**: وذلك بتطبيق بعض التقاليد في مجال اللغة حيث جمعوا كلماتها ولهجاتها وكتبوا بها وأدخلوها مجالي الإعلام القضاء .

والحقيقة أن الاستدمار عندما وظف دعوة هؤلاء المتنبئين أو حركات المعارضة التي كانت جد طبيعية تدل على حركية المجتمع في ظل الشريعة والحضارة الإسلامية لتخدم أغراضه في الهيمنة الثقافية والاستغلال الاقتصادي في وجوده أو بعده وجوده بخلق فتن وبؤر توتر وأذناب له باسم الهوية يدافعون عن مصالحه.

1- المقري، الجمان في مختصر أخبار الزمان وأخبار الخلفاء الراشدين والأمراء والسلاطين،مخ رقم، ٨٤٠٧ دار الكتب بتونس، و٦٨،.

موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من العلوم والمعارف المعاصرة (أو الدعوة إلى الانفتاح)

الدكتور كمال عجالي

جامعة باتنة

تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في ٥ ماي ١٩٣١، بعد أن وصل الصراع مع الاستعمار الفرنسي مداه، وتجلي ذلك في تصور فرنسا والقوى الاستعمارية فيها، أن الجزائر قد أصبحت فعلا قطعة من فرنسا لا يمكن لها بعد اليوم الانفكاك عن الوطن الأم –و بئست الأم هي– عند ذلك راحت فرنسا مبتهجة مسرورة بهذا الإنجاز الكبير، فعزمت على الاحتفال بمناسبة مرور قرن على استعمارها للجزائر. ولكن الله خيب فألها وقيض للجزائر عصبة مباركة عرفت بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين فتصدوا للهجمة الاستعمارية بمشروع طموح تجسد في مناح مختلفة، منها الديني[1]، السياسي[2]، والثقافي[3]، والاجتماعي[4]. ظهرت آثاره فيما بعد محققة في تكوين إنسان جزائري حامل لرؤية وتصور حضاري مخالف لما كانت تهدف إليه فرنسا، وقواها الرجعية الاستعمارية. وقد استطاع هذا الجيل الذي تشرب الفكرة الإصلاحية وتربى على مبادئ جمعية العلماء، أن يقف ضد المشروع الاستعماري التغريبي المدمر للذات الجزائرية وخصائصها الحضارية العربية الإسلامية. وحققت تلك الثورة الثقافية التي قامت بها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أهدافها المنشودة الطامحة إلى الاستقلال والحرية. يقول الأستاذ صالح

---

(1)– انظر، أحمد الخطيب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر،(م وك) الجزائر، 1985، ص 173 وما بعدها.

(2)– انظر م س، ص 234 وما بعدها.

(3)– انظر، م س، ص 197 وما بعدها.

انظر، كذلك سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، المطبعة الجزائرية الإسلامية قسنطينة (د ث)، ص 40 وما بعدها.

(4)– انظر، مصطفى هادف، المشروع العلماني الفرنسي وموقف جمعية العلماء المسلمين منه، إشراف محمد زرمان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة .2002م، ص 143 وما بعدها.

عوض في هذا المضمار."ولئن كانت الثورة الثقافية وتجديد الذات الحضارية التي قام بها الإمام ابن باديس والبشير الإبراهيمي والطيب العقبى والعربي التبسي وأخوهم العلماء في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، لئن كانت هذه الثورة تعتبر –بحق– أخطر مراحل تصدى الأمة للهجمة الحضارية في الجزائر إذ كان المشروع الغربي في هذه المرحلة يقضي بإلغاء الإنسان الجزائري لغة ودينا وهوية.. وهي بداية أخذ زمام مبادرة الصراع بيد الأمة في الجزائر.."[٥].

أدرك العلماء في الجمعية، منذ النشأة أن الجهل والأمية وغيرهما من الأمراض الاجتماعية قد بلغا في أوساط الأمة مدى بعيدا وترتب عنهما أمراض اجتماعية، خطيرة تعمل كلها على تفتيت كيان الأمة المادي والمعنوي، الشيء الذي يجعلها لقمة سائغة للاستعمار. فركزوا على التعليم وبث روح التعلم عند العامة والخاصة. وكانوا بذلك يهدفون إلى وضع سد منيع أمام المشاريع الاستعمارية المختلفة، التزمت به لتجهيل الشعب وتكريس الأمية والتخلف، حتى يسهل عليه تحقيق أهدافه الخبيثة القريبة والبعيدة. لذلك كله وضعت الجمعية من ضمن مواد قانونها الأساسي، في"القسم الثاني: غاية الجمعية الفصل الرابع: القصد من هذه الجمعية هو محاربة الآفات الاجتماعية كالخمر والميسر والبطالة والجهل وكل ما يحرمه صريح الشرع وينكره العقل وتحجره القوانين الجاري بها العمل"[٦]. ومن ثم اعتمدوا" العمل على انتشار المدارس والصحف والنوادي و"الجمعيات الأدبية" وما إلى هذا مما يمكن أن يكون طريقا للرقي المادي والنهضة الفكرية"[٧].

---

(5)– صالح عوض، معركة الإسلام والصليبية في الجزائر من سنة 1830 إلى سنة 1920 مطبعة، دحلب الجزائر، ط1992/2، ص22.

(6) – جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، قانونها الأساسي ومبادئها الإصلاحية المطبعة الجزائرية الإسلامية(د ث) ص، 5–6.

(7)– عبد الله الركيبي، الشعر الديني الجزائري الحديث (ش ون ث)، الجزائر ط1401/1هـ/1981م، ص 562.

وقد عبأ العلماء الجماهير لتعليم أبنائهم ودحر الجهل والأمية وجندوا أتباعهم من الشعراء والأدباء والفقهاء والوعاظ والمرشدين لخدمة أفكار الجمعية ونشر مبادئها. وبذلك"فقد اشتد تيار الفكر الإصلاحي بصورة جعلت منه مدا يكتسح الأفكار القديمة التي نمت في عصور الانحطاط وتجاوبت الحركة الإصلاحية مع مثيلاتها في المشرق العربي في الدعوة إلى النهوض ونبذ الجهل والتحرر من الجمود"(8) الذي جعل الأقطار العربية والإسلامية تزرع تحت نير الجهل والتخلف والانغلاق سنين طويلة، الأمر الذي نجم عنه انفصال عن ركب الحضارة الحديثة ومستحدثاتها. وبقيت تلك الشعوب أسيرة الأفكار القديمة ورهينة الأوضاع الرتيبة بعيدين عن عصرهم وما جد فيه من أفكار وفلسفات وصناعات وأشياء ملأت ساحات الدول الحديثة.

وكما كانت جمعية العلماء تدعو إلى طلب العلم –بمفهومه التقليدي- لم تنس يوما من الأيام الدعوة إلى طلب العلم في مفهومه الحديث، لأن العلم في تصور أعضائها قوة وحجة، سواء كان علما شرعيا أم علما دنيويا، فكما دعوا إلى هذا دعوا على ذاك. وكما حثوا على العيش الحاضر لم ينسوا الماضي وقيمه العالية المفيدة. وكان" الحديث عن الحاضر يرتبط بالحديث عن الماضي، عن علم الأولين وثقافتهم التي نسيها أبناء الحاضر وابتعدوا عنها وتنكروا لها. ويكون الحديث عن العلم حديثا عن القوة وكثيرا ما يختلط هذا بما وصل إليه الغرب من تقدم ورقي"(9).

استجاب الشعب لدعوة جمعية العلماء، فانخرط الأبناء في طلب العلم، وبذل الآباء كل ما يملكون لتحقيق حياة تعليمية فضلى لأبنائهم وبناتهم" فدب في الأمة الجزائرية دبيب الحياة وقوي فيها الشعور بسوء الحال التي هي عليها، وتجلى هذا الشعور بالعمل في عدة مناح من حياتها العامة، فتجلى في الناحية الاقتصادية بالدخول في ميادين الكسب التي كانت وقفا على غير المسلم. وتجلى في الناحية الأدبية بتأسيس النوادي

---

(8)- م س، ص 573.
(9)- م س، ص 576

والجمعيات باللغتين العربية والفرنسية وبالبذل على العلم والتغرب في سبيله..."[10]. ركز رجال الجمعية على انتشار التعليم وتعلم كل الحرف والمهارات والمعارف التي تخدم الجماعة وتكون في صالحها. وكان ذلك في تصورهم واجبا على كل قادر مستطيع، لذلك نجد الشيخ ابن باديس يوضح هذه الفكرة واعتبرها مبدأ من مبادئ الجمعية مادامت تحقق للأمة وللشعب منفعة وتصون لهما مصلحة إذ قال: "المصلحة كل ما اقتضته حاجة الناس في أمر دنياهم ونظام معيشتهم وضبط شؤونهم وتقدم عمراهم مما تقره أصول الشريعة"[11].

كما انتقد ابن باديس المسلمين عامة، ومنهم الجزائريون ونعى عليهم اقتصارهم على تعلم العلوم الدينية واتكالهم على العقائد المجردة دون التسلح بالعلوم العصرية، والأخذ بالأسباب المادية النافعة في الحياة الدنيا. فقال:"فلا يفتنن المسلمون بعد علم هذا ما يرونه من حالهم وحال من يدين دينهم، فإنه لا يمكن تأخرهم لإيمانهم بل بترك الأخذ بالأسباب الذي هو من ضعف إيمانهم، ولم يتقدم غيرهم بعدم إيمانهم بل بأخذهم بأسباب التقدم في الحياة"[12].

والفكرة نفسها نجدها عند الشيخ الطيب العقبي، الذي عبر عنها شعرا حين قال معرضا بتأخر المسلمين، وأعراضهم عن طلب المعارف والعلوم العصرية: مما تسبب عنه تقدم مهول في بلدان الغرب وتخلف فضيع في بلاد العرب والمسلمين:

ذهبوا بلذات الحياة جميعها/*/ والمسلمون بكل خزي باءوا

حازوا الفضائل والمحاسن كلها/*/ وتحكموا فينا كما شاءوا[13]

---

(10)- سجل مؤتمر جمعية العلماء، ص 50.

(11)- جمعية العلماء، قانونها الأساسي، ص 14.

(12)- عبد الحميد بن باديس، تفسير بن باديس منشورات مؤسسة المعارف وهران الجزائر (د ث) ص 67.

الطيب العقبي (فكرة حرة)، جريدة صدى الصحراء ع 03، بتاريخ 1925/12/07.

(13)- البرق: ع 17 بتاريخ 1927/07/04.

و هذه الأفكار ليست بدعا في تصور جمعية العلماء وبرنامج عملها، بل هي أفكار معظم رجال الحركات الإصلاحية الحديثة في بلاد المشرق والمغرب إذ" أن المصلحين من أمثال الأفغاني وعبده وإقبال وابن باديس أجمعوا على ضرورة الاستعانة بالعلم الحديث لأنهم رأوا أن تقدم العالم الغربي الأوروبي، إنما يرجع إلى تحريرهم من عقلية العصور الوسطى، ومن رجال الكنيسة الذين زعموا أنهم قادة الفكر وحملة العلم في الدنيا والآخرة"[14].

لقد كانت نظرة رجال جمعية العلماء بعيدة الأهداف والمرامي يمكن أن ندركها من قول الإبراهيمي وهو يعبر عنها بصراحة حين قال: "وصفوة رأي الجمعية في السياسة الجزائرية تحرير الجزائر على أساس العروبة الكاملة والإسلام الصحيح والعلم الحي وعلى ذلك فهذه الجهود الجبارة التي تبذلها جمعية العلماء في سبيل العروبة والإسلام والتعليم كلها استعداد للاستقلال وتقريب لأجله..."[15].

والاستعداد للاستقلال وتقريب أجله لا يكون إلا بطلب كل العلوم والمعارف التي تساعد على تحقيقه سواء كانت علوما شرعية تقليدية تبصر الإنسان بدينه وحقيقته وما يفرضه عليه إسلامه، أم كانت علوما ومعارف جديدة مستحدثة فرضها التطور وجد بها العصر. وربما هذا ما يجعلنا نعتقد أن حث رجال الحركات الإصلاحية على طلب العلوم والمعارف العصرية لم يكن ضربا من اللغو ولا دعوة مجانية إذ " كان الأفغاني وعبده وإقبال وابن باديس يرغبون من المسلم في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن أن يأخذ من الحضارة الغربية الجوهر، اللب ولا يكتفي بالمظاهر والقشور بل يهتم بالعلوم الحقيقية مثل العلوم الطبيعية والكيمياء والفيزياء والرياضيات والهندسة والميكانيكا وغيرها من

(14) – محمد طهاري، الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر(الكتاب الثالث)، دار الأمة ط1/1999 ص،67.
(15)– الإبراهيمي، آثار محمد البشير الإبراهيمي ج4 (م وك) الجزائر 1985 ص 240.

العلوم التطبيقية أو الفنون التي لا غنى عنها في تسخير الطبيعة أو كسب أسباب القـــوة الحربية"[16].

وكما دعا رجال جمعية العلماء، إلى الأخذ بالعلوم العصرية والمعارف المستحدثة، التي يتطلبها الظرف الحضاري، دعوا بالقدر نفسه للعودة إلى الأصول وحرصوا كل الحـرص على التمسك بها "و هذه العودة إلى الأصول لا تعني أبدا الانغلاق والتقوقع في شـرنقة التراث، والهروب إلى الماضي السعيد، والتغني بأمجاده، والاستئناس بالموتى كما يتبادر إلى أذهان بعض الناس- بل هي دعوة صريحة إلى استشراف مستقبل زاهر وغد أفضل مـن خلال الارتكاز على الثوابت الحضارية"[17].

فهذا الشاعر محمد العيد وهو أكبر شاعر معبر عن فكر جمعيـة العلمـاء المسـلمين الجزائريين، بعد الدعوة إلى تمسك بالدين ومصادره، والعودة إلى أصوله والذود عنه يدعو إلى طلب العلوم وجلب المعرف الحديثة يقول:

ولا تهملوا أمـر الحيـاة فإنهـا حياة نشاط بـل حياة جدال
فبينكـم الغربي وهو أخـو العـلا يجد لإدراك العلـى ويوالـي
طوى الأرض بالحظ الحديد ى وينرى يجول مع الارياح كـل مجال
و أبـدع طيارا بـدون محـرك فهـل كان هذا يستقر ببـال
و شـق عباب البحر والبحر مزبـد بغواصـه ينساب غير مبالـي
يغوص مع الحيتـان في لـج بحـرها فتحسبه الحيتان ضرب وبال[18]

و لم تقتصر دعوة جمعية العلماء على طلب العلم المادي فقط، بل لم تكن ترى بأسا في الإفادة من الأفكار المفيدة البناءة التي تعمل على تطوير المجتمع وتقدمه وتزويده بالخـبرات

(16)- محمد طهاري، الحركة الإصلاحية، الكتاب الثالث، ص 114.
(17)- محمد زرمان، ملامح الخطاب النهضوي في فكر الطيب العقبي، محـاضرة ألقيـت في ملتقـي الشخصيات النضالية ة العلمية الجزائرية للشيخ الطيب العقبي -دار الثقافة أحمد رضا حوحو، بسـكرة يومي(7-9) ماي 1997- (مرقونة)، ص 4.
(18)- محمد العيد، الديوان(ش ون ث) الجزائر، ص 13.

والمكتشفات. يقول عبد الحميد بن باديس عن أسباب تقدم الغرب وتوسع حضارته وكثرة مكتشفاته في مناح مختلفة من شؤون الطبيعة والحياة: كل ذلك بسبب تفكير علمائه وإعمالهم العقول. وذلك حين قال: "وقد كانت مكتشفاته أكثر مكتشفات جميع من تقدمه – كما كانت مكتشفات صدر هذا القرن أكثر من مكتشفات عجز القرن الماضي– لتكاثر المعلومات فإن المكتشفات تضم إلى المعلومات، فتكثر المعلومات فيكثر ما يعقبها من المكتشفات على نسبة كثرتها. وهكذا يكون كل قرن – مادام التفكير عمالا– أكثر معلومات ومكتشفات من الذي قبله"[19].

غير أن هذه الدعوة لم تكن مطلقة، بل كانت مقتصرة على الأفكار الجادة والتي لا تتصادم مع العقيدة ولا مع الشريعة الإسلامية السمحة. ذلك لأن الإسلام وإن كان" يمجد العقل ويدعوا إلى بناء الحياة كلها على التفكير"[20]، ولكن التفكير السليم، المفضي إلى التقدم في مجالات الحياة المختلفة. إذ ليس المقصود بالعقل والتفكير عند الحركة الإصلاحية[21]، ما أفرزته الحضارة الغربية من فلسفات مادية ملحدة وإباحية فاضحة.

فقد نبه العقبى وهو أحد رجال الجمعية من مخاطر ذلك، فقال "ليس التمدن عندنا بتلك المظاهر البراقة والصور الرائعة الخلابة في حال ترتكب فيها الأفعال المخزية والأعمال المردية كلا"[22]، الأفعال المخزية والأعمال المردية الناتجة عن أفكار وتصورات بل وعقائد منحرفة. لا يرضاها الإسلام.

أما العلوم والمعارف والآداب والفنون الراقية، لا شك أن كل الشعوب تحتاجها في حياتها، فتتلاقح الأفكار وتتبادل التجارب والخبرات بين الأمم والحضارات. وهي في الحقيقة حق مشاع بين الناس. ليس حكرا على أحد. ولكل شعب، ولكل حضارة أن

(19)– ابن باديس، تفسير بن باديس، ص 131.
(20)– جمعية العلماء قانونها الأساسي، ص 12.
(21)– انظر، محمد الصالح المراكشي، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار 1898-1935، الدار التونسية للنشر تونس كلية الآداب تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1985، ص 88.
(22)– الطيب العقبى، (الإسلام والتمدن العصري)، السنة ع1 بتاريخ 1933/04/10.

تأخذ ما تشاء، وما يناسب خصوصيتها وذاتيتها." فإن العلوم والآداب والفنون تـــراث الإنسانية كلها، لا تستقيل فيها أمة، وأكمل الأمم إزاءها من تحسن كيف تحافظ علـــى حسنها وتستفيد من حسن غيرها"[23].

غير أن جمعية العلماء لم تترك الأمر على عواهنه، بل نبهت إلى عنصر جد مهم وجـد خطير، وذلك حين راحت تحذر من الأخلاق الفاسدة التي طبعت العصـــر وخاصـــة في البلدان الغربية، التي بلغت فيها الحرية مداها في جميـــع المجـــالات إلى درجـــة الشـــطط والانحراف والخروج عن الفطرة السليمة، بل إلى حد السقوط والارتكاس في حمأة الرذيلة والحيوانية التي لا يقبلها الإنسان العاقل السوي. وهذا ما حذر منه الشيخ الطيب العقـــبي حين قال: "نعم نرى في تمدننا اليوم رغم حسناته الكثيرة مساوئ لا يحسن الســـــكوت عليها ولا يسوغ للمتشبع بالعقلية الإسلامية قبولها والموافقة عليها بحال من الأحوال ذلك لما فيها من ضرر محقق وفساد للأخلاق تتبرأ منه وتنزه عنه شرائع الأخلاق"[24].

كل ذلك لأن الأخلاق الفاضلة هي إكسير الحياة، وبانعدامها في الشعوب أو انحلالها في المجتمعات وفقدانها يؤدي حتما إلى زوال تلك الشعوب وتلك المجتمعات من الوجـود. لـــ" أن الإنسان يعلو كل شيء في الدنيا فإذا انحط وتدهور فإن جمال الحضارة بل حـــتى عظمة الدنيا المادية لن تلبث أن تزول وتتلاشي"[25].

تقييم:

إن ما يمكن أن نصل إليه من خلال ما سبق من عرض لأفكار أقطاب جمعية العلمـــاء هو أن هذه الجمعية لم تكن جمعية دينية منغلقة على نفسها وإنما جمعية أصيلـــة منفتحـــة "وكانت رؤيتها تقوم على الجمع بين القديم النافع والجديد الصالح. والانفتاح على العالم

(23)- عبد الحميد بن باديس، آثار الإمام عبد الحميد بن باديس ج5،من مطبوعات وزارة الشـــؤون الدينية، طبع دار البعث للطباعة والنشر قسنطينة الجزائر، ط1، ص 151.
(24)- الطيب العقبي،(الإسلام والتمدن العصري)، السنة ع1 بتاريخ 1933/04/10.
(25)- ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، تعريب شفيق أسعد غريب مكتبة المعـــارف بـــيروت لبنان، ط3، 1980، ص11.

المعاصر دون الذوبان فيه ... والتشديد في الأصول والتسيير في الفروع وهو ما يمكن أن يصطلح عليه بالانفتاح الحضاري"[26].

والانفتاح الحضاري ليس هو تقليد الغرب في كل شيء، وأخذ كل ما أفرزته حضارته من علوم وفلسفات ومبتكرات. وإنما المقصود بالانفتاح الحضاري ذلك الجانب الإيجابي، الذي تعتمد عليه الشعوب والمجتمعات في تقديمها نحو الأفضل. والمقصود "بالانفتاح الاستفادة من الإنجازات العلمية والفنية والتنظيمات الإدارية والوسائل والخبرات العامة الحديثة التي أبدعتها الحضارة الغربية، وذلك باقتباس العلوم الطبيعية والزراعية والتقنية كعلوم الصناعات، والتجارة وعلوم الاتصال والمواصلات وعلوم الطب والصيدلية وعلوم طبقات الأرض ومعادنها وما إلى ذلك من العلوم والمعارف التي تتصل بالمادة وظواهرها"[27].ذلك كان في مجال الطبيعة، كما "يمكن أن نضيف إليها ثمرة التجارب الإنسانية عبر تاريخها الطويل في التنظيمات الإدارية والوسائل والخبرات العامة والتي تمثل أوعية صالحة يتم إخضاعها للمثل والمضامين التي يهدف إليها من يستلهمها"[28]، شريطة أن لا تتصادم مع عقيدته ولا مع شريعته. والإسلام نفسه لا يحرم ذلك ولا يقف ضده[29]، بل يشجعه ويدعو إليه[30].

لأن الشعوب والحضارات تتأثر ببعضها البعض، وتفيد هذه من تلك، وهذا ناموس كوني وقانون اجتماعي يفرضه العمران البشري وتتطلبه مقتضيات الحياة بقضاياها

(26)- محمد زرمان، الانفتاح الحضاري ومكانته في التغيير الإسلامي عند الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، الموافقات العدد 5، جوان ص 136.
(27)- محمد زرمان، ملامح الخطاب النهضوي في الفكر الطيب العقبى مرجع سابق ص 7.
(28)- محمد زرمان، الانفتاح الحضاري ومكانته في التغيير الإسلامي عند الشيخ البشير الإبراهيمي، الموافقات ع 5، ص 137.
(29)- انظر، سيد قطب العدالة الاجتماعية في الإسلام، مكتبة مصر ومطبعتها ط2، ص 28- 29.
(30)- انظر، محمد الغزالي، مئة سؤال عن الإسلام مكتبة رحاب، الطبعة الجزائرية الأولى 1419- 1999 ص 464، ص492.
وانظر، كذلك، يوسف القرضاوي، قضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، مكتبة رحاب الجزائر، ط2، 1410هـ/1990 ص 151 وما بعدها.

ومتطلباتها المتجددة يوميا."ذلك لأن الانفتاح قانون طبيعي يحكم حياة الأمم والشعوب، ويفرض عليها أن تتفاعل فيما بينها عبر جسور الاتصال والتواصل لتحقيق عملية التأثير والتأثر، والأخذ والعطاء ولا تستطيع أية الأمة أن تنغلق على نفسها وتتوقع داخل ذاتها، وتقطع روابطها بالعالم الخارجي لأن ذلك سيؤدي إلى الموت المحتم، لأن الانفتاح على الآخرين سنة كونية ثابتة، لا سبيل إلى مغالبتها أو تجاوزها"[31].

ولما كانت جمعية العلماء قد انطلقت في مبادئها الإصلاحية من الإسلام وأصوله، فقد أفادت من كل ما يمكن أن ينفع ويفيد الأمة مادام الإسلام لا يرفض ذلك، مع العلم أنه" قد جاء الإسلام لتطوير الحياة وترقيتها، لا يرضى بواقعها في زمان ما أو في مكان ما. ولا لمجرد تسجيل ما فيها من دوافع وكرابح من نزعات وقيود. سواء في فترة خاصة أو في المدى الطويل"[32].

كانت جمعية العلماء ترى أن الإسلام عنصر فعال في تطوير الأمة، وتعبئة الجماهير نحو الرقي والتطور والتجديد فوظفته في برنامج عملها واعتمدته في مبادئها وفلسفتها الإصلاحية لقناعتها التامة في أن "مهمة الإسلام دائما أن يدفع بالحياة إلى التجدد والتطور والرقي، وأن يدفع بالطاقات البشرية إلى الإنشاء والانطلاق والارتفاع"[33].

وذلك ما كانت تطمح إليه الجمعية من الإفادة من العلوم والمعارف المعاصرة، وحذرت بشدة من الفاسد الممجوج من قشور الحضارة الغربية الذي تكون مضاره أكثر من فوائده والذي حتما تكون نتائجه وخيمة. حيث هناك بون شاسع بين ما هو نافع وبين ما هو ضار فاسد. يقول أحد الدارسين "أما الفاسد الضار فهو الذي يهاجم خصائص الهوية الإسلامية ومقومات شخصيتها، ويستهدف عقيدتها بالتشويه والمسخ،

---

(31)- محمد زرمان، الانفتاح الحضاري ومكانته في التغيير الإسلامي عند البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ص 7.
(32)- سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج دار الشروق، بيروت ط8، 1422هـ/2001م، ص 16.
(33)- م س، ص نفسها.
وانظر، كذلك، عون الشريف قاسم، الإسلام والثورة الحضارية دار القلم بيروت لبنان 1400هـ/1980م، ص 46 وما بعدها.

وأخلاقها بالتحلل والميوعة، وتراثها بالمحو والطمس. فهذه الجوانب الأيديولوجية التي تمثل الخصوصية الحضارية لكل أمة هي الميدان الذي يجب إلا يخضع لعمليات الاقتباس، لما فيه من أخطار تهدد كيان الأمة التاريخي والحضاري بالانقراض"[٣٤].

والخوف من ذوبان الكيان الجزائري وانقراضه وتفتت عناصر الهوية إلى امشاج، هو ما كانت تخشاه الجمعية من مخططات القوى الاستعمارية التغريبية التي كانت تستهدف الجزائر، شعبا وهوية. وحتى وإن كانت هناك بعض النشاطات السياسية من هذه الجمعية السياسية أو تلك، فالفضل لله ثم لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي أرجعت كيد القوى الاستعمارية في نحرها، فخابت آمالها وتحطمت مشاريعها أما المقاومة الباسلة لرجال الجمعية بكل ما يملكون، عن الجزائر وكيانها المستهدف. "لقد شهدت الساحة الجزائرية نشاطا سياسيا قبل نشوء جمعية العلماء. كما شهدت نشاطا مرافقا للجمعية، لكن يرجع للجمعية الدور الرئيسي في تحديد إطار المعركة الحضارية ضد الهجمة الغربية"[٣٥]. وتسعت لها بكل ما تتيح به الظروف وتسمح الإمكانيات بما فيه حضارة الغرب نفسها بعلومها ومعارفها ومخترعاتها، وتحقق الهدف المنشود الذي كانت تعد له الجمعية، ممثلا في الاستقلال الذي بشر به رئيس الجمعية نفسه حين قال "وتصبح البلاد الجزائرية مستقلة استقلالا واسعا، تعتمد عليها فرنسا اعتماد الحر على الحر، هذا هو الاستقلال الذي نتصوره"[٣٦].

وهو فعلا ما تريده وترجوه جماهير الشعب الجزائري في أمسها الغابر ويومها الحاضر ومستقبلها الزاهر.

---

(34)- محمد زرمان، الانفتاح الحضاري ومكانته في التغيير الإسلامي عند الشيخ البشير الإبراهيمي - مرجع سابق- ص 146.

(35)- صالح عوض، معركة الإسلام والصليبية في الجزائر، ص 191.

(36) - عبد القادر فضيل، محمد الصالح رمضان إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس، شركة دار الأمة. للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع ط1، 1998، ص 134.

تقديم مخطوط "النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب" لابن صعد التلمساني (ت 901هـ)

الاستاذ بوداود عبيد

جامعة مصطفى اسطمبولي- معسكر

ينسب كتاب "**النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب**" لابن صعد التلمساني المتوفى بالديار المصرية سنة 901 هـ. ولقد ورد التعريف بابن صعد بنفس العبارات تقريبا عند كل من ابن مريم التلمساني (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، وأحمد بابا التنبكتي (نيل الابتهاج بتطريز الديباج)، والحفناوي أبو القاسم محمد (تعريف الخلف لرجال السلف - القسم الأول)، حيث جاء في ترجمته ما يلي:

"من أكابر علمائها الفقيه العالم العلامة المحصل مؤلف النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب وتأليف في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وروضة النسرين في مناقب الأربعة المتأخرين وهم الهواري وإبراهيم التازي والحسن أبركان، وأحمد بن الحسن الغماري. وفيه يقول بعض فضلاء الأندلس وهو محمد العربي الغرناطي:

إذا جئت لتلمسان فقل لصنديدها ابن صعد

علمك فاق كل علم مجدك فاق كل مجد

في أبيات. أخذ عن جماعة منهم الإمام خاتمة العلماء سيدي محمد بن العباس والحافظ التنسي والإمام السنوسي. وتوفي بالديار المصرية في رجب سنة 901 إحدى وتسعمائة رحمه الله تعالى"[1].

1-ابن مريم التلمساني، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، تقديم عبد الرحمن طالب، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، دون تاريخ، ص251-252. =

والظاهر أن كتاب النجم الثاقب ظل غير معروف في المشرق الإسلامي بدليل عدم تردده في كتب التراجم أو الكتب التي اعتنى أصحابها بجمع المصنفات, فلم نعثر له على أثر في كتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، في حين أورد صاحب إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (إسماعيل باشا) عنوانا يقترب من مؤلف ابن صعد وهو "**النجم الثاقب فيما للأولياء من المناقب**" لكن نسبه خطأ لأبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد القرشي المقري التلمساني (ت 758هـ)[1] على اعتبار أن المقري التلمساني لم تورد له المصادر مصنفا يحمل هذا العنوان.[2]

وعلى الرغم من الأهمية التي يكتسبها كتاب "**النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب**"، إلا أنه لا يزال مخطوطا، ولقد أطلعت على النسخة الموجودة بالخزانة العامة بالرباط، الحاملة للرقم ك 1292، وتمكنت من تصويرها كاملة على الورق. والتي على ضوئها أحاول التعريف بهذا الكتاب المخطوط. ولقد ذكر الدكتور أبو القاسم سعد الله نسختين أخريتين للمخطوط متوفرة لدى المكتبة الملكية (الحسنية) بالرباط، واحدة تحمل رقم 2491 استغلها في التعريف بابن صعد وكتابه ضمن موسوعته

=راجع كذلك: التنبكتي أحمد بابا، **كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، بيروت، دار الكتب العلمية، دون تاريخ، ص330. والحفناوي أبو القاسم محمد، **تعريف الخلف برجال السلف**، الطبعة الثانية، تونس، المكتبة العتيقة، 1405هـ / 1985 م، القسم الأول، ص151.

1- اسماعيل باشا، **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1992م، المجلد الرابع، ص626.

2-"التلمساني أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحيى القرشي اللغوي المقري التلمساني. قاضي الجماعة بفاس المتوفي في ذي الحجة من سنة 758 ...من تأليفه إقامة المريدين في التصوف. والجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من معاني السنة وآي الفرقان، الحقائق والرقائق، رحلة المتبتل. لمحة العارض لتكملة ألفية ابن الفارض" اسماعيل باشا البغدادي، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ /1992م، المجلد السادس، ص160.

وورد في النيل: " ... وله تأليف ككتاب القواعد... وكتاب الحقائق والرقائق في التصوف... وكتاب التحف والطرف... واختصار المحصل لم يتم وشرح الخونجي، وكتاب عمل من طب لمن حب... وكتاب المحاضرات..." التنبكتي أحمد بابا، المصدر السابق، ص254.

تاريخ الجزائر الثقافي، وإن لم يتعد هذا التعريف الصفحتين، وأخرى لم يستغلها و لم يطلع عليها وتحمل رقم 2721.[1]

يتألف المخطوط من ثمانية أجزاء، غير أن النسخة التي اعتمدت عليها تتوفر على ثلاثة أجزاء فقط، وهي الجزء الأول والرابع والثامن. ولقد جاء هذا التأليف بطلب من السلطان الزياني أبي عبد الله محمد المتوكل (866هـ - 873هـ)[2]، ذلك ما أثبته ابن صعد في مقدمة الكتاب بقوله: "أشار بجمعه وانتقائه من دواوين هذا الفن وأجزائه، من جعل الله طاعته من اللوازم، وأيام دولته كالأعياد والمواسم، باسط العدل والأمان، المستولي على أمر الإحسان، المنتشرة مفاخر عدله ومآثر فضله في سائر الأقطار والبلدان، علامة أمراء المؤمنين، المخصوص بعناية رب العالمين أمير المسلمين المتوكل على رب العالمين، مولانا أبو عبد الله محمد بن مولانا المتوكل على الله أمير المسلمين، تاج الملوك والسلاطين، محب أهل العلم والدين، وعميد أولياء الله المتقين، مولانا أبو عبد الله محمد أحد الخلفاء الراشدين، أئمة الهدى والدين، أيده الله بالنصر المبين...

1- سعد الله (أبو القاسم)، **تاريخ الجزائر الثقافي**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الجزء الأول، ص75.

2-ألف فيه التنسي محمد بن عبد الله (ت 899هـ/ 1494م) كتاب نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان. حقق منه الدكتور محمود بوعياد جزءا سماه تاريخ بني زيان ملوك تلمسان مقتطف من نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1405هـ/ 1985م. لم يكمل التنسي سيرة هذا الملك، وكان آخر ما ترجم له في الكتاب. ومما جاء في هذه الترجمة: " ثم بويع الملك الكامل، الماجد الفاضل، الغمام الهاطل، الأسد الباسل، الفذ الفرد، القسور الورد، تاج الأملاك، وبدر الأفلاك، ومنير الأحلاك، سر دهره، ونخبة عصره، وزين مصره، وحيا قطره، الذي وضعت في كفه يد التجارب، مرآة العواقب، ونجدته تصاريف الدهور، وعرفته بمصائر الأمور، وركب من صروفها العصب والذلول، وتجشم الحزون والسهول. وجاد بأنفس العلائق وأنعم، وأسدى في الإحسان وألحم، وأنجد في طلب المعالي وأتهم، وأسرج في تحصيل المكارم وألجم، فأربى على ملوك العصر، بما أربت به الشمس على البدر، والبحر على القطر، والثمر على النور وخفقت بحضرته ألوية الجلال، وأضاءت بفنائها بدور الكمال، ورسخ له في المعالي قدم ثابت، مولانا أبو عبد الله محمد، ابن مولانا أبي زيان محمد، ابن مولانا أبي ثابت ثبت الله نعيما ولاه من خلافته قدمه، ورفع على سائر أعلام الملوك علمه، وأبقاه للمجد يعلي معالمه ويحيي مكارمه، فهو اليوم ملك حضرته الكمال، المرتقي قوة ذروة الجلال، لا زال النصر له خديما، والسعد له نديما. " التنسي، المصدر نفسه، ص255-256. كما نظم فيه قصيدة مدح طويلة تتألف من مائة وأربعة أبيات، مطلعها:

أرقت لدمع من جفوني ينحط   كنثر نفيس الدر إن خافه السمط

فقابلت كريم تلك الإشارة بقبول البدار ولسان البشارة. والله أسأل أن ينفعه بجميل قصده وأن يعينه على ما قلده بركة أولياء حزبه وجنده"[1]

ولقد انتهى ابن صعد من تأليفه حسبما ورد في خاتمة الجزء الثامن والأخير يوم السابع عشر من شهر صفر عام إحدى وتسعين وثمانمائة، حيث يقول: "تم الجزء الثامن من كتاب النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب. وبه كمل جميع الكتاب بحمد الله وجميل عونه وصلى الله على سيدنا محمد وآله ... وافق الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك، سابع عشر من شهر صفر عام إحدى وتسعين وثمان مائة عرفنا الله عوارف عبادته وخولنا من جزيل بركاته وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وكافة ذريته وسلم تسليما كثيرا والحمد لله أولا وأخيرا".[2]

وهكذا يتبين أن ابن صعد ألف هذا الكتاب وهو في أواخر حياته، قبل أن ينتقل إلى المشرق، ولا نعلم عن أمر هذا الانتقال وأسبابه شيئا، هل كان بدافع الحج؟ أم الرغبة في تغيير الأجواء؟ أو الهروب من الفتن السياسية التي عرفتها المنطقة وقتها؟.

أما النسخة التي استعملناها في هذا التقديم، فهي تعود إلى سنة تسعين تسعمائة هجرية، وكانت بيد الناسخ عبد الله بن عمر بن عثمان ذلك ما ورد في خاتمة المخطوط: "وكان الفراغ من نسخه في يوم الجمعة قبل صلاة الظهر خامس والعشرون من جمادى الأولى عام تسعين وتسعمائة على يد العبد المعترف بالعصيان الراجي رحمة الرحمن المتوسل إليه بأوليائه وأصفيائه وأحبائه أهل الفضل والامتنان عبد الله بن عمر بن عثمان بن عبد الواحد بن عمر بن داوود الترغي وطنا. نفس الله كربته وغفر حوبته ووالديه والمسلمين أجمعين والحمد لله رب العالمين..."[3]

1-راجع المصدر نفسه ص ص 258-271.
2-ابن صعد التلمساني، **النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب**، الرباط، الخزانة العامة، رقم ك1292، و1و.
3- ابن صعد، المخطوط نفسه، و128و.

وتظهر روح التصوف بارزة سواء في إشارة السلطان بهذا التأليف، أو قبول ابن صعد هذا العمل والانكباب على إنجازه، أو دوافع الناسخ في نسخ هذا الكتاب.

لم يكتف ابن صعد بالترجمة لمتصوفة وأولياء المغرب الأوسط (الجزائــــر) أو المغـــرب الإسلامي فحسب، بل شمـــل كتابـــه عدد كبير من متصوفـــة الشـــرق الإســـلامي والمغرب والأندلس أي كل العالم الإسلامي، كما أنه لم يتقيد بالعصر الذي عاش فيـــه، وإنما عاد إلى العصور الإسلامية الأولى. وإن الغرض من هذا التأليف حسب مـا ورد في مقدمته هو: "أما بعد فهذا كتاب النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المنـــــاقب. يضم أعلامهم، وينشر مآثرهم وأيامهم".[1] أي أخبـــار الصوفيـــة للتعـــرف عليهـــــم والإقتداء بسيرهم.

ولقد رتب من ترجم لهم حسب حروف المعجم، حيث اقتصر في الجزء الأول علـــى من يبدأ اسمه بحرف الألف لا سيما إبراهيم وأحمد، فترجم عبر سبعة وأربعين ورقة على وجهين لاثنين وثلاثين شخصية صوفية ابتدأها بإبراهيم ابن أدهم وختمها بـــأحمد بـــن عاشر. وممن ترجم لهم نذكر: إبراهيم بن أحمد الخواص، إبراهيم بن أحمد القـــيرواني، إبراهيم المصمودي، إبراهيم التازي، أحمد بن هارون الطوسي، أحمد بـــن أبي الربيـــع المالقي، أحمد بن العريف، أحمد بن الحسن أبو جعفر الزيات، أحمد أبو العباس الســـبتي، وغيرهم.

أما الجزء الرابع فخصه بحرف الميم، ويتراوح ما بين الورقة رقم 48 والورقة رقم 58و. اقتصر فيه على سبع عشرة ترجمة منهم: محمد بن أحمد بن إسماعيل بن سمعون البغـدادي أبو الحسن، ومحمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني، ومحمد بن أحمد بن عبيد الله الإشـبيلي، ومحمد بن حسن التاونتي المعروف بابن الميلي.

1- ابن صعد، المخطوط نفسه، و128ظ.

أما الجزء الثامن فاشتمل على حروف العين والغين والفاء والقاف والسين والشين والهاء والواو والياء. اشتمل على خمسة عشر صوفيا. ويمتد ما بين الورقة 86و إلى الورقة 128. وممن جاء في هذا الجزء نذكر فضيل بن عياض التميمي أبو علي، سفيان بن سعيد الثوري أبو عبد الله عالم الكوفة وزاهدها، شعيب بن الحسين الأندلسي سيدي أبو مدين، واضح بن عاصم بن سليمان المكناسي أبو مطهر، وغيرهم.

تفاوت حجم الترجمة من متصوف لآخر، فهناك ترجمات مستفيضة تأتي في عدة أوراق مثل ترجمة إبراهيم التازي التي جاءت في تسعة وثلاثين ورقة على وجه واحد، بينما هناك ترجمات أخرى لا تتعدى الورقة الواحدة. ويظهر أن هذا التفاوت يعود لحجم ومستوى ثقافة ابن صعد للشخصيات التي ترجم لها. كما أنه في الكثير من الأحيان لا يتقيد صاحب الكتاب بالشخص الذي يترجم له، حيث يورد استطرادات كثيرة. وهذا ما يكشف عن سعة ثقافته. ولقد استخدم في عمله هذا أكثر من مائة كتاب حسبما يذكر الدكتور أبو القاسم سعد الله.[1]

يتشكل المخطوط من مائة وثمانية وعشرين ورقة مكتوبة على وجهين، وتتكون كل ورقة من ثلاثة وعشرين سطرا من الحجم المتوسط. وإن الخط مقروء ماعدا بعض الأوراق التي تصعب قراءة أطرافها العلوية بسبب آثار الحبر أو الماء.

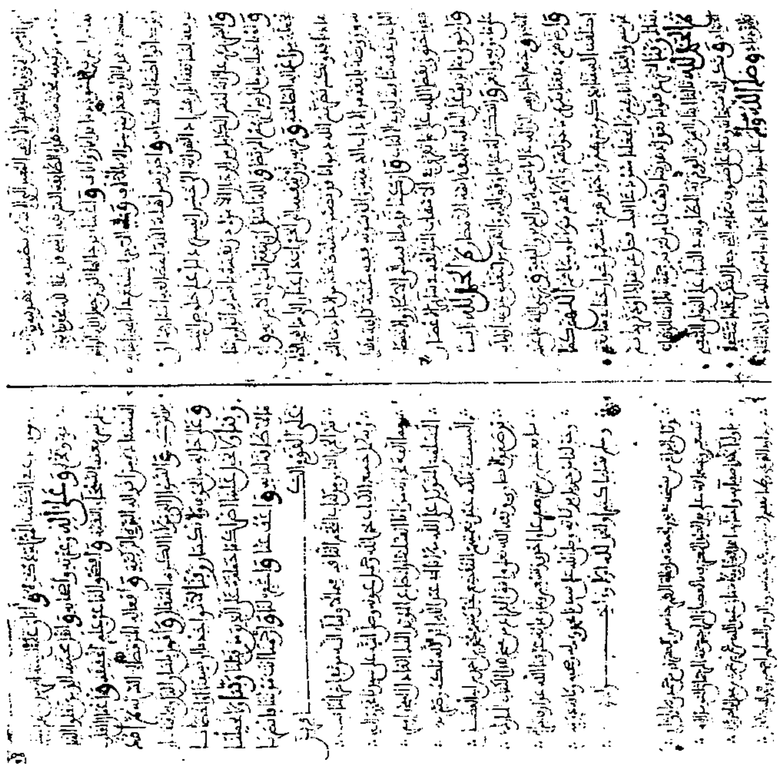
المخطوط ينتهي عند الورقة 128 تليها أوراق غير مكتملة الكتابة وبخط غير واضح، مسجل عليها في الأخير رقم (ي 1292 IV) وبجانبها مجموعة من الأدعية.

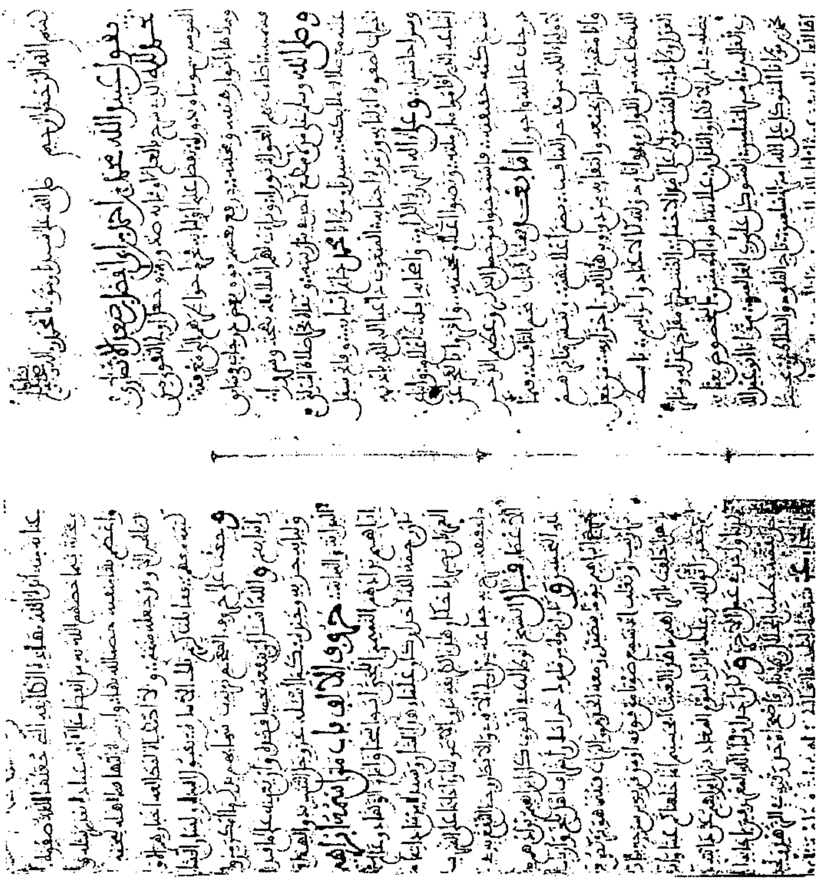
ونشير في الأخير أن لابن صعد – كما سبقت الإشارة إليه – كتابا آخر يحمل عنوان **روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين**، اقتصر فيه على الترجمة لكل من محمد بن عمر الهواري وإبراهيم التازي والحسن أبركان وأحمد بن الحسن الغملري. والكتاب موجود تحت الرقم 2596 بالمكتبة الوطنية مصلحة المخطوطات الجزائر

1– ابن صعد المخطوط نفسه، و1و.

العاصمة. وهو مكتوب بخط واضح وكبير الحجم. ولقد تمكنت من الإطـــلاع عليـــه واستغلاله. ولقد قام الدكتور يحيى بوعزيز بتحقيقه، ومن المفروض أنه طبع بدار الغـرب الإسلامي ببيروت. كما له قصيدة في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام، توجد ضمـن مجموع في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم د2404 من الصفحة 330 إلى 332.[1]

1- سعد الله (أبو القاسم)، المرجع السابق، ص. 74.





الورقة الأولى من مخطوط: النجم الثاقب

مستقبل البحث العلمي في الجزائر

الدكتور عبد الكريم بن أعراب

جامعة منتوري –قسنطينة

مقدمة

يستند تطوير العلم والتقانة إلى ركائز ثلاث على الأقل. الركيزة الأولى تكمن في البرامج التعليمية المندرجة في خطط تهدف إلى توسيع التعليم وتعميمه لجميع أفراد المجتمع وتحقيق معدلات إنصاف عالية، وتكافؤ الفرص بين البنين والبنات من جهة وبين مختلف شرائح المجتمع من جهة أخرى. يحقق تطوير التعليم، مع مرور الزمن، تراكم المعارف باكتسابها والمحافظة عليها واستعمالها ثم بعد ذلك تطويرها وتعميقها، وعند وصول المنظومة التربوية إلى تحقيق مستويات أداء عالية تساهم بشكل مباشر في تطوير العلم والتقانة.

الركيزة الثانية تتعلق بمنظومة البحث العلمي سواء أكانت هذه المنظومة ناتجة عن تطور الجامعات أم نتيجة ارتقاء مراكز البحوث والمخابر. المعابر كثيرة ومتنوعة بين الجهتين لأن الجامعة لا يمكن أن تستغني عن وظيفة البحث بل تعتبر نشاط عادي يدخل ضمن طبيعتها. مراكز البحث والمخابر من جهتها لا يمكن أن تتطور دون الكفاءات الجامعية، نظرا لما تمتلكه من قدرات فكرية وتدريب على قيادة وإنجاز البحوث. يكون البحث العلمي داخل الجامعة أو في مراكز ومخابر أكثر تخصصا بمثابة العمود الفقري للتطوير التكنولوجي والتحكم التقني والتفوق العلمي الذي تفتخر به الشعوب.

أما الركيزة الثالثة لها علاقة مباشرة بعالم الصناعة حيث تتنافس، بجانب الإنتاج المادي، المنشآت فيما بينها على جودة المنتوج والسيطرة على الأسواق وكسب أكبر عدد ممكن من الزبائن. لذا فإنها أصبحت، لتحقيق ذلك، تنفق أموالا طائلة في البحث والتنمية حتى أضحت قوة المنشأة تقاس بمقدار ما تخصصه من استثمارات لهذا الغرض.

لكن المنشأة بكل ما تملك من أموال توفق بين تطوير البحث داخل هياكلها وبين التعاقد مع مخابر البحث والجامعات للاستفادة من الخبرات وتحقيق السبق للتفوق.

على هذه الركائز الثلاثة تبنى منظومة البحث العلمي لبلد ما ومن خلالها تقاس درجات العلم والتقانة. ولعل السؤال يطرح إلى أين وصلت تجربة الجزائر في مجال البحث العلمي وما هي استراتيجيتها في موضوع العلم والتقانة؟ كمحاولة للإجابة نتناول بالدراسة منظومة البحث العلمي في الجزائر منذ الاستقلال إلى سنة 2002، وبعدها نحاول إبراز آفاق المستقبل.

1- تطور منظومة البحث العلمي في الجزائر

يمثل البحث العلمي للأمم العمود الفقري للسياسات التنموية عموما وسياسات التعليم العالي على الخصوص وذلك من خلال الاتجاهات البحثية الثلاث: البحث الأساسي (البحت)، البحث التطبيقي، البحث والتنمية. عادة ما يقاس الجهد المطلق للدول بالمبالغ المالية المخصصة للبحث سنويا مقارنة بالناتج الداخلي الخام (PIB). نتائج البحوث وتطبيقاتها الميدانية ومدى قدرتها على التحكم التكنولوجي وتطويره وكذلك الاكتشافات الجديدة غالبا ما تقدم على أساس أنها مفخرة البلد وتفوقه. تكفي الإشارة هنا إلى الآثار المسجلة على مستوى العالم بعد إطلاق الصواريخ الفضائية الأولى والسباق الدائم والمستمر بين الدول العظمى للتحكم في هذه التقنيات الحديثة والمكلفة.

أدى التطور المتسلسل في مجالات البحث العلمي إلى ظهور تنظيم مؤسسات البحث في أشكال ثلاث: مؤسسات البحث الحكومية، مؤسسات البحث الخاصة، مؤسسات البحث الجامعية (عمومية وخاصة). تجدر الإشارة إلى أن البلدان المتطورة قد راكمت معارف كبيرة في ميدان البحث العلمي في الوقت الذي تتخبط فيه البلدان الآخذة في النمو بين خيارات صعبة حول السياسات البديلة المنتهجة تتمحور حول الاستثمار في مجال التعليم وكيفيات تعميمه أو الاستثمار في مجال تطوير البحوث. يبدو أن العالم قد

انقسم إلى ثلاثة فئات: الفئة الأولى وتشمل البلدان المتطورة الرائدة في مجـــال الإبـــداع والتقدم التكنولوجي حيث أصبح البحث العلمي فيها ثقافة مجتمع برمته. أما الفئة الثانيـــة فتشمل البلدان التي لها قاعدة متينة في مجال الهياكل البحثية وتكد قصد الانطلاق. وأخيرا الفئة الثالثة التي تضم بقية البلدان المتأخرة البعيدة كل البعد عن ثقافة البحث والتي غالبـــا ما تكتفي بسياسات ترقيعية تبدو من خلال المبالغ المالية المنفقة سنويا.

يرجع الفضل، تاريخيا، إلى القرن العشرين الذي عرف انفجارا للمعـــارف في شـــتى المجالات أدى إلى ضرورة بروز التنظيم الهيكلي للبحث. تنظيم البحث في فرنسا، علـــى سبيل المثال، بدأ مع مطلع القرن بإنشاء مديرية الاختراعات عام 1915 تلاهـــا مركـــز البحث العلمي المطبق عام 1938. أدت سلسلة الإصلاحات المتتالية إلى نتوء المركز الوطني للبحث العلمي عام 1944 الذي عرف عدة إصلاحات آخرها عام 1979 (Minot, 1979).

يعود الفضل في الولايات المتحدة الأمريكية إلى قطاع الزراعـــة في تطويـــر البحـــث التطبيقي من خلال اهتمام الجامعات بهذا المجال الحيوي .مع بداية الحرب العالمية الثانيـــة استخلفت الزراعة بالجيش الذي مول جل المشاريع البحثية حتى بداية السبعينيات أيـــن سجلت توترات بين الباحثين الجامعيين و الجيش بسبب الحرب الفيتناميـــة (Bodelle & Nicolaon, 1985). بالإضافة إلى الجيوش تذكر أهمية القطاع الصناعي في تطوير البحـــث. كما تجدر الإشارة إلى أن صيغة التعاقد بين الممولين والباحثين هي التي تمـــيز منظومـــة البحث العلمي في الولايات المتحدة الأمريكية.

هذه لمحة سريعة حول البحث العلمي الذي نتساءل عن منظومته كيف تطـــورت في الجزائر وهو الموضوع الذي نتناوله بالدراسة في المباحث الآتية.

1-1- منظومة البحث العلمي في الجزائر عشية الاستقلال.

مكننا البحث التوثيقي من الاطلاع على حقيقة البحث العلمي في الجزائر المســـتعمرة عشية الاستقلال. يمكن أن تنقسم وحدات البحث إلى صنفين أساسيين. الصنـــف الأول

يتعلق بالمؤسسات المتخصصة والصنف الثاني يتعلق بالبحث الجامعي. هيئات البحث التي وجدت والتي تنتمي للصنف الأول تتعلق بالمركز الوطني للبحث العلمي، محافظة الطاقة النووية، المركز الوطني للدراسات الفضائية وأخيرا ديوان البحث العلمي والتقني لما وراء البحر. أما البحث الجامعي فقد كان متمركزا في الجامعة الوحيدة بالجزائر العاصمة والتي كانت تضم مجموعة معاهد مثل معهد الدراسات الشرقية المنشأ عام 1933 ومعهد البحوث الصحراوية عام 1937 تلاه معهد الدراسات الفلسفية عام 1952 و معهد الدراسات العرقية عام 1956 . بالإضافة إلى هذه المعاهد المذكورة فقد وجدت هيئات بحثية أخرى تابعة لجامعة الجزائر من بينها معهد أمراض العين والمحطة المختصة في حيوانات البحر التي تحولت فيما بعد إلى معهد المحيطات، وكذلك المرصد الفلكي ومعهد الطاقة الشمسية وأخيرا معهد الدراسات النووية. هذا الأخير ارتبط ب "البرنامج النووي الفرنسي الذي كان يهدف إلى التحكم النووي وإجراء التجارب في الصحراء" (Benzaghou & Mahiou, 1985). بالإضافة إلى هذه المؤسسات البحثية هناك معاهد أخرى عرفت بالبحث التطبيقي من بينها معهد باستور الجزائر، وهو فرع تابع لمعهد باريس، ومعهد الأرصاد الجوية وفيزياء الكون وأخيرا مركز الأبحاث الزراعية.

ما تمكن ملاحظته مما سبق هو أن معظم مؤسسات البحث كانت متمركزة في الجزائر العاصمة ومرتبطة عضويا بالمؤسسات الأم بفرنسا، وهي نتيجة للتطور والتقدم البحثي الفرنسي. كما أن الأنواع الثلاثة للبحث متواجدة كلها سواء أكان الأمر يتعلق بالبحث الأساسي، البحث والتنمية أو البحث التطبيقي.

لما افتكت الجزائر استقلالها في 5 جويلية 1962 انكبت في بداية الأمر على محاولة تنظيم شؤونها الداخلية ثم بعد ذلك حاولت تنظيم نشاط البحث العلمي الذي ستتجلى معالمه من خلال مختلف المراحل التي سنتناولها بالدراسة.

1-2- محاولات تنظيم البحث العلمي في الجزائر

تميزت محاولات تنظيم البحث العلمي في الجزائر بعدة مراحل مختلفة ومتنوعة ندرجها مجتمعة في أربعة مراحل.

1-2-1- من 1962 إلى 1971 ، الانطلاق الصعب.

تطرقت المعاهدات الجزائرية الفرنسية المتفق عليها غداة الاستقلال إلى مسألة البحث العلمي حيث أكدت النصوص المتعلقة بالاتفاقيات والبروتوكولات على أن "أنشطة معاهد ومراكز البحث العلمي تخضع دوريا للمراقبة وتعليمات وتوجيهات عامة من طرف المجلس الأعلى للبحث العلمي"(المرسوم رقم 62-515 الصادر في 7 سبتمبر 1962) أنشئ هذا المجلس عام 1963 .بمساعدات مالية فرنسية لمدة 4 سنوات. لكن يجب التذكير، نظرا لكون كل الباحثين كانوا فرنسيين، أن كل المشاريع كانت تحت إدارة فرنسية كما أن معهد الدراسات النووية ومعهد دراسات المحيطات ومركز محاربة الأمراض السرطانية ومركز البحوث الأنتروبولوجيا والعرقية ومعهد الجغرافيا والمعهد التربوي، جميعها انتقلت تحت وصاية الديوان الثقافي الفرنسي.

تميز البحث الجامعي في بداية الاستقلال بالرحيل الجماعي للباحثين الفرنسيين أما العدد القليل من الأساتذة الجزائريين فقد أوكلت لهم مهمة التدريس والتسيير الإداري. هذا ما جعل نشاط البحث العلمي يتوقف بالرغم من محاولات إنعاشه سنة 1964 لكنها كانت مجرد أعمال فردية غالبا ما كانت مبادرات بعض الأساتذة الفرنسيين المتعاونين.

يبدو واضحا أن المسؤولين الجزائريين كانوا منشغلين بالأوضاع الصعبة التي تميز البلدان المستقلة حديثا، ولا يمكن في أي حال من الأحوال أن يحظى البحث العلمي بأولوية ما. هذا ما يفسر على الأقل استمرار فرنسا في تسيير هياكل البحث وأدى إلى إمضاء بروتوكول مشترك ثان في 16 مارس عام 1968، نتج عنه ميلاد منظمة التعاون العلمي لمدة 4 سنوات بتمويل مشترك بين فرنسا والجزائر التي بدأت تهتم بالبحث

العلمي. نشير إلى أن هذا الاتفاق قد أدرج الهياكل الجامعية التي سمح لمسؤوليها بموجب الاتفاقية تقديم برامج بحث لمنظمة التعاون العلمي.

إذا أردنا إجراء حصيلة لهذه المرحلة يمكن لنا التركيز على مسألتين: الأولى تتعلق بهياكل البحث التابعة لوصايتين، وصاية جزائرية وأخرى فرنسية. أما الثانية فترتبط بغياب سياسة وطنية للبحث العلمي وهو أمر طبيعي نظرا لصعوبة المرحلة.

1-2-2- من 1971 إلى 1982.

انتظرت الجزائر حتى عام 1970 لتعطي للتعليم العالي والبحث العلمي مكانته في هيكلة وتنظيم الدولة وذلك بإنشاء وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. في العام الموالي شرعت الوزارة في سلسلة من الإصلاحات الجذرية قصد هيكلة وتنظيم التعليم العالي خاصة. أما في مجال البحث العلمي فقد أنشئ سنة 1972 المجلس المؤقت للبحث العلمي تحت وصاية الوزارة المذكورة، وفي سنة 1973 عرف البحث العلمي ميلاد الديوان الوطني للبحث العلمي (ONRS) عوضا عن المجلس المؤقت، تبعه عام 1974 إنشاء المركز الجامعي للأبحاث والإنجازات (CURER) في مدينة قسنطينة.

اهتمام الجزائر بالبحث العلمي في هذه الفترة يطرح عدة تساؤلات عن جدوى الهياكل وذلك لعدة اعتبارات أهمها:

1-2-3- طبيعة السياسة الاقتصادية المنتهجة:

اختارت الجزائر، انطلاقا من 1967، الشروع في العمل بالمخططات التنموية كان أولها المخطط الثلاثي 1967-1969 ثم المخطط الرباعي الأول 1970-1973 والمخطط الرباعي الثاني 1974-1977. اتضحت من خلال هذه المخططات الخيارات الاقتصادية الجزائرية التي ارتكزت على أقطاب النمو ومكانة الاستثمارات في قطاع الصناعة تطبيقا لنظرية الصناعات المصنعة (بن أعراب، 1994). هذا الخيار الذي اعتمد شراء معامل ذات مستوى تكنولوجي عال وتركيبها في الجزائر، حيث أوكلت هذه المهمة إلى الشركات

الأجنبية خاصة منها الشركات الفرنسية والإيطالية والألمانية. نظرا للمستوى التكنولوجي العالي للمصانع المركبة والتجربة الفتية للباحثين الجزائريين لا يمكن تصور انطلاق نشاط البحث التطبيقي. المسؤولون الجزائريون اهتموا بالدرجة الأولى بوضع برامج طموحة أرادوا من خلالها توسيع النسيج الصناعي، قصد الإقلاع الاقتصادي، معتمدين على كثافة رؤوس الأموال المستثمرة والمستوى التكنولوجي العالي. هذا الخيار استدعى تكوين عدد كبير من الكوادر الوطنية وهو الدور الذي كلفت به الجامعة.

1-2-4- المهام الأولى للجامعة الجزائرية، تكوين أكبر عدد من حاملي الشهادات.

حتمت حالة الشغور التي وصفت بها مختلف القطاعات بعد الاستقلال على الجزائر اللجوء إلى الاستعانة بالتعاون خاصة في مجال التعليم العالي، حيث تم التعاقد مع عدد كبير من الأساتذة الفرنسيين وأساتذة من المشرق جلهم من مصر، العراق و سوريا، والذين تحملوا مهمة تكوين أساتذة التعليم الثانوي والإطارات التي تزايد عليها الطلب من طرف القطاعات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تتهافت على الطلبة بدءا من السنة الأولى جامعي لإمضاء عقود عمل مبكرة بمنحهم شبه أجور مغرية.

ارتبطت مهمة الجامعة إذن بالدرجة الأولى بالتكوين، معتمدة على الأساتذة المتعاونين الأجانب. عدد الأساتذة الجزائريين كان ضئيلا ولكي تتولد لنا صورة واضحة عن المؤهلات الوطنية خلال هذه الحقبة نشير إلى أن جامعة الجزائر، وهي أقدم جامعة، سجلت مناقشة أول دكتوراه عام 1968 تلتها (1) واحدة عام 1969 وواحدة (1) عام 1970 ثم خمسة (5) سنة 1971 و ستة عام 1972 (Benarab, 1997). أما جامعتا وهران وقسنطينة فلم تنطلق بهما الدراسات العليا حتى عام 1977 .

يحق لنا أن نستنتج أن هذه الفترة لا يمكن أن نتكلم فيها عن البحث العلمي ما دامت الموارد البشرية اللازمة لذلك تكاد تكون مفقودة. طبيعة استراتيجية التنمية في

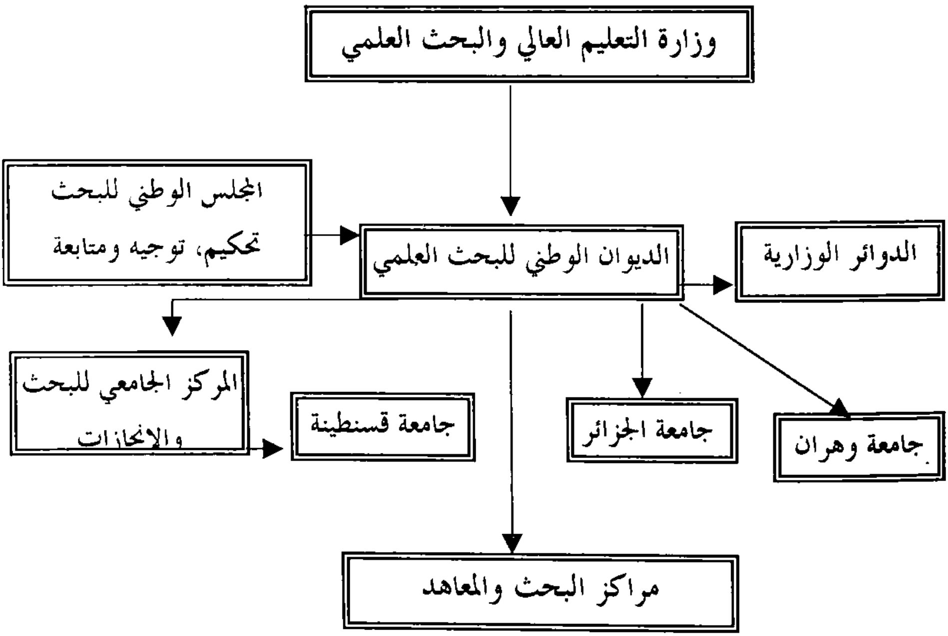
الجزائر والدور الذي أوكل للجامعة الجزائرية وحدهما كافيان للتأكيد على أن محاولات تنظيم البحث العلمي خلال هذه الفترة لم تكن مسايرة للموارد الحقيقية المتاحة ، إنما يمكن إدراجها ضمن القرارات السياسية الطموحة.

نتائج سياسة البحث العلمي في الجزائر من 1971 إلى 1983 يمكن تناولها من زاويتين: الأولى تتعلق بالتنظيم الهيكلي والثانية بالإنجازات.

1-3- التنظيم الهيكلي للبحث العلمي خلال الفترة 1971-1983 .

القرارات التي اتخذتها الجزائر لتنظيم البحث العلمي والتي يمكن أن نقول عنها أنها أول قرارات للجزائر المستقلة نتج عنها تنظيم هيكلي نبينه في الشكل الآتي.

الشكل رقم 1: التنظيم الهيكلي للبحث العلمي خلال الفترة 1971-1983 .



المصدر

Benarab, A, 1999, Formes d'organisation institutionnelle de la recherche scientifique en Algérie de 1962 à 1999, in formes d'organisation institutionnelle, ouvrage collectif, l'Harmattan, France, Canada.

لو نظرنا لهذا التنظيم الهيكلي لأوحى لنا أنه شمل جميع المجالات والمؤسسات. لكن الواقع أن البحث العلمي اقتصر بالدرجة الأولى على هيئتين، الديوان الوطني للبحث العلمي (ONRS) ومركز البحوث والدراسات والإنجازات (CURER)

بالموازاة مع هذه الهيكلة تم إنشاء عام 1982 محافظة الطاقات المتجددة التي وضعت تحت وصاية رئاسة الجمهورية مباشرة، وبعد إنشاء هذه المحافظة بعام حل (بضم الحاء) الديوان الوطني للبحث العلمي (ONRS) ومعه حل أيضا مركز البحوث والدراسات والإنجازات (CURER) أي سنة 1983.

نلاحظ من العرض السابق أن البحث العلمي في الجزائر، خلال 20 سنة، لم يستقر و لم يتمكن من إرساء قاعدة تمكنه من الانطلاق. هذا الأمر، حتى وإن يبدو غريبا، فهو طبيعي لكون البحث العلمي ليس مجرد قرارات فوقية وإنما هو ناتج لسيرورة ونضج واستقرار التي من دونها يبقى البحث العلمي مجرد هياكل منفقة للأموال دون مردود.

عرفت هذه الفترة بعض الإنجازات، لاسيما من طرف الديوان الوطني للبحث العلمي الذي سجل خلال الفترة 1974-1983 الموافقة على 109 مشروع بحث والمساهمة في تأطير 200 أطروحة (ماجيستير ودكتوراه) كما نشر 1340 مقالا علميا. لكن المجهود المبذول لم يمكن من إحداث ديناميكية بين الباحثين ومختلف القطاعات الاقتصادية والاجتماعية (Krim & Belmir, 1996) خاصة وأن اللجنة الدائمة للتخطيط والبحث التي أنشئت عام 1980 بقيت مجرد هيئة .

1-4- البحث العلمي في الجزائر خلال الفترة 1983-2002.

عرفت مرحلة الثمانينيات في الجزائر ظروفا خاصة تميزت، على الصعيد السياسي، بتغيير في هرم السلطة. أما في مجال البحث العلمي فقد شهد عدة تغييرات. بعد حل الديوان الوطني للبحث العلمي سنة 1983 تم إنشاء محافظة البحث العلمي والتقني عام 1984، وهي المحافظة الثانية بعد التي أسست في 1982، تحت وصاية الوزير الأول. هذه

المحافظة الثانية حاولت ترتيب البرامج الوطنية ذات الأولوية لكنها لم تعمر طويلا لأنه في عام 1986 استبدلتا كلا المحافظتين بالمحافظة السامية للبحث (HCR) التي وضعت تحت وصاية رئاسة الجمهورية.

بعد 4 سنوات، وعندما توصلت إلى وضع المعالم المتعلقة بتنشيط البحث العلمي، استبدلت المحافظة السامية للبحث بالوزارة المنتدبة للبحث والتكنولوجيا والبيئة وذلك عام 1990. هذه الوزارة لم تعمر سوى سنتين لتستبدل بكتابة الدولة للبحث لدى وزارة التعليم العالي والبحث العلمي عام 1992 وهي الكتابة التي بقيت أقل من عام لتحل سنة 1993 وتسند مهمة البحث العلمي لوزارة التعليم العالي لمدة 6 سنوات. خلال هذه الفترة تم إنشاء وكالتين وهما الوكالة الوطنية لتطوير البحث الجامعي(ANDRU) والوكالة الوطنية لتطوير البحث في الصحة (ANDRS). وفي عام 1999 أنشئت الوزارة المنتدبة للبحث العلمي لدى وزارة التعليم العالي لتتولى تسيير البحث العلمي. ولكي توضح الصورة الخاصة بحركية مؤسسات البحث العلمي في الجزائر منذ الاستقلال نقدم الجدول الموالي.

الجدول رقم 1: تطور مؤسسات البحث العلمي في الجزائر من 1962 إلى 2002 .

الهيئة	تاريخ الإنشاء	الجهة الوصية	تاريخ الحل
مجلس البحث	1963	جزائرية فرنسية	1968
هيئة التعاون العلمي	1968	جزائرية فرنسية	1971
المجلس المؤقت للبحث العلمي	1971	جزائرية	1973
الديوان الوطني للبحث العلمي	1973	وزارة التعليم العالي	1983
محافظة الطاقات المتجددة	1982	رئاسة الجمهورية	1986
محافظة البحث العلمي والتقني	1984	الوزارة الأولى	1986
المحافظة السامية للبحث	1986	رئاسة الجمهورية	1990
الوزارة المنتدبة للبحث والتكنولوجيا	1990	الوزارة الأولى	1991
الوزارة المنتدبة للبحث والتكنولوجيا والبيئة	1991	الوزارة الأولى	1991

كتابة الدولة للبحث	1991	وزارة الجامعات	1992
كتابة الدولة للتعليم العالي والبحث	1992	وزارة التربية	1993
كتابة الدولة للجامعات والبحث	1993	وزارة التربية	1994
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي	1994	وزارة التعليم العالي	1999
وزارة منتدبة للبحث العلمي	1999	وزارة التعليم العالي	ليومنا

المصدر: عبد الكريم بن أعراب،2002، التقانة والبحث العلمي في الجزائر،ورقة مقدمة في اجتماع الخبراء العرب، أليكسو، الشارقة، الإمارات العربية.

قراءة الجدول تبين بوضوح الترحال الذي تميزت به منظومة البحث في الجزائر منذ الاستقلال. هذه الوضعية لا يمكن أن تتولد عنها نتائج بالقدر الذي طمحت إليه الجزائر. خلال 40 سنة انتقلت هياكل البحث العلمي من وصاية إلى أخرى 14 مرة وهو الأمر الذي لم يمكن الباحثين من الاستقرار والنضج ناهيك عن هدر الموارد المالية والمادية نتيجة التنقل وتغيير الوصاية والموطن. لكنه وبالرغم من الحركية السريعة لمؤسسات البحث العلمي فقد سجلت خلال العشرية 1986-1996 إنجازات يكمن تحسسها من خلال عدد مشاريع البحث وهو ما يوضحه الجدول الموالي.

جدول رقم 2: تطور عدد مشاريع البحث من 1986 إلى 1996 حسب التخصص.

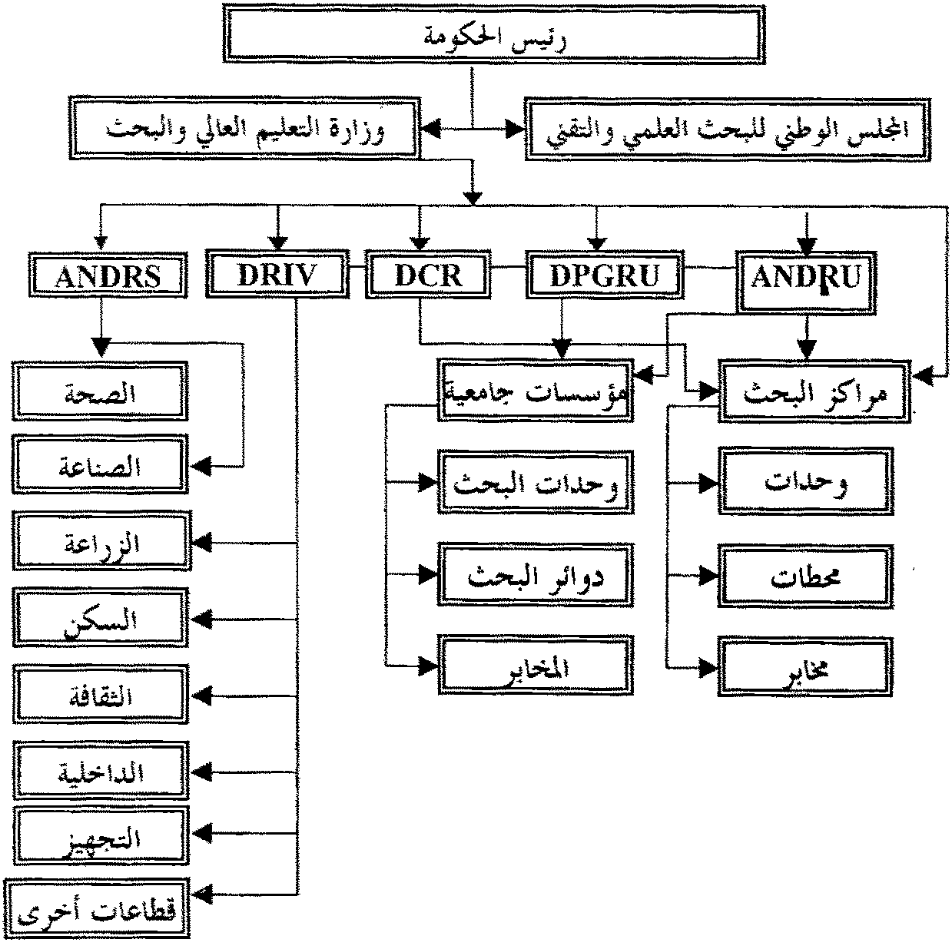
	1986	1988	1990	1992	1994	1996	المضاعف 1996/86
علوم دقيقة وتكنولوجيا	190	213	165	308	492	700	3.68
علوم طبيعية وحياة	92	103	70	160	252	350	3.80
علوم اجتماعية	136	157	105	159	215	450	3.30
المجموع	418	473	340	627	959	1500	3.58

المصدر:

Benarab. A. 1999. Formes d'organisation institutionnelle de la recherche en Algérie de 1962 à 1999, in formes d'organisation institutionnelle, l'Harmattan. France. Canada.

نلاحظ أن العلوم الدقيقة والتكنولوجيا مثلت حوالي 50% من مجمل مشاريع البحث خلال طول الفترة متبوعة بالعلوم الاجتماعية ثم علوم الطبيعة والحياة. كما تضاعفت المشاريع 3.6 مرات من 1986 إلى 1996. هذه النتائج ما هي سوى مؤشرات كمية تساعد في أخذ فكرة عن واقع البحث العلمي في الجزائر. وحتى تكتمل الرؤية نـدرج مخططا بالتنظيم الهيكلي لمؤسسات البحث العلمي في الجزائر .

الشكل رقم 2: التنظيم الهيكلي للبحث العلمي في الجزائر



المصدر: عبد الكريم بن أعراب،2002، التقانة والبحث العلمي في الجزائر،ورقة مقدمة في اجتماع الخبراء العرب، أليكسو، الشارقة، الإمارات العربية.

مفتاحANDRS : الوكالة الوطنية لتطوير البحث في الصحة، ANDRU الوكالة الوطنية لتطوير البحث الجامعي، DRIV مديرية البحث ما بين القطاعات والتثمين، DCR مديرية تنسيق البحث، DPGRU مديرية الدراسات العليا والبحث الجامعي.

ما يلاحظ من الهيكل التنظيمي للبحث العلمي في الجزائر وجود 5 هيئات مشرفة، لدى وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، على البحث العلمي. هذا الوضع يؤدي دائما إلى ظهور صعوبات تنسيقية كثيرا ما تنعكس سلبا على أداء البحث والباحثين. لكن من زاوية عدد المشاريع يمكن قياس نتائج هذه الهيكلة من خلال عدد المشاريع المسيرة من طرف الوكالة الوطنية لتطوير البحث الجامعي وهي أهم هيئة. وهو ما يبينه الجدول الموالي.

جدول رقم 3: المشاريع المسيرة من طرف الوكالة الوطنية لتطوير البحث الجامعي منذ نشأتها.

السنة	عدد المشاريع	الميزانية المخصصة	المبلغ مقدر بالدولار
1996	175	227500000 دينار	3033333 دولار
1998	100	228178366 دينار	3042378 دولار
1999	280	687135000 دينار	9161800 دولار
المجموع	555	1142813366 دينار	15237511 دولار

المصدر: جدول محسوب على ضوء المعلومات المستقاة من المديرية العامة للوكالة.

ملاحظة: حسب سعر صرف الدينار بالدولار وفق معدل سنوي قدره 75 دينار مقابل دولار واحد.

توزيع المشاريع حسب السنوات يخضع لسنوات فتح المناقصات وهي السنوات الواردة في الجدول. لكن المشاريع التي وصلت إلى نهاية آجالها هي المشاريع المتعلقة بالمناقصة الأولى، ولكي نطلع أكثر على مدى تنفيذ هذه المشاريع ندرج الجدول القادم.

جدول رقم 4: مقارنة المشاريع المصادق عليها بالمنفذة، حسب مجال البحث، المناقصة الأولى.

رقم البرنامج الوطني للبحث	مجال البرنامج الوطني للبحث	عدد المشاريع المصادق عليها	عدد المشاريع المنفذة	نسبة الإنجاز
01	الزراعة والتغذية	37	30	%81
02	موارد المياه	20	19	%95
03	البيئة	30	25	%83
04	مكافحة التصحر	11	09	%82
05	التنقيب واستغلال المواد الأولية	22	16	%73
06	تثمين المواد الأولية والصناعة	24	20	%83
07	تكنولوجيا متقدمة	31	28	%90
المجموع	**07 برامج وطنية للبحث**	175	147	%84

المصدر: جدول محسوب على ضوء المعلومات المستقاة من المديرية العامة للوكالة.

أنجزت مشاريع البحث التي كانت محل مناقصة وطنية بنسبة متوسطة قدرها 84%، أما المشاريع الخاصة بمناقصة عامي 1998 و1999 فجلها أمضيت العقود الخاصة بها، بين رؤساء المشاريع ومديرية الوكالة، في مارس 2001 .

لدينا الآن فكرة واضحة حول واقع البحث العلمي في الجزائر، لا سيما ما تعلق والمؤشرات الكمية لكي تكتمل الصورة نتناول بالبحث مسألة تمويل البحث العلمي في الجزائر، لأن الموارد المالية المسخرة للبحث هي أيضا مؤشر ينفع لقياس المجهود النسبي والمجهود المطلق للدولة الجزائرية تجاه البحث.

2- تمويل البحث العلمي في الجزائر

ترقية البحث العلمي تحتاج إلى تعبئة مجموعة موارد مادية، بشرية ومالية. أما قوة البحث العلمي تكمن في كيفية التوفيق بين هذه الموارد وترشيد استعمالها. حركية المؤسسات العلمية والتطور الهيكلي الذي تميزت به منذ الاستقلال تنبؤان بهدر للإمكانيات المتاحة. أسلوب التجربة والخطأ المعتمد بحثا عن تنظيم هيكلي يستجيب لطموحات المسؤولين الجزائريين لم يحقق الأهداف المنشودة. إذا أخذنا مقدار ميزانية البحث العلمي إلى الناتج المحلي الخام نلاحظ أن الجزائر سجلت أدنى المستويات مقارنة بإفريقيا حيث بلغت هذه النسبة 18،0 % في حين بلغ المتوسط الإفريقي 36،0% () W.S.Saint, 1993. استمر الوضع حتى عام 1999 حين سخرت الجزائر إمكانيات كبيرة قصد تحقيق معدل قدره 1 % عام 2000 وذلك بعد إنشاء الصندوق الوطني لتطوير البحث التكنولوجي. حتى تكتمل الصورة لدينا نقدم تطور الميزانية المخصصة للبحث العلمي من 1996 إلى عام 2000 وهو ما يعكسه الجدول القادم.

جدول رقم 5: تطور ميزانية البحث العلمي من 1996 إلى 2000 .

الوحدة: 1000 دينار

طبيعة الميزانية	1996	1997	1998	1999	2000
البحث الجامعي	375500	304000	400000	504100	554000
المراكز والوكالات	914000	892600	1057169	781544	5618804
مجموع الجزائر	1289500	1196600	1457169	1285644	6172804
% إلى مجموع الوزارة	6.59	6.23	5.99	3.87	15.99

المصدر: جدول محسوب على ضوء الوثائق المالية لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي. الجزائر.

نلاحظ أن نسبة المبالغ الإجمالية المخصصة للبحث بشطريه الجامعي وغير الجامعي ارتقى عام 2000 ليصل إلى حوالي 16 % من مجموع الاعتمادات المخصصة لقطاع التعليم

العالي والبحث العلمي، وهو ما يعكس إرادة الدولة الجزائرية لترقية البحث العلمي. نشير إلى أن عام 2000 عرف تمويل الصندوق الوطني لتطوير البحث التكنولوجي بمبلغ قـــدره 5100000 ألف دينار أي ما يعادل 68 مليون دولار. هذا المبلغ يمثل لوحده 13.22 % مـــن ميزانية التعليم العالي والبحث العلمي.

هذه الموارد المالية المخصصة للبحث العلمي وإن تبدو مهمة وتسجل قفزة واضحة إلى أن بلوغ 1 %من الناتج المحلي الخام يبقى هدفا بعيدا لأنها تمثل أقل من 0.40 %فقط. لكن الباحثين قد ارتاحوا كثيرا لهذه السياسة الجديدة المدعمة للبحث العلمي والتي انجر عنـــها وجود إمكانيات مالية كبيرة، تفوق في بعض الأحيان قدرة امتصاصها، وضعت تحـــت تصرف الباحثين لاسيما بعد إقرار العمل بالمخابر. نظرا لحداثة هذه التجربة يصعب علينا الحكم عليها الآن.

لقد حاولنا من خلال هذا العرض أن نبين مسيرة تجارب إرساء قواعد وهياكل نشاط البحث العلمي في الجزائر منذ الاستقلال لكن السؤال يبقى مطروحا حول الاســتنتاجات التي يمكن أن نستنتجها، هذا ما سنتناوله في الفقرات القادمة.

3- ما يمكن استنتاجه

ما يستنتج من مسيرة محاولات تنظيم هياكل البحث العلمي في الجزائر يمكن تناولـــه من الجوانب الآتية:

1- **طرق تنظيم مؤسسات البحث العلمي:** لم تستطع الجزائر أن تضمن اســتقرارا لمؤسسات البحث العلمي التي تغيرت الوصاية عليها 14 مرة منذ الاستقلال. هذا الوضـــع يمكن أن يجد تفسيرات ومبررات قد تكون كثيرة ومقنعة. منها نقص التجربة وحداثـــة الاستقلال وطبيعة البرامج الطموحة، الخ... لكن ومهما تعددت الأسباب فإنه لا يمكـــن أن ننتظر نتائج كبيرة في ميدان العلم والتقانة عندما لا يمكن تحقيق تراكم تجريبي لن يتأت

إلا بالاستقرار المؤسساتي ووضوح البرامج والأهداف. نتائج البحث العلمي قد تتطلب أحيانا عشرات السنين من العمل والمواضبة قبل قطف الثمار.

2- **العلاقة بين مؤسسات البحث والقطاعات الاقتصادية والاجتماعية**: البحث والتنمية أو البحث التطبيقي تربطهما علاقات وطيدة بمختلف قطاعات النشاط التي توفر الإمكانيات من جهة وفرصة التجريب من جهة أخرى. اتسم الوضع في الجزائر بالنطلاق برامج تنموية كبيرة وطموحة. لكن طبيعة الخيارات الاقتصادية التي ارتكزت منذ 1967 على الصناعات المصنعة لم تسمح بوجود علاقات بين الباحثين والمنشآت الاقتصادية. الهدف الأساسي للقطاعات الاقتصادية ارتكز على كيفية بعث قطاعات إنتاجية للحد من البطالة وتوفير منتوجات يتزايد الطلب عليها باستمرار. بالإضافة إلى استراتيجية الاعتماد على الدول الأجنبية لتكوين الكوادر الفنية من جهة وطبيعة العقود بين الجزائر والشركات التي أوكلت لها مهمة تركيب المصانع والتي كانت إما عقود من نوع "منتوج في اليد" أو من نوع "مفتاح في اليد" من جهة ثانية. استراتيجية التنمية هذه لم يتسن لها التفكير قصد الاهتمام بالبحث.

3- **الجامعة والبحث الجامعي**: لعبت الجامعات دورا رياديا في تطوير البحث العلمي في بلدان مثل الولايات المتحدة لما تمتلكه من إمكانيات وموارد بشرية مدربة على البحث. الجزائر التي نالت استقلالها حديثا كان لابد عليها أن تفكر في كيفية توسيع التعليم الجامعي لتكوين الإطارات اللازمة لتسيير شؤون البلاد وإعداد أساتذة التعليم الثانوي نظرا للنقص الكبير المسجل. هذا الوضع لم يمكن الجامعة الجزائرية، رغم التطور السريع الذي عرفته، من أرساء أسس للبحث العلمي وهذا بسبب قلة الباحثين الجزائريين في بداية الأمر، وبالتالي فإن البحث الجامعي لم يعرف انطلاقته سوى مع بداية الثمانينيات وباحتشام وذلك لأسباب عديدة منها ارتباط الباحثين عادة بالجامعات والمراكز التي تكونوا فيها والتي في مجملها جامعات ومراكز أجنبية. كما أن العودة

المكثفة لأفراد البعثات الموفدة للخارج لم تساهم مباشرة في انطلاق البحث العلمي في الجامعات الجزائرية نظرا للفروقات البيئية واللغوية والتجريبية.

4- **فرص نضج التجارب ضئيلة:** بالإضافة إلى ما سبق ذكره نشير إلى أن كل التجارب التي قامت بها الجزائر لم يعط لها الوقت الكافي لتحقيق أهدافها، فكلما بدئت تجربة تبدل وبسرعة وهو الوضع الذي أدى إلى فقدان الثقة. هذه الظاهرة لم تكن خاصة بالبحث وإنما شملت ميادين عديدة. يضاف إلى هذا أن الباحثين كثيرا ما يستدعون إلى تقلد مهام التسيير وبالتالي التخلي عن مهام البحث. كما أن الظروف المادية لم تكن في صالح الباحث. نشير في هذا الصدد أن أساتذة الجامعات لا يتوفرون على مكاتب خاصة مما يجعلهم يكتفون بالبقاء في الجامعة فقط وقت التدريس، ويشعرون غالبا بالإحباط نظرا لتدهور قدرتهم الشرائية بسبب تدني الأجور.

5- **هجرة الكفاءات العلمية:** نتيجة للأسباب التي ذكرت وأسباب أخرى لا يتسع المجال لذكرها عرفت الجزائر نزيفا في قدراتها الفكرية، ففي هذا الصدد يشير وزير التعليم العالي سنة 2002 إلى هجرة أكثر من 500 أستاذ من الجامعات الجزائرية إلى بلدان أخرى. حسب الإحصائيات التي قامت بها وزارة التعليم العالي بمعية وزارة الخارجية بلغ عدد الكفاءات الجزائرية في الخارج سنة 2000، 1443 كفاءة علمية، موزعين في مختلف مناطق العالم، تستحوذ فرنسا وحدها على 525 كفاءة كلها حاصلة على شهادة الدكتوراه في مختلف الاختصاصات. أما في كندا فقد بلغ العدد 94. هذه الهجرة لها أسبابها وهي مرشحة للزيادة نظرا للإمكانيات التي يتوفر عليها الباحثون عندما يوظفون في المخابر والجامعات ومراكز البحث الأجنبية. هذا النزيف الذي اشتد في السنوات الأخيرة ساهم أيضا في وضعية البحث العلمي في الجزائر. هذه الاستنتاجات تدعونا إلى طرح السؤال حول مستقبل العلم والتقانة في الجزائر.

6-

4- مستقبل البحث العلمي في الجزائر.

الحديث عن مستقبل البحث العلمي في الجزائر يجرنا إلى التطرق إلى استراتيجية الدولة، الإمكانيات المتاحة وتصور المستقبل.

استراتيجية الدولة: حاولت الجزائر منذ 1996 أن تهتم أكثر بالبحث العلمي من خلال إعداد برامج وطنية للبحث في مختلف الميادين. بلغ عدد هذه البرامج 18 برنامجا وطنيا كما أقرت العمل منذ 1998 بنظام المخابر المستقلة التي دخلت حيز التنفيذ منذ سنة 2000. أما في مجال الجامعات فقد رقيت 5 مراكز جامعية لصف جامعات ليبلغ العدد الإجمالي 18 جامعة وطنية ومراكز ومعاهد موزعة في 27 مدينة جامعية.

فيما يتعلق بالموارد المالية فإن إنشاء الصندوق الوطني لتطوير البحث التكنولوجي يعبر عن إرادة فعلية لتزويد الباحثين بالوسائل الضرورية. كما صادقت الدولة على مضاعفة منحة البحث الشهرية بثلاث مرات بالموازاة مع مضاعفة سعر الساعات الإضافية للأساتذة الجامعيين بنفس القدر.

تهدف هذه الإجراءات إلى توفير الشروط الضرورية لانطلاق البحث العلمي واستقرار الباحثين، لكن هذه الإجراءات التي استقبلت بارتياح لدى مجمل الباحثين تعتبر غير كافية في نظرهم لأنهم يطمحون إلى مراجعة لمنظومة الأجور. هذه النقطة كانت ولا تزال محل خلاف مستمر بين النقابات والوزارة.

الهياكل الخاصة بالبحث: بالرغم من الرصيد المتولد عبر الزمن في مجال الهياكل إلى أنها غير كافية وتحتاج إلى إرادة أكثر. الإمكانيات البحثية الكامنة في الجامعات تحتاج إلى خلق فضاءات حقيقية لاستغلالها وتشجيع تواجد الأستاذ الجامعي بالجامعة بدل الاكتفاء بزيارتها أوقات التدريس فقط. وجود بنود في ميزانية المخابر تسمح بالبناء صعبة التنفيذ في الوقت الحالي.

الموارد البشرية: الكفاءات الوطنية موجودة بالداخل والخارج وبإمكانها إحـــداث نقلة نوعية في مجال العلم والتقانة لكنها تحتاج إلى وضع اســتراتيجية حقيقيــة هادفــة، والعملية تتطلب تظافر الجهود من جميع الأطراف. الصراع لن يكن سهلا بين المخـــابر الأجنبية التي وجدت في الكفاءات الجزائرية نخبة مؤهلة ذات أداء طيب والدولة الجزائريـة التي هي غير قادرة في الأمد القصير على توفير نفس الشروط والظروف.

الموارد المالية: إذا كانت الإمكانيات المتاحة اليوم قد مكنت الدولة مـــن تكثيــف جهودها لترقية البحث فإن السؤال يبقى مطروحا حول إمكانية استمرار الدولة في تمويـل البحث في غياب بدائل أخرى خاصة وأن القطاعات الاقتصادية تشهد تحولات جذريـة. وبالتالي فإن خلق إمكانيات تمويلية ذاتية في المدى المتوسط يبدو صعب المنال.

المحيط الدولي الخارجي: بالإضافة إلى العناصر السابقة الذكر فإن التحولات الجذريـة في طبيعة العلاقات الدولية تشكل عائقا صعبا سيواجه المحاولات التي تقوم بها الدولـــة. على سبيل المثال فإن الانفتاح الاقتصادي الذي سيؤدي إلى دخول الرساميل الأجنبيـــة سيطرح مسألة الخريطة البحثية للنقاش. إما أن ينحصر البحث بين جدران الجامعـــات وهنا تطرح مسألة نفعيته وإما يكون مرتبطا بالمنشآت الاقتصادية الأجنبية وهنا كذلـــك تطرح مسألة مدى مواءمة البحث بحاجيات التنمية الوطنية. بالإضافة إلى الإستراتيجيات المعتمدة من طرف الدول القوية في استقطاب الكفاءات إليها بغرض استغلالها لصـــالح شعوبها، لاسيما إذا اعتبرنا أن هذه الدول المتقدمة لا تساهم في تكوين الكفاءات الوطنية وتستفيد منها عندما تصل إلى مرحلة العطاء مستغلة الظروف الصعبة التي تمر بها الجزائـر. للتذكير فإن كندا مثلا تشجع هجرة الكفاءات مستعملة كل الوسائل بما في ذلك إيفـــاد خبراء لترشيح المهاجرين.

هذه العناصر وحدها كافية لوجوب التفكير في وضع استراتيجية محكمة توفر لها جميع الإمكانيات المادية والمالية والشروط والظروف قصد تعبئة كل الموارد المتاحة واستقطاب

الكفاءات الوطنية الموجودة بالخارج. دون استراتيجية ومقاربة شمولية كلية تساهم في إعدادها أطراف متعددة وتشارك في ذلك الكفاءات الوطنية تبقى مسألة العلم والتقانة مسألة نسبية.

الخاتمة

تناولنا بالبحث المنظومة البحثية في الجزائر منذ الاستقلال وتبين لنا كما هو صعب على دولة خرج شعبها من حرب شرسة أن تضمن انطلاقة سريعة للمنظومة البحثية. المحاولات المتكررة والمتتالية لإرساء قواعد للبحث العلمي باءت كلها بالفشل، وأدخلت منظومة البحث العلمي في دوامة التجربة والخطأ. هذا الوضع أدى بالبحث العلمي أن يمر بعدة مراحل لم يعرف فيها استقرارا.

عدم استقرار هياكل البحث هو أيضا عدم استقرار للباحثين وغياب نضج للتجارب وفقدان للتراكم المعرفي. هذا التفكك الدائم لا ينتظر منه أن يكون سببا في تطوير العلم والتقانة مهما كانت الإرادة لدى الباحثين.

تجوال المؤسسات المشرفة على البحث صاحبها عدم تحكم في الموارد المالية المخصصة للبحث. هذا ما أدى إلى أن الجزائر تسجل مجهودا مطلقا أقل من المعدل الإفريقي نزل في بعض السنوات إلى 0.12% من الناتج المحلي الخام.

عدم استقرار مؤسسات البحث والوضع الصعب للباحثين أدى إلى هجرة مكثفة للكفاءات الوطنية استفادت منها البلدان المتطورة التي توفر إمكانيات مادية ومالية مغرية ساعدها في ذلك أيضا الوضع الصعب الذي تمر به الجزائر.

محاولات تدارك الوضع في نهاية القرن انعكست في الميزانية المخصصة للبحث العلمي التي بلغت عام 2000 حوالي 16 من ميزانية التعليم العالي، وهذا ما لمسه الباحثون عند توفر الإمكانيات، خاصة بعد إقرار العمل بالمخابر، وكذا البرامج الوطنية. بالإضافة إلى تسخير

إمكانيات مالية تمت مراجعة القوانين الخاصة بعلاوات البحث وتثمين قيمة الساعات الإضافية للأساتذة الجامعيين.

لكن هذه المجهودات وحدها غير كافية ما لم توضع استراتيجية حقيقية واضحة في إطار شمولي تشترك في إعدادها أطراف متعددة وبمساهمة المعنيين، لأن الخيارات الاقتصادية والسياسية ستطرح مسألة استمرارية تمويل البحث من مصادر عمومية للنقاش بالإضافة للضغوط الدولية على الكفاءات الوطنية بفتح باب الهجرة وتقديم امتيازات لا يمكن للجزائر أن توفرها في المدى القريب.

وضع استراتيجية محكمة وقارة بإمكانه أن يضمن استقرار الباحثين والاستفادة من القدرات الموجودة بالداخل وربما حتى تلك المتواجدة بالخارج وتنشيط حركية البحث العلمي وتسخيرها لصالح التنمية والتطور.

المراجع

1- عبد الكريم بن آعراب، 1994، **مصادر تمويل الصناعة الجزائرية في الجزائر**، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة، الجزائر.

2- عبد الكريم بن أعراب، 2002، مستقبل تمويل التعليم العالي في الجزائر، **مجلة جامعة الأمير عبد القادر**، قسنطينة، الجزائر.

3- وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 2000، **دليل الكفاءات الوطنية بالخارج**، الجزائر

4- **الجريدة الرسمية** للجمهورية الجزائرية، 1962-2001، المطبعة الرسمية، الجزائر.

5- وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1995-2000، **ميزانيات الوزارة**، الجزائر.

6- Benarab, A, 1997, **L'étude des coûts et de l'efficacité dans le système universitaire algérien**, thèse de doctorat, Dijon, France.

7- Benarab, A.1999, Les **formes** d'organisation institutionnelle de la recherche scientifique en Algérie de 1962 à 1999, in **formes d'organisation institutionnelle**, ouvrage collectif, France, Canada.

8- Afriat, C. 1992, **L'investissement dans l'intelligence**, PUF, France.

9- Benzaghou & Mahiuo, 1982, **Remarques sur l'université algérienne et la recherche scientifique, in les politiques scientifiques au Maghreb et au proche Orient**, CNRS, France.

10- Wiliam, S. Saint, 1994, **Les universités en Afrique, Banque Mondiale**, Washington.

11- Krim & Belmir, 1996, La recherche scientifique et universitaire en particulier, in **Actes de la journée d'information "réalités et perspectives de la recherche scientifique en Algérie**, Constantine.

القوى التنافسية للقطاع الخاص وتحسين الأداء الاقتصادي
"رؤية بديلة"

الدكتور سحنون محمود

جامعة منتوري –قسنطينة

مُقَدِّمَة

لقد شهد ت الحياة الاقتصادية في الآونة الأخيرة تطبيق السياسات الاقتصادية التصحيحية في معظم دول العالم المتخلف، لا سيما الدول العربية والإسلامية، بهدف إفساح المجال أمام القطاع الخاص في الملكية وتسيير الاقتصاد بإدارة بعض المؤسسات الاقتصادية العمومية التي كانت تابعة للقطاع العام، بهدف رفع الكفاءة في استخدام الموارد وإزالة الاختلالات الداخلية والخارجية التي تعاني منها اقتصاديات هذه الدول، ومعالجة العجز الكبير في موازين مدفوعاتها وتراكم الديون الخارجية وتباطؤ معدلات النمو الاقتصادي.

فتحمل القطاع الخاص لأعباء العديد من النشطات الاقتصادية الملقاة على عاتق القطاع العام يزيل عن كاهل الحكومات عبء خسائرها، ويفضي إلي تركيز جهودها نحو أهداف اقتصادية محددة، ورغم ما تحقق من خسائر وتدهور في كفاءة مؤسسات القطاع العام، وتدني إنتاجيتها من جهة، ورغبة الحكومات في إعادة دور القطاع الخاص كقطاع شريك في تحقق التنمية الاقتصادية من جهة أخرى، إن المتتبع لعمليات الإصلاح الاقتصادي كثيرا ما وجدت نفسها ضحية الصراع بين أنصار القطاع العام وأنصار القطاع الخاص ولكل مبرراته وحجته.

وفي هذا المجال نقترح نموذجا بديلا لذلك نجد دفيه دور كل قطاع تكــون العلاقــة بينهما علاقة تكامل لا تنافر ،هذا النموذج يعرض القوى التنافسية للقطاعين كشــريكين أساسيين في العملية الاقتصادية من حيث الأعباء والنتائج.

وبعيدا عن الرد على أنصار هذا الاتجاه أو ذاك سوف نعالج موضــوع الإصلاحــات الاقتصادية وفق النموذج البديل كالآتي:

أولا: الحجج الاقتصادية لإشراك القطاع الخاص في النشاط الاقتصادي.

ثانيا: أهمية القطاع الخاص في النشاط الاقتصادي وفق النموذج المقترح.

ثالثا: المنافسة بين القطاع العام والقطاع الخاص ومبدأ تكافؤ الفرص.

أولا: الحجج الاقتصادية لإشراك القطاع الخاص في النشاط الاقتصادي:

يرى مؤيدو القطاع العام في الدول المتخلفة لاسيما في الدول العربية والإســلامية إن الدخل الذي يرد إلى ميزانية الحكومات من المنشآت القطاع العام يشكل نسبة عالية مــن محصلات الميزانية .

ففي مصر مثلا: يأتي حوالي 40% من الإجمالي المشترك بــين تحويــلات الأربــاح والمدفوعات الضريبية على الأرباح المتأتية من هيئة قناة السويس وهيئات البــترول، وفي تونس تشكل أرباح البنك المركزي ومحصلات البترول أكثر مــن 75% مــن إجمــالي الإيرادات الغير الضريبية المحصلة من المنشآت العامة، وفي البحرين وعمــان والكويــت والجزائر يصل الإيراد غير الضريبي من المنشآت العامة إلى (30-70)% من إجمالي الإيراد الحكومي هذا الأخير يتأتى معظمه من قطاع البترول[1].

رغم ما تقدم من أهمية لدور المؤسسات العامة وتمويلها للخزينة في الدول المذكــورة أعلاه نقول أن الكثير من هده المؤسسات تعاني من خسائر تستوجب تقديم الدعم مــن طرف الدولة لتغطية خسائر تشغيلها قد تكون أكثر بكثير من الإيرادات الــتي تقدمــها

1- بيتر هيلر وآخرون: الآثار المالية للتخصيصية، ندوة التخصيصية والتصحيحات الهيكلية العربيــة، صندوق النقد العربي، أبو ظبي 1988. ص 139.

للخزينة العامة، وتبلغ نسبة حجم الدعم إلى إجمالي المصروفات الجارية في الحكومـــات المشار إليها أعلاه ما بين (2-5)% من الإيرادات الإجمالية ،كما تقدم بعض الدول دعما في شكل تحويلات رأس المال واستثمارات الأوراق المالية تمثل أرقاما عالية جدا بالقيـاس إلى حجم الميزانية كما هو الحال في المغرب وكينيا وبعض دول إفريقيا بلغـــت ضعـــف التحويلات الجارية خلال عقد التسعينات[2].

وخلصت بعض الدراسات عن معدل عائد الاستثمارات في المؤسســـات العامـــة في (كينيا جامايكا ـــ الأرجنتين ـــ البرازيل ـــ المكسيك ـــ الفليبين) خلال الفترة 63-88 معدلا لا يتجاوز (2 ـــ 4)%[3].

وأشارت نفس الدراسة إلى أن 63% من المؤسسات العامة في دول غرب آســـيا في هده الفترة قد تكبدت خسائر متتالية، وقد أظهر الواقع العملي في بعض الدول العربيـــة والإسلامية التي انتهجت الاشتراكية والأخذ بالنظام الشمولي، أن الصفو ة السياســـية في هذه البلاد قد استخدمت المؤسسات العامة في أغلب الأحيان لإيجاد فرص عمل لأقاربهم وأتباعهم، كما منحت المناصب المفتاحية في الإدارة والاقتصاد للأنصار المخلصين.

إن المشاركة الفعالة للقطا ع الخاص في النشاط الاقتصادي يمكن أن تؤدي إلى تحسـين اتخاذ القرارات من خلال خفض درجة التدخل الحكومي وذوي النفـــوذ في المنشـآت الإقتصادية، لأن القطاع الخاص سيفرض على النشاط الإقتصادي نوع مـــن الإنضبـــاط بفعل المنافسة، كما يؤدي إلى تحقيق تحسن النوعية في تسيير الأسواق المالية والتجاريـــة، خاصة مع إشراك المساهمين في الإشراف على المؤسسات بدلا عن موظفي الدولة الذيـــن يتسمون بالبيروقراطية، وهذا يعني ارتباط الملكية الخاصة بزيادة الإنتاجية والكفاءة.

2- جون نيليس، سونيتا كوكيرو: التخصيصية والمؤسسات العامة، الندوة السابقة، ص 80.
3- نفس المؤلف ونفس المرجع، ص 89.

من الإشارات الملخصة والمختصرة السالفة الذكر نقول أن الأهمية الإقتصادية للقطاع الخاص أصبحت ضرورة. كيف يؤدي القطاع الخاص دوره، هذا ما نتعرف عليه في البند التالي.

ثانيا: الأهمية الاقتصادية للقطاع الخاص في النموذج البديل:

تتجلى الأهمية الاقتصادية للاستثمارات الخاصة في تحقيق المقاصد الشرعية التي أ قرها الشريعة الإسلامية (ضروريات، حاجيات، تحسينات) بهدف صيانة الكليات الخمس (وهي حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ العقل، وحفظ المال)، كما تتضح هذه الأهمية من خلال الاستثمارات التي تؤدي إلى تحسين نوعية المنتجات وتحقيق قدر معين من الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية.

وإذا كانت المسؤولية المالية لتحقيق ذلك تقع على عاتق الدولة حيث أنها ملزمة بمراقبة الأموال الخاصة والعامة معا، فإن التأكد من سلامة وحسن كفاءة الأداء وفعالية الاستخدام له نفس الأهمية التي تدخل ضمن مهام الدولة سواء في القطاع الخاص أو العام، إلا إنما يجب التأكيد عليه هنا أن يكون دور الدولة بعيدا عن تقييد رأس المال الخاص وتحديد مجالات الابتكار والإبداع التي تكون ذات صفة فردية وخاصة بمعنى أن يكون دور الدولة له نفس الاهتمام في التعامل مع الفرد والجماعة أو التعامل مع القطاع الخاص والعام.(4)

وعليه فالدولة في النموذج المقترح معنية بأي جزء من ثروات القطاع الخاص، من حيث تشغيله وعدم تركه مهملا دون استغلال. ويقول في ذلك الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه لدهقان حين أسلم "إن أقمت في أرضك ودفعت الجزية عن رأسك وأخذناها من أرضك وان تحولت عنها فنحن أحق بها".(5)

4- عوف الكفراوي: الآثار الاقتصادية والاجتماعية للأنفاق العام في الإسلام، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة. 1983. ص 58.

5- نفس المؤلف الرقابة المالية في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية 1983.

كما أمر عمر بن الخطاب بلال بن الحارث على رد مال عجز عن استغلاله وتعميره من الأرض التي قطعها له رسول الله ﷺ، ليقوم هو بتدبير استغلالها وحسن استثمارها، ويقول الماوردي: "إن الخليفة يقلد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكلف إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالأكفاء مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة".

ويروي يحي ابن آدم القرشي في كتاب الخراج أنه قد جاء رجل إلى الإمام على رضي الله عنه فقال له "أتيت أرضا وقد خربت وعجز عنها أهلها فكريت أنهارا وزرعتها فقال كل هنيئا وأنت مصلح غير مفسد معمر غير مخرب"[6]

إن الذين يريدون أن يصوروا اقتصاد السوق على أنه يعني غياب الدولة وتخليها عن مسؤولياتها اتجاه النشاط الاقتصادي بنزعة الحرية لاسيما في الدول المتخلفة مخطئون لأن الدولة ملزمة في أي مجتمع بما فيها الدول الرأسمالية بممارسة مهامها ويجب أن يكون دورها قويا، فبغير دور قوي وواضح للدولة لن يتوفر المناخ المناسب للاستثمار، ولا يقتصر دور الدولة على تنفيذها بنزاهة ودقة ومسؤولية من أهم أسباب تحقيق النشاط الاقتصادي النافع والسليم .

وتتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي الخاص من خلال الأنظمة والقوانين اللازمة لاستقرار النشاط الاقتصادي في مجال الشغل وتحديد العلاقة بين المالك والمستأجر في تعاملها بالعدل مع نشاطات المؤسسات الخاصة ومؤسسات القطاع العام.

ونظراً لأن الإسلام لا يقر إضاعة المال وسوء استغلاله فإن القطاع الخاص ملزم بتحقيق الصالح العام (المنفعة العامة في جميع نشاطاته) يقول في ذلك عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) "أصلحوا أموالكم التي رزقكم الله فإن إقلالا في رفق خير من إكثار في خرق"[7]

6- القرشي: الخراج، تصحيح أحمد شاكر، دار المعرفة للطباعة، بيروت، دون تاريخ.
7- أبو بكر بن أبي الدنيا: لقضاء إصلاح المال، دراسة وتحقيق مصطفى مفلح، دار الوفاء المنصورة 1990.

وينظم المنهج الإسلامي نتائج النشاط الاقتصادي دون غبن واحتكار حيث يحرص على تنظيم أرباح الوحدات الإنتاجية ويقول الدمشقي في شأن تنظيم أرباح المؤسسات في الدولة الإسلامية "وليعلم أن إفراط الحرص في طلب الربح ربما كان سبب الحرملن أو شدة الاجتهاد في طلب الربح طريق إلى الخسران" ينصح الدمشقي بالاعتدال في طلب الربح(8).

ويخشى الدمشقي عل من يستند حرصه في تحقيق الأرباح بأي شكل أن يميل للهوى وفقد الحكمة والرشد فيقول "وبمثله تكون التجارة لأن من اشتد حرصه عمى جميع مراشده وفقد الحكمة ومال إلى الهوى وعدل عن حكم العقل وخير الأمور ما سرّ عاجله وحسنت عاقبته"(9)

و لم تقتصر آراء الدمشقي على تنظيم العملية الإنتاجية فحسب، بل بين السمات التي يتحلى بها التاجر في بيعه وفي ربحه فيقول: "ويجب على التاجر أن يعتمد المسامحة في البيع فإنها أحد أبواب المعيشة ومجلبة للرزق وذلك بأن يقرر التاجر في نفسه إذا ربح دينارا واحدا مثلا كان نصفه موقوفا على المسامحة أما في وزن أو نقد أو هبة لواسطة أو حطيطة أن سأل المشتري فيها، فإن المشتري باله وذهنه مصروف إلى ذلك، فإن كان التاجر اشتراها وقال في نفسه قد فرطت في البيع بربح دينار ولو شددت لكان ربحي دينارا وربعا لأنه راغب في الشراء ولكن الآن أن استوفي الوزن جيدا وأستخرجه راجحا واستجيد النقد وأتحكم فيه ولا أدفع لسمسار ولا لواسط شيئا فإذا حدثته نفسه بذلك وفعل وقع الإختلاف،وإذا كانت الضمائر متباينة وانصرف المشتري عنه فاته الجميع"(10)

ويستخلص من رأي الدمشقي القواعد التنظيمية في توزيع الأرباح والثروة لاسيما بارتكازها على المنتج والاستهلاك وقنوات التوزيع الوسيطة على السواء بشيء من الدقة

8- شوقي دنيا: أعلام الاقتصاد الإسلامي، مكتبة الخريجي، الرياض 1404 ه، ص 312.
9- الدمشقي: الإشارة إلى محاسن التجارة، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ.
10- نفس المؤلف ونفس المرجع، ص 312.

في المثال المذكور أعلاه، وإذا كان الدمشقي يركز على المتعاملين على مستوى الاقتصاد الجزئي فإن تكملة موضوع الاستثمارات على مستوى الكلي نلمسه في ما قاله ابن خلدون عن تأثير تجارة السلطان على الأرباح التي يحققها النشاط الاقتصادي حيث قال: "اعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها عن الوفاء بحاجاتها ونفقاتها واحتاجت إلى مزيد من المال والجباية فتارة تضع المكوس على بياعات الرعايا وأسواقهم وتارة بزيادة في ألعاب المكوس، وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على العوائد والغلاة مع يسرة أموالهم وأن الأرباح على نسبة رؤوس الأموال، فيأخذون باكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق ويحسبون ذلك موارد الجباية وتكثير العوائد وغلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة،...، آخرها مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسر أسباب ذلك ،فان الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي إلى غاية موجودهم وتقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيرا منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد.

إن معظم الجباية إنما هي من التجار والفلاحين فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة وقعد التجار عن التجارة ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش، وإذا قايس السلطان بين ما يحصل عليه من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدناها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل، ثم أنه ولو كان مفيدا فيذهب له بحظ عظيم من الجباية فيما يعانيه من شراء أو بيع فانه من البعيد أن يوجد التعرض لأهل عمرانه وإخلال الدولة بفسادهم ونقصهم ،فان الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت بالنفقات وكان فيها تلاقي أحوالهم" (11).

11- نفس المؤلف ونفس المرجع، ص 317.

كما ناقش ابن خلدون مصادر الحصول على الربح التجاري مـــن تخزيـــن السـلع كضرورة من ضرورات نقلها من بلد إلى آخر حيث يحتاج أفراد الدولة الأخيرة، كمـــا بين مصدرا آخر للحصول على الربح من جراء تخزين السلع حتى تتحسن الأســـعار في السوق أي التخزين هنا ليس بقصد حبس السلعة عن البيع للأفراد ولكن الهدف رفـــع الأسعار للسلع في أسواق المسلمين، فيسمى هذا احتكارا لاسيما إذا كان واقعـــا علـــى ضرورات المسلمين كالأقوات.[12]

وربط ابن خلدون بين الربح المتحقق والأخطار التي تتعرض لها العملية الاســـتثمارية لاسيما في الوجوه آلتي كانت على عهد الدولـــة الإســـلامية الأولى (التجـــارة علـــى الخصوص). فيقول "إن استثمار المال في نقل السلع من البلد البعيد المسافة أو شدة الخطر من الطرقات يكون أكثر ربحا للتجار وأكفل بحوالة السوق" وربـــط في حديثـــه بـــين الكميات المعروضة من السلع الواردة في الأسواق ومخاطر الطرق ونفقات النقل، وأوضح أن نقص المعوض من السلع يرجع إلى طول المسافة والمشقة.

ويؤكد ذلك "السلعة المنقولة حينئذ تكون قليلة معوزة لبعد مكانها أو لشدة الضرر في طريقها، فيقل حاملوها ويعز وجودها، وإذا قلت وعزت غلت أثمانها، وأما إذا كان البلد قريب المسافة والطريق سابل الأمن حينئذ يكثر ناقلوها فتكثر وترخص أثمانها، ونفـــس الحال لعمليات الاستز راع أو الاستصناع".[13]

جملة ما سبق أن نشاط القطاع الخاص في الاقتصاد الإسلامي مراقب وموجه وفـــق المصلحة العامة للمجتمع ويمكن إخضاعه للقوانين والقرارات دون وقوع ظلم أو غبن في القطاع العام.

12- سيد شوربجي، الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون، جامعة الإمام محمد بن سعود دون تـــاريخ، ص 74.

13- الغزالي: إحياء علوم الدين الجزء الأول، دون ذكر دار النشر ودون تاريخ، ص 44.

وفي عهده ﷺ، على حداثة القطاع العام كان يشرف بنفسه على القطـاع العـام والقطاع الخاص حيث كان على دراية بما يجري في السوق من معاملات ويمنع ما يقـع من مخالفات يقول في ذلك "إن التجار يبعثون يوم القيامة فجارا إلا من اتـق الله وبـرّ وصدق"[14].

كما بين ابن تيمية عقوبة المحتكرين بقوله "لولي الأمر أن يكره الناس عل بيـع مـا عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والنـاس في مخمصة فإنه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل ولو امتنع عن بيعه إلا بأكثر من سـعره لم يستحق إلا سعره".[15]

وللدول آن تقوم بزيادة الكميات المعروضة من السلع والخدمات لتعويض النقص منها بزيادة إنتاجها أو من خلال الاستيراد واستخدام السياسة التسعيرية والأجور والتوزيـع على جميع المناطق التي يقل فيها المعروض ليتواءم مع الطلب أو طرح ما لديها من مخـزون سلعي يساعد على زيادة العرض حتى يعود الناس إلى البيع بسعر المثل.

ويقول الكساني في شأن تدخل الدولة "يؤمر المحتكر بالبيع إزالة للظلم ،لكن إنما يؤمر ما فضل عن قوته وقوة أهله، فإن لم يفعل وأصر على الإحتكار ورفع ذلك إلى الإمـام مرة أخرى فإن الإمام يعظه ويهدده فإن لم ينته يعزره جزرا له عن سوء صنيعه وله مثـل ذلك في الأموال".[16]

وعن تأثير عامل التوقعات في اتخاذ القرارات الإستثمارية أكد المنهج الإسلامي علـى تأمين المستثمر ضد أية خسارة غير متوقعة بجعل نصيب من أموال الزكاة للغارمين، قـال تعالى في ذلك: {**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهـم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم**}[17]

14- أخرجه الترمذي وابن ماجة.
15- ابن تيمية: الحسبة.
16- الكساني: البدائع الجزء الخامس.
17 - سورة التوبة/60.

وعليه فالمستثمر الخاص في الاقتصاد الإسلامي يكون أكثر اطمئنانا على نظيره في الاقتصاد الوضعي ففي هذا الأخير تتجه الاستثمارات إلى المجالات ذات الربحية المرتفعة وإهمال بقية الأهميات الاقتصادية، أي إذا لم يكن هناك ربح أكيد يحجم المستثمرون عن الاستثمار.[18]

أما الرؤية البديلة نجد المستثمر فيها لا يقصر نشاطه على الاستثمارات ذات الربحية الاقتصادية العالية بل نشاطه يتعدى ذلك إلى النشاطات ذات الربحية الاجتماعية كمجالات الصحة والتعليم ...الخ

ويرى "موريس آليه" أن أهمية اعتماد الاقتصاد على الملكية الخاصة يعد من عناصر الكفاءات الأساسية لتحقيق التنمية ولا يتم ذلك إلا في ظل السوق غير المركزية وفي ظل مبادئ أخلاقية تستبعد ظهور أي تدخل لا صلة له بالسوق.[19]

مما سبق نقول أن الأهمية الاقتصادية للقطاع الخاص في النموذج المقترح مرتبطة بالكليات الخمس التي أكدها الشارع لاسيما كلية حفظ المال، ويمازج في ممارسة النشاط الاستثماري بين آليات السوق وحاجات الناس حسب الترتيب الشرعي (ضرورات ـــ حاجيات ـــ تحسينيات)، ويكون دور السلطان هنا متمثلا أساسا في الحفاظ على تحقيقها من جهة والحفاظ على القطاع الخاص من جهة أخرى بمنعه من الانتقال إلى المرحلة الموالية دون تحقيق السابقة لها، ومنعه من التعسف والاستغلال، وأعطى للمنافسة أهمية كبرى بحيث تمكن هذه المنافسة المنتجين والمستهلكين من الترفع عن السلوكيات الضارة بل تمكنهم من المحافظة على الاستقرار الاقتصادي، وسنوضح هذا المعنى بنوع من التفصيل في البند التالي:

ثالثا: المنافسة بين القطاع العام والخاص ومبدأ تكافؤ الفرص:

18- د/ أحمد جامع: النظرية الإقتصادية، الجزء الثاني، دار النهضة العربية 1976، ص 93.

19- موريس آليه: الشروط النقدية لإقتصاد السوق، المعهد الإسلامي للبحوث، البنك الإسلامي للتنمية جدة 1993، ص 113.

إن توسيع نطاق المنافسة يؤدي إلى تحسين إدارة الإقتصاد الوطني، فدخول القطـــاع الخاص في المجالات التي كانت حكرا على القطاع العام ضمن ضوابط ومعايير تـؤدي إلى ارتفاع كفاءة القطاعين سواء في مجالات الإنتاج أو مجالات الخدمات، فالمنافسة وتحريــر السوق بالمفهوم الواسع (سوق السلع وسوق المال) يفيد المستهلك في الحصـــول علــى أسعار أقل وجودة أعلى، كما يفيد المجتمع في تخفيض التكلفة وترشيد استخدام المــوارد ويفيد المنتج في توفير فرص تسويقية لمنتجاته وفق معادلات ربحية سريعة نتيجــة فــرص مواتية للشراء والبيع بفعل المنافسة. حيث يصبح القطاع الخاص منافسا للقطاع العام مـن أجل تحقيق أهداف التنمية العادلة، هذه الأخيرة تتطلب توفر نفس الحظوظ في الحصــول على الأموال ومختلف الخدمات المصرفية والقانونية ما دامت المهام الاقتصاديــة محــددة حسب الأهمية لكل قطاع (عام ــ خاص) والحال كذلك في أسعار الصرف.

ومن المعلوم أن نجاح سياسة الإصلاح الاقتصادي التي أخذت به معظم الدول العربية والإسلامية تتطلب وجود أطر قانونية كافية لتوفير الحماية الكاملة للملكية الخاصة بعيــدا عن مصادر الموجودات وتراجع أسعار صرف العملة المحلية وتفاقم العجز المالي.[20]

وبالنسبة للرؤية المقترحة فإن القطاع الخاص له المجال القانوني المناسب لتحقيق ذلـك، حيث احتوت الشريعة الإسلامية معاييره وحدوده، وبذلك تصبح المنافسة الحـــرة بــين البائعين (قطاع الإنتاج) والمشترين (قطاع المستهلكين) دون تمييز ودون تناحر خلافا لمــا يعرف في الاقتصاد الوضعي بالقطاع العام والقطاع الخاص والأدلة على ذلك كثــيرة في الوقائع الاقتصادية وآراء فقهاء وعلماء المسلمين في الدولة الإسلامية تاريخيا وفي بعـــض التجارب الحديثة للاقتصاد الإسلامي، وسنورد تأثيرها على بعض العناصر الاقتصاديـــة فيما يلي:

عن الإنتاج:

20- السيوطي: الفتح الكبير، الجزء الأول، دون ذكر دار النشر ودون تاريخ.

يرى أبو حامد الغزالي ضرورة أن يترفع المنتجون عن كل السلوكيات والأهداف الضارة التي كثيرا ما تقع في مجال النشاط الاقتصادي والتي قد تصل إلى حد تدمير الآخرين حيث يقول: (إنما تتم شفقة التاجر ــ والمقصود به المنتج والمزارع ــ على دينه بمراعاة سبعة أمور: حسن النية والعقيدة في بدأ التجارة، فلينو بها الاستعفاف عن السؤال، وكف الطمع عن الناس استغناء بالحلال عنهم بما يكسبهم على الدين، وقيامه بكفاية العيال، ليكون من جملة المجاهدين به، وينوي النصح للمسلمين، وأن يحب لسائر الخلق ما يحب لنفسه. وإذا أضمر هذه النيات والعقائد كان في طريق الآخرة).[21]

وهذا يعني أن صلاح الهدف وصلاح المقصد في النشاط الإنتاجي يجعل العائد أكبر ويمتد أثره إلى الحياة الأخرى مع ما يحققه لصاحبه فالدنيا.

وعن تحقيق الاستقرار في الأسعار:

فقد بعث علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى مالك الأشتر[22] يطلب منه تحديد الأسعار وفقا لمقتضيات العدالة، فقد تحدث رضي الله عنه عن التجار وأوصاه بهم خيرا ثم عقب على ذلك بقوله (واعلم أن في كثير منهم ضيقا فاحشا وشحا قبيحا واحتكارا في المنافع وتحكما في البياعات وذلك باب مضرة للعامة وعيب على الولاة فامنع من الإحتكار فإن رسول الله ﷺ منع منه وليكن البيع بيعا سمحا بجوار بين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين.

وعن تخفيف عبء الرسوم على التجار والمنتجات:

لقد بين ابن خلدون الآثار الإيجابية لعملية الإستقرار في تطوير النشاط الإنتاجي وزيادة نفوذ الدولة الاقتصادي وزيادة مواردها المالية والاهتمام بالقوة العسكرية وهذا سيؤدي إلى بعث آثار في القرار الاستثماري لدى أصحاب المدخرات.[23]

21- أخرجه أبوداود والبيهقي، كتاب الأقضية، أبواب القضاء.
22- الشريف الرضى، نهج البلاغة، الجزء الأول باب تعريف الثمن .
23- د/ حامد دراز، الاقتصاد العام، الدار الجامعية ،بيروت ،ص128، 1989.

وفي شرح هذه الفقرة يقول الدكتور/ رفعت العوضي، في كتابه مصادر الفقه المـالي: إن تخفيف العبء الضريبي الذي تقوم به الدولة سيؤدي إلى استمرار الازدهار الاقتصادي بأشكاله المختلفة، وعليه يجب على الدولة ألا تحول بين الناس وأموالهم وأن تحافظ علـى استقرار الأسعار بعدم التسعير إلا في الحالات الخاصة كما يجب على الدولـة أن تقـدم المنح والإعانات لمنتجي القطاع الخاص من أجل تخفيض الأسـعار أو تغطيـة بعـض التكاليف الطارئة وضمان حدّ أدنى لسعر السلعة المنتجة.

وعن عدم تدخل السلطان في التجارة:

أوضح ابن خلدون أنّ تدخل الدولة في التجارة يؤدي إلى بيع القطاع الخاص تجارتـه على كساد من الأسواق بأبخس الأثمان مما يذهب برأسماله والقعود عن السـوق حيـث الامتناع عن الإنتاج وعرض السلع بالأسواق كما يدخل هذا الوضع على الرعايا العنـت والمضايقة وفساد الأرباح وانعدام الحافز لدى المنتجين وفساد أحوال الناس واختـلاف أحوالهم الاقتصادية والمعيشية.

فترك الحرية التامة لقوى السوق يحقق المصلحة الذاتية ويشجع المنافسة التي تكـون في صالح الجميع، مع حصول عناصر الإنتاج على الدخل المكافئ، فعندما تبيع الدولة سلعها في الأسواق هذا يعني أنها تفرض نفسها على التجار لكي يشتروا ما لديها من سلع بمـا حددته من أسعار وتبقى السلع لديها مخزنة فيعطل نشاط المؤسسات وتعم الخسارة وعليه فالاقتصاد الإسلامي يرى أن الكسب يكون تحت سلطة الجاه وهذا مرفوض في الرؤيـة البديلة، يقول ﷺ: "ما عدل وال اتجر في رعيته أبدا" ويقول أيضا: "مـن ولاه الله عـز وجل شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجـب الله دون حاجته وخلته وفقره".(24)

24- المغني ،لابن قدامة الجزء الأول .

ويقول أبو يوسف مخاطبا هارون الرشيد حاكم عصره: (فأقم الحق فيما ولاك الله واجعل الناس عندك في أمر الله سواء، القريب والبعيد وإني أوصيك يا أمير المؤمنين بحفظ ما استحفظك الله ورعاية ما استرعاك الله ولا تنظر في ظلك إلا إليه فإنك إن لا تفعل تتوعر عليك سهولة الهدى في عينك وتتعفى رسومه ويضيق عليك رحبه).(25)

المتفحص في الأقوال أعلاه تستبين له الأمور بترك النشاط الاقتصادي يسير وفق آليات السوق وتحقيق المصلحة الاقتصادية على مستوى الفرد والمجتمع ويكون دور تدخل السلطة في الحالات التي تفتر أو تعجز آليات السوق عن تحقيق المصلحة بتقويمها أو توجيهها دون إفراط ولا تفريط .

وعن الحرية التامة لدخول السوق دون تدخل ولي الأمر:

في هذا الاتجاه شجع رسول الله ﷺ تجار المسلمين على إنماء تجارتهم حيث تصدق عليهم بمكان لإقامة السوق في المدينة المنورة وضبط دخوله دون رسوم أو تكاليف حيث قال لهم: "هذا سوقكم لا خراج عليكم فيه" كما دعا بقوله: "اللهم بارك لأهل المدينة في سوقهم" .(26)

كل هذا يعتبر تشريعا تجاريا وحماية في نفس الوقت للبائعين والمشترين في ظل تفاعل آلية العرض والطلب، يقول ابن القيم في ذلك أن الرسولﷺ لم يسعر أو يضع رسوم لهذه السوق وأتبع ذلك بقوله:

(إن التسعير الذي هو ظلم محرم يأتي عن طريق البائعين على البيع بثمن فيه إجحاف بحقوقهم، أي البيع بثمن أقل من الثمن السائد في السوق التنافسي ظلم، وهذا البيع لا يتفق مع الأحوال السائدة، أما التسعير العادل فهو الذي يتضمن إقامة العدل بين أطراف التبادل وفيه يجوز للبائع أخذ ثمن المثل فيما لديه ويمنع من أخذ الزيادة فيه لسبب احتكاري وعليه فالتسعير الجائز ضروري حين يمتنع البائعون عن البيع إلا بزيادة على

25- أبو يوسف، كتاب الخراج .
26- عبد الرحمن يسري، تطور الفكر الإقتصادي ،دار الجامعات الإسكندرية ،ص230 ،1990

سعر السوق). كما يقول في ذلك ابن تيمية: (إذا سعر عليهم من غير رضى بما لا ربـــح فيه أدى إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس وحــــدوث خلـــل في التوازن الاقتصادي نتيجة التدخل في ظروف السوق دون دراية كاملة ودراسة ورضـــى لدى البائعين). [27]

وهذا دليل واضح على عدم تدخل السلطان بشكل أو آخر في الحياة الاقتصاديـــة إلا إذا انتفت المصلحة الخاصة أو العامة أو كلاهما أو تضاربت في تحقيق النفع العام.

وعن توافر الصدق وإبعاد الغش وإخفاء العيوب في التعامل:

لإقامة منافسة حقيقية وكاملة في النشاط الاقتصادي لكل مـــن القطـــاع الخـــاص والقطاع العام يجب أن تبنى هذه المنافسة على الصدق في التعامل والنصح فيه لقـــول أبي ذر الغفاري ـــ رضي الله عنه ـــ عن الرسول ﷺ: "ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامـــة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم، ومنهم المنفق سلعته بالحلف الكاذب". [28]

وفي الاقتصاد المعاصر يلاحظ عجز المستهلك عن ترشيد اســـتهلاكه تحـــت تأثـــير الإعلانات وعمليات الإشهار والدعاية، حيث يجـــذب للإنفـــاق أمـــام التســـهيلات الاستهلاكية الآنية والآجلة وأمام هذا الوضع المتسم بســـهولة اقتنـــاء مختلـــف الســـلع والخدمات التي قد تكون عن طريق الإستدانة نشأت أسواق في كثير من الحالات تكـــون منفصلة أو شبه منفصلة عن الحاجات الأساسية للمستهلكين، وبالتالي تصبـــح عمليـــة توجيه الموارد الإقتصادية معاكسة لتفضيلات أفراد المجتمع الشيء الذي يجب فيه تدخـــل الدولة لتوجه الموارد والمحافظة على استخدامها استخداما رشيدا.

خلاصة الدراسة:

يمكن أن نخلص من الدراسة السابقة للنشاط الاقتصادي بقطاعيه العام والخـــاص إلى الاستنتاجات التالية:

27- ابن تيمية، كتاب الحسبة .
28- رواه مسلم وأبو داوود والترميذي وابن ماجة.

- الالتزام في النشاط الإستثماري بقطاعيه الخاص والعام وفق المراتـــب الشـــرعية لـــه (ضروريات ـــ حاجيات ـــ تحسينيات).
- تنظيم نشاطات القطاع الخاص ومعاملاته بإخضاعها للأهداف العامة الـــتي تحقـــق الصالح العام وألا يحصل على الإيرادات والدعم إلا في الوجوه المشروعة ودون تعطيـــل للأموال.
- ضرورة تهيئة الدولة لكافة لشروط والظروف التي من شأنها تحقيق الأمن والاســـتقرار الاقتصادي والاجتماعي.
- تنظيم العمل الاقتصادي بالنسبة للولاة (الدولة) على أساس الواقع وعلـــى أســـاس الجانب الذاتي للعامل (الجانب الروحي) وتحقيق النفع العام.
- شرعية مبدأ المنافسة الكاملة إذا توافرت شروطها (منع الظلم والغبن والاحتكار) بمـــا يضمن نفس الشروط للقطاع الخاص والقطاع العام أمام عوامل السوق ودون تدخـــل الدولة إلى في الحالات الاستثنائية.
- إمكانية تدخل الدولة بفرض رسوم إضافية حسب ضروراتها، والضرورة تقدر بقدرها كما تقول القاعدة الفقهية.
- إمكانية تقديم إعانات للقطاع الخاص والقطاع العام على حدّ سواء وحسب المهمـــة المنوطة بكل منهما سواء في المجال الإنتاجي أو الخدمات.
- منع التصرفات والإجراءات التي تضيع المال في القطاع العام والقطاع الخاص ســـواء بحبسه أو سوء استثماره، والحث على توجيه الإستثمارات نحو المشروعات ذات الكسب الحلال والاعتدال في طلب الربح.

الربحية ليس هدفها العائد الاقتصادي المباشر فحسب بل هناك ربح معنوي اجتمـــاعي كتهذيب المجتمعات والأفراد كما قد يكون له عائد أخروي يتمثل في الثـــواب غـــدا في الحياة الأخرى.

القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق
ومكانته العلمية

الدكتور نصر سلمان

جامعة الأمير عبد القادر

تمهيد:

هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق القرشي، المكنى بأبي عبد الرحمن، وأبي محمد، ولد في خلافة عثمان بن عفان، وقيل في خلافة علي بن أبي طالب –رضي الله عنهما–[1] فقد أباه وهو غلام يافع، فتكلفت به عمته عائشة أم المؤمنين – رضي الله عنها – هذا فضلا عن لقياه لجموع من الصحابة الذين ارتشفوا زلال علم رسول الله ﷺ، فنهل من معين علمهم الصافي حديثا، وفقها، وتفسيرا حدا به لأن يكون أحد فقهاء المدينة السبعة، الذين يفزع إليهم إذا نزلت معضلة أو أشكلت على المسلمين مسألة في أمور دينهم .

وها هو القاسم نفسه يحدثنا عن بعض جوانب طلبه للعلم فيقول: "استقلت عائشة بالفتوى خلافة أبي بكر وعمر، وعثمان، إلى أن ماتت وكنت ملازما لها وكنت أجلس البحر ابن عباس، وجلست مع ابن عمر وأبي هريرة فأكثرت، وكان هناك –يعني مع ابن عمر – علم جم وورع ووقوف عما لا يعلم"[2].

وللتعرف عن قرب على هذه الشخصية الفذة التي كان لها الفضل في نشر علم الشريعة بوجه عام وفقه الصحابة واجتهاداتهم بوجه خاص، وفقه عائشة أم المؤمنين

1- سير أعلام النبلاء 54/5، وتاريخ الإسلام 217/7

2-تهذيب الأسماء واللغات 55/2، وتهذيب الكمال 431/23، وسير أعلام النبلاء 55/5 .

رضي الله عنها بوجه أخص نحاول التطرق لأبرز المحطات المتعلقة بسيرته الذاتية والعلمية من خلال النقاط الآتية

أولا: باقة من أقوال العلماء فيه :

لقد أثنى العلماء على القاسم بن محمد – رحمه الله – مبرزين سماته العلمية، والخلقية، منوهين بحفظه وإتقانه، هذا فضلا عن أدبه الجم،و علمه الغزير بسنة رسول اللهﷺ وهذه باقة من أقوالهم الشاهدة على مكانته الاجتماعية والعلمية . **قال أيوب السختياني:** ما رأيت أفضل منه[1] لقد ترك مائة ألف حديث وهي له حلال[2] .

وقال يحي بن سعيد: "ما أدركنا أحدا نفضله بالمدينة على القاسم "[3]. **وقال أبو الزناد:** "ما رأيت فقيها أعلم بالسنة منه، وما كان الرجل يعد رجلا حتى يعرف السنة"[4]. **وقال فيه ابن عيينة:** "كان القاسم أفضل أهل زمانه"[5]. **وقال فيه الإمام الذهبي:** "الإمام القدوة ...الفقيه"[6]. **وقال مالك:** "كان القاسم من فقهاء هذه الأمة"[7]. **وقال ابن حبان** :"من سادات التابعين، ومن أفضل أهل زمانه علما، وأدبا، وعقلا، وفقها، وكان صموتا لا يتكلم، فلما ولي عمر بن عبد العزيز، قال أهل المدينة : "اليوم تنطق العذراء في خدرها – أراد القاسم بن محمد"[8].

1-تقريب التهذيب 23/2

2-تذكرة الحفاظ 96/1-97

3-العبر 100/1 وتذكرة الحفاظ 97/96/1 وطبقات الحفاظ 45، ووفيات الأعيان 533/4، وتهذيب الأسماء واللغات55/2، والجرح والتعديل 118/8، وتهذيب التهذيب 300/7، وسير أعلام النبلاء55/5.

4-حلية الأولياء 184/2 والتاريخ الكبير 157/7 وسير أعلام النبلاء 56/5 وطبقات الحفاظ 45.

5-العبر 100/1-101، وتذكرة الحفاظ 96/1-97، وتهذيب الأسماء واللغات 55/2 والتاريخ الكبير 157/7 والجرح والتعديل 118/8.

6-تذكرة الحفاظ96/1

7-وفيات الأعيان 533/4 وتهذيب التهذيب 300/7، وسير أعلام النبلاء 56/5-57.

8-الثقات302/5

ثانيا: لمح من شمائله وخصاله:

إن الدارس لسيرته العطرة، والسابر لأغوار حياته –رحمه الله– يجده مثـــالا يحتـــذى وأنموذجا يُقتدى به، فهو مثل أعلى في إنكار الذات، مع السماحة في غير هوان، والشدة على أهل البدع والباطل، والحرص الشديد على تحرِّي المكسب الحلال، وسنحاول إبـراز هذه المعاني السامية التي حفلت بها حياته العظيمة من خلال النقاط الآتية:

أولا: عدم تزكيته لنفسه: وهذا ما يوضحه ما قاله محمد بن إسحاق: "جاء أعـــرابي إلى القاسم بن محمد فقال، أنت أعلم أم سالم ؟، فقال: ذاك مبارك سالم، وعنــــد ابـــن حجر: ذاك سالم فاسأله، وفي السير: سبحان الله، كلّ سيخبرك بما علم، فقــــال أيكمـــا أعلم؟ قال: سبحان الله، فأعاد، فقال: ذاك سالم انطلق فسله، فقام عنه .

قال ابن اسحاق: "كره أن يقول هو أعلم مني فيكذب، أو يقول: أنا أعلــــم منـــه، فيزكي نفسه، وكان القاسم أعلمهما "[1]

ثانيا:رده للعطايا والصلات: ومن ذلك ما رواه حميد الطويل عن سليمان بن قتـــــة قال: أرسلني عمر بن عبيد الله التيمي إلى القاسم بخمس مائة دينار، فأبى أن يقبلها[2]

ثالثا: زهده في الإمارة: وهذا ما توضحه رواية محمد بن الضحاك الحزامي عن أبيـــه قال: قال عمر بن عبد العزيز لو كان إلي أن أعهد ما عدوت صاحب الأعوص، يعـــني إسماعيل بن أمية، أو أعيمش بني تميم – يعني القاسم –، فروى الواقدي عن أفلـــح بـــن حميد أنها بلغت القاسم، فقال: "إني لأضعف عن أهلي فكيف بأمر الأمة"[3].

1-وفيات الأعيان 533/4، وتهذيب التهذيب 300/7 وسير أعلام النبلاء 56/5 وحلية الأوليـاء 184/2، وتهذيب الكمال432/23-433

2-سير أعلام النبلاء 59/5 وتاريخ الإسلام 220/7

3-سير أعلام النبلاء 59/5 وراجع تهذيب التهذيب 300/7 وتذكرة الحفاظ 96/1-97 والعبر 100/1-101 وتاريخ الإسلام 219/7-220

قال الذهبي معلقا على مقولة عمر بن عبد العزيز: "لأن سليمان بن عبد الملك عـــهد إلى عمر بالخلافة، وليزيد من بعده"[1].

رابعا: سماحته في الخصومه: قال مالك: وكان يكون بينه وبين الرجـــل المـــداراة في الشيء، فيقول له القاسم "هذا الذي تريد أن تخاصمني فيه هو لك، فإن كان حقا، فـهو لك، فخذه ولا تحمدني فيه، وإن كان لي، فأنت منه في حل وهو لك.[2]

خامسا: سماحته مع مرتادي مجلسه: قال يحيى بن سعيد: "كان القاسم لا يكاد يـــرد على أحد في مجلسه، ولم يعب عليه، فتكلم يوما ربيعة في مجلس القاسم فأكثر، فلمـــا انصرف الناس، وهو متوكئ علي، التفت إليّ فقال: "إن الناس كانوا غافلين عما يقـــول صاحبنا[3] يعني عما يقول ربيعة برأيه[4]

سادسا: شدته على أهل البدع والأهواء وسخريته منـــهم: قـــال عكرمـــة بـــن عمار:"سمعت القاسم وسالما يلعنان القدرية [5] وعن أبي الزناد قال: "ما رأيت أحدا أحدّ ذهنا من القاسم إن كان ليضحك من أصحاب الشبه كما يضحك الفتى"[6]

سابعا: تحريه المكسب الحلال: ويوضح ذلك ما روي عن أيوب لما ذكر عنده القاسم قال: "ما رأيت رجلا أفضل منه، ولقد ترك مائة ألف، وهي له حلال"[7]

1-تذكرة الحفاظ 96/1-97 والعبر 100/1-101
2-تهذيب الكمال 434/23 وسير أعلام النبلاء 57/5.
3-التاريخ الكبير 157/7.
4-سير أعلام النبلاء 59/5.وتاريخ الإسلام 220/7
5-تاريخ الإسلام 220/7.
6-المصدر نفسه، وتهذيب الكمال 432/23.
7-سير أعلام النبلاء 55/5 وتاريخ الإسلام 218/7. وتهذيب الكمال 431/23

ثالثا: من روائع أقواله

لقد أثر عن القاسم بن محمد كلمات مضيئة، تستحق أن تكتب بماء الذهب، لما لها من دلالات في واقع الناس المعيش منها قوله: "قد جعل الله في الصديق البار المقبل عوضا عن ذي الرحم العاق المدبر"[1]

والمتأمل لواقع الناس اليوم يجد هذه المقولة مجسدة بحذافيرها في حياة بعض الناس، فقد تجد في الصديق البار عوضا عن بعض أقربائك العاقين المدبرين الذين ينطبق عليهم قوله تعالى:**﴿فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم﴾**[2]

رابعا: مكانته الحديثية

المتفحص لآراء علماء علوم الدراية، في الحكم على الأسانيد يجدهم يصنفون روايته عن أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها – ضمن السلاسل الذهبية، التي بمجرد وجودها في حديث مرفوع أو أثر موقوف يكون ذلك كافيا للدلالة على صحته وقبوله والعمل به.

ورغم هذه المكانة الحديثية السامقة التي بلغها، نجده يقلل من التحديث ويمتنع عن الإملاء توقيرا منه لأحاديث رسول الله ﷺ من أن يقع خطأ منه في روايتها، رغم شدة حفظه وسيلان ذهنه، وشهادة أهل الحديث له بالحفظ والضبط والإتقان، وسنحاول إبراز شذرات من أقوال جهابذة العلماء فيه للدلالة على مترلته الحديثية، وذلك خلال النقاط الآتية:

أولا: شدة حفظه: قال ابن عون: "كان القاسم وابن سيرين ورجاء بن حيوة يحدثون بالحديث على حروفه[3]، وكان الحسن وإبراهيم والشعبي يحدثون بالمعاني[4]

1–تهذيب الكمال 434/23
2–سورة محمد الآية 22.
3–تهذيب التهذيب 300/7
4–سير أعلام النبلاء 56/5، وتهذيب الكمال 432/23

ثانيا: علمه بمرويات أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها–: قال ابن عيينة: "كان أعلم الناس بحديث عائشة ثلاثة: القاسم بن محمد، وعروة بن الزبير، وعمرة بنت عبد الرحمن"[1].

ثالثا: التقليل من التحديث: قال ابن المديني له مائتا حديث [2]وقال مالك : "ما حدث القاسم مائة حديث"[3] وقال أيضا "كان قليل الحديث والفتيا"[4]

رابعا: مواطن وجود حديثه: قال أبو نعيم : "وعامة مسانيده في المناسك والأحكام"[5]

خامسا: امتناعه عن الإملاء لمن يكتب الحديث: قال عبد الله بن العلاء : سألت القاسم أن يملي علي أحاديث، فمنعني، وقال: إن الأحاديث كثرت على عهد عمر، فناشد الناس أن يأتوه بها، فلما أتوه بها أمر بتحريقها، ثم قال مثناة[6].

سادسا: موازنة العلماء بين حديثه وحديث سالم بن عبد الله بن عمر: قال ابن معين: "القاسم وسالم حديثهما قريب من السواء"[7]

سابعا: وصف البخاري له في صحيحه بكونه أفضل أهل زمانه: قال البخاري: حدثنا علي حدثنا سفيان حدثنا عبد الرحمن بن القاسم وكان أفضل أهل زمانه أنه سمع أباه وكان أفضل أهل زمانه يقول: سمعت عائشة تقول: "طيبت رسول الله ﷺ بيدي هاتين حين أحرم، ولحله حين أحل قبل أن يطوف، وبسطت يديها"[8]

1–الجرح والتعديل 118/8، وتهذيب الأسماء واللغات 55/2، وتهذيب التهذيب 300/7 وسير أعلام النبلاء 56/5.
2–سير أعلام النبلاء 54/5
3–تاريخ الإسلام 219/7
4–تهذيب التهذيب 300/7.
5–حلية الأولياء 185/2
6–والمثناة كتاب وضعه أحبار بني إسرائيل بعد موسى فيما بينهم على ما أرادوا من غير كتاب، سير أعلام النبلاء 59/2
7–الجرح والتعديل 118/8.
8–البخاري كتاب الحج باب: الطيب بعد رمي الجمار، والحلق قبل الإفاضة 466/3.

ثامنا: حكم الذهبي على حديثه: قال الذهبي: "وحديثه أعلى شيء عند مسلم فإنه روى في صحيحه عن القعنبي عن أفلح عنه أحاديث[1].

ويكفي القاسم مكانة ومنزلة أن أحاديثه مخرجة في صحيح الإمام مسلم الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد صحيح الإمام البخاري .

تاسعا: نماذج لمروياته التي انفرد بها وأغرب فيها:

1-**قال أبو نعيم:** حدثنا سليمان بن أحمد قال ثنا إسحاق بن إبراهيم قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أيوب عن القاسم بن محمد عن عائشة: أن النبي ﷺ كان إذا رأى الغيث قال «اللهم صيبا هينا» رواه نافع مولى ابن عمر عن القاسم نحوه [2]

2-وقال أيضا حدثنا أبو بكر بن خلاد قال ثنا الحارث بن أسامة قال ثنا عبد الوهاب بن عطاء قال ثنا عباد بن منصور عن القاسم بن محمد عن عائشة -رضي الله عنها- عن النبي ﷺ قال «إن الله تعالى يربي لأحدكم اللقمة كما يربي أحدكم فصيله حتى يجعلها له مثل جبل أحد»[3].

3-**وقال أيضا:** حدثنا عبد الله بن محمد قال ثنا ابن عفير الأنصاري قال: ثنا شعيب بن سلمة قال ثنا عصمة بن محمد قال ثنا موسى -يعني ابن عقبة- عن القاسم بن محمد عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ :"ما من عبد يكف بصره عن محاسن امرأة ولو شاء أن ينظر إليها نظر إلا أدخل الله تعالى قلبه عبادة يجد حلاوتها"[4]

1-تاريخ الإسلام 218/7.
2-حلية الأولياء 186/2.
3-حلية الأولياء 186/2
4-المصدر نفسه 187/2

خامسا: مكانته بين نظرائه وأقرانه:

إن نظرة متأنية في سيرة القاسم بن محمد –رحمه الله– تنبئ عن المكانة السامقة التي بلغها في زمانه، إذ عد أحد السبعة الذين يرجع إلى قولهم، ويقتدى بصنيعهم، وتتبع آثارهم، ويهتدى بدلّهم وسمتهم، وهذه بعض الشواهد الكاشفة عن مكانته في مجتمعه الذي كان يحياه تبرزها النقاط الآتية:

أولا: شهادة أهل العلم له بالأهلية: ومما يؤيد ذلك ما قال أبو الزناد: سبعة من أهل المدينة نظراء إذا اختلفوا أخذ بقول أحدهم: سعيد بن المسيب، وعروة، والقاسم، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وعبيد الله بن عبد الله، وخارجة بن زيد، وسليمان بن يسار"[1]

ثانيا: اقتداء العلماء بصنيعه: ويوضح ذلك ما رواه مالك من أن ابن سيرين كان قد ثقل،وتخلف عن الحج، فكان يأمر من يحج أن ينظر إلى هدي القاسم، ولبوسه، وناحيته فيبلغونه ذلك، فيقتدي بالقاسم[2].

ثالثا: جلوسه للتدريس: فعن ابن أبي الموال قال: "رأيت القاسم يأتي المسجد أول النهار فيصلي ركعتين، ثم يجلس بين الناس، فيسألونه"[3]

وقد اتخذ –رحمه الله تعالى –من الروضة الشريفة أي بين القبر والمنبر مكانا للتدريس هذا المكان الذي كان يجلس فيه القاسم، وسالم، وبعدهما عبد الرحمن بن القاسم، وعبيد الله بن عمر، ثم جلس فيه بعدهما مالك بن أنس.[4]

سادسا: منهجه في الفتوى:

"لا شك أن الفتوى منصب عظيم الأثر، بعيد الخطر، إذ المفتي قائم مقام النبي ﷺ فهو نائب عنه في تبليغ الأحكام، وتعليم الأنام، وإنذارهم بها لعلهم يحذرون، وهو إلى جانب

1-تاريخ الإسلام 218/7-219
2-سير أعلام النبلاء 57/5 وتهذيب الكمال 433/23.
3-تاريخ الإسلام 221/7.
4-الطبقات الكبرى 188/5.

تبليغه عن صاحب الشريعة قائم مقامه في إنشاء الأحكام في المستنبط منها بحسب نظره واجتهاده، كما اعتبره الإمام ابن القيم موقعا عن رب العالمين، هذا وقد عرف السلف للفتوى كريم مقامها، وعظيم مترلتها، وأثرها، في دين الله وحياة الناس، فكانوا يتهيبون من إصدارها، ويتريثون في أمرها، ويعظمون من قال: "لا أدري" وقد كان الصحابة – رضوان الله عليهم– مع ما رزقهم الله به من علم غزير، ونفاذ للبصيرة، وشرف للصحبة، كثيرا ما يتوقفون عن الفتوى، ولا يجيبون، بل إن الواحد منهم كان إذا سئل تكلم وإنه ليرعد"[1]

وعلى هذا النهج القويم، الذي اختطه الصحابة لأنفسهم في تعاملهم مع الفتوى، وتهيبهم منها سار القاسم بن محمد –رحمه الله– على نفس الطريق التي سلكها مشايخه الذين ارتوى من عباب علمهم الجم، وتشرب من رضاب أخلاقهم الصافية إذ كان شعارهم قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "أجرؤكم على الفتوى أجرؤكم على النار" ولذا نجده اختط لنفسه منهجا للفتوى يقوم على النقاط الآتية :

أولا: التقليل من الفتوى: قال مالك: "وكان القاسم قليل الحديث والفتيا"[2]

ثانيا: العزوف عن الإجابة فيما لا يعلم: قال يحيى بن سعيد: سمعت القاسم بن محمد يقول: لأن يعيش الرجل جاهلا بعد أن يعرف حق الله عليه خير له من أن يقول ما لا يعلم[3] وعن مالك قال "أتى القاسم أمير من أمراء المدينة، فسأله عن شيء، فقال: "إن من إكرام المرء نفسه أن لا يقول إلا ما أحاط به علمه"[4]. وعن أيوب قال: "سمعت القاسم

1–القرضاوي، الفتوى بين الماضي والحاضر، 25–28.
2–تهذيب التهذيب300/7 وسير أعلام النبلاء 57/5
3–سير أعلام النبلاء 57/5 وتهذيب الكمال 433/23.
4–المصدران السابقان .

يسأل بمنى، فيقول: لا أدري، ولا أعلم، فلما أكثروا عليه قال والله ما نعلم كل ما تسألون عنه، ولو علمنا ما كتمناكم، ولا حل لنا أن نكتمكم"[1]

ثالثا: تردده في الفتاوى التي لم يصل فيها إلى الجزم برأي أو حكم: ومن ذلك ما نقله ابن عون حيث قال :"إن القاسم قال في شيء أرى، ولا أقول إنه الحق"[2]

رابعا: ابتعاده عن الفتوى في الأشياء الغامضة: قال أبو الزناد : "ما كان القاسم يجيب إلا في الشيء الظاهر"[3].

سابعا: وفاته:

بعد هذه الحياة العلمية الحافلة بالنهل من معين العلم الصافي طلبا، ونشرا وتدريسا، وإفتاء، تفيض روحه الطاهرة إلى بارئها، وذلك سنة 106هـ على الصحيح[4] من الأقوال التي تضاربت حتى بلغت عشرة كاملة، وهذا بمكان يقال له قديد[5]، ودفن بالمشلل[6] وبين المشلل والقديد ثلاثة أميال[7]. وكان رحمه الله تعالى آخر كلامه عند موته :"أنت ربي وحسبي وسيدي"[8].ومن آخر وصاياه ما نقله رجاء بن أبي سلمة قال: مات القاسم بن محمد بين مكة والمدينة حاجا، أو معتمرا، فقال لابنه: "سن علي التراب سنا، وسو علي قبري، والحق بأهلك، وإياك أن تقول كان وكان"[9]. وكذا ما نقله خالد بن أبي بكر

1-حلية الأولياء 184/2
2-تاريخ الإسلام 220/7
3-تهذيب الكمال 434/23 وسير أعلام النبلاء 57/5.
4-التاريخ الكبير 157/7 وتقريب التهذيب 23/2.
5-بضم القاف وفتح الدال المهملة وسكون الياء المثناة من تحتها، وبعدها دال مهملة: وهو منزل بين مكة والمدينة –وفيات الأعيان 533/4 والثقات 302/5
6-هو عبارة عن جبل يترل منه إلى قديد من جهة البحر، معجم البلدان 136/5.
7-تاريخ الإسلام 222/7.
8-تهذيب الأسماء واللغات 55/2.
9-حلية الأولياء 184/2.

قال: أوصى القاسم أن لا يبنى على قبره[1]. ومن وصاياه أيضا أنه قال: "كفنوني في ثيابي التي كنت أصلي فيها، قميصي وإزاري وردائي، فقال ابنه: يا أبت ألا تزيد ثوبين، فقال هكذا كفن أبو بكر في ثلاثة أثواب، والحي أحوج إلى الجديد من الميت[2].

وفي الختام نقول: وهكذا يموت العظماء، فيندثر منهم العنصر الترابي، ولكن أعمالهم تبقى خالدة خلود التاريخ، ينهل منها الأحفاد تلو الأحفاد معترفين في ذلك بقصب السبق، ورسوخ القدم،وعلو الكعب للآباء والأجداد داعين لهم بواسع الرحمة ووابل الغفران.

1-تاريخ الإسلام 222/7
2-وفيات الأعيان 533/4.

الأسرة في الإسلام

الدكتور بلقاسم شتوان

جامعة الأمير عبد القادر

1- تمهيـــــد :

إن الإسلام الذي رضيه الله للناس هو تشريع كامل يتناول كل جوانب الحياة. خلص العقيدة مما اختلط بها من أمشاج الوثنية. وطهر النفوس مما لوثها من رذائـــل الجاهليـــة. ونظم العلاقة بين الإنسان وخالقه، وبين الناس بعضهم ببعض سواء كـــانوا أفـــرادا أو جماعات. وهذا التنظيم الرباني بني على أسس سليمة متينة لا تضعف، ولا تتزعزع مـــهما طال الزمن،وذلك لما تتصف به من المرونة مما يجعلها متطورة بتطور الحياة، متجاوبة مـــع مصالح الناس، وحاجاتهم دون أن يقعوا في عنت أو حرج. ولما كان من أهداف هـــــذا التنظيم الإلهي بناء مجتمع طاهر سليم يعيش الناس فيه سعداء اعتنى بالأسرة عناية بالغـــة لأنها اللبنة الأولى في بناء المجتمع فوضع لها نظاما محكما إذا سار الناس على هديه استقرت أمورهم وعاشوا في أمان ومحبة ووئام.

2- عناية الإسلام بالأسرة ورعايته لها:

استخلف الله الإنسان في الارض بقوله ســـبحانه وتعـــالى:(**إني جـــاعل في الأرض خليفة**)[1] وجعل من أبينا آدم عليه السلام وأمنا حواء الزوجين وأودع في كل منهما ممـــا يجعله يميل للأخر ليتم الازدواج كبقية المخلوقات الأخرى، وسن لهم طريقة خاصة تتفـق ومنزلتهم بين سائر المخلوقات، فشرع سبحانه وتعالى الزواج الذي يختص فيـــه الذكـــر بالأنثى من الإنسان، لا يشاركه فيها أحد غيره ليسلم العالم من شر الإباحية التي يترتب

1- سورة البقرة، آية **30**.

عليها التزاحم والتنازع بل التقاتل من طغيان الشهوة التي تجعل من الإنسان حيوانا سفاحا لا يعرف رباط العائلة، ولا يفقه معنى الرحمة ولا يفطن لسر المودة فيضيع النسل حيث لا رابط يربط الأبناء بالأباء.

فالإسلام ندب إلى الزواج لأنه عماد الأسرة الثابتة التي تتلقى الحقوق والواجبات فيها بتقديس ديني يشعر الشخص فيه بأن الزواج رابطة مقدسة تعلو بها إنسانيته فهو علاقة روحية نفسية تليق برقي الإنسان وتسمو به عن دركاته الحيوانية التي تكون العلاقة بين الذكر والأنثى فيها هي الشهوة البهيمية. ولعل هذه الناحية النفسية الروحية هي المودة التي جعلها الله بين الزوجين. في قوله سبحانه وتعالى: (**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون**)[1]

فمن آيات الله أن خلق للإنسان من نفسه امرأة هو وهي سواء في البشرية والآدمية، وفي الطباع العامة والغرائز التي خلقها الله بهذا الوصف للسكن إليها، فإن النفس ميالة إلى ما يوافقها ويلتقي معها في الغرض العام، وهذا معنى قوله: (من أنفسكم) والرجل الذي يجتمع مع المرآة في الحلال يدرك بوضوح معنى السكن إليها والميل لها، والهدوء النفسي عندما يزورها –و هذا الأمر لا يتأتى في الحرام – ومن هنا سمى المكان الذي يتلقى فيه الرجل بامرأته سكنا لأن فيه تسكن النفس وتهدأ ويطمئن كل منهما ويستريح من مشاق الحياة الكادحة، وطغيان الشهوة العارمة، ولعل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم يعالج هذا الأمر بقوله (إذا باتت المرآة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح).[2]

1- سورة الروم، آية 21.

2- سنن الدارمي، كتاب النكاح، باب حق الزوج على المرأة، ج2، ص588، رقم الحديث 2148.

ومن آياته سبحانه وتعالى أن جعل بين الزوجين المودة والمحبة والصلة الروحية القوية التي قد تفوق في غالب الأحيان الصلة بأقرب الناس، ويتمثل هذا في تقدير الميراث والنفقات والمخالطة الداخلية والإسرار إلى الزوجة بذات الصدور، وجعل أيضا بين الزوجين الرحمة والشفقة والعطف العميق ليس مصدره الغريزة الجنسية والاتصال المادي فحسب بل مبعثه اختلاط الأرواح واتصال النفوس، والاجتماع لغرض واحد وبناء عش الزوجية على أسس كريمة ودعائم قوية، قال تعالى (**هن لباس لكم وأنتم لباس لهن**)[1].

والزواج هو العماد الأول للأسرة، والأسرة هي الوحدة الأولى لبناء المجتمع فإذا كان الإنسان حيوانا اجتماعيا لا يعيش إلا في مجتمع فالوحدة الأولى لهذا المجتمع هي الأسرة، فهي الخلية التي تتربى فيها أنواع النزوع الاجتماعي في الإنسان عند أول استقباله للدنيا، ففيها يعرف ماله وما عليه من واجبات، وفيها تتكون مشاعر الألفة والأخوة الإنسانية.

لهذه المعاني السامية. حث الإسلام الشباب على الزواج: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء)[2] فالإسلام حمى الأسرة من الاختلاط الحيواني المعروف في بيئات شتى، وحرم ما يخدش العرض والحياء، وجعل من الأسرة المحافظة في دينها بهالة من الشرف والقداسة.

1- سورة البقرة، آية 187.

2-حديث أخرجه الترمذي، كتاب النكاح باب: ما جاء في فضل التزويج والحث عليه، رقم الحديث 1081. وانظر النسائي ج 4، ص 169 .وأخرجه الإمامان البخاري ومسلم في صحيحيهما والباءة تكاليف الزواج. والوجاء مأخوذ من الوجاء بالكسر والمد: رض عروق البيضتين حتى تنفضخ فيكون شبيها بالخصاء .مختار الصحاح، ص 447. لأبي بكر الرازي. ط دار الهدى للطباعة والنشر .

3- رعاية الإسلام لعقد الزواج:

"من شدة حرص الإسلام على الأسرة فإنه اعتنى عناية خاصة بعقد الزواج، وأضفى عليه قدسية تجعله فريدا بين سائر العقود الأخرى، لما يترب عليه من أثار خطيرة لا تقتصر على عاقديه ولا على الأسرة التي توجد بوجوده، بل يمتد إلى المجتمع فهو أهم علاقة أسرية ينشئها الإنسان في حياته لذلك تولاه الشارع بالرعاية من حين ابتداء التفكير فيه إلى أن ينتهي بالموت أو الطلاق فبين الطريقة المثلى لاختيار الزوجة والزوج عن طريق الخطبة، وكيفية إنشاء العقد و لم يقف عندهما بل رسم طريقه المعاشرة الزوجية مبينا ما لكل من الزوجين قبل الأخر من حقوق وما عليه من واجبات. و لم تتوقف العناية الإلهية للأسرة الناشئة، بل بين سبحانه وتعالى مستقبلا إذا طرأ على الحياة الزوجية الأسرية ما يعكر صفوها من نزاع أو شقاق، فرسم طريق الإصلاح بين الزوجة والزوج وهما عماد الأسرة، ووضح الطريقة التي ينتهي إليها العقد إذا ما عجز الإصلاح وباءت الحياة الزوجية بالفشل، وما يترتب عليها من أثار تتعلق بالزوجين أو بالأولاد. كالطلاق والعدة، والإرث، والحضانة، وكل ما يتعلق ببناء الأسرة وتشابك النسب، وهذه الأمور تسمى في التشريع اليوم "بالأحوال الشخصية"[1]. فالرعاية الإلهية لعقد الزواج شاملة ومتينة قال تعالى: (**وأخذن منكم ميثاقا غليظا**)[2]. فقد بين الله سبحانه وتعالى أن الرابطة الزوجية قد تأكدت بين الزوجين بأقوى الروابط وهي: المباشرة والملابسة التي يتكون منها الولد، واطلاع الزوجين على ما لم يطلع عليه أقرب الناس إليهما من الأبناء والإخوان، وحق الصحبة والمضاجعة، فكل هذه الأمور وصفت بالغلظة لقوتها وعظمتها. فهي الميثاق الغليظ المأخوذ على الزوجين والأسرة[3]. وبالتشريع الإلهي للأسرة تم تصحيح

1-أنظر – الأستاذ عمر فروخ، الأسرة في الشع الإسلامي، ص 43 – ط المكتبة المصرية بيروت.

2- النساء، آية 21 .

3- أنظر – د/ محمد محمود حجازي، التفسير الواضح، ج 01، ص 159، ط دار الكتاب العربي.

ما كان معروفا من تشريعات الجاهلية وعاداتهم فأبقى على الزواج المعروف عندنا اليوم: وهو أن يخطب الرجل من الرجل وليته ثم يمهرها ويتزوجها. وهدم الأنكحة الجاهلية كزواج الاستبضاع وذلك أن يطلب الرجل نسلا شريفا أو قويا فيشير على امرأته بالذهاب إلى زعيم مشهور تحمل منه. ونكاح البدل: وهو قول رجل لزوج المرآة أنزل لي عن زوجتك وأنزل لك عن زوجتي وأزيدك. ونكاح الرهط. ونكاح الرايات. ونكاح الخدن. ونكاح المتعة. و لم يكن رضى المرآة شرطا عندهم في الزواج، ومما لا شك فيه أن هدم الإسلام لهذه الأنكحة لعلة عدم المقصد الشرعي منها لأن فيها هدر لكرامة الرجل والمرآة معا وضياع النسل وفساد النوع البشري وتشجيع الفاحشة، وكل هذا يؤدي في الأخير إلى تفكك الأسرة وقسوة القلوب وعدم التراحم والتآلف.

4- الخطبة:

الخطبة تقليد قديم عرفته البشرية يتم بها عقد الزواج كنتيجة لما تم الاتفاق عليه. والعرب كأمة عرفوا الخطبة والزواج. روت السيدة عائشة رضى الله عنها قالت:" كان الرجل يخطب من الرجل وليته فيمهرها ويتزوجها "[1]، والإسلام بتشريعه للأسرة أبقى على الخطبة وجعلها من مقدمات الزواج لكونه أخطر عقد كما سبق وأن بينا. ولأنه عقد على الحياة الإنسانية ومن العقود الدائمة الباقية ما بقى الزوجان على عقد الحياة فمقدمته إذا الخطبة.

تعريف الخطبة:

أ- لغة: الخطبة بالضم تعني الكلام المنثور المسجع فيه حمد الله والصلاة والسلام على رسوله صلى الله عليه وسلم. وجمعها خطب.

1-سبل السلام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، ج03 ط دار إحياء التراث العربي، تحقيق محمد عبد العزيز الخولي، ص 120.

ب- في الاصطلاح الشرعي: خِطبة: بالكسر تعني طلب النكاح - أو إظهار الرجل رغبته في الزواج بامرأة يحل له الزواج منها، بنفسه أو بمن ينوب عنه منها. فإذا وافقت هي أو وليها كان ذلك بمثابة اتفاق مبدئي على الزواج.

ج- دليل مشروعيتها:

القرآن الكريم: قال تعالى :(**ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم**)[1].

السنة الشريفة: ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم خطب حفصة من أبيها رضى الله عنهما ثم تزوجها صلى الله عليه وسلم.

د- حكمها: يرى أكثر الفقهاء أن الخطبة ليست فرضا ولا واجبا وأنها مستحبة قبل انعقاد العقد.

هـ- الحكمة منها: بالخطبة تدوم العشرة بين الزوجين لأنهما يتمكنان من رؤية بعضهما، لأن الأمزجة والطباع مختلفة بين الناس، يروى أن المغيرة بن شعبة لما خطب و لم ينظر إليها. أمره الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينظر إليها فقال: (أنظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما).[2]

أقسام الخطبة: الخطبة نوعان: صريحة وتعريضية.

1. **الخطبة الصريحة:** هي طلب الزواج من امرأة خالية من الموانع الشرعية وإظهار الرغبة في الزواج منها كأن يقول الخاطب أو من ينوب عنها لولي المخطوبة: أريد يد ابنتك أو وليتك زوجة لي أو لا بني فلان.

1-سورة البقرة، آية 235.

2- أنظر سنن النسائي، ج6 ،ط 02، مكتب المطبوعات الإسلامية، ص 73 .

2. **الخطبة التعريضية**: وهي أن يقول الخاطب كلاما يحتمل معنيين الأول ظاهر غير مقصود والثاني غير ظاهر وهو المقصود، كأن يقول: أريد أن أتزوج .أو يقول من أراد الزواج من فتاة: إنك امرأة مؤدبة – أو جميلة. إلى آخره.

شروط الخطبة: للخطبة شروط مستحسنة وشروط لازمة يجب تحقيقها كي تكون الخطبة صحيحة

الشروط المستحسنة:

1. أن تكون المرآة المخطوبة من النساء المتخلقات المتمسكات بدينها. لقول الرسول: (تنكح المرآة لأربع: لمالها- وجمالها- وحسبها- ودينها- فأظفر بذات الدين تربت يداك).[1]

2. أن تكون المرأة المخطوبة بكرا لأنها تتوثق بها الصلة وتدوم معها العشرة. لقول الرسول صلى الله عليه وسلم (عليكم بالأبكار فإنهن أعذب أفواها – وانتج أرحاما وأرضى باليسر)[2]

3. أن تكون المخطوبة ولودا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم:(تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم...).[3]

4. أن ينظر الخاطب إلى المخطوبة ويجتمعا مع ذي محرم لها ويتحدثان إلى بعضهما عسى أن يتوافقا لحديث المغيرة الذي مر معنا.

1- الحديث رواه الجماعة – ولفظ تربت يداك من المشترك اللفظي- معناه: أظفر بذات الدين ولا تلتفت إلى المال أكثر الله مالك. وتربت يداه دعاء عليه أي لا أصاب خير، وأترب الرجل إستغنى كأنه صار له من المال بقدر التراب، أنظر مختار الصحاح لأبي بكر الرازي، ص 57، مصدر سابق.

2-سنن ابن ماجة، ج01، ط دار الفكر،ص 598.

3-سنن أبي داود، ج 02، ط دار الفكر، ص220.

الشروط اللازمة:

1. يحرم التصريح بالخطبة للمرآة المعتدة مطلقا سواء هي أو وليها قبل انقضاء العدة لقوله تعالى: (حتى يبلغ الكتاب أجله) سواء كانت العدة من طلاق أو وفاة أو استبراء، وتحرم أيضا المواعدة لقوله تعالى:(ولكن لا تواعدوهن سرا) وأجاز العلماء التعريض في زمن العدة لقوله تعالى: (إلا أن تقولوا قولا معروفا) وهو الكلام الذي يدل على المقصود من طرف خفي كان يقول الخاطب: من وجد مثلك لا يبتغي غيرك. وأجاز العلماء أيضا التلميح للمطلقة طلاقا بائنا بينونه كبرى قياسا على المتوفى عنها زوجها لأن التلميح لا تركن إليه المرآة – لقول النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس (إذا حللت فآذنيني).[1] والذي نخلص إليه في هذا الشرط أن التصريح بالخطبة حرام لجميع المعتدات دون استثناء، والتعريض مباح للمتوفى عنها زوجها وحرام للمطلقة طلاقا رجعيا، ومختلف فيه في البائن طلاقها.

2. أن تكون المرآة خالية من الموانع الشرعية ويحل للخاطب شرعا أن يتزوج بها في الحال وعلى هذا فلا يجوز للخاطب أن يطلب المرأة المحرمة عليه شرعا سواء أكان التحريم مؤبدا أم مؤقتا. كأخته من الرضاعة أو المشركة حتى تسلم.[2]

3. تحريم الخطبة على الخطبة لقوله صلى الله عليه وسلم :(لا يخطب أحد على خطبة أخيه ولا يسوم على سومه).[3] وذلك إذا ركنا وتقاربا. ويتصور في هذه الحالة الصور الآتية:

1- سنن النسائي، ج06، ط 02، مكتب المطبوعات الإسلامية، ص 74 .

2- أنظر في هذا الموضوع، تفسير الإمام القرطبي–ج 5، تفسير قوله تعالى:(حرمت عليكم أمهاتكم) سورة النساء آية 23. ص 105.

3-سنن ابن ماجة، ج 01، ط دار الفكر، ص 600.

1- أ يخطب ب ويركنا ويحددا موعدا لعقد الزواج فإنه يحرم على جـــ إذا تقـــدم لخطبة ب، هذه الصورة الأولى. أ يخطب ب فترفض خطبته ثم يتقدم جـــ جائز باتفـــاق العلماء، هذه الصورة الثانية. أ يخطب ب وقبل أن يجاب (يحصل تردد) يتقـــدم جـــ موضع خلاف بين الفقهاء قيل بالجواز وقيل بالحرمة.

النظر إلى المخطوبة: اتفقت كلمة الفقهاء على أن النظر مباح ولكنهم اختلفـــوا في المقدار الواجب النظر إليه- والمقرر في المذهب المالكي، يباح النظر من طرف الخاطب إلى الوجه والكفين وعللوا ذلك بقولهم الوجه ملتقى المحاسن، والكفان فيهما دلالـــة علـــى صحة البدن ومال إلى هذه الرأي أكثر أهل العلم.

العدول عن الخطبة: إذا ركن الخطيبان بعد الخطبة التي استوفت شروطها اللازمة فلا تعتبر هذه الخطبة زواجا ولا يترتب عليها أحكام الزواج لأنها مجرد وعد بالزواج ومقدمة من مقدماته، فإذا تم العدول من أحد الطرفين فالمفتى به في الفقه المالكي أنه يفرق بـــين هدايا من يعدل عن الخطبة وهدايا الأخر، فإن كان الخاطب هو الذي أهدى وعدل عـــن الخطبة فليس له أن يسترد شيئا مما أهدى ولو كانت الهدايا قائمة حتى لا يجمـــع علـــى الطرف المتضرر ألمان، ألم العدول، وألم الاسترداد، لأن القاعدة الفقهية تقول: (من سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه).أما إذا كان العدول من المخطوبة فلـــه أن يسترد كل ما أهدى إن كان قائما أو هالكا، فالقائم بعينه والهالك بمثله.

قانون الأسرة الجزائري :

1-قانون الأسرة الجزائري لم يعرف الخطبة ولكنه تكلم عنها في المادة الخامسة مـــن القانون حيث اعتبرها وعدا بالزواج ولم يعتبر هذا الوعد عقد زواج -تقول المـــادة 05- الخطبة وعد بالزواج ولكل من الطرفين العدول عنها. فنستنتج أن الخاطب والمخطوبـــة أجنبيان عن بعضهما، وقد ضمنت المادة 05 من قانون الأسرة حق المتضرر من العـــدول

سواء كان الضرر ماديا أو معنويا في فقراتها الثلاثة[1] وأما المادة السادسة من القانون قــد أشارت إلى أن الفاتحة عبارة عن عقد زواج شفوي وفقا للقواعد التشريعية الإسلامية فيه رضاء المتعاقدين وحضور الولي والشهود والصداق ويجتمع فيه الإعلان والإشهار وتقــرأ الفاتحة للتبرك والدعاء وهذا مفهوم الفاتحة عند عامة الشعب الجزائري ولأجل ذلك جـاء في المادة السادسة (يمكن أن تقترن الخطبة مع الفاتحة أو تستبقها بمدة غير محدودة[2]).

الزواج:

تعريف الزواج لغة: معناه الاقتران، أي اقتران أحد الشيئين بالآخر وازدواجهما بعد أن كانا منفردين عن بعضهما –قال تعالى: **"وإذا النفوس زوجت"**[3]. أي قرنت بأبدانهـا أو بأعمالها. ثم شاع استعمال الزواج في اقتران الرجل بالمرأة على سـبيل الاسـتمرار والدوام على وجه الخصوص لتكوين أسرة

تعريف الزواج اصطلاحا: هو عقد لحل تمتع بانثى غير محرم ومجوسية

وعرف قانون الأسرة الجزائري في المادة 04- "الزواج هو عقد يتم بين رجل وامـرأة على الوجه الشرعي " من أهدافه تكوين أسرة أساسها المودة والرحمة والتعاون وإحصـان الزوجين والمحافظة على الأنساب[4]

دليل مشروعيته :

1- انظر قانون الأسرة الجزائري. وانظر الزواج والطلاق في قانون الأسرة الجزائري للأستاذ عـبد العزيز سعد، ط دار البعث، قسنطينة، ص 84.

2- انظر قانون الأسرة الجزائري.

3-سورة التكوير، آية 07.

4- انظر قانون الأسرة الجزائري –أما تعريف النكاح فإنه يطلق على الوطء مجازا لأنه في الأصـل اللغوي دخول الشيء في الشيء وأما في الاصطلاح فإنه يطلق على العقد حقيقية عنـد المالكيـة والشافعية، وأما الحنيفية فإنهم يرون أنه حقيقة في الوطء مجازا في العقدة.

أ–القـــــرآن: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليـــها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"[1]. وغيرها من الآيات

2–**السنة**: قول الرسول –صلى الله عليه وسلم – " يا معشر الشباب من اســـتطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء "[2].

حكمه الشرعي: الزواج لا يأخذ حكما واحدا في جميع الحالات بل يختلف حكمـــه باختلاف أحوال الناس لأن منهم القادر على تكاليفه، والعاجز عنها، وفيهم من يحســـن العشرة الزوجية ،ومنهم من لا يحسنها كما أن منهم المعتدل المزاج الذي لا يخشى عـــل نفسيه العنت[3] ومنهم من لا يستطيع ضبط نفسه إذا لم يتزوج وتبعا لهـــذا الاختـــلاف يختلف حكمه:

1– يكون واجبا في حق المسلم الذي يخاف على نفسه الوقوع في الزنا لغلبة شهوته، ويكون قادرا على دفع المهر والنفقة على الزوجة من الحلال .

2– يكون حراما في حق المسلم الذي ينفق على زوجته من الحـــرام –كالســـرقة – والغصب، و لم تكن شهوته غالبة يخشى منها الوقوع في الزنا، أو يضر بزوجته لكونــــه عنيفا.

3– يكون مكروها في حق المسلم الذي أراد أن تكون له زوجة فأكثر وله القـــدرة على الإنفاق من الحلال ويظن أو يخشى عدم العدل بين الزوجات.

1–سورة الروم، آية 21.

2–حديث سبق تخريجه.

3– العنت: العنت بفتحتين الإثم. والعنت الوقوع في أمر شاق وهذا المقصود. انظر مختار الصحاح لأبي بكر الرازي، ص 294، مرجع سابق.

4- يكون مندوبا إليه في حق المسلم القادر على تكاليف الزواج ويحتاج إليه ويأمن على نفسه من الوقوع في الزنا، وتكون له حسن العشرة. وهذا القسم هو الأصل في حكم الزواج، والأحكام الأخرى استثناء يفعلها المسلم المكلف لحاجته إليها.

الحكمة من الزواج: أما الحكمة من الزواج فهي كثرة ومتنوعة منها ما يعود على الزوجين، ومنها ما يعود على الزوجين والأسرة معا، ومنها ما يعود نفعه على الأمة والوطن. كتقوية الأمة بالثروة البشرية لرفع الاقتصاد والدفاع عن الوطن إذ دعت الظروف إلى ذلك. يقول الإمام الغزالي رحمه الله ملخصا الحكمة من الزواج في هذا المعنى: (الزواج فيه خمس فوائد إنجاب الولد، وكسر الشهوة، وتدبير المترل فإنه منوط بالنساء وليس للرجال، وكثرة العشرة بالمصاهرة فإن المرء بنفسه قليل ووحيد، ومجاهدة النفس الأمارة بالسوء بالقيام بهن والصبر عليهن).

أركان الزواج:

قبل الحديث عن أركان الزواج وشروطه نعرف الركن والشرط:

تعريف الركن لغة: العزة والمنعة لقوله تعالى: (**أو آوي إلى ركن شديد**).[1]

تعريف الركن في الاصطلاح: هو ما يتوقف وجود الشيء على وجود وهو جزء من حقيقته، بمعنى ما جعله الشارع ركنا لشيء يكون جزءا منه، كقراءة الفاتحة في الصلاة، والركوع فيها، فالصلاة تنعدم بانعدام أحدهما

تعريف الشرط لغة: إلزام الشيء وإلزامه في البيع وغيره، وجمعه شروط، وأما الشرط فهو العلامة وجمعه أشراط ومنه أشراط الساعة -قال تعالى: (**فقد جاء آشراطها**).[2]

1-سورة هود، آية 80.

2-سورة محمد، آية 18.

تعريف الشرط في الاصطلاح: هو ما يتوقف وجود الشيء على وجوده وهو ليس جزءا من حقيقته، كالضوء للصلاة، فهو يشترط لصحتها ويعدم بانعدامها وهو خارج عن حقيقته.[1] وأركان الزواج عند المالكية أربعة وهي الولي–والصداق –والمحل–والصيغة. وفي المذهب أيضا أركان الزواج ثلاثة فقط عند المحققين من فقهاء المذهب المالكي وهي المحل {الزواج،والزوجة }، الوالي، والصيغة. أما الصداق فهو شرط صحة في الزواج.

الركن الأول: المحل: الزوج والزوجة معا، وشروطه هي :

1–عدم الإكراه فلا يصح نكاح مكره أو مكرهة ويفسخ العقد أبدا

2–عدم المرض فلا يصح نكاح مريض أو مريضة

3–عدم المحرمية من نسب أو رضاع ومصاهرة[2].

4–عدم الإشكال: فلا يصح نكاح الخنثى المشكل على أنه زوج أو زوجة

5–عدم الإحرام بحج أو عمرة فلا يصح من الزوج المحرم ولا من الزوجة المحرمة ولا من الولي الذي يعقد لهما، هذه الشروط تختص بهما معا، وهناك شروط يختص بها الزوج وأخرى تختص بها الزوجة

شروط تختص بالزوج:

1– الإسلام فلا يصح من كافر كتابي أو غيره

2– أن لا يضيف إلى عصمته زوجة خامسة إذا كان في عصمته أربعا.

شروط تختص بالزوجة:

1– الخلو من زوج لأنه لا يصح العقد على متزوجة

1–أنظر عبد الوهاب خلاف علم أصول الفقه، ط الزهراء، ص 118. وانظر بدران أبو العينين بدران أصول الفقه الإسلامي، ط مؤسسة شباب الجامعة 1984، ص 290.

2–يراجع في هذه المسألة –شروط النكاح في كتب الفقه.

2- أن تكون خالية من عدة لأنه لا يحل عقد على معتدة من غير الزوج لأن المعتدة منه يصح العقد عليها إذ لم تكن مبتوتة أي مطلقة ثلاثا.

3- أن تكون غير مجوسة لأن العقد لا يصح من مجوسة[1]

الركن الثاني: الولي:

تعريف لغة: المحب، الصديق، السيد، النصير، قال تعالى: **(والله ولي المؤمنين)**.[2]

تعريفه اصطلاحا: الولي في الزواج من له على المرأة ملك أو أبوة أو تعصيب أو إيصاء أو كفالة أو سلطته أو ذو إسلام

شرح التعريف: قوله على المرأة -يشمل الحرة والأمة -وقوله: أو تعصيب: كالابن والأخ شقيقا كان أو أب وكذلك العم مستبعد وذوي الأرحام كالخال وقوله: أيضا أي أسند إليه الإيصاء على المرأة كوصي الأب -وقوله أو سلطنة: يعني القاضي، وقوله ذو إسلام بمعنى عامة المسلمين، وبهذا التعريف قد أشار إلى جهات الأولياء وأنواعها .

شروط الولي:

1-**الذكورة:** لا يجوز أن تزوج المرأة نفسها أو امرأة مثلها على رأي الجمهور

2-**الحرية** :وهذا الشرط متوفر في زماننا لعدم وجود رق والحمد لله

3-**الإسلام:** لا يجوز لكافر من أهل الكتاب أو مشرك أن يتولى زواج المرأة.

1-راجع قانون الأسرة الجزائري في مواده 9-10-23-25-26-27، مع الملاحظة أن المشرع الجزائري جعل من الرضا ركنا من أركان الزواج مخالفا في ذلك جمهور الفقهاء.

2-سورة آل عمران 68.

اختلاف الفقهاء في تزويج المرأة نفسها وغيرها:

الجمهور من الفقهاء ومنهم المالكية يقولون بعدم جواز تزويج المرأة نفسها أو غيرها وحجتهم في ذلك قوله تعالى: (**ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم**)[1]، وقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- (لا نكاح إلا بولي"[2]

ولحديث (لا تزوج المرأة المرأة نفسها فإن الزانية التي تزوج نفسها)[3].

و أدلة الجمهور كثيرة في هذه المسألة .

أما الحنفية فإنهم يرون أن المرأة تزوج نفسها دون إذن وليها لأن المرأة عند بلوغها ت سن الرشد تصير صالحة لإنشاء عقد الزواج بصيغتها لأنها صارت مدركة وناضجة بهذا السن وإنما يستحب أن يحضر وليها زواجها ويكون عنه راض ودللوا على وجهه نظرهم بأدلة جاء بها الجمهور وجعلوا منها تؤيد مذهبهم ومنها "**لا نكاح إلا بولي**" فإنهم فسروه على الكمال "أي كمال النكاح" .

قانون الأسرة الجزائري فإنه أخذ برأي الجمهور جاء في المادة 11 منه (يتولى زواج المرأة وليها وهو أبوها فأحد أقاربها الأولين والقاضي ولي من لا ولي له).

- **الركن الثالث :الصيغة**: وهي الإيجاب والقبول وتكون باللفظ الصريح فلا تكفي الإشارة ولا الكتابة مع القدرة على النطق - كأن يقول الوالي أنكحتك ابنتي فلانة - إن كان مجبرا أو موكلتي إن كان غير مجبر -ويقول الزوج أو وكيله: قبلت أو رضيت ولو قامت قرينة على الهزل والمزح إذا كانا رشيدين. إذ أن النكاح ينعقد بالهزل كالطلاق

1- سورة البقرة، آية 220.

2-سنن الترمذي، ج 03، ص 407.

3-أنظر سبل السلام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، تحقيق محمد عبد العزيز الخولي، ط 04، دار إحياء التراث العربي، ج 03، ص 120.

والعتق. لقوله صلى الله عليه وسلم (ثلاثة جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق)[1] ولو لم يسم الزوج الصداق لأن تسميته الصداق شرط في صحة الدخول .

ويندب البدء في إنشاء عقد الزواج بالثناء على الله والصلاة والسلام على رسوله والشهادتين وقراءة آية من القرآن الكريم فيها الأمر بتقوى الله للحصول على البركة ويندب كذلك تقديم ولي الزوجة في ذلك فإن بدأ الزوج أو وكيله أجزأ.

- **والإيجاب:** كقول الولي أنكحتك ابنتي أو موكلتي -بلفظ الدوام - احترازا من نكاح المتعة.

وما نخلص إليه أن الإيجاب الذي يصدر أولا من أحد المتعاقدين دالا على رضاه بالعقد. والقبول ما يصدر ثانيا من المتعاقد الآخر دالا به على موافقته وقبوله فيما رغب فيه الأول وبهذه الموافقة وذلك القبول يحدث التطابق بين الإيجاب والقبول ومن ثم ينعقد العقد

شروط الصيغة: 1- يشترط في صيغة العقد الفورية أي فورية اللفظ الدالة عليه بأن يكون الإيجاب والقبول في أن واحد ويجوز الفصل اليسير كافتراق الجانبين لمشورة قريبة (فهي مغتفرة) .

2 - أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس العقد .

3 - أن يتضمن **الإيجاب** والقبول الرضا من الطرفين .

4 - أن يكون العقد على الدوام لفساد نكاح المتعة .

5 - إذن البكر "أي البكر التي لا جبر عليها " وإذنها صمتها وأما الثيب فلا بد أن تفصح أي تعرب .لقوله صلى الله عليه وسلم (لا تنكح الثيب حتى تستأمر والبكر حتى تستأذن وإذنها الصموت)[1].

1-سنن الترمذي، ج 3، ص 490، رقم الحديث 1184.

6 - أن يكون الإيجاب والقبول بحضرة شاهدين أمام موثق أو موظف مؤهل .

7 - أن لا يكون الإيجاب والقبول مشتملين على شرط ينافي مقصود العقد -كعدم الإنجاب - أو عدم المباشرة أو عدم التوارث .

قانون الأسرة في المادة التاسعة منه يتم عقد الزواج برضا الزوجين وبولي الزوجة وشاهدين وصداق حيث جعل من الرضا ركنا وهو عند الفقهاء شرطا.

- **الركن الرابع الصداق:** ونحن رتبناه كما رأيت لاختلاف الفقهاء فيه كما سبق.

-**تعريفه لغة:** الصداق مهر المرأة ويقال لغة الصداق بالفتح والكسر ومثله الصدقة لقوله تعالى: **(وآتوا النساء صدقاهن نحلة)**[2] وأما النحلة من نحل المرأة أي أمهرها ينحلها نحلة بالكسر أي أعطاها من طيب نفس.[3]

-**تعريفه اصطلاحا:** الصداق: ما يبذل للمرأة من المال ويسمى صداقا بفتح وكسر وأجرا ومهرا .

- **دليل مشروعيته: 1- القرآن: (وآتوا النساء صدقاهن نحلة).**

2 - **السنة الشريفة:** ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمهر زوجاته ربع دينار ذهبي - وكذلك فعل الصحابة في زمانه ومن بعده .

شروط المهر: يشترط فيه ما يشترط في ثمن السلعة من طاهر منتفعا به شرعا مقدور على تسليمه معلوم القدرة والصفة معلوم الأجل فيما كان مؤجلا كله أو بعضه وأن لا يكون مجهولا قدرا وصفة ولا مغصوبا.

1-سنن ابن ماجة، ج01، ط دار الفكر، ص 601.

2-سورة النساء، آية 04.

3-انظر مختار الصحاح، مرجع سابق، ص 411.

أقل المهر: أقل المهر عند المالكية ربع دينار ذهبي شرعي أو ثلاثة دراهم من الفضة أو ما هو قيمة أحدهما من العروض وأما أكثره فلا حد له لقوله تعالى (**وآتيتم إحداهن قنطار**)[1]. ويجوز لمن يحفظ القرآن أو بعضا منه وتزوج امرأة على أن يعلمها شيئا معلوما من القرآن كجزء من أجزائه الثلاثين أو أقل ورضيت المرأة بذلك صح العقد عند المالكية وكذلك أن يقوم بنفقتها في حجة الفرض .

أقسام المهر: للمهر أقسام :

1 - **المهر المسمى:** وهو المتفق عليه والمعين أثناء انعقاد العقد الصحيح بما لا يقل عن الحد الأدنى شرعا -وقد أخذ المشرع الجزائري بهذا في المادة 15 من قانونه .

2 - **مهر المثل:** وهو القدر من المال الذي يرغب الزوج دفعه ممن يساويه في الغناء والفقر والتوسط والدين -والحسب- لأن العرب كانوا يتفاخرون بهده الصفات ويؤخذ للزوجة بهده الصفات. والأصل فيه أنه لا يكون إلا التي لم يعين مهرها أو عين لها ولكن كان فاسدا أو لم تنكح نكاحا صحيحا أو تم وطؤها دون العقد عليها كما في وطء الشبهة وقد أخذ المشرع الجزائري بهذا في قانونه في المادة 33.

3 - **موجباته:** يجب نصف المهر بالعقد الصحيح لأن القرآن نص على ذلك بقوله (**وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم**).[2]والطلاق لا يكون إلا بعد عقد صحيح .

وأما النصف الثاني من الصداق فلا بدله من وجود مؤكد يؤكده ومؤكداته هي:

أ: الدخول الحقيقي أو ما يقوم مقامه من خلوة والمقصود بالدخول هو الوطء وأما إذا حصل نزاع بين الزوجين فادعت هي الوطء وأنكر هو ذلك لا بد من النظر في نوع

1-سورة النساء، آية 20.

2-سورة البقرة، آية 237.

تلك الخلوة فإذا كانت خلوة اهتداء فالقول قولها إذا لم تكن متلبسة بمانع شرعي أما إذا كانت خلوة زيارة فإن زارته في بيته صدقت ولا عبرة بإنكاره وإن زارها في بيتها صدق ولا عبرة بدعواها لأن له جرأة عليها في بيته دون بيتها .

ب: وفاة الزوج أو الزوجة .

ج- إقامة الزوجة سنة في بيت الزوجية هذه موجبات المهر عند المالكية .

سقوط الصداق :

1- يسقط الصداق في الرد بالعيب قبل البناء .

2 -يسقط في نكاح التفويض إذا مات أو طلق قبله.

شروط صحة الزواج: هي تلك الشروط التي استلزمها الشارع لترتيب الأثر الشرعي على عقد الزواج حيث من دونها لا يعتبر العقد موجودا. ومثالها - كالشهادة على الزواج - والإعلان عنه عند المالكية. ودفع المهر عند القائلين بأنه شرط صحة والمعاملة بالمعروف والإنفاق على الزوجة وحق المرأة في القسم بينها وبين ضرتها.

والخلاصة: نظام الأسرة في الإسلام ينبني على اختيار كل من الزوجة والزوج لأن سعادة الأسرة وصلاح العائلة يتوقف إلى حد كبير على حسن الاختيار لكل منهما ولأجل ذلك لا يقوم الاختيار على منفعة زائلة أو حب أعمى لا يرى فيه مساوئ حبيبته أو للذة عاجلة طائشة حمقاء لأن كل هذه الأمور تزول بعد حين وقد تكون سببا في شقاء مقيم ومستمر لا يستطيع الزوجان التخلص منه بسبب الآثار التي رتبها عقد الزواج من إنجاب أولاد وعلاقات أسرية، وأما الاختيار المبني على الدين والعقل فإنه يبقى ويقوى ويستمر على مر الأيام والسنين فيستمر معه الحب ويدوم وتندر فيه الخيانة الزوجية في أسرة إسلامية متدينة تعمل على تقوى الله وتورثها لأفرادها .

سياسة الموجة الثالثة

الأستاذة ليلي فيلالي

جامعة الأمير عبد القادر

مقدمة

هو كتاب للمفكر ألفين توفلر (Alvin TOFFLER) وزوجته هـــايدي (Heidi) ذو العنون: (Créer une nouvelle civilisation : la politique de la troisième vague)[1] وقـد نشر عام 1994 بلغته الأنجليزية الأصلية: (Creating a new civilization : the third wave) .

ففي سنة 1965 وعلى صفحات جريدة (HORIZON) استعمل المثقف النيويوركـــي الشاب ألفين توفلر مصطلح "صدمة المستقبل" Le choc du futur "كعنوان رئيس لكتابـه واصفا خلاله حالة الشعور بالقلق والضياع التي بدت وكأنها المرافق الدائم لعملية التغيـير المتواصلة، وتسارع الحياة المعاصرة وكذا الابتعاد عـــن محتويـــات الـــتراث والعـــادات والتقاليد. هذه الوضعية تَنمُّ عن "فكرة الأزمة العامة للنظام المصنـــع" (crise industriel générale du système) والذي تنبأ عندها بانكسار الروابط الاجتماعية القائمة.

ويمثل هذا الكتاب إطارا جديدا لإبراز حالة التغير التي سيشهدها العالم، ومرشدا لأمته حتى تأخذ الاحتياطات والمقاييس اللازمة لتكون موجهة للتغير بدلا من أن تكون ضحية له.

لقد قسم الكتاب إلى تسعة عناوين، حيث ظهر العنوان الأول والتاسع من قبل في سنة 1980 بمؤلفه "الموجة الثالثة" (Third wave) أما العنوان الثاني والرابع فكانا مســـتخلصين من مؤلفه الأخير "الحرب ونقيض الحرب" (war and anti-war) المنشور عام 1993. بيـــد أن العناوين : الثالث والخامس والسادس فقد استمدت من كتابـــه الصادر سنة 1990

(1) Alvin et Heidi. TOFFLER, Créer une nouvelle civilisation : la politique de la troisième vague, FAYARD, Paris, 1995.

الحامل لعنوان "القوى الجديدة" (power shift). وبالمقابل فإن العنوان السابع والثامن يقدمان مضمونا جديدا لم يسبق له وأن نشر. يقول الكاتب أن اشتقاق الأجزاء المختلفة من الكتب السابقة لا يضعف من قيمته ولا يجعله مجرد إعادة لما انتج سابقا ولا يمكننا أن نصفه بأنه مختارات سابقة، لأن محتواه العام يتميز بالجدة وهو محاولة توحيدية بين المؤلفات السابقة وربطها ببعضها في شكل نموذج مستقل في تصوير التغير السياسي والاجتماعي. ويعتقد الكاتب أن هذا الكتاب يقدم مفتاحا لفهم واستيعاب مشروعه المكتمل.

فالعنوان الأول يشير إلى أننا بصدد الدخول إلى حضارة جديدة تتبنى سياجا جديدا يحيط البشرية ويلحقها بالموجة الثالثة التي تميزها الثورة التكنولوجية وبخاصة الثورة الإعلامية. وأثبت الكاتب دور هذه الموجة في تغيير التاريخ وتوجيهه صوب آفاق حضارة ناشئة على أسس الموجة الثالثة.

فقد عاشت البشرية موجتين كبيرتين من التغير بحيث استبدلت في كل مرة الأنماط غير المناسبة للأجيال السابقة. فالموجة الأولى مثلتها الثورة الزراعية التي استغرقت ملايين السنين، بينما الموجة الثانية ترجمتها الانطلاقة المندفعة للحضارة الصناعية والتي امتدت ثلاث مائة سنة. ولكن سرعان ما تسارعت وثيرة التاريخ مع إطلالة الموجة الثالثة التي تستكمل ملامحها خلال العشرية القادمة. وهي حضارة جديدة تمتلك مفاهيم خاصة للزمن والمكان والمنطق والسببية.

لهذا الكتاب قاعدة يسميها المؤلف "المقدمات الثورية"(Les révolutionnaires prémisses التي تدل على أن العقود القادمة ستحمل كثيرا من الفوضى والعنف الذي لا يستطيع تحطيم الولايات المتحدة الأمريكية نهائيا. بحيث لا يعتبر أن ما يحدث ثورة عالمية بل يَعُدُّها قفزة للتاريخ. ويقول توفلر بأننا الجيل الأخير للحضارة القديمة والجيل الجديد لحضارة جديدة. حيث أن مصدر الصراعات هي تلك الاضطرابات والفوضى الحادثة

بين حضارة الموجة الثانية والحضارة الشابة للموجة الثالثة التي تهاجم وتتنافس من أجـــل تحقيق الارتكاز(1).

كما حدد المؤلف ذروة كل موجة إيمانا منه أن التاريخ ما هو إلا عبارة عن استمرارية لموجات التغير. لذلك كان عليه إبراز القطائع التاريخية بين الموجات الثلاث. فهو يرى أن الموجات لم تصل بعد إلى نقطة النهاية أو الذروة، لأن حيثيات الموجـــة الأولى (الثـــورة الزراعية) لا زالت تتابع مسيرتها رغم أن الإعلان عن نهايتها كان مع اكتساح الثـــــورة الصناعية لأوروبا في القرن السابع عشر معلنة بوادر الموجة الثانية للتغير بالكوكب. بحيث أنه لاحظ ضعف الموجة الأولى والإشعاع المستمر للموجة الثانية في كثير مـــن البلـــدان المعتمدة على الزراعة. ويقول ألفين توفلر «أن أمته شهدت تحولا تاريخيـــــا بـــين 1955 و1965، وهي تعيش عهد الياقات البيضاء (Les cols blancs) التي فاقت وتجاوزت رقميـــا الياقات الزرقاء (Les cols bleus) »(2). حيث أن هذا العقد أسفر عن بوادر الموجة الثالثـــة بالولايات المتحدة الأمريكية، وذلك بظهور الحاسوب والطائرة على الخطوط التجاريـــــة وأقراص حبوب منع الحمل التي انتقلت فيما بعد إلى مختلف الأمم المصنعة الأخرى. لـــذا فإن فهم هذه الظاهرة يمكّننا من إدراك سرّ المعـــــاني العميقـــة للصراعـــات السياســـية والاجتماعية التي نراها تنمو وتتطور من حولنا.

فالصراع القائم في المستقبل سيكون بين الموجة الثانية والموجة الثالثة. فهو قد أنشأ من قبل هذا الانفصال (le clivage) السياسي المركزي للمجتمع المعاصر. وتكون هي المعركة العظمى المرتقبة غدا، التي ستدور رحى الصراع فيها بين الذين يرتضون النظام القـــــديم والذين يحاولون تبديله وإزالته. لذا يقول توفلر : « إننا نملك إدارة جديدة لتحويل هـــــذا العالم، ولكي تكون هذه الأداة فاعلة لابد أن نكون نحن قادرين على الملاحظة الواضحـــة

---

(1) Ibid, pp (22-23).
(2) Ibid, pp (25).

للتغيرات الممتدة عن الحضارة الصناعية القديمة من جهة، وإسهام الذين ســـهلوا بـــزوغ الحضارة الجديدة من جهة أخرى...».(1)

إن **العنوان الثاني** من الكتاب اهتمَّ بقضية الصدام بـــين الحضـــارات، خاصـــة وأن الحضارة المصنعة تقبل على نهايتها، وتم التنويه بالأزمة العامة للتصنيع خـــلال المؤلَّـــف "صدمة المستقبل" الصادر عام 1970. حيث أن الصدام الذي يتم الحديث عنه يقوم بـــين الموجات الثلاث كمظهر للعالم المعاصر. فتبعا لنظرية الصراع المؤسســـة علـــى فكـــرة الأمواج (La théorie du conflit fondée sur la notion des vagues) فإن الصراع لن يعرض المواجهة بين الإسلام والغرب ولا بين "الغرب وباقي العالم" مثلمـــا اعتقـــد صـــامويل هانتجتون. كما أنها وقفت موقف الضد مما طرحه بول كينيـــدي (Paul KENNEDY) حول انحطاط أمريكا. وأكثر من ذلك رفضها لما استشرفه فوكوياما حول إقبالنا علـــى "نهاية التاريخ".

فالصراع الأساسي بين الموجات الثلاث يعرب على أن الحروب الكبرى الأكثر إماتـــه تعود إلى رواد العصر الصناعي الذين يريدون الهيمنة على شعوب الموجة الأولى. أما اليوم فقد تغيرت إلى عالم آخر يغمره الإعلام والاستحداثات والتسيير والثقافة العليا وثقافـــة البوب (culture de pop) والتكنولوجيا المتقدمة... بحيث تم اعتماد التكنولوجيا العاليـــة (high-tech) فيها.

أدت التغيرات الاقتصادية والاستراتيجية العميقة إلى انقسام العالم إلى ثلاث حضارات متمايزة ومختلفة ذات استعدادات متصارعة حسب تصور المفكر الأمريكي ألفين توفلـــر (Alvin TOFFLER)، وهي تترجم مراحل تطور المجتمع بناء على التقنيات المكتســـبة في كل مرحلة. حيث كانت وتبقى حضارة الموجة الأولى مرتبطة بالأرض لأنها نتاج الثـورة الزراعية فكان ولا يزال رمزها المعول. في حين تعود جذور الموجة الثانيـــة إلى عصـــر

(1) Ibid, p 31

النهضة بظهور آلات البخار والمصانع الأولى، ورمزها عدة البناء. أما الموجة الثالثة فقد نتجت عن الثورة التكنولوجية التي اجتاحت العالم، فكان الحاسوب رمزا لها[1] وينوه الكاتب باستمرارية التواصل بين البلدان الفقيرة وبلدان الموجة الثالثة، لأن هذه الأخيرة لن تعيش إذا ما أعلنت عليها البلدان الفقيرة حربا إيكولوجية (بيئية). ولهذا فالضغط مستمر في التصاعد بين حضارة الموجة الثالثة والشكلين القديمين للحضارة (الموجة الأولى والثانية).

فافضى الصدام بين الحضارات المذكورة إلى فهم معنى العديد من الظواهر الغريبة كالتفكك الذي يشهده العالم بين القوميات المختلفة، ومثال ذلك خال الاتحاد السوفياتي. حيث أن عالم "التكنولوجيا العالية" (la high-tech) أدّى إلى عولمة الشؤون المالية والاقتصادية المشكلة لانطلاقة الموجة الثالثة التي وضعت سيادة الأمم الأخرى في مقياس سيئ، الأمر الذي أفضى إلى تجدد الوعي القومي وغُلُوِّهِ في قلوب القوميين الجدد. ويرى الكاتب أن قضية الاختلاف بين الحضارات ستكون في السنوات المقبلة سببا لسيلان أنهار من الدماء[2] وداخل هذا النظام الثلاثي (trisèque) (الموجة الأولى والثانية والثالثة) كل بلد يسعى لاحتلال مكانة لائقة.

أما **العنوان الثالث** فعرض إلى تفاصيل الموجة الثالثة التي قلبت رأسا على عقب كل النظريات الخاصة بالموجة الثانية. حيث أن التقدم المعرفي قد أنشأ أجهزة جديدة كليا وضاعف من سرعة العمليات في شكل نشاط اقتصادي مباشر اختصر الزمن والمكان، مثل الدور الذي تقوم به وسائل الاتصالات السلكية واللاسلكية حيث يرى رئيس إحدى المؤسسات الإيطالية فيتوريو مرلوني (Vittorio MERLONI) «أن التقدم الاقتصادي للبلدان يعود في الواقع إلى أننا استطعنا القيام بنفس الشيئ بأقل رأس مال». [1]

(1) Alvin et Heidi. TOFFLER, op.cit, pp (38-39).
(2) Ibid, p 43.

فأصبحت المعرفة بذلك بديلا نهائيا والمصدر الأساسي للاقتصاديات المتقدمة التي قلصت الاحتياجات للمواد الأولية، العمل والزمن والمكان والمال.

العنوان الرابع من الكتاب يقدم تفاصيلا لفهم التحولات الكبرى في فن الحرب التي يخبئها لنا المستقبل. ولابد في ذلك من فحص عشر ميزات جوهرية لاقتصاد الموجة الثالثة الممثلة للقرن الواحد والعشرين.

لقد ساهمت عوامل الإنتاج، القيم غير الملموسة، التجزئة (Démassification) في المرور من تجانس (homogénéité) مؤكد إلى أقصى التنوع والاختلاف (hétérogénéité)، فالعمل يحدث روابط جديدة، و الاستحداثات تغير سلم وحدات العمل. إضافة إلى تغير التنظيم البيروقراطي، اندماج الأنساق، البنية التحتية التي تميزها المعدات الإلكترونية، وأخيرا تسارع التحولات عن طريق سرعة العمليات والتفاعلات التي حلت محل الاقتصاد المتدرج (l'économie d'échelle). ويؤكد دو واين بيترسون (Du Wayne PETERSON) المسؤول الأعلى لدى ميريل لينش(Merrill LYNCH) قائلا «أن المال يتحرك بسرعة الضوء. لذا فالإعلام إذن لابد وأن يتدفق بسرعة أكبر» [1].

ويدعو المؤلف إلى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الميزات العشر لاقتصاديات الموجة الثالثة. وانطلقت هذه التغيرات التاريخية في النصف الثاني من السبعينات وتقدمت كثيرا مسيرتها في التسعينيات. ويتأسف كثيرا المؤلف عن تأخر التفكير الاقتصادي بأمريكا.

في **العنوان الخامس** تؤكد هايدي توفلر (Heidi TOFFLER) أن الولايات المتحدة الأمريكية ستبقى القوة الصناعية الكبرى. وشرحت الطرق المختلفة التي تفرق بين طرق الصناعة التقليدية التي ساعدت على إنتاج حواسيب الماكنتوش (Macintosh). كما أعطت المعاني الجديدة للبطالة في عهد الموجة الثالثة. حيث أن اقتصادا فاق الرمزية (supersymbolique) لا يغير لدينا معنى البطالة فقط، وإنما أيضا طريقة توجيهنا للعمل.

---

(1) Ibid. p 52.
(1) Ibid. p 65.

بمعنى أن الفكر أصبح يتدخل في كل القطاعات : القطاع الصناعي، والزراعي وقطـــاع الخدمات، لأن الحاسوب أصبح يسخر في أداء عملية المعالجة. فللإعــــلام دور هـــام في العملية الإنتاجية والاقتصاد حيث يرى أليكس مندل (Alex MANDL) أن الإعلام يمثـــل تركيبة تحتل كثيرا من الأهمية في خدمات نقل الرسائل. فلا يكفي أن نعرض المنتوج على الزبون بل يجب أن يرفق ذلك بتقديم المعلومات الكافية حوله.

وبالتالي فاقتصاد الموجة الثالثة نقل المؤسسات من المستوى "الابتدائي" إلى المســـتوى "الأعلى". حيث أن الإيديولوجيا الابتدائية منبثقة عن الاقتصاد الابتدائي والتي تمثل بدون شك إيديولوجية الصناعة الجماهيرية للموجــــة الثانيـــة "الماديـــة-الآليـــة (machisme matérialo-) وكل من يتبنى اليوم هذه الإيديولوجية فإنه يحكم على نفسه بـــأن يكـــون "بانغلاداش" القرن الواحد والعشرين. بينما تعبر الإيديولوجية "العليا" عن إيديولوجيـــة الموجة الثالثة.(1)

وتمحور محتوى **العنوان السادس** حول صدام الاشتراكية مع المستقبل، ذلك أن الهيـلر الاشتراكية لم يعد إلى تواطؤات المخـــابرات الأمريكيـــة (.C.I.A) والأزمة الاقتصاديـــة الخانقة، ولكنها راجعة إلى ظهور الإعلام الآلي ووسائل الاتصال التي حطمت وكســـرت هيمنة موسكو على الفكر في البلدان التي توجهها وتسيطر على نظامها. حيث أن أزمـــة الاشتراكية تعود حسب الكاتبين إلى عدم استفادتها من أنظمة الإبداع المرتكـــزة علـــى الإعلام الآلي والاتصال، وأكثر من هذا عدم اعتمادها علـــى مبـــدأ حريـــة الوصـــول للمعلومات.(2)

فالاشتراكية نظام يبعدنا عن الوفرة والمساواة والحرية لاعتماده على الأحادية الحزبيـــة وسيطرة الحكومة على وسائل الإعلام التي تضغط على الحرية الفكرية والنفسية. فكـــل البلدان الاشتراكية تنحدر من مفـــهوم "آلـــة مـــا قبـــل الســـبرنيتيقا" (La machine

(1) Ibid, p_p. 79-83.
(2) Ibid, p 91.

(précybernétique) الذي طبق في المجتمع والحياة في عهد الموجة الثانية. فهي آلة تعمل من دون رد فعل رجعي (sans rétroaction) الأمر الذي يدل على أنها لا تعير أدنى اهتمـــــام للمحيط الخارجي.

وبالمقابل فإن آلات الموجة الثالثة تهتم كثيرا بالمحيط والمعلومات الصادرة عنه. وهـــي ماهرة من حيث أنها قادرة على كشف مختلف التغيرات والتأقلم مع النتائج كمـــا أنهـــا تضبط نفسها بنفسها (autorégulatrice). أما القاعدة الثالثــــة الــــتي أدت إلى انحطــاط الاشتراكية فهي تتعلق بالمعدات الميكانيكية، وترتكز فقط على الأنماط الصناعية وتهمــش العمل الفكري والمجال الزراعي. إذ يستمد هذا التوجه أصوله من الإيديولوجية الماركسية التي تلحق البنية الفوقية بالقاعدة الاقتصادية للمجتمع وبالتالي تحتل عندهـــا "hard ware" أهمية أكثر من "soft ware"[(1)].

واختصارا فإن هذا الاقتصاد الجديد المبنى على مواد أولية غير ملموسة قد انطلـــق في مواجهة اشتراكية عالمية، فكان الصِّدام بين الاشتراكية والمستقبل مميتا.

وقد اهتم مضمون **العنوان السابع** بإثارة المشاكل الحادثة بين مؤيدي الموجة الثانيـــة، والمدافعين عن الموجة الثالثة في الولايات المتحدة الأمريكية وبخاصة النخبة منهم. حيـــث أن الديموقراطيين يمثلون قادة الموجة الثالثة أما الجمهوريين فيدافعون باستماتة عن مخلفات الموجة الثانية رغم اعتمادهم على قاعدة اقتصاد السوق.

لكن الأمريكيين متوجهون نحو علم مؤسس على المعرفة وليس على الزراعة أو العمل. وهذا لا يعني أن قطاع الموجة الثالثة يتعلق فقط بمجـــال المعلومـــات و الإلكـــترونيك والتكنولوجيات البيولوجية (biotechnologies)، بل يتعدى إلى مختلف المجالات الأخـــرى كالمال والبرامج المعلوماتية (logiciels)، الترفيه، وسائل الإعلام، الاتصالات المتقدمـــة، الخدمات الصحية، مجلس التكوين والتعليم، وبصفة عامة فهي كل المجالات القائمة علـــى

(1) Ibid, p (101-102).

النشاط الفكري بدلا من القوة العضلية ورغم هذا المطلب إلاّ أن قوى الموجة الثالثة لم تجد بعد ناطقا رسميا في أمريكا.

يشمل محتوى **العنوان الثامن** مقارنة بائنة بين مبادئ الموجة الثانية والموجة الثالثة، ويطرح في جوهره المبادئ القاعدية لارتكاز الموجة الثالثة. فالمصنع رمز مركزي للمجتمع المصنع وهو نموذج معظم مؤسسات الموجة الثانية التي جسدت مُثُل التنميط (la standardisation) المركزية (la centralisation) والتمركز (la concentration) و البيروقراطية و نزعة الحد الأقصى (la maximisation). لكن منتوج الموجة الثالثة يعد منتوجا ما بعد – مصنعي (post-usinière)، أي أنه لا يصنع داخل الوحدة الأساسية (المصنع) للموجة الثانية.

إن الموجة الثانية أنشأت "الجماهير" (les masses)، وفي مقابل ذلك فالموجة الثالثة أفضت إلى الفردية (l'individualité) (عزلة الفرد) والتي لا تحمل بالضرورة نفس دلالة الفردانية (l'individualisme) (مذهب غربي). حيث أن الموجة الثالثة تجزّئ (démassifié) الثقافة والقيم والأخلاق على السواء أي تُنوعها. بحيث يتبنى رواد الموجة الثالثة المبدأ القائل بوضع البيضات في عدة قفات بدل وضعها في نفس القفة، بمعنى أن مؤسسات الموجة الثالثة وهيئتها منفتحة على المحيط وتنقل له كل القرارات رافضة بذلك مركزية القرار التي هي من إحدى مبادئ الموجة الثانية.

وقد وصف كل من شارلز هاندي (Charles HANDY) وأوليفر ولیامسن (Olivier WILLIAMSON) الشكل الحديث "للتنظيم الافتراضي" (l'organisation virtuelle) الذي مكن من استخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصال للموجة الثالثة. وإذ عبَّر أليفر وليامسن

(O. WILLIAMSON) عن المؤسسة الحديثة بصفة أنها باتت "كعقدة للتواصلات" (un noeud de contacts)[1]. وكل ذلك توضيح لمعايير تفرق السياسات المتجذرة في ماضي الموجة الثانية عن معايير التحضير لمستقبل الموجة الثالثة.

العنوان الأخير من الكتاب كان بمثابة خلاصة توضح مستقبل الديموقراطية في القرن الحادي والعشرين. حيث أن السلطة ستكون في يد الأقليات لأن الموجة الثالثة تكرس التجزئة (Démassification) والحكم فيها ليس للأغلبية وإنما لملايين الأقليات. ولم تعد قاعدة الأغلبية معيارا للشرعية وإنما الانفتاح والتنوع اللذين لم يعرفها الماضي.

فالخيار المعروض، إما أن نواجه التنوع بإقامة صراع للمحافظة على مؤسساتنا التي خلفتها الموجة الثانية، وإما قبول التنوع وتغيير المؤسسات كنتيجة لذلك. فالخيار الأول بعيد المنال لأننا نرجع حينها للسلطوية من جديد، الأمر الذي يؤدي إلى ركود اقتصادي وثقافي. لذا يبقى الخيار الثاني هو الممكن، والذي يقودنا إلى ديموقراطية القرن الواحد والعشرين القائمة على الأقليات.

يرى الكاتب أن غياب مؤسسات سياسية تنظم حالة التنوع والاختلاف بين الأقليات كان سببا في ظهور حركات العنف الناشئ عن تسلط أقليات على أقليات أخرى. لذا فنحن بحاجة إلى مقاربة جديدة، مكيفة حسب ديموقراطية الأقليات وتقنيات تهدف إلى الكشف عن الاختلافات بدلا من سحقها باسم الأغلبية.

ومن حيث نظام رجع الصدى (le Feed-Back) المنسوب للعصر الصناعي فإنه غير مناسب للمجتمع المجزأ (Démassifiée) المنتمي لعهد الموجة الثالثة. لذلك لابد من إيجاد تقنيات جديدة للاقتراع العام وسبر الآراء.

إن البنية الثانية التي تقوم عليها الهيكلة السياسية للغد يمثلها مبدأ "الديموقراطية شبه المباشرة" (La démocratie semi-directe) بدلا عن "الديموقراطية المباشرة" التي أكدها ثوار

---

(1) Ibid. p 124.

الموجة الثانية. وقد تم الإعلان عن " شبه الديموقراطية " عبر استخدام الحاسوب والقمر الصناعي والهاتف والتليفون في الهيكلة الانتخابية وعملية سبر الآراء.

وتدعو ديموقراطية القرن الواحد والعشرين إلى لا مركزية القرار (la decentralisation. ولكن عملية "اقتسام القرار" (La division de la décision) لن تكون سهلة المنال و الانتزاع خاصة في البلدان شديدة المركزية (Hypercentralisés)

ويقول المؤلفان في نهاية الكتاب أن قدرنا بيدنا فنحن الذين نصنعه من خلال شحذ عزائم النخب والطاقات الشعبية لإرساء دعامة الموجة الثالثة وبناء نظام سياسي يتوافق مع احتياجات الحضارة المدفوعة بهذه الموجة.

الخلاصة:

لقد حظي هذا المؤلف بالاهتمام و التقدير العلمي والمعرفي، فهو عمل مزدوج المجهود بين ألفين توفلر (Alvin.Toffler) وزوجته هايدي (HEIDI) اللذين أعربا فيه عن هاجس الخوف الذي يسكنهما تجاه المستقبل، وقدما إثر ذلك بعض الاقتراحات اللازمة لتجاوز كل الأزمات التي تطرحها مستجدات العصر.

وتكمن أسباب نجاح وقوة كتابات الرجل في مصداقيتها وتحقق معظمها على أرض الواقع. فالكثير من الأحداث البارزة حاليا قد تم الإعلان عنها من قبل بعشرات السنين، كانطلاقة الحاسب وانهيار المعسكر الشرقي و توحيد الألمانيتين و انفجار العائلة النووية.

لكن الأشياء لا تخلو من النقائص، لذا فإن هذا الكتاب يتميز بالنزعة المركزية و التشدد القوي لوطنه الأم أمريكا. لهذا فهو يعرض كل الاقتراحات التي من شأنها المحافظة على سلامته وتأمينه ضد كل الأخطار لكونه الدولة الرائدة لحضارة الموجة الثالثة. فهو يمس كل القضايا المتعلقة بالدول الأخرى وفي مقدمتها بلدان العالم الثالث التي اعتبرها أبعد ما تكون عن الموجة الثالثة.

ونتيجة للمسحة الغربية الطاغية على مؤلفات توفلر كلها، فإن السلطات الصينية أوقفت عملية بيع كتاب "الموجة الثالثة " واعتبرته "تلوثا فكريا غربيا" (Une pollution spirituelle occidentale).[1]

(1)Ibid, p 161.

في رحاب جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية

الدكتور عميراوي احميده

جامعة الأمير عبد القادر

عرفت جامعة الأمير عبد القادر كعادتها نشاطات مثمرة خلال الفترة الممتدة من شهر سبتمبر 2002 إلى جانفي 2003 تمثّلَ الجانبُ الهام منها في التسجيلات وإعادة التسجيلات ومناقشات لرسائل أكاديمية ومسابقة الماجستير وإقامة ندوات وتفعيل نشاط المخابر.

1- **التسجيلات**: أشرفت نيابة رئاسة الجامعة المكلفة بالبحث العلمي والعلاقات الخارجية على عملية التسجيل وإعادة التسجيل لطلبة ما بعد التدرج في ظروف جيدة. ومست هذه العملية 90 طالبا جديدا. و101 طالبا في السنة الثانية. و92 طالبا في الدكتوراه. فيصير عدد المسجلين رسميا 283 باحثا.

2- **التسجيلات**: أشرفت نيابة رئاسة الجامعة المكلفة بالبيداغوجية كذلك على عملية التسجيل وإعادة التسجيل والتحويلات في ظروف جيدة. ومست العملية 896 طالبا مسجلا جديدا بما فيهم 4 طلبة أجانب. ليصبح العدد الإجمالي لطلبة جامعة الأمير عبد القادر 2300 طالب لعام 2002-2003.

3- **المناقشات**:

جرت خلال الفترة الممتدة من شهر سبتمبر 2002 إلى جانفي 2003 مناقشات لرسائل جامعية عددها ثمانية رسائل (دكتوراه دولة وماجستير).

3 – 1 – دكتوراه دولة: تمت مناقشة أطروحتين لكل من:

الاسم واللقب	المشرف	عنوان الرسالة
بشير كردوسي	أ. د. رابح دوب	المصادر الإسلامية في نقد النصرانية دراسة تحليلية نقدية وتأصيلية
نذير حمادو	د. سعيد فكرة	مختصر المنتهى الأصلي لابن الحاجب دراسة وتحقيق

3 – 2 – ماجستير: تمت مناقشة 6 رسائل ماجستير هي لكل من:

الاسم واللقب	المشرف	عنوان الرسالة
سعاد لعلاوة	د. محمود سحنون	السياسات النقدية ومدى فعاليتها في الاقتصاد الإسلامي (دراسة مقارنة مع الاقتصاد الرأسمالي)
صالح بومدين	د. جمال شوالب	الفكاهة في أدب المازني دراسة نقدية
خير الدين شطرة	د. عمير اوي احميدة	مساهمات جزائرية في الحياة السياسية والفكرية التونسية من مطلع القرن العشرين إلى غاية 1939
لخضر بولطيف	د. غازي جاسم الشمري	فقهاء المالكية والتجربة الموحدة في الغرب الإسلامي 510-668هـ/1116-1269م
سعيدة درويش	د. مراد زعيمي	مشكلة المرأة في الفكر الجزائري الإسلامي المعاصر
حبيبة بوعوينة	د. سعيد فكرة	أقسام الحكم الشرعي عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات

وبهذا يصبح العدد الإجمالي للمناقشين بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية درجة **دكتوراه دولة وماجستير 233** باحثا.

4 – **مسابقة الماجستير**: جرت مسابقة الماجستير يومي 22–23 سبتمبر 2002 في ست تخصصات هي: 1– الفقه وأصوله. 2– الشريعة والقانون. 3–الكتاب والسنة. 4– الدعوة والإعلام. 5– اللغة والدراسات القرآنية. 6 – التاريخ العثماني. حيث نجح 90 طالبا.

5 – **ندوة**: استضافت جامعة الأمير عبد القادر الندوةَ الجهوية لجامعات الشرق الجزائري تمت خلالها دراسة قضايا كثيرة منها: سير وإمكانية التدريس في ما بعد التدرج. والتنسيق بين الجامعات لتفعيل مردودية التأطير العلمي.

6 – **مخابر**:

تأسست في جامعة الأمير عبد القادر رسميا ثلاثة مخابر هي:

1–مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان.

2– مخبر الدراسات الدعوية والاتصالية.

3– مخبر الدراسات الأدبية والإنسانية.

7 – **الإصدارات**: صدرت مجلة **المعيار** وضمت أعمال الملتقى الدولي حول: **علم مقارنة الأديان وأهميته الحضارية** أيام 6، 7، 8، ماي 2002 من تنظيم كلية أصول الدين والشريعة والقانون؛ بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

والله ولي التوفيق

نائب رئيس الجامعة

Revue

De l'université Emir Abdelkader
des sciences islamiques

Revue académique spécialisée dans les sciences Islamiques et Humaines

ISSN 1112- 40- 40

Dhou Elhija 1423 / Février 2003

N° 13

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

Mlle Mouna Allem

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. O. LAOUIRA

Dr. S. NACER

Comité de lecture

Dr Ammar Talbi

Dr Abd-El Aziz Filali

Dr AbdelKrim Benarab

Dr Abdi 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 25 @. DZ / TELEX 92954 DZ

Sommaire

Dr Laouira Omar

The Sociological and Anthropological Ideas of Pierre Bourdieu **5**

The Sociological and Anthropological Ideas of Pierre Bourdieu

By Dr Laouira Omar
University Emir Abdelkader

الخلاصة

انصب الاهتمام في هذا المقال على بعض الأفكار السوسيولوجية والانتروبولوجية للفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو. و قد تم التركيز أساسا حول العلاقة الموجودة بين النظام التربوي والطبقات الاجتماعية. لقد أوليت عناية خاصة لنظرية بورديو حول العنف المعنوي و كذلك تعرضت إلى بعض المفاهيم مثل الرأسمال الثقافي و نظرية السلوك المعتاد و الممارسة.

Introduction:

This essay is mainly concerned with exposing briefly some of the sociological and anthropological ideas of Pierre Bourdieu. I have focused principally on the relation which exists between the educational system and social classes. I have paid attention to Bourdieu's theory of symbolic violence and also the concept of cultural capital and the theory of habitus and practices .

Inequality of educational opportunity within the French educational system:

Bourdieu (1979), like most social scientists in France and Britain, has deplored the existence of inequality of educational opportunity. He has attemted some research to prove the continuance of inequality in the French educational system. In some of his research, he found that the chances of entering university according to father's occupation is less than one per cent for children of farm workers and almost seventy per cent for children of industrialists and more than ighty per cent for children of professionals (Bourdieu and Passeron, 1979 p 02) (1)

Bourdieu (1979) explains this situation of inequality as the result of selection and elimination of children which is taking place throughout the educational system and specially accentuated for the less privileged social classes (p 02)(2). The system of selection is based on a criterion which consists of selecting children with specific

characteristics. According to Bourdieu, they are well expressed in Kelsall (1963). He said that: "in a democracy, institutions supported out of public funds ought not directly and openly to select on the basis of some of them. Amongst the characteritics it would not normally be legitimate to pay attention to in the selection process are: sex, sibling order, age above the minimum (or lenght of time spent at school), phisical appearance, accent or intonation, socio-economic status of parents, and prestige of last school attended ." (Kelsall 1963, quoted in Bourdieu 1966 p 385)(3)

From this quotation, Bourdieu (1966) argues that the educational system is paying a lot attention in the selection process to some of these characteristics and threrefore eliminating indirectly and discretly those who could be – in other circumstances – eliminated openly without being in contradiction with the principle of formal equality between individuals (p 386) .(4)

There are some other hidden inequalities in education such as the concentration of working class or lower middle class students in certain disciplines or the fact that they fall behind and cannot progress normally through the educational system. Inequality of educational oppotunity is affecting both male and famale students but there is a slightly greater disadvantage for women in the lower classes (Bourdieu 1979 p 2-6) .(5)

According to Bourdieu (1966) the school has always been taken as a tool for social mobility in society referring to the ideology of the "L'ecole Liberatrice", but in fact, it is one of the most efficacious factors of social conservation because the school offers an appearance of legitimacy for social inequalities and allow its sanctions on the basis of cultural heritage, social "gifts" and consider them as if they were natural "gifts" (p 387) .(6)

In an article, The School as a Conservative Force, Bourdieu (1974) highlights the fact of inequality in education which is due to the process of elimination, operating throughout the whole period spent in education, and social conservation. He said that: "the son of a manager is eighty times as likely to get to university as the son of an agriculture worker, forty times as likely as the son of a factory worker and twice as likely as even the son of a man employed in a lower salaried staff grades" (Bourdieu 1974, p 32) .(7)

The causes of inequality of educational opportunity:

In order to explain the perpetuating causes of inequality in education, Bourdieu (1979) rejected firstly the usual theory of economic obstacles which is not sufficiently justifying the differences of achievement of children from different social classes (p 8)(8). He excluded also the usual sociological explanation which accounts for the unequal achievement as caused by unequal ability among children (Bourdieu 1974 p32) .(9)

Bourdieu (1979) explains inequality of educational opportunity in terms of cultural obstacles which the children have to overcome (p 8). (10) In the article, The School as a Conservative Force, he argues that: "Each family transmits to its children indirectly rather than directly, a certain cultural capital and a certain ethos. The latter is a system of implicit and deeply interiorized values which, among other things, helps to define attitudes towards the cultural capital and educational institutions"(Bourdieu 1974 p 32) .(11)

Therefore, the inequality of children in schoil is essentially caused by the cultural heritage which is helping the upper classes and disadvantaging the working classes .The cultural capital is not only helping the spread of educational inequality but it has even an influence on the choice of options for students. The attitudes of parents and children towards school are largely an expression of the system of values which they hold as a result of their belonging to a given social class. There is the fact that different social classes send a different proportion of their children to the lycee even if they have equal attainment, but it is often explained as "parental choices". The surveys have shown that there is a correlation between parental choices and options taken which means that parental choice is in most cases bound to follow real possibilities of study. Bourdieu (1974 believes that working class parentl choices and attitudes towards their children's education are primarily the interiorization of the fate of being the members of a depressed social class. He argues also that: "If members of the lower middle and working classes take reality as being equivalent to their wishes, it is because, in this area as elsewere aspirations and demands are defined in both form and content by objective conditions which exclude the possibility of hoping for the unobtainable" (Bourdieu 1974 p 33) .(12)

The success at school for children is directly linked to cultural capital transmitted by the family milieu and consequently, the famil

take attitudes towards the kind of study the student has to undertake which is usually defined by the objective hopes of success at school. (Bourdieu 1974 p 35)(13)

In Bourdieu's conception, the notion of cultural capital is an indispensable hypothesis for explaining the unequal performances of children in school from different social classes. The cultural capital is the principal factor which helps the children from different social classes to get benefit from what is being taught inschools .(Bourdieu 1979 p 3)(14)

Bourdieu (1979) stated that the idea of cultural capital made a break with the normal vision in sociology which sees the success or failure of children in school as affected by "aptitudes" and also the theory of human capical (Becker 1964) which emphasises the profit of investment in education without considering the reproduction of social structure. (p 3)(15)

Cultural capital could exist in three forms:

1) **Incorporated state:** which means to exist under a durable disposition of the organism. Most of the properties of cultural capital could be deduced from the fact that, in its fundamental state, it is related to a body and presupposes such an embodiment. The accumulation of cultural capital requires an incorporation and an assimilation which cost a lot in terms of time that must be invested personally by individuals.(Bourdieu 1979 p 3) (16)

2) **Objectivated state:** It is manifested in the form of cultural goods, painting, books, dictionaries, instruments, machines which are a realisation of theories or critics of these theories. The objectivated cultural capital in its material support such as written documents, paintings, monuments, etc., is materially transmitted and transmitted as well by its legal properties which constitute its cultural notions. (Bourdieu 1979 p5)(17)

3) **Instituted state:** It is a kind of objectivation of the cultural capital in the form of titles. This institutionalization is done by the collectivity. In Bourdieu's opinion, this form of objectivation of the cultural capital is one of the ways of neutralizing certain of its properties because, due to its incorporated state, cultural capital has the same biological limits of its support. (Bourdieu 1979 p5)(18)

I want to draw attention to a concept called "social capital" which is quite related to the concept of "cultural capital". Bourdieu (1980) defines "social captal" as the total of actual and potential resources

which are related to the possession of a system of durable relations of acquainance, or in other terms, the belonging to a certain group as an ensemble of agents characterized not only by common properties but also united by a permanent and useful liaison. The volume of social capital that a particular agent possesses depends essentially on the system of liason which he could effectively mobilize and on the volume of the economical and cultural or symbolic capital which are in the possession of those who have relation with him. Social capital supposes the existence of the effect of multiplicators of economic and cultural capital because the members of a group are always willing to give support and provide services in terms of material help and social assistance and this phenomenon gives the impression that each member of the group has extented his economical and cultural capital, let us say by ten or twenty times, because he is able to benefit from what other colleagues in the group possess. This is why a lot of selective clubs and prestigious groups try to concentrate social capital in order to get full benefit from the effect of the multiplicator implied in the fact of concentration and assure for them the maximum profits of belonging to a group.(Bourdieu 1980 p 02)(19)

Having exposed the idea that there is a persistent inequality in education caused principally by the unequal inheretance of cultural capital in different social classes, we come now to highlight the role of the school in producing and preserving social inequalities in society.

Bourdieu (1974) questions firstly the responsibility of the school in perpetuating social inqualities. Under the Jacobin ideology – as he said – the school has nothing to do with social inequalities and this question has never been raised. But, in fact, if we take the socially conditioned inequalities with regard to school and education, we conclude that formal equity which is the moral basis of the whole educational system, is in reality unjust and that the so-called democratic systems protect the privileges themselves rather than their open social mobility.(p 37)(20)

Bourdieu (1974) believes that the school does not take into account the cultural inequalities between children from different social classes when making academic judgements.In its teaching methods and techniques there is always a certain bias towards favouring the most priveleged and penalizing the underpriveleged. In other words, by treating all children in the school in the same manner and as if they were equal in rights and duties, despite the fact that they are unequal

in reality, the educational system is giving its sanctions to initial cultural inequalities and not to something else. (p 38)(21)

The authorities running the educational system are very keen on choosing who is going to transmit aristocratic culture. The individuals holding the post of teacher are usually the product of a system adopting the value of the dominant culture.They are in favour of the aristocratic culture to which they owe their own academic and social sucesss. Therefore, they are unconciousely going to bring into play the values of the milieu from which they come or to which they now brlong, when teaching and assessing their pupils.Bourdieu (1974) said that: "The jugements that teachers make regard to students, particularly in examination, take into account not only knowledge and know-how, but also the intangible nuances of manners and style."(p 339)(22)

We know that children are coming from different backgrounds which presuppose them to acquire different intelectual tools, cultural habits, income and different aptitudes in terms of language. Language is one of important elements of the cultural capital which is causing inequality of opportunity in education.

Bourdieu (1974) argues that language is an important part of cultural heritage which provides the students with a "system of transposable mental postures"(p 40). It is known that there is a gap between university language and that spoken, in fact, by the different social classes. The working class children are faced in this situation, with unfair competition in scholastic achievement because the upper class language is more close to the language used in teaching. Therefore, we deduce that each individual inherits from his milieu a certain type of language and its uses which prepare him for the scholastic games. The French tradition of literary studies are – in Bourdieu's terms – "games with words". Bourdieu (1974 p 40)(23)

Bourdieu has done some emperical research which proves that there is a certain connection between language competence and scholastic performance. In The Inheritors, he argues that the educational achievement is, to a greater extent, dependent on the capacity of manipulating the abstract language of ideas, therefore, the most successful student in this case are those who had a chance to study Greek and Latin.(Bourdieu 1979 p 14)(24)

Bourdieu has gone deeply studying the language used in teaching and its relation to the pedagogic situations. In the Rapport

pedagogique et communication, Bourdieu (1965) and his colleagues have found that there is some sort of misunderstanding of language in the universities and high schools in France. For instance, the students have a lot of difficulties to cope with the particular technics of teaching like the definition words and concepts used during their studies or heard from teachers in the conferences.(p 14) Secondary education and university studies are based on the acquisition of a language of elaborated ideas encountered in the university teaching tradition. This language is complex, artificial and full of allusions for the working class students.But for the upper classes, it is natural. Elite students are considered by their teachers as intelligent and talented just because they can understand and handle complicated words.(p 18)(25)

Bourdieu's theory of symbolic violence :

The foundations of Bourdieu's theory of symbolic violence are some propositions, each one of which deals with an aspect of the educational system. The concept "symbolic violence" means the imposition of meanings which could be exerted by the healer, the sorcerer, the priest, the humourist, the propagandist, the teacher and the psychiatrist or psychoanalist.(Bourdieu 1977 p 6)(26)

The first proposition said that: "all pedagogic action, is objectively symbolic violence insofar as it is the imposition of a cultural arbitrary by an arbitrary power" (p 5). Bourdieu (1977) means by pedagogic action a kind of socialization done by some agent such as schools, the family and other informal education. This action is known as symbolic violence because it is an inculcation of meanings which are culturally arbitrary imposed by an arbitrary power incorporated in a group. (p 5-7) (27)

Bourdieu (1977) considers, in a related proposition (1.2) that something is arbirtrary when it "cannot be deduced from any universal principle, whether physical, biological or spiritual, not being linked by any sort of internal relation to "the nature of things" or any "human nature".(p 8)(28)

In a related subproposition (1.1.3), bourdieu (1977) argues that in any given social formation, the pedagogic action is the basis for power relation between the groups or classes which make up that social formation. The meanings that are selected as important for reproduction represents the culture of the dominant group.(p 7)(29)

The pedagogic agencies are defined by their weight in the strcture depending on their symbolic strength. The agency which holds the highest position is the one which represents the "objective interests" of the dominant classes.'(p 7) The effect of these agencies dominated by the knowledge and style of the dominant pedagogic action is "always tend to reproduce the structure of the distribution of cultural capital among these groups or classes, thereby, contributing to the reproduction of the social structure" (Bourdieu 1977 p 11)(30)

The second proposition deals with the nature of pedagogic authority. The theory of pedagogical action produces the concept of pedagogical authority. Pedagogical agents have authority from the fact of misperception, of not seeing things "objectively". In Bourdieu's view, authority always serves to hide power arrangements and deceive believers. Therefore, pedagogical agents "objectively recognized as legitimate authority"(p 13)

Pedagogical authority is receiving its legitimacy through some groups or classes, so it is bound to be consistent with them. The agency is more likely to legitimate itself when it inculcates the culture of the group delegating its authority. Another source of legitimacy for the pedagogical agents lies in its sanctions when they are accepted and imposed by the economy and social market. (p 27)

The third proposition states that pedagogic is an arbitrary imposition of a cultural arbitrary which presupposes a pedagogic authority incorporated in a pedagogic agency. The role of the pedagogic agency is to reproduce the principles of the cultural arbitrary which a group or class imposes as worthy of reproduction. Coming to a deeper level of analysis, Bourdieu (1977) argues that: "Pedagogic action entails pedagogic work, a process of inculcation which must last long enough to produce a durable training, i.e. a habitus, the product of internalization of the principles of a cultural arbitrary capable of perpetuating itself after pedagogical action has ceased and thereby of perpetuating in practice the principles of the internalization arbitrary."(p31)(31)

Pedagogic action entails pedagogic work which has to last for a certain time in order to produce a lasting habitus. The term habitus refers roughly to the tacit understandings or perceptual frames through which meaning is constructed. The function of the habitus in social reproduction is like the genes in biological reproduction. It is the

stable element which could be passed from one generation to another.(p 32)

Pedagogical work produces a durable habitus which generates practices and allows groups to maintain its status without referring to repression of physical violence. Through its inculcation, "It contributes towards producing the intellectual and moral integration of group or class"(p 35). The integration of the group does not come from conscious beliefs or values but rather from a shared tacit understanding which helps to generates beliefs. Pedagogic work, in addition to its role of increasing the integration of the group, helps also to maintain the broader social system which is composed of groups in different power relations. It does this by producing the legitimacy of certain cultural products such as college graduates, worthwhile art, and at the same time creating legitimate "consumers", those who are ready to recognize, appreciate and use the product such as employers (p 56).The different groups or classes are inculcated with a similar habitus. But despite this fact, pedagogic work succeeds to establish the legitimacy of the dominant culture and leading dominant groups to consider that their culture is less legitimate than the dominant one. The power structure, in Bourdieu's conception is maintained through the use of internalized controls which are a process of legitimating the dominant culture done by the pedagogical roles of legitimate agents through the indirect inculcation of tacit conventions (p 41).

The fourth and final proposition focuses principally on the structure and the functions of the educational system as an institution. It states that the specific characteristics of the educational system's structure and functions and by the means proper to this institution, it has to produce and reproduce the cultural inculcation which contributes to the reproduction of the class relations (Social Reproduction). (p 54)

The schools are institutionally conditioned for the homogeneity and the orthodoxy of work of schooling.The educational system tends to equip the agents responsible for the inculcation with a standard training and standardized instruments (p 58).The educational system necessarely monopolizes the production of the agents (teachers designated to reproduce it.The agents, equipped with the durable training (habitus) which enables them to perform the work of schooling, tend to reproduce the same training in new reproducers. In

this situation. the educational system is characterized by a tendency towards perfect self-reproduction realized within the scope of its relative autonomy. In other words, there are pressures for the institutionalization and routinization of the work of schooling which make the educational system to be seen very self-reproductive (p 60).

Having exposed so far a brief account of Bourdieu's theory of symbolic violence, we are ready now to tackle the question of structures, habitus and practices.

Bourdieu's conception of structures, habitus and practices:

The concepts of "structures" and "habitus" constitute the basic elements for the reproduction of the social order or in Bourdieu's terms, "the theory of the modes of generation of practices".This theory is predetermined by what Bourdieu expresses as the dialectic of the internalization of externality and the externalization of internality.This typically opaque sentence could mean, on the one hand, the incorporation of all sorts of meanings, schemes and cultures by the individual and on the other hand, the objectification and reflection of what has been assimilated before in social life.(Bourdieu 1977 p 1-72)(32)

The habitus is the product of structures which are themselves constituted from a particular type of environment such as the material conditions of the class system.The habitus is defined as "a system of durable, transposable dispositions, strctured structures predisposed to function as structuring structures."(Bourdieu 1977 p 72)(33)

This definition implies that the habitus is working as a set of principles generating, in a structural way, the practices and representations which can be objectively "regulated" or "regular" without obeying rules and adapting to their goals, without any presupposition of consciousness. It is, after all, only a version of the dilemma "is man created by social structures or does man make the social structure"? All the practices are collectively orchestrated without being orchestrated by one particular conductor.The practices of the habitus are only apparently determined by the future because they appear explicitly as the realisation of purposes project or plan.The practices seem to be determined by anticipation of their own consequences. In fact, they are determined by the past conditions which have produced the principle of their production (Bourdieu 1977 p72)(34)

Bourdieu (1977) argues that the habitus is a kind of universalizing mediation which causes the practices of an individual agent, without having an explicit reason or a signifying intent.There is a part of the practices that remains obscure and invisible in the eyes of their own producers which is the aspect through which they are objectively adjusted and adapted to other practices and to the structures(p 79).

The orchestration of the habitus is due to the production of a common sense world possessing naturally the objectivity which is secured by consensus on the meaning of practices and the world. In other words, there is a certain harmonization of agents'experiences and a continuous reinforcement that each of them receives from the expressions either imposed or programmed, individual or collective, of similar or identical experiences (Bourdieu 1977 p 80)(35)

The homogeneity of the habitus is causing practices and works to be immediately intelligible and forseeable, and therefore taken for granted.This practical comprehension anticipates the "interaction" and "intentional transfer into the other" which means that the ordinary occasion of life does not require explicit inquiry every time by saying "what do you mean".There is some sort of automatic and impersonal understanding of ordinary practices.(Bourdieu 1977 p80)(36)

This aspect of Bourdieu's work is similar to that of Alfred Schutz. He conceived the life-world in a similar way to Bourdieu's homogeneity of the habitus. He said: "It is self-evident to me in the natural attitude not only that I can act upon my fellow-men but also that they can act upon me"(quoted in Bauman 1978 p 176)(37)

Bourdieu (1977) goes further to argue that the objective homogenizing of groups or class habitus is resulting from the homogeneity of the conditions of their existence.The homogeneity of groups or class habitus helps the practices to be objectively harmonized without any intentional calculation or conscious reference to a norm and mutually adjusted even in the absence of any direct interaction or explicit co-ordination (p 80).The habitus for Bourdieu (1977) is an immanent law which is laid down in each agent by his earliest upbringing. It is the precondition not only for the co-ordination of practices but also for practices of co-ordination.The corrections and adjustments the agents carry out consciously presuppose them to master a common code. It is because the agents are the product of disposition, that is they have been subject to the internalization of the same objective structures, they are objectively

pre-arranged jointly in terms of the practices of members of the same class or group. In the case of a differentiated society, the same class members are endowed with a unitary and systemic objective meaning surpassing subjective intentions and conscious projects whether individual or cllective (Bourdieu 1977 p 81)(38)

Analysing the process of objectification and orchestrations of the habitus in terms of interaction, Bourdieu (1977) argues that we tend to forget that the interaction itself owes its form to the objective structures which have produced the dispositions of the interacting agents and which allot them their relative positions in the interaction and elsewhere. Every confrontation between agents brings together systems of dispositions such as linguistic competence and cultural competence, and through this habitus, the structures are active only when embodied ina competence acquired in the course of a particular history.Therefore, when we mention a class habitus we insist that "interpersonal" relations are never, except in appearance, individual to individual relationships and that the truth of the interaction is never entirely contained in the interaction. In fact, it is their past and present positions in the social structure that individuals carry with them, all times and in all places, in the form of dispositions (Bourdieu 1977 p81-82)(39)

By asserting that the truth of the interaction is never entirely contained in the interaction, Bourdieu is reflecting Durkheim's idea of the "social fact". In short, the habitus, as a product of history, is entailed to produce individual and collective practices and by doing so it produces history.The system of dispositions is known as a past which survives in the present and tends to perpetuate itself into the future by making itself present in practices structured according to its principles. (Bourdieu 1977 p 82)(40)

Finally, Bourdieu (1977) summarizes in a few sentences the role of the habitus. He said that the structure which has produced the habitus and through it governs practice not by the mechanical determinism process but through the mediation of the orientations and limits it assigns to the habitus's operations of invention.The habitus, considered as an acquired system of generative schemes objectively adjusted to the particular conditions in which it is constructed, engenders all the thoughts, all the perceptions, and all the actions consistent with those conditions and no others. In Bourdieu's view, this paradoxical product is difficult to conceive so long as one remains

focused on the dilemma of determinism and freedom, conditioning and creativity.The habitus is an endless capacity to engender products, thoughts, perceptions, expressions, actions whose limits are set by the historically and sacially situated conditions of its productions. (Bourdieu 1977 p95)(41)

Conclusion: Bourdieu has produced important ideas such as "Cultural Capital", its accumulation and transmission through the system of school, the power relations which are reproduced from generation to generation by transmitting the legitimate culture, and the maintaining of existing set of power relations by concealing their arbitrary nature. The habitus and practices which are producing a common sense world and secured by consensus on the meaning and the world. Some of Bourdieu's ideas are quite plausible and could be accepted as a useful explanation of the working of the educational system in France. But some others are lacking the necessary emperical statistics, concrete and objective proofs.

Bibliography:

1-Bourdieu, Pierre and Passeron, Jean Claude (1979) The Inheritors, French Students and their Relation to Culture, London, the University Chicago Press.

2-Bourdieu, Pierre and Passeron, Jean Claude (1979) ibid.

3-Kelsall (1963) quoted in Darras (1966) Le Partage des Bénéfices, Paris les Editions de Minuit .

4-Bourdieu, Pierre (1966) La Transmission de l'Héritage Culturelle, article in Darras.

5-Bourdieu, Pierre (1979) Les trois états du capital culturelle, Actes de la recherche en sciences social, no 30, november 1979.

6-Bourdieu, Pierre (1966) ibid.

7- Bourdieu, Pierre (1974) The School as a Conservative Force, Scholastic and Cultural Inequalities, article in Eggleston, John (1974) Contemporary Research in the Sociology of Education,London,Methuen

8-Bourdieu, Pierre (1979) ibid.

9- Bourdieu, Pierre (1974) ibid.

10- Bourdieu, Pierre (1979) ibid.

11- Bourdieu, Pierre (1974) ibid.

12-Bourdieu, Pierre (1974) ibid.

13-Bourdieu, Pierre (1974) ibid.

14-Bourdieu, Pierre (1979) ibid.

15-Bourdieu, Pierre (1979) ibid.

16-Bourdieu, Pierre (1979) ibid.

17-Bourdieu, Pierre (1979) ibid.
18-Bourdieu, Pierre (1979) ibid.
19-Bourdieu, Pierre (1980) Le sens pratique, Paris, les Editions de Minuit .
20-Bourdieu, Pierre (1974) ibid.
21-Bourdieu, Pierre (1974) ibid.
22-Bourdieu, Pierre (1974) ibid.
23-Bourdieu, Pierre (1974) ibid.
24-Bourdieu, Pierre (1979) ibid.
25-Bourdieu, Pierre, Jean Claude and Monique de Saint-Martin (1965) Rapport pédagogique et communication, Paris, Mouton and Co.
26-Bourdieu, Pierre (1977) Cultural Reproduction and Social Reproduction, article in Karabel, Jerome and Halsey ,A.H (1977) Power and Ideology in Education. New York, Oxford University Press.
27-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.
28-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.
29-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.
30-Bourdieu ,Pierre (1977) ibid.
31-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.
32-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.
33-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.
34-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.
35-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.
36-Bourdieu ,Pierre (1977) ibid.
37-Bauman, Zygmunt (1978) Hermeneutics and Social Sciences: Appraoches to Undestanding, London, Hutchison and Co.
38-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.
39-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.
40-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.
41-Bourdieu, Pierre (1977) ibid.