مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

ذو الحجة 1424/ فيفري 2004

ISSN 1112 – 4040

العدد 15

تم الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع – عين مليلة
www.elhouda.com

جميع الآراء الواردة في هذه المجلة 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

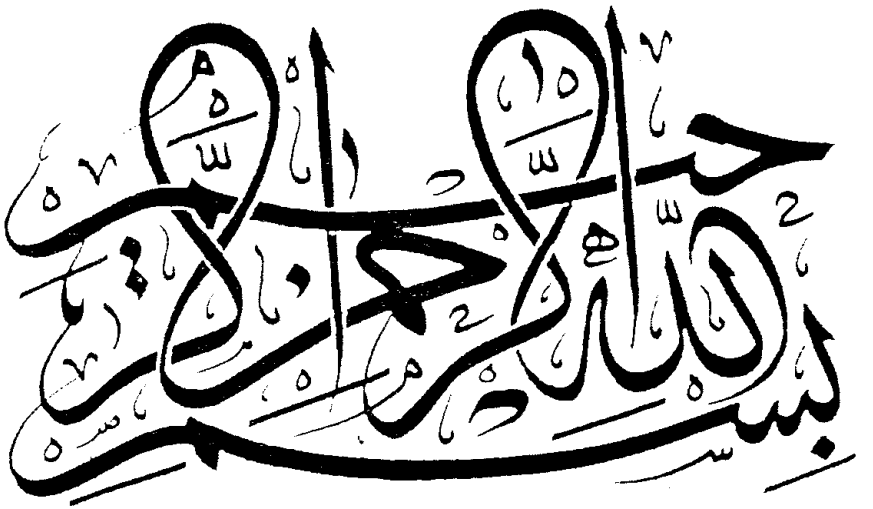
هيئة التحرير

أ.د/ عبد الله بوجلال
أ.د/ سامي عبد الله الكناني
أ.د/ أحمد صاري
أ.د/ رابح دوب
أ.د/ سلمان نصر
أ.د/ عمر لعويرة
د/ جمال شوالب
د/ عبد القادر بخوش
د/ مولود سعادة
د/ نصير بوعلي

الهيئة الاستشارية

أ.د. إبراهيم التهامي
أ.د. سعيد فكرة
أ.د. الشيخ بوعمران
أ.د. عمار طالبي
أ.د. عبد العزيز فيلالي
أ.د. عبد الكريم بن أعراب
أ.د. عبد الرزاق قسوم
أ.د. محمد خضر مالكي
د. إسماعيل سامعي
د. بلقاسم شتوان
د. كمال لدرع

توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:
مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة –الجزائر 25000
☎ 0 31 92 21 98 / 0 31 92 22 90 الفاكس: 0 31 92 21 98 / 0 31 92 21 41
البريد الإلكتروني: E.Mail - usieak 25 @ Wanadoo. dz
التلكس: 92954 usieak. dz


بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد النشر

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

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

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

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

3 – أن يقدم البحث في نسختين على وجه واحد من الورقة. وفي قرص مرن 5. مرقونا ببرنامج word.

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

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

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

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم ..بمشيئة الله وقدرته صدر هذا العدد 15 من سلسلة أعداد مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في موعده، وبهذا الشكل المناسب جدا. مما يؤكد أن المجلة مستقرة ومستمرة وملتزمة بتأدية رسالتها النبيلة التي نراها تتجاوز حدود نشر المقالات العلمية لهدف مساعدة أصحابها على المناقشة في الدكتوراه، أو ترقيتهم إلى درجة الأستاذية، أو تعميم الفائدة المعرفية؛ إلى حدود المساهمة في إرساء تقاليد إسلامية علمية في جامعة الأمير عبد القادر التي عليها ألاّ تكتفي بالتدريس والبحث العلمي فقط، وإنما عليها أن تساهم في الحفاظ على التراث الإسلامي وإثرائه.

ونرجو ممن سوف يخلفنا لإدارة هذه المجلة أن يواصل الدرب -رغم ما سوف يواجهه من صعوبات- بتضحية متناهية ولا يبتغي إلاّ المغفرةَ من الله وحده سبحانه وتعالى، لتستكمل هذه المجلة رسالتها النبيلة؛ بالكلمة العلمية الصادقة، المبدعة، البعيدة عن لغة المناقب والظهور.

إذن، يصدر هذا العدد مع افتتاح سنة 2004 التي بمناسبتها تهنئ هيئةُ التحرير كافةَ أفراد الأسرة الجامعية بهذا العام الجديد متمنية للجميع العمر المديد، والإنتاج المزيد.

وإننا إذ نقدم محتويات هذا العدد مثلما هو مبين بتخصصات مختلفة نرجو أن تحظى المجلة دائما بمزيد الثقة، وأن تستمر في الصدور في وقتها وبنهجها الإسلامي والإنساني العلمي.

والله الهادي إلى الصواب وإليه المآب

الدكتور عميراوي احميده، نائب رئيس الجامعة

فهرس المحتوى

تقديم مدير المجلة..... 11

كلمة رئيس التحرير..... 13

د/ منصور كافي:

البعث من خلال القرآن الكريم..... 15

أ.د/عبد الكريم حامدي:

منهج القرآن في تشريع الأحكام..... 40

د/ محمد باوني:

الخطبة المقترنة بالفاتحة وحكمها شرعا وقانونا..... 60

د/ صالح نعمان:

التجديد في علم التوحيد..... 73

/الأستاذ عبد القادر جدي:

الحماية الجنائية للأمن العام في الفقه الإسلامي 92

/الأستاذ امحمد بنبري:

مصادر التوثيق اللغوي 124

/الأستاذة ليندة خراب:

النص التراثي بين قراءتي التفسير والتأويل..... 140

الدكتور محمد زرمان:

مساهمة أبي العباس أحمد المقري في خدمة العلوم الإسلامية..... 152

الدكتور عبد الكريم بن اعراب:

مستقبل المنشآت الصغيرة والمتوسطة في التنمية الاقتصادية الجزائرية..... 172

الدكتور عبد العزيز فيلالي:

الأقلية المسيحية في تلمسان الزيانية ودورها في المجال العسكري والتجاري والعمراني 190

الدكتور عميراوي احميده:

مذكرات تيدنا مصدر نادر في تاريخ الجزائر خلال العهد العثماني..... 204

الدكتور عبد القادر خليفي:

استمرارية مقاومة الشيخ بوعمامة من المغرب الأقصى..... 218

الأستاذ عبد المجيد قدور:

الملكية الفكرية في ظل المنظمة الدولية للتجار..... 236

الأستاذ عبد الوهاب بوشليحة:

السلطة واغتيال الذاكرة التاريخية في رواية "ضمير الغائب" الشاهد الأخير
على اغتيال مدن البحر)لواسيني الأعرج..... 248

الدكتور عميراوي احميده:

في رحاب جامعة الأمير عبد القادر..... 271

تقـديم

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين

وبعد:

فها هو العدد 15 من مجلة الجامعة يهل علينا في موعده، حافلا الموضوعات العلمية المتنوعة في مجالات متعددة؛ في علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله، واللغة والآداب والتاريخ والحضارة والاقتصاد . .الخ

ولم يتحقق هذا الإنجاز لولا هذه النخبة من الباحثين والأساتذة والقراء والمشرفين على المجلة، هدفهم دائما البحث والاجتهاد والعمل المتواصل من أجل زرع قيم العلم والمعرفة بين أبناء الأسرة الجامعية وجميع القراء في جميع الأمكنة والأزمنة. والله ولي التوفيق والسداد

قسنطينة في 24 ذو القعدة 1424 هـ / 17 جانفي 2004م

أ . د . عبد الله بوخلخال

رئيس جامعة الأمير عبد القادر

البعث من خلال القرآن الكريم

الدكتور منصور كافي

جامعة باتنة

مقدمة

قضية البعث والحساب والجزاء في الدار الآخرة من قضايا العقيدة الأساسية التي جاء بها الإسلام، ويقوم عليها بناء هذه العقيدة بعد قضية وحدانية الألوهية والتي لا يقوم هذا الدين عقيدة وتصورا وخلقا وسلوكا وشريعة ونظاما إلا عليها وبها.

فالحياة في التصور الإسلامي ليست هي هذه الفترة القصيرة التي تمثل عمر الفرد، وليست هي هذه الفترة المشهودة التي تمثل عمر البشرية في هذه الحياة الدنيا. بل هي التي يعيشها الإنسان في الآخرة كما يقول سيد قطب في ظلال القرآن. بعد البعث من القبور، ولذا اخترت موضوع البعث بمعنى اليوم الآخر من خلال القرآن الكريم لأبين ما المراد بلفظ البعث في المعاجم اللغوية وما هي اشتقاقاته وما موقف العباد منه وهذا كله وفق منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

أولا: معنى البعث في اللغة

الجذر الثلاثي للبعث هو "بعث". وقد ورد اللفظ بعدة معان منها:

أ-معنى البعث عند ابن فارس: يقول ابن فارس: "الباء والعين والثاء أصل واحد وهو الإثارة. يقال: بعثت الناقة إذا أثرتها"[1].

---

1 - معجم مقاييس اللغة: احمد بن فارس. 266/1، ت / عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.

مقدمة

قضية البعث والحساب والجزاء في الدار الآخرة من قضايا العقيدة الأساسية التي جاء بها الإسلام، ويقوم عليها بناء هذه العقيدة بعد قضية وحدانية الألوهية والتي لا يقوم هذا الدين عقيدة وتصورا وخلقا وسلوكا وشريعة ونظاما إلا عليها وبها.

فالحياة في التصور الإسلامي ليست هي هذه الفترة القصيرة التي تمثل عمر الفرد، وليست هي هذه الفترة المشهودة التي تمثل عمر البشرية في هذه الحياة الدنيا. بل هي التي يعيشها الإنسان في الآخرة كما يقول سيد قطب في ظلال القرآن. بعد البعث من القبور، ولذا اخترت موضوع البعث بمعنى اليوم الآخر من خلال القرآن الكريم لأبين ما المراد بلفظ البعث في المعاجم اللغوية وما هي اشتقاقاته وما موقف العباد منه وهذا كله وفق منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

أولا: معنى البعث في اللغة

الجذر الثلاثي للبعث هو "بعث". وقد ورد اللفظ بعدة معان منها:

أ-معنى البعث عند ابن فارس: يقول ابن فارس: "الباء والعين والثاء أصل واحد وهو الإثارة. يقال: بعثت الناقة إذا أثرتها"[1].

ب- معنى البعث عند الراغب الاصفهاني: يقول الراغب: "أصل البعث إثارة الشيء وتوجيهه، يقال: بعثته فانبعث، ويختلف البعث بحسب اختلاف ما علّق به فبعثت البعير أثرته وسيّرته، وقوله عزّ وجل "والموتى يبعثهم الله" أي يخرجهم

---

1 - معجم مقاييس اللغة: احمد بن فارس. 266/1، ت / عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.

ويسيّرهم إلى القيامة. فالبعث ضربان: بشري كبعث البعير وبعث الإنسان في حاجة. وإلهي وذلك ضربان:

أحدهما إيجاد الأعيان والأجناس والأنواع عن يسر وذلك يختص الباري و لم يقدر عليه أحدا.

والثاني: إحياء الموتى، وقد خص بذلك بعض أوليائه كعيسى عليه السلام وأمثاله، ومنه قوله عزّ وجل: "فهذا يوم البعث" يعني يوم الحشر، وقوله عز وجل: "فبعث الله غرابا يبحث في الأرض" أي قيّضه، "ولقد بعثنا في كل أمة رسولا" نحو: "أرسلنا رسلنا" وقوله تعالى: "ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا" وذلك إثارة بلا توجيه إلى مكان. "ويوم نبعث من كل أمة شهيدا". "قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم" وقال عز وجل: "فأماته الله مائة عام ثم بعثه" وعلى هذا قوله عز وجل: "وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه". والنوم من جنس الموت فجعل التوفي فيهما والبعث منهما سواء، وقوله عز وجل: "ولكن كره الله انبعاثهم" أي توفاهم ومضيّهم" [1].

ج- معنى البعث عند ابن منظور: يقول ابن منظور: "بعثه يبعثه بعثا: أرسله وحده، وبعث به: أرسل معه غيره، وابتعثه أيضا أي أرسله فابتعث... وبعثه على الشيء: حمله على فعله. وبعث عليهم البلاء: أحله.

وانبعث الشيء وتبعث: اندفع وبعثه من نومه بعثا، فانبعث: أيقظه وأهبّه. وفي الحديث أتاني الليلة آتيان فابتعثاني أي أيقظاني من نومي. وتأويل البعث: إزالة

1- معجم مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الاصفهاني. ص: 50 -51، ت/ ندم مرعشي، دار الكتاب العربي.

ما كان يحبسه عن التصرف. ورجل بعث وبعث: لا تزال همومه تؤرقه، وتبعثه من نومه.

والبعث في كلام العرب على وجهين: أحدهما الإرسال، كقوله تعالى: "ثم بعثها من بعدهم موسى" معناه أرسلنا والبعث إثارة بارك أو قاعد... والبعث أيضا الإحياء من الله للموتى ومنه قوله تعالى: "بعثناكم من بعد موتكم" أي أحييناكم.

وبعث الموتى: نشرهم ليوم البعث وبعث الله الخلق يبعثهم بعثا: نشرهم ومن أسمائه عزّ وجل: الباعث، هو الذي يبعث الخلق أي يحيهم بعد الموت يوم القيامة.

وبعث البعير فانبعث حل عقاله فأرسله، أو كان باركا فهاجه، وفي حديث حذيفة: إن للفتنة بعثات ووقفات فمن استطاع أن يموت في وقفاتها فليفعل. قوله: بعثات أي إثارات وهيجات جمع بعثة"[1]

د- معنى البعث عند أبي البقاء الكفوي: يقول أبو البقاء "البعث: الإثارة والإيقاظ من النوم" من بعثنا من مرقدنا "وإيجاد الأعيان والأجناس والأنواع عن ليس يختص بها الباري والإحياء والنشر من القبور وإرسال الرسل. وبعث فيهم: جعله بين أظهرهم وبعث. إليهم: أرسل لدعوتهم سواء كان فيهم أم لا"[2].

---

1 - لسان العرب المحيط: ابن منظور. 230/1، 231، أعاد بناءه يوسف الخياط، دار الجيل، بيروت ودار لسان العرب. بيروت، 1988م.

2 - الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أبو البقاء الكفوي. ص: 244، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م.

وخلاصة معنى البعث في الأقوال السابقة أن البعث ضربان بشري كبعث البعير وبعث الإنسان في حاجة، وإلهي وهو ضربان: إيجاد الأعيان والأجناس والأنواع عن ليس، والثاني إحياء الموتى.

ثانيا: عدد ورود مادة البعث في القرآن الكريم

وردت اشتقاقات مادة "بعث" بمعنى- البعث يوم الآخر- في القرآن الكريم تسعة وثلاثين مرة بصيغ مختلفة بما في ذلك المتكرر في الآية الواحدة، كما يلي:

الفعل الماضي: ورد ست مرات، ورد مسند، إلى كاف الخطاب الدال على الجمع "بعثناكم" مرة واحدة، وورد مسند إلى هاء الغائب الدالة على الجمع "بعثناهم" مرتين، وورد مسند، إلى "نا" الدالة على الفاعلين بصيغة استفهام "من بعثنا" مرة واحدة، وورد مسند، إلى هاء الغائب الدالة على المفرد "بعثه" مرة واحدة، وورد بغير إسناد إلى الضمير "انبعث" مرة واحدة.

الفعل المضارع: ورد بصيغتين: المبني للمعلوم والمبني للمجهول. أما المبني للمعلوم فقد ورد سبع مرات كما يلي: ورد غير مسند إلى ضمير "يبعث" ثلاث مرات، وورد مسندا إلى كاف الخطاب وميم للجمع "يبعثكم" مرة واحدة، وورد مسندا إلى هاء الغائب الدالة على الجمع ثلاث مرات.

وأما المبني للمجهول فقد ورد ثلاث عشرة مرة كما يلي: في ثلاث مرات ورد مسندا إلى واو الجماعة ولكن على ثلاث حالات:

الحالة الأولى: ورد بتاء الخطاب "تبعثون" تسع مرات.

والحالة الثانية: ورد بياء الغائب "يبعثون" مرة واحدة.

والحالة الثالثة: ورد منصوب بحذف النون "يبعثوا" مرة واحدة، وورد غير مسند إلى ضمير على حالتين:

الحالة الأولى: مسند إلى ياء الغائب "يبعث" مرة واحدة.

والحالة الثانية: ورد مسندا إلى ألف المتكلم "أبعث" مرة واحدة. وورد مسندا إلى تاء الخطاب مؤكدا بنون التوكيد "لتبعثن" مرة واحدة.

فعل الأمر: ورد مرة واحدة "فابعثوا".

اسم المفعول: ورد تسع مرات كله مسند إلى واو الجماعة ولكنه ورد على حالتين:

الحالة الأولى: ورد مجرورا بحرف الجر "ب" "بمبعوثين" مرتين.

الحالة الثانية: ورد مرفوعا بواو الجماعة: مؤكد ب: "إنكم"، "إنكم مبعوثون" ورد مرة واحدة مؤكد ب:"أنهم"، "أنهم مبعوثون" ورد مرة واحدة. وورد مسندا إلى ضمير جمع المتكلمين "إنا لمبعوثون" في صيغة استفهام خمس مرات.

الاسم أو المصدر: وردت كلمة "البعث" مرتين، و"بعثكم" مرة واحدة. هذه هي اشتقاقات مادة "بعث" في القرآن الكريم، إذا عددتها تجدها وردت تسعة وثلاثين مرة كما أسلفت الذكر. وإذا قسمنا هذه المادة بين المكي والمدني نجدها وردت في القرآن المكي اثنين وثلاثين مرة، وفي القرآن المدني سبع مرات، ومجموع السور التي أوردت هذه المادة -أي البعث- ستة وثلاثون سورة، مقسمة بين ثلاثين سورة مكية وست سور مدنية وهذا الفارق في عدد المكي والمدني واضح لأن القرآن المكي جاء ليدعو إلى التوحيد، بينما المدني جاء للتشريع وذكر البعث في المدني حسب نظري للتذكير، ولتأكيده نظرا لكونه أساس السير في هذه الحياة، لأن

الإنسان إذا لم يعرف ولم يعلم أن هناك دار جزاء وحساب فسوف يعيش في اضطراب وفوضى لا فرق بينه وبين الحيوان.

ثالثا: من معاني البعث

1- البعث بمعنى اليقظة أو الإيقاظ من النوم: البعث جاء في القرآن الكريم بمعنى اليقظة والإثارة من النوم ولهذا فالعلماء يقسمون الوفاة إلى وفاة صغرى، ووفاة كبرى. فالصغرى هي النوم، أما الكبرى فهي الموت قال تعالى: "وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضي أجل مسمى ثم إليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعلمون"[1]

يقول الإمام الرازي: "اعلم أنه تعالى لما بين كمال علمه بالآية السابقة بين كمال قدرته بهذه الآية وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت إلى الحياة ومن النوم إلى اليقظة واستقلاله بحفظها في جميع الأحوال وتدبيرها على أحسن الوجوه حالة النوم واليقظة. فأما قوله: "الذي يتوفاكم بالليل" فالمعنى أنه تعالى ينيمكم فيتوفى أنفسكم التي بها تقدرون على الإدراك والتمييز كما قال جل جلاله: "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" فالله جل جلاله يقبض الأرواح عن التصرف بالنوم كما يقبضها بالموت"[2].

---

1 - -سورة الأنعام: 59-60.

2 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي. 120/13، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1990،1م.

ويقول سيد قطب: "ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى" أي يوقظكم في النهار من سباتكم وانقطاعكم، لتتم آجالكم التي قضاها الله، وهؤلاء هم البشر داخل المجال الذي قدره الله، لا مهرب لهم منه ولا منته لهم سواه.

وقال أيضا: هاهم أولاء في قبضة الله -كما هم دائما في الحقيقة لا يردهم إلى الصحو والحياة الكاملة إلا إرادة الله. فما أضعف البشر في قبضة الله"[1].

فمن خلال قول المفسرين يتبين لنا أن معنى "يبعثكم" في هذه الاية هو يوقظكم من نومكم، وهذا دليل على قدرته عز وجل على إحياء الموتى وبعثهم والسياق الذي وردت فيه الآية يدل على هذا فقد قال الإمام الرازي: "وأعلم أنه تعالى لما ذكر أنه ينيمهم أولا ثم يوقظكم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الإحياء بعد الإماتة، لا جرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة، فقال "ثم إلي مرجعكم"، في ليلكم ونهاركم وفي جميع أحوالكم وأعمالكم"[2].

بعض دلالات الآية:

قال محمد رشيد رضا: "فإطلاق البعث على الإيقاظ من النوم حقيقة لغوية ومن جعله مجازا نظر إلى العرف الشرعي فإن قيل: كان الظاهر أن يقال: وهو الذي يتوفاكم بالليل ثم يبعثكم بالنهار ويعلم ما جرحتم فيه، فما نكتة هذا التقديم والتأخير في الآية؟ قلت: الظاهر المتبادر أن تأخير ذكر البعث لأجل أن تتصل به علته المقصودة بالذكر في هذا السياق وهو قوله تعالى "ليقضى أجل مسمى" أي يوقظكم ويرسلكم في أعمالكم لأجل أن يقضي وينفذ الأجل المسمى في علمه

---

1 - في ظلال القرآن: سيد قطب. 2/1121-1122، دار الشرق، ط 16، 1990.

2 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي. 12/13.

تعالى لكل فرد منكم فإن لأعماركم آجالا مقدرة مكتوبة لابد من قضائها وإتمامها"[1].

يقول الرازي: "إن النائم لا شك أنه حي، ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة البتة، وإذا كان كذلك لم يصح أن يقال: إن الله توفاه فلابد هنا من تأويل وهو أن حال النوم تغور الأرواح الحساسة من الظاهر في الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن أعمالها فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن بعض الأعمال، وعند الموت صارت جملة البدن معطلة عن كل الأعمال، فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار، فصح إطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه".[2]

وكذلك قوله تعالى: "ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا"[3] وقوله: "كذلك بعثناهم ليتسآءلوا بينهم قال قائل منهم..." فالبعث في هاتين الآيتين يعني الإيقاظ. يقول الرازي: "اعلم أن التقدير: وكما زدناهم هدى، وربطنا على قلوبهم، فضربنا على آذانهم وأنمناهم وأبقيناهم أحياء لا يأكلون ولا يشربون ونقلبهم فكذلك بعثناهم أي أحييناهم من تلك النومة التي تشبه الموت ليتساءلوا بينهم...."[4].

---

1 - تفسير المنار: محمد رشيد رضا. 7/ 480، دار المعرفة، بيروت، 1993 م.

2 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي 13/ 11.

3 - سورة الكهف: 12-19.

4 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي. 21/ 87.

ويقول سيد قطب: "إن السياق يحتفظ بالمفاجأة في عرض القصة، فيعرض هذا المشهد، والفتية يستيقظون وهم لا يعرفون كم لبثوا منذ أن أدركهم النعاس"[1].

ففي هاتين الآيتين أيضا قدرة الله عزّ وجل على بعث كل المخلوقات يوم القيامة، وإن لم يدل على هذا المعنى صراحة كما دل في الآية السابقة من خلال سياقها، إلا أننا نستطيع أن نستنبطه، لأن القادر على أن ينيم عباده أكثر من ثلاثمائة سنة دون إصابتهم بأي مكروه قادر على أن يبعثهم يوم القيامة.

2- البعث بمعنى الإرسال: وورد البعث أيضا بمعنى الإرسال، أي إرسال الشخص وتكليفه بعمل معين، قال تعالى في سورة الكهف: "... قالوا ربكم أعلم بما لبثتم فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحدا"[2]. "فابعثوا أحدكم" أي أرسلوه وكلفوه بشراء ما يلزمنا.

3-البعث بمعنى الإحياء في الدار الدنيا: ورد البعث أيضا بمعنى الإحياء بعد الموت لا في الدار الآخرة، ولكن في الدار الدنيا، قال تعالى في سورة البقرة: "وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون"[3]. قال الإمام القرطبي: " أي أحييناكم، قال قتادة، ماتوا وذهبت أرواحهم ثم ردوا لاستفاء آجالهم. قال النحاس: وهذا احتجاج على من لم يؤمن بالبعث بعد الموت، وقيل: ما توا موت هموم يعتبر به

---

1 - في ظلال القرآن: سيد قطب. 4 / 2263، دار الشروق، ط 11،1985 م.

2 - سورة الكهف: 12-19.

3 - سورة البقرة: 55-56.

الغير، ثم أرسلوا. وقال بعضهم: "بعثناكم من بعد موتكم" علمناكم من بعد جهلكم. والأول أصح، لأن الأصل في الكلام الحقيقة، وكان موت عقوبة، ومنه قوله تعالى: "ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم".[1]

قال الإمام الرازي: "فالمراد أنه تعالى إنما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الإيمان ومن تلافي ما صدر عنهم من الجرائم أما أنه كلفهم فلقوله تعالى: "لعلكم تشكرون"، ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى:"اعملوا آل داود شكرا"[2].

وقال وهبة الزحيلي: "ثم أحييناهم بعد الموت الحقيقي، ليستوفوا آجالهم المقدرة لهم، فقاموا وعاشوا ينظرون إلى بعضهم وذلك كله لتشكروا الله أيها اليهود المعاصرون على إنعامه عليكم بالبعث بعد الموت، وتعتقدوا أن الله قادر على كل شيء"[3].

وقد ذهب محمد عبده إلى القول بأن المراد من الإحياء في هذه الآية هو كثرة النسل حيث قال: "المراد بالبعث هو كثرة النسل أي أنه بعد ما وقع فيهم الموت

---

1 - الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. 1/ 404. 405، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1985م.

2 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي. 3/ 81.

3 - التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: وهبة الزحيلي. 4/ 166، دار الفكر المعاصر، 1991 م.

بالصاعقة وغيرها وظن اليهود أن سينقرضون بارك الله في نسلهم ليعد الشعب بالبلاء السابق للقيام بحق الشكر على النعم التي تمتع بها الآباء"[1].

وهذا المعنى الذي ذهب إليه محمد عبده لم أجده عند المفسرين الذين اطلعت على تفسيرهم لهذه الآية، ولست أرى أنه قد أخطأ فيما ذهب إليه، لأنه يحتمل أن يكون هذا المعنى هو المقصود، أو أن الآية تحتمل المعنيين، فقول البشر ليس بالقول المطلق، أو العلم المطلق، إنما هو علم نسبي، إذ العلم المطلق عند الله عز وجل.

وأيضا قوله تعالى: "أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أن يحي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير"[2]. فهذه الآية تدل على الإحياء بعد الموت في الدار الدنيا.

قال الرازي: "روي عن ابن عباس رضي الله عنه في سبب نزول هذه الآية، أن بختنصر غزا بني إسرائيل فسبى منهم الكثيرين، ومنهم عزير وكان من علمائهم، فجاء بهم إلى بابل، فدخل عزير يوما تلك القرية ونزل تحت شجرة وهو على حمار، فربط حماره وطاف في القرية فلم ير فيها أحدا فعجب من ذلك وقال: "أنى يحي هذه الله بعد موتها" لا على سبيل الشك في القدرة، بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة، وكانت الأشجار مثمرة، فتناول من الفاكهة التين والعنب، وشرب من

---

1 - تفسير المنار: محمد رشيد رضا. 1/ 322.

2 - سورة البقرة: 145.

عصير العنب ونام، فأماته الله تعالى في منامه مائة عام وهو شاب، ثم أعمى عن موته أيضا الإنسان والسباع والطير، ثم أحياه الله تعالى بعد المائة ونودي من السماء: يا عزيز: "كم لبثت" بعد الموت فقال: "يوما" فأبصر من الشمس بقية فقال: " أو بعض يوم" فقال الله تعالى: "بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك.... "[1].

يقول سيد قطب: "وفي سياق عن سر الموت والحياة تجيء القصة الأخرى:"أو كالذي مر على قرية... أن الله على كل شيء قدير" من هو الذي مر على قرية؟ ما هذه القرية؟ إن القرآن لم يفصح عنهما شيئا ولو شاء الله لأفصح، ولو كانت حكمة النص لا تتحقق إلا بهذا الإفصاح ما أهمله في القرآن، إن المشهد ليرتسم للحس قويا واضحا موحيا. مشهد الموت والبلى والخواء... يرتسم بالوصف: "وهي خاوية على عروشها" محطمة على قواعدها، ويرتسم من خلال مشاعر الرجل الذي مر على القرية، هذه المشاعر التي ينصح بها تعبيره: " أنى يحي هذه الله بعد موتها"... إن القائل ليعرف أن الله هناك، ولكن مشهد البلى والخواء ووقعة العنيف في حسه جعله يحار: كيف يحي هذه الله بعد موتها؟ وهذا أقصى ما يبلغه مشهد من العنف والعمق في الإيحاء... وهكذا يلقي التعبير القرآني ظلاله وإيحاءاته، فيرسم المشهد كأنما هو اللحظة شاخص تجاه الأبصار والمشاعر، "فأماته الله مائة عام، ثم بعثه" لم يقل له كيف، إنما أراه في عالم الواقع كيف! فالمشاعر والتأثرات تكون أحيانا من العنف والعمق بحيث لا تعالج بالبرهان العقلي، ولا حتى بالمنطق ولا تعالج كذلك بالواقع العام الذي يراه العيان، إنما يكون العلاج بالتجربة

1 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي. 4/ 28

الشخصية الذاتية المباشرة، التي يمتلئ بها الحس، ويطمئن بها القلب دون كلام!"[1].

ففي هاتين الآيتين - 56 و259 من سورة البقرة - دلالة قدرته سبحانه وتعالى على إحياء العظام وهي رميم.

بعض الدلالات من الآيتين:

بالنسبة للآية الأولى: قال الإمام الماوردي: "واختلف في بقاء تكليف من أعيد بعد موته ومعاينته الأحوال المضطرة إلى المعرفة إلى قولين:

أحدهما: بقاء تكليفهم لئلا يخلو عاقل من تعبد.

الثاني: سقوط تكليفهم معتبرا بالاستدلال دون الاضطرار.

والأصح: الأول: فإن بني إسرائيل قد رأوا الجبل في الهواء ساقطا عليهم والنار محيطة بهم، وذلك مما اضطرهم إلى الإيمان، وبقاء التكليف ثابت عليهم، ومثلهم قوم يونس، ومحال أن يكونوا غير مكلفين"[2].

- وقال الرازي: " فإن قيل: كيف يجوز أن يكلفهم وقد أماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكلف أهل الآخرة إذ بعثهم بعد الموت؟ قلنا: الذي يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الإماتة ثم الإحياء وإنما يمنع من ذلك أنه قد اضطرهم يوم القيامة إلى معرفته وإلى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لا تكليف فإذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين

---

1 - في ظلال القرآن: سيد قطب. 5 / 2985.

2 - الجامع لأحكام القرآن: القرطبي. 1 / 405.

أماتهم الله بالصاعقة أن لا يكون قد اضطرهم وإذا كان كذلك صح أن يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الإحياء بمنزلة الإغماء".[1]

وقال وهبة الزحيلي: "هذه القصة دليل واضح على إمكان البعث بعد الفناء والحشر بعد النشر من القبور، والدليل الثابت الذي يمكن أن يحتج به على البعث في كل زمان ومكان"[2].

رابعا: العباد والبعث

العباد ليسوا سواء، فمنهم المؤمن ومنهم الكافر، فالمؤمن أمر البعث عنده يسير، أما الكافر فالبعث عنده محال، وكذلك الجن فمنهم من يؤمن بالبعث، ومنهم من يكفر به، شأنهم شأن الإنس، وقد ذكر الله تعالى موقف هؤلاء في القرآن الكريم، وذكر تعجيزه لهم، هذا التعجيز الذي نزل به روح الأمين.

1- موقف المؤمنين من البعث

قال تعالى: "وقال الذين أوتو العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث ولكنكم كنتم لا تعلمون"[3]. يقول سيد قطب: "وأولوا العلم هؤلاء هم في الغالب المؤمنون، الذين آمنوا بالساعة، وأدركوا ما وراء ظاهر الحياة الدنيا، فهم أهل العلم الصحيح وأهل الإيمان البصير، وهم يردون الأمر هنا إلى تقدير الله وعلمه "لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث" فهذا هو الأجل المقدور، ولا يهم طويلا كان أم كان قصيرا، فقد كان ذلك هو الموعد، وقد تحقق: "فهذا

---

1 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي. 3/ 81.

2 - التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: وهبة الزحيلي. 4/ 166.

3 - سورة الروم:56.

يوم البعث ولكنكم كنتم لا تعلمون"[1]. يقول ابن كثير:"يخبر الله تعالى عن جهل الكفارة في الدنيا والآخرة"[2]. ففي قوله: "ولو أنما في الأرض من شجرة آقلام والبحر يمده ومن بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم، ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة إن الله سميع بصير"[3].

يقول سيد قطب: "إن البشر يكتبون علمهم، ويسجلون قولهم ويمضون أوامرهم عن طريق كتابتها بأقلام يمدونها بمداد من الحبر ونحوه، لا يزيد هذا الحبر على ملء دواة، أو ملء زجاجة فها هو ذا يمثل لهم أن جميع ما في الأرض من شجر تحول أقلاما، وجميع ما في الأرض من بحر تحول مدادا، بل إن هذا البحر أمدته سبعة أبحر كذلك، وجلس الكتاب يسجلون كلمات الله المتجددة الدالة على علمه، المعبرة عن مشيئته فماذا؟ لقد نفذت الأقلام ونفذ المداد، نفدت الأشجار ونفدت البحار وكلمات الله باقية لم تنفد، ولم تأت لها نهاية، إنه المحدود يواجه غير المحدود، ومهما يبلغ المحدود فسينتهي، ويبقى غير المحدود لم ينقص شيئا على الإطلاق، إن كلمات الله لا تنفد، لأنه علم لا يحد، ولأن إراداته لا تكف، ولأن مشيئته سبحانه ماضية ليس لها حدود ولا قيود، وتتوارى الأشجار والبحار، وتتروي الأحياء والأشياء، وتتوارى الأشكال والأحوال، ويقف القلب البشري خاشعا أمام جلال الخالق الباقي الذي لا يتحول ولا يتبدل ولا يغيب، وأمام قدرة الخالق القوي المدبر الحكيم "إن الله عزيز حكيم".

---

1 - في ظلال القرآن: سيد قطب. 4 / 2460،ط11، 1985 م.

2 - تفسير القرآن العظيم: إسماعيل بن كثير. 3 / 373،دار الأندلس، ط2، 1980م.

3 - سورة الروم: 56.

وأمام هذا المشهد الخاشع يلقي بالإيقاع الأخير في هذه الجولة، متخذا من ذلك المشهد دليلا كونيا على يسر الخلق وسهولة البعث: "ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة إن الله سميع بصيرا" والإرادة التي تخلق بمجرد توجه المشيئة إلى الخلق، يستوي عندها الواحد والكثير، فهي لا تبذل جهدا محدودا في خلق كل فرد ولا تكرر الجهد مع كل فرد، وعندئذ يستوي خلق الواحد وخلق الملايين، وبعث النفس الواحدة وبعث الدنيا فعلوا ما فعلوا من عبادة الأوثان، وفي الآخرة يكون منهم جهل عظيم أيضا، فمنه إقسامهم بالله أنهم ما لبثوا غير ساعة واحدة في الدنيا، ومقصودهم بذلك عدم قيام الحجة عليهم وأنهم لم ينظروا، فيرد عليهم المؤمنون العلماء في الآخرة كما أقاموا عليهم حجة الله في الدنيا، فيقولون لهم حين يحلفون ما لبثوا غير ساعة "لقد لبثتم في كتاب الله" أي في كتاب الأعمال "إلى يوم البعث" أي من يوم خلقتم إلى أن بعثتم"[1].

فهذا هو موقف المؤمن من البعث، وهذا هو ردهم على الكفار، إن المؤمن ليستعجل هذا اليوم، لأن الذي ينتظره أفضل بكثير مما هو فيه، على عكس، الكافر الذي لا يرجو وصوله. ويقول الإمام الرازي: "الموعد بوعد إذا ضرب له أجل يستكثر الأجل ويريد تعجيله، والموعد بوعيد إذا ضرب له أجل يستقل المدة ويريد تأخيرها"[2].

---

1 - في ظلال القرآن: سيد قطب. 5 / 2777.

2 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي. 25 / 120.

2- موقف الكفار من البعث

الحديث عن موقف الكفار من البعث يتضح من خلال هذه الآيات، حيث يقول تبارك وتعالى حكاية عن موقفهم: "وقالوا أإذا كنا عظاما ورفاتا إنا لمبعوثون خلقا جديدا"[1].

يقول الأمام الرازي: "اعلم أنه تعالى لما تكلم أولا في الإلهيات ثم اتبعه بذكر شبهاتهم في النبوات، ذكر في هذه الآية شبهات القوم في إنكار المعاد والبعث والقيامة، وقد ذكر أن مدار القرآن على المسائل الأربعة وهي: الإلهيات والنبوات والمعاد والقضاء والقدر. وأيضا أن القوم وصفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكونه مسحورا فاسد العقل، فذكروا من جملة ما يدل على فساد عقله أنه يدعي أن الإنسان بعدما يصير عظاما ورفاتا فإنه يعود حيا عاقلا كما كان، فذكروا هذا الكلام لتقرير كونه مختل العقل.

إن الإنسان إذا مات جفت أعظاؤه وتناثرت وتفرقت في حوالي العالم فاختلط بتلك الأجزاء الترابية، فتختلط بتراب العالم، وأما الأجزاء الهوائية فتختلط بهواء العالم وأما الأجزاء النارية فتختلط بنار العالم وإذا صار الأمر كذلك فكيف يعقل اجتماعها بأعيانها مرة أخرى، وكيف يعقل عود الحياة إليها"[2].

يقول سيد قطب: "كان يصعب على المشركين تصور البعث بعد البلى والفناء المسلط على الأجسام، ذلك أنهم لم يكونوا يتدبرون أنهم لم يكونوا أحياء

---

1 - سورة الإسراء: 49.

2 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي. 20 / 175.

أصلا ثم كانوا، وأن النشأة الأخرى ليست أعسر من النشأة الأولى، وأنه لا شيء أمام القدرة الإلهية أعسر من شيء"[1].

وقال تعالى أيضا: "ذلك جزاؤهم بأنهم كفروا بآياتنا وقالوا أإذا كنا عظاما ورفاتا إنا لمبعوثون خلقا جديدا، أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلا لا ريب فيه فأبى الظالمون إلا كفورا"[2].

هكذا وفي السورة نفسها لما ذكر سبحانه وتعالى إنكار المشركين للبعث ورد عليهم بقوله: "قل كونوا حجارة أو حديدا"[3]. ليبين لهم أن قدرته أعظم مما يتصورون، ذكر هذه الآية ورد عليهم بقوله: "أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم". تبكيتا لهم. وقال أيضا:"بل قالوا مثل ما قال الأولون قالوا أإذا متنا وكنا ترابا وعظما إنا لمبعوثون، لقد وعدنا نحن وأباؤنا هذا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين"[4].

وقال تعالى: "وإذا رأوا آية يستسخرون، وقالوا إن هذا إلا سحر مبين أإذا متنا وكنا ترابا وعظما إنا لمبعثون، أوآباؤنا الأولون، قل نعم وأنتم داخرون"[5]. وهكذا يذكر تعالى موقف المشركين ويرد عليهم بأوجز عبارة: "قل نعم". يقول الإمام الرازي: "ثم إنه تعالى لما حكى عنهم هذه الشبهة قال: قل يا محمد نعم وأنتم داخرون وإنما اكتفى تعالى بهذا القدر من الجواب لأنه ذكر في الآية المتقدمة بالبرهان

---

1 - في ظلال القرآن: سيد قطب. 4/ 2233.

2 - سورة الإسراء: 98.

3 - سورة الإسراء: 50.

4 - سورة المؤمنون: 81-83.

5 - سورة الصافات: 14 -18.

اليقيني القطعي أنه أمر ممكن وإذا ثبت الجواز القطعي فلا سبيل إلى القطع بالوقوع إلا بإخبار المخبر الصادق، فلما قامت المعجزات على صدق محمد صلى الله عليه وسلم كان واجب الصدق، فكان مجرد قوله: "قل نعم" دليلا قاطعا على الوقوع. ومن تأمل في هذه الآيات علم أنها وردت على أحسن وجوه الترتيب، وذلك لأنه يبين الإمكان بالدليل العقلي وبين وقوع ذلك الممكن بالدليل السمعي"[1]. وقال تعالى: "وكانوا يصرون على الحنث العظيم وكانوا يقولون أإذا متنا وكنا ترابا وعظاما إنا لمبعوثون، أو أباؤنا الأولون، قل إن الأولين والآخرين، لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم"[2]. وقال تعالى: "بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون، وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين"[3].

يقول محمد رشيد رضا: "بين الله تعالى لنا في هذه الآيات شأنا آخر من شؤون الكفار المكذبين بآياته في الدنيا، وهو غرورهم بها، وافتتانهم بمتاعها، وإنكارهم البعث والجزاء، وما يقابله من حالهم في الآخرة يوم يكشف الغطاء، وهو ما يكون من حسرتهم وندمهم على تفريطهم السابق وافتتانهم بذلك المتاع الزائل"[4]. وقال تعالى: "وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء

---

1 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي. 26/ 112.

2 - سورة الواقعة: 46- 50.

3 - سورة الأنعام: 28-29.

4 - تفسير المنار: محمد رشيد رضا. 7 / 357.

ليبلوكم أيكم أحسن عملا ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين"[1].

يقول سيد قطب: "وكما جهز الخالق هذه الأرض وهذه السموات بما يصلح لحياة هذا الجنس، جهز هذا الجنس كذلك باستعدادات وطاقات، وبني فطرته على ذات القانون الذي يحكم الكون، وترك له جانبا اختياريا في حياته، يملك معه أن يتجه إلى الهدى فيعينه الله عليه ويهديه، أو أن يتجه إلى الضلال فيمد الله له فيه، وترك الناس يعملون، ليبلوهم لا للعلم فهو يعلم، ولكن يبلوهم ليظهر المكنون من أفعالهم، ومن ثم يبدوا التكذيب بالبعث والحساب والجزاء عجيبا غريبا في هذا الجو، بعدما يذكر أن الابتلاء مرتبط بتكوين السموات والأرض، أصيل في نظام، الكون وسنن الوجود، ويبدو المكذبون به غير معقولين وغير مدركين للحقائق الكبيرة في تكوين هذا الوجود، وهم يعجون لهذه الحقائق وبها يفاجأون"[2].

وقال تعالى:"إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل ومالهم من ناصرين، وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون"[3].

يقول سيد قطب: "وهؤلاء المشركون من قريش أقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت، فهم يقرون بوجود الله، ولكنهم ينفون عنه بعث الموتى من

---

1 - سورة هود: 7.

2 - في ظلال القرآن: سيد قطب. 5/ 2171، دار الشروق، ط11، 1985م.

3 - سورة الشعراء: 86- 88.

القبور، يرون هذا البعث أمرا عسيرا بعد الموت والبلى وتفرق الأشلاء والذرات"[1]. وقال تعالى:"يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء آلا إنهم هم الكاذبون"[2]. قال الإمام الرازي: "قال ابن عباس إن المنافق يحلف لله يوم القيامة كذبا كما يحلف لأوليائه في الدنيا كذبا"[3]. وقال تعالى:"زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير"[4]. قال ابن كثير: "هذه هي الآية الثالثة التي أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم أن يقسم بربه عز وجل على وقوع المعاد ووجوده، فالأولى في سورة يونس: "ويستنبئونك أحق هو قل إي وربي إنه لحق وما أنتم بمعجزين"[5]. والثانية في سورة سبأ: "وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم عالم الغيب"[6]. والثالثة هي هذه"[7].

يقول سيد قطب: "والمقطع يحكي تكذيب الذين كفروا بالبعث، وفيه توجيه للرسول أن يؤكد لهم أمر البعث توكيدا وثيقا، ومنذ البدء يسمى مقالة الذين كفروا زعما، فيقتضي بكذبه من أول لفظ في حكايته"[8].

---

1 - في ظلال القرآن: سيد قطب. 5 /2604.

2 - سورة البقرة: 55-56.

3 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي. 3/ 81.

4 - سورة التغابن: 7.

5 - سورة يونس:53.

6 - سورة سبأ:3.

7 - تفسير القرآن العظيم: إسماعيل بن كثير. 3 / 373، دار الأندلس، ط2، 1980م.

8 -في ظلال القرآن: سيد قطب. 4/ 2233.

إذن فهذا هو حال المشركين، وهذا هو موقفهم من البعث، إنهم كما قال سيد قطب: "لقد غفلوا آثار قدرة الله فيما حولهم، وفي ذات أنفسهم، غفلوا عن آثار هذه القدرة في خلق السموات والأرض وما بينهما، وفي خلق الكواكب والشهب، وفي خلق الملائكة والشياطين، وفي خلقهم هم أنفسهم من طين لازب، غفلوا عن آثار القدرة في هذا كله ووقفوا يستبعدون على هذه القدرة أن تعيدهم إذا ماتوا صاروا ترابا وعظاما..... وما في هذا البعث والإعادة من غريب على تلك القدرة ولا بعيد لمن يتأمل هذا الواقع ويتدبره تدبر، في ضوء هذه المشاهدات التي تحيط بهم في الآفاق وفي أنفسهم.... "[1].

3- موقف الجن من البعث

الجن كما أسلفت الذكر مثل الإنس، منه المؤمن ومنه الكافر، وهذه الآية التي بين يدي تتحدث عن الكافر: "وإنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا، وإنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا"[2]. والآن أذكر نموذجين لنبيين من أنبياء الله الذين أقرا البعث. ونموذج للذين غفلوا عنه. فالنبيان هما إبراهيم وعيسى عليهما السلام، حيث قال تعالى: "... واغفر لأبي إنه كان من الضالين، ولا تخزني يوم يبعثون، يوم لا ينفع مال ولا بنون"[3]. هذا على لسان إبراهيم.

---

1 - سورة الإسراء: 98.

2 - سورة الجن: 6-7.

3 - سورة الشعراء: 86- 88.

يقول سيد قطب: "ونستشف من قول إبراهيم عليه السلام مدى شعوره بهول اليوم الآخر ومدى حيائه من ربه، وخشيته من الخزي أمامه وخوفه من تقصيره وهو النبي الكريم، كما نستشف من قوله: "يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم"، مدى إدراكه لحقيقة ذلك اليوم. وإدراكه كذلك لحقيقة القيم، فليست هنالك من قيمة في يوم الحساب إلا قيمة الإخلاص"[1]. وقال على لسان عيسى عليه السلام: "والسلام علي يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا"[2]. فعيسى عليه السلام يقر بالبعث أيضا. والنموذج الغافل عن يوم البعث هو المطففون، قال تعالى:"ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم عظيم، يوم يقوم الناس لرب العالمين"[3]. إنهم ماضون في التطفيف كأنهم لا يظنون أنهم مبعوثون لرب العالمين. **إذن:** "لا داعي للعجب من قدرة الله تعالى، فإن البشر إذا عجبوا من إعادة الحياة للعظام البالية والرفات الفانية، فلقصور إدراكهم، وضعف قدراتهم، ونقص قواهم.

- لا يسع البشر حين دعوتهم بالخروج من قبورهم إلا الامتثال والطاعة والانقياد، وذلك يحصل بلحظة سريعة جدا.

- يقدر الناس بعد البعث أنهم ما لبثوا في الدنيا إلا زمنا قليلا لطول لبثهم في الآخرة"[4].

---

1 - في ظلال القرآن: سيد قطب. 5 / 2604.

2 - سورة مريم: 33.

3 - سورة المطففين: 4- 6.

4 - التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: وهبة الزحيلي. 15 / 96-97.

خاتمة: هكذا أقول بأن البعث أمر لا مفر منه، لأن الحساب والجزاء والعقاب أمر ضروري ليستوفي كل إنسان حقه، لأن استيفاء الحق من مقتضيات الاستخلاف في الأرض، والله عز وجل لم يهمل عبده بل جعل له دستورا يمشي وفقه ويذكره بمصيره عند كل خطوة يخطوها، إننا نجد القرآن يذكرنا دائما بالبعث وبما ينتظرنا.

إن القرآن يتحدث عن البعث بصريح العبارة حينا وبالتلميح حينا آخر، وهذا ما اتضح من خلال ما عرضته من الآيات القرآنية وأقوال المفسرين لها.

منهج القرآن في تشريع الأحكام

الأستاذ عبد الكريم حامدي

جامعة باتنة

هذه دراسة تقع ضمن الدّراسات المنهجية للقرآن الكريم, أقدّمها بين يدي القرّاء؛ لإبراز ما انفرد به هذا الكتاب المجيد من خصائص تشريعية, بوّأته لأن يكون أوّل مصدر تؤخذ منه الأحكام, وتسنّ القوانين في مختلف المجالات, الدّينية والدنيوية, فلـــم يعجز بثرائه التّشريعي عن سدّ حاجات النّاس وكفاية متطلّباتهم العقلية والنفسية والجسمية, الفردية والاجتماعية والعالمية. ومع مرور ما يزيد على أربعة عشر قرنا من نزول القرآن, ما يزال غضّا طريا وافيا بمصالح الناس الضّرورية والحاجية والتّحسينية, ولم يضق أمام التطور الحضاري المذهل في إيجاد الحلول الممكنة للوقائع والأحداث الطارئة والمستجدات.

كلّ ذلك يرجع إلى المنهج التشريعي الفريد, الذي لا نظير له عند المؤلّفين الذين يكتبون للأغراض التّربوية والاجتماعية ولا عند واضعي القوانين الذين يقنّنون لما يحتاجه الناس من قوانين في مختلف شئونهم. هذا الأسلوب الذي تجاوز الزّمـــان والمكان, فجاء خطابه عاما للناس أجمعين, مفصّلا في القليل من الأحكام, مجملا في أغلبها, مشيرا إلى العلل والمقاصـــد والمصالح, قارنا الأحكام بالتّرغيب والتّرهيب, مفرقا إياها عبر السّور.

فلماذا جاء التّشريع مجملا في معظم أحكامه ولم يفصّل إلاّ في القليل منها؟ ولماذا جاءت أحكامه في الغالب مقرونة بالعلل, وبالترغيب والترهيب؟ ولماذا أنزلت أحكامه مفرقة عبر السور ولم تجمع في مكان واحد؟

هذه الأسئلة وغيرها, هي التي تتولّى هذه الدراسة بالإجابة عنها, بأسلوب واضح, مقرون بالأدلّة والبراهين, ومستندا إلى شهادة العلماء الثقات.

إنّ المقصود بالمنهج الخطة التشريعية التي سار عليها القرآن في بناء الأحكام وبيانها, والمسلك الذي سلكه في نسج الفروع الجزئية بما يتلاءم ومقاصده من التشريع. ولّما كان القرآن خاتمة الكتب المنزلة للبشرية, فإنه راعى في تشريعه ما يضمن صلوحيته لكلّ زمان ومكان, مهما اختلفت أحوال الناس العلمية والعمرانية والاجتماعية والبيئية, وجاءت أحكامه على نهج فريد يحفظ هذه الصّلوحية على امتداد الزمان, ويتمثل هذا المنهج في الخصائص الآتية:-

أولا/ إجمال ما يتغير وتفصيل مالا يتغير:

سلك القرآن في تشريع الأحكام أسلوبا متميّزا, حيث لم يفصّل جميع الأحكام تفصيلا جزئيا, بل آثر الإجمال في معظم الأحكام و لم يفصّل إلاّ في القليل منها, يقول ابن عاشور[1] :"إنّ القرآن لما أنزل في أحوال مختلفة الصّور, وكان القصد منه إرشاد الأمة إلى طرق من الإرشاد كثيرة, وكان المقصد من لفظه الإعجاز, نجده قد اشتمل على أنواع من أساليب التشريع العام الكلّي, وفيه التشريعات الجزئية في صورة أحكام لنوازل حلّت, وهي أيضا بمنزلة الأمثلة والنظائر لفهم الكلّيات ...لكن الغالب على أنواع التشريع منه النوع الكلّي"[2]. فمن

---

1 - ابن عاشور: هو محمد الطاهر بن عاشور, رئيس المفتين المالكيين بتونس, وشيخ جامع الزيتونة, له:-مقاصد الشريعة الإسلامية- و-التحرير والتنوير في تفسير القرآن- ت:1973م- الأعلام (ج174/6).

2 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية, المؤسسة الوطنية للكتاب-الجزائر- ص/94,93.

الأحكام المجملة –العبادات– حيث ذكر القرآن أصولها, فأمر بإقـــامة الصّلاة دون التعرض لبيان أوقاتها, وأعدادها, وأقوالها, وأفعالها, إلاّ إشارات لطيفة في بعض الآيات, عن استقبـــال القبلة، وأوقـــات بعض الصّلوات. وأمر بالزكاة مبينا بعض أحكامها, كوجوبها, وجزاء تاركها, وبعض مواردها, ومصارفـــها وآداب إنفاقها دون التفصيل في شروط وجوبها, وموانعها, ومقاديرها. وأمر بالحجّ مبينا بعض أحكامه, كوجوبه عـــلى المستطيع, ومواقيته, وبعض شعائره, كالطواف, والسّعي, والوقوف بالمشعر الحرام, والهدي, وترك بعض المحضورات, كالحلـــق. وأمر بالصيام مبينا بعـــض أحكامه كوجوبه, وميقاته الزماني وجواز الإفطار للمريض والمسافر والعاجز, وإباحة الأكـــل والشّرب وغشيان النّساء في اللّيل دون النّهار, غير أنه لم يفصّل في شروط وجوبه وموانعه, ومحضوراته.

ومن الأحكام المجملة–المعاملات– حيث نجد القرآن اكتفى بالإشارة إلى أصولها, تاركا البيان والتفصيل للسنّة, واجتهـــاد الفقهاء, ففي الأحكام المدنية كالتصرّفات المالية, وضع القرآن قواعدها العامة, كحلّ البيع وحرمة الرّبا, والنّهي عن الكسب غير المشروع, كأكل أموال الناس بالباطل, وجعل أساس المبادلات التّراضي, وأمر بالوفاء بالعقود والعهود, ونهى عن الرّشوة والخيانة والخديعة والغصب وجحد الحقوق, كما وضع قواعد لحفظ الحقوق, كطرق التوثيق, من كتابة وإشهاد ورهـــن.

وفي الأحكام الجنائية, وضع القرآن أصولها, حيث أوجب القصاص في النفس وفيما دون النفس, وأوجب الدّيات في القتل الخطأ وعند العفو, كما أوجب الحدود, كحدّ السرقة, والحرابة, والزّنا, والقذف, دون التعرض إلى أركانها

وشروطـــها ومسقطاتها. وفي أحكام المرافعات, كرفع الدّعاوى, وإقامة البينات, أمر القرآن بالعدل بين المتخاصمين والتثبّت من الأخبـــار واختيار العدول من الشّهود, ونهى عن التمييز بين الناس, لأسباب ظاهرية, كالغنى, والفقر, والقرابة. وفي الأحكام الدستورية أشار القرآن إلى قواعد السّلم والحرب, كبدء القتال وانتهائه, وأرشد إلى الوفاء بالمعاهدات الحربية, واتفاقيات السّلـــم وآثار الحرب كأحكام الأسرى.

أما الأحكام التفصيلية, فهي قليلة مقارنة بالأحكام المجملة, فمن ذلك أحكام الأسرة, كالزواج والطلاق, حيث فصل فيـــها القرآن في الغالب, فرغّب في الزّواج ودعا إليه, مبرزا منزلته الدّينية ومقاصده النفسية والاجتماعية, وبين بعض أحكـــامه كالخطبة, والرضا, والعدّة, وأصناف المحرّمات من النساء, كما أشار إلى آثار الزواج, كوجوب الصّداق, والنفقة, والسّـــكن كما دعا إلى قيام الحياة الزوجية على المودّة والرحمة والعشرة الحسنة, والتعاون بالمعروف, وأرشد إلى سبل حلّ الخـــلافات الزوجية بسبب نشوز أحد الزوجين, فدعا إلى الصّلح, كما أباح الطلاق عند الضّرورة والحاجة, فبين أنواعه وشروطه وآثاره كما أرشد إلى عدد الوارثين والوارثات, وحدّد أنصبتهم, وبيّنها بيانا كافيا, عند موت أحد الزّوجين.[1]

هذه نظرة موجزة لبيان أنّ أكثر أحكام القرآن إجمالي لا تفصيلي, وكلّي لا جزئي, فما هي الحكمة من غلبة الإجمال وقلّة التفصيل؟

---

1 -محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة, دار الشروق-بيروت-ط11, سنة: 1403هـ-1983م, ص/481

إنّ الإجمال في القرآن نوعان: نوع فصّلت فيه السنّة معظم أحكامه وهو – قسم العبادات- ونوع لم تفصل منه إلاّ قليـــلا وهو-قسم المعاملات- فالحكمة من إجمال العبادات مع ترك تفصيلها للسنّة ترجع إلى سببين:-

أ/ كون العبادات قربات عملية تحتاج إلى بيان عملي من الرّسول –صلى الله عليه وسلم- ولأنها مبنية على محض التّـــعبّد والاقتداء, فقام الرسول ببيان أحوالها وكيفياتها أمام مرأى ومنظر الصّحابة –رضي الله عنهم- ليأخذوها عن طريق الإتباع بالسّماع والمشاهدة, وذلك درءا لمفسدة الابتداع, المنافية للمقصد من تشريعها, فقال –صلى الله عليه وسلم-: [صـــلّوا كمـــا رأيتموني أصلّي][1] و[خذوا عنّي مناسككم][2], فالحديثان يدلان على أنّ العبادات قائمة على التعبّد الخالص بالاقتداء والاتّباع.

ب/كون العبادات من الأحكام الثّابتة, التي لا مجال للعقل والاجتهاد فيها نصيب بالزّيادة والنّقصان؛ لأنّ دوامها وثباتها على أشكال وأحوال قارة لا حرج فيه ولا ضرر على المكلّفين, مع توالي العصور والدّهور, وفي هذا الشّأن يقول ابن عاشور: "قـــد تتبّعت تفريع الشّريعة في زمن الرسول –صلى الله عليه وسلم- فوجدت معظمه في أحكام العبادات, حتى أنك لتجد أبواب العبادات في مصنّفات

1- أخرجه البخاري في صحيحه, عن مالك بن الحويرث, كتاب الآذان, باب الآذان للمسافر, رقم:605, ج226/1-وابن حبان في صحيحه, عن مالك بن الحويرث, باب الآذان, رقم: 1658, ج541/4-وابن خزيمة في صحيحه, عن مالك بن الحويرث, كتاب الصلاة, باب ذكر الخبر المفسر للفظة المجملة, رقم:397, ج206/1.

2 – أخرجه البيهقي في السنن الكبرى, عن جابر,كتاب الحج, باب الإيضاع في وادي محسر, رقم: 9307, ج125/5.

السنّة هي الجزء الأعظم من التصنيف بخلاف أبواب المعاملات؛ ذلك لأنّ العبادات مبنية على مقاصد قارّة, فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور إلاّ في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرّخصة"[1].

أما الحكمة في إجمال المعاملات التي لم تفصّل السنّة فيها إلاّ قليلا, فيرجع إلى سببين:-

أ/كون هذه المعاملات لا تأخذ أشكالا وأحوالا ثابتة مع امتداد الزمن, بل تختلف باختلاف أحوال الناس العلمية والعمرانية والاجتماعية, فكان من رحمة الله تعالى بالخلق أن أجملها تاركا تفصيلها لاجتهاد الفقهاء بحسب ما يجدّ من وقائع وأحـــداث فلو فصّلت لوقع الناس في الحرج والضّيق, المنافيين لمقاصد الشريعة وروحها العامة.

ب/كون هذه المعاملات معقولة المعنى, مما يسعها الاجتهاد, فلا ضرر في الاختلاف فيها, يقول ابن عاشور: "فأما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال والعصور, فالحمل فيها على حكم لا يتغير حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة؛ لذلك كان دخول القياس في العبادات قليلا نادرا, وكان معظمه داخلا في المعاملات"[2].

أما الحكمة من تفصيل بعض أحكام المعاملات في القرآن, مع كونها معقولة المعنى, وليست من العبادات, كأحكام الزواج والطلاق والميراث والحدود, فترجع إلى سببين:-

---

1 - ابن عاشور: المرجع السابق, ص/137.

2 - ابن عاشور:ا لمرجع السابق, ص/137.

أ/كون المصلحة في ثباتها ودوامها, كما شرعها القرآن؛ لأنّ الاختلاف فيها مفسدة ومَضرّة للفرد والمجتمع, وذلك لتعلّقها باللّبنة الأولى لقيام الأمم والمجتمعات, وهي:- الأسرة-.

ب/ولأن تعدّد البيئات واختلاف أحوال المجتمعات وتقدّم العمران, لا أثر له في المقصود من تشريعها, فكانت بذلك أحكاما قارّة, لا قبل لأحد بتغييرها. يقول الإمام الأكبر محمود شلتوت[1]: "لم يكن القرآن في أكثر أحكامه مفصّلا يذكر الوقائع والصّور والجزئيات, ولكنه يؤثر الإجمال, ويكتفي في أغلب الشّأن بالإشارة إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلّية, ثم يترك للمجتهدين فرصة الفهم والاستنباط على ضوء هذه القواعد وتلك المقاصد, وكثيرا ما تساعد السنّة -وإن كانت آحادية-في بيان ما أجمله أو تشريع ما تركه, على أنه فصّل نواح لابدّ فيها من التفصيل, سموّا بها عن مواطن الخلاف والجدل, كما في العقائد والعبادات, أو لأنها يريدها مستمرّة الوضع الذي حدّده لابتنائها على أسباب لا تختلف ولا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة كما نراه في تشريع المواريث, ومحرمات النكاح, وعقوبة بعض الجرائم. وفي غير هذين النّوعين, آثر الإجمال وترك التفصيل ليحكم فيه أهل الرّأي في دائرة ما بين لهم من مقاصد أو أشار إليه من قواعد"[2]. وعلّل الدكتور

---

1 - شلتوت: هو محمود شلتوت, فقيه مصري, تخرج بالأزهر, داعية ومصلح, عين وكيلا لكلية الشريعة, وعضوا لمجمع اللغة العربية, وشيخا للأزهر, له: -الفتاوى-تفسير القرآن-ت: 1963م- الأعلام (173/7).

2 - شلتوت: المرجع السابق, ص/488.

فتحي الدريني[1] الاجتهاد فيما أجمله القرآن بقوله: "إنّ منهج القرآن الكريم نفسه, في بيانه للأحكام, جاء على نحو كلّي غالبا, والكلّي من حيث هو كلّي لا تحقّق له في الخارج؛ لكونه مفهوما ذهنيا مجرّدا, ولا يمكن تطبيقه كليّا, فلا بد لتنزيله على الوقائع الجزئية التي يتحقّق فيها مناطه من الاجتهاد بالرّأي"[2].

ثانيا/ ورود الأحكام الثابتة في صيغ قطعية والأحكام المتغيرة في صيغ ظنية

إن المتتبّع لأحكام القرآن, يرى أنّ نصوصه تنقسم باعتبار دلالة المعنى إلى قسمين:-

أ/نصوص صيغت بشكل قطعي, لا يحتمل إلاّ معنى واحدا, كالنّصوص المبينة للفرائض, من صلاة وزكاة وصيام وحجّ وجهاد, وكالنّصوص المبينة للمقدّرات, كأنصبة الميراث, ومقادير الحدود, كحدّ الزنا والقذف, وكالنصوص المبينة للحلال والحرام, كحلّ البيع, وحرمة الرّبا, وحرمة أكل أموال الناس بالباطل, وحرمة القتل, وحرمة الزنا. فهذه النصوص صيغت بشكل لا مجال فيه لاختلاف الرأي, ولذلك كانت من الأحكام الثابتة المتفق عليها.

ب/نصوص صيغت بشكل ظنّي, يحتمل أكثر من معنى, كمقدار مسح الرأس في الوضوء, ومفهوم الصّعيد الطيّب من أجل التيمّم, ومقدار الرضاع المحرم,

---

1 - فتحي الدريني: فقيه وأصولي معاصر, من الأردن, حاصل على عدد من المؤهلات العلمية في الفقه والأصول والقانون, أهمها دكتوراه في الفقه وأصوله, من جامعة الأزهر سنة 1965م, اشتغل بالتدريس في عدد من الجامعات الإسلامية, له عدد من المؤلفات, أهمها: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده, نظرية التعسف في استعمال الحق, المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي.

2- فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله, مؤسسة الرسالة-بيروت, لبنان-ط1/1414هـ-1994م, ج1/54.

ومقدار نصاب السّرقة, ومقدار القرء, وغيرها مما يحتمل أكثر من دلالة. فهذا هو مجال اختلاف المفسّرين والفقهاء, فتباينت آراؤهم, وتعدّدت مذاهبهم, تبعا لاختلاف أصولهم.

والفرق بين القسمين, أنّ الأول لا يحتمل الاختلاف, بل يجب العمل بمدلوله, ويكون بمنزلة من أنكر معلوما من الدّيـــن بالضّرورة. وأما الثّاني فقابل للاختلاف, ولا حرج في تعدّد الآراء فيه, وللمجتهد أن يأخذ بما يراه صوابا[1].

وقد بين 'الدّريني' الحكمة من ورود هذين القسمين في القرآن, ونطاق الاجتهاد في كلّ منهما, فقال: "إنسانية قيمـــه-أي القرآن- التي تمتاز بالسموّ والشّمول والثبات على الرغم من -التغيرات-البيئية؛ لأنّ هذه القيم تضمّنتها نصوص قاطعة الدّلالة التي تجعلها من -الثّوابت - لتعلّقها بمصالح إنسانية ثابتة, هي جديرة بالهيمنة على الحياة الإنسانية مهما طال الزّمـــن, وإلاّ فقدت الحياة معنى إنسانيتها, وأفرغت من محتواها, فكانت -ثوابت- تحمل في معناها عناصر بقائها واستمرارها أبد الدّهر مادام في الدّنيا إنسان. أما -المتغيرات-فهي تلك النصوص التي جاءت في صيغ غير قاطعة الدلالة, أو -الظنية-, على النحـــو الذي بينا؛ لأنها تعتمد -مصالح متغيرة- غير ثابتة, ولهذا أمكن القول بأنّ من عوامل استمرار الشريعة وصلاحيتها للبقاء والحكم في كلّ زمان ومكان, أنها جاءت بعنصرين في نصوصها / النصوص التي تتضمّن الثوابت, والنّصوص التي تتضـــمّن المتغيرات... هذا ومجال الاجتهاد في الأولى إنما هو في التطبيق على الوقائع بظروفها وملابساتها,

1 - شلتوت: المرجع السابق, ص/485.

حيث يكون للظروف أثر بالغ يرعـــاه المجتهد ...أما الاجتهاد بالرأي في الثانية فهو أوسع وأرحب أفقا"[1].

ثالثا/ ورود الأحكام في الغالب مقرونة بعللها وأسبابها ومقاصده

لم يسلك القرآن في تشريعه سلوك المقنّنين الذين يهتمّون بوضع القواعد القانونية مجردة عن بيان عللها وأسبابها ومقاصدها بل نهج منهجا مغايرا, اعتنى فيه ببيان ذلك, ولم يسر في التعليل على شكل واحد, بل نوّع في أساليب التعليل بما يتلاءم مـــع المقصد من تشريعه, وهذه نماذج من النّصوص التوضيحية:-

فمن الأحكام المقرونة بأسبابها, قوله تعالى: (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا)[2], فبين أنّ سبب الإذن للمقاتلين بالدفاع عـــن أنفسهم, هو الظلم المسلّط عليهم من أعدائهم, وقوله: (فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيبات أحلت لهـــم وبصدّهم عن سبيل الله كثيرا وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل)[3], حيث بينت الآية أن سبب عقابهم, بتحريم ما أحلّ الله عليهم من الطيبات, هو الظلم والصدّ عن سبيل الله والتعامل بالرّبا, وأكل أموال النـــاس بالباطل, فالباء للسببية والعلية[4]

---

1 -محمد مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي, الدار الجامعية للنشر-بيروت, لبنان- ط1403/4هـــ-1983م, ص/105.

2 - سورة الحج/ آية: 39.

3- سورة النساء/ آية: 160.

4- محمد سالم محمد: التعليل في القرآن الكريم, مطبعة أولاد عثمان -ميدان حليمة, مصر- ط1415/1هـــ-1995م, ص/138.

وقــوله: (إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل)[1] فالباء في قوله-باتــخاذكم- سببية, أي أنّ اتخاذهم العجل إلها, هو السّبب في ظلــمهم لأنفسهم[2] وقوله: (فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون)[3], حيث بيّنت أن سبب العذاب الــمترل عليهم فسقهم المستمر[4]. ومن الأحكام المقرونة بعللها, قوله: (الزّانية والزّاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة)[5], فرتّب حكم الجلد على وصف الزّنا, مما يؤذن بأنّ علّة الحكم هو الزّنا, وقوله: (والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهما)[6], فرتّب حكم القطع على وصف السّرقة, مما يدلّ على أنّ علّة الحكم هو السّرقة, وقوله: (فلما قضى زيد منها وطرا زوّجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا)[7], حيث علّل إباحة زواج الرّسول -صلى الله عليه وسلم-من زينب بنت جحش, التي كانت تحت عصمة "زيد بن حارثة"[8], برفع الحرج عما كان متعارفا في الجاهلية من حرمة الزواج

---

1 - سورة البقرة/ آية:54.

2 - محمد سالم محمد: المرجع السابق, ص/111.

3 - سورة البقرة/ آية:59.

4 - سالم محمد: المرجع السابق, ص/116.

5 - سورة النور/ آية: 2.

6 - سورة المائدة/ آية: 38.

7 - سورة الأحزاب/ آية:37.

8 - زيد بن حارثة: هو زيد بن حارثة بن شراحبيل, الكلبي, صحابي, تبناه الرسول -صلى الله عليه وسلم- قبل الإسلام وأعتقه, وزوجه بنت عمه, واستمر الناس يدعونه "زيدا بن محمد"حتى نزلت آية إبطال التبني, وهو من أقدم الصحابة إسلاما, استشهد في غزوة مؤتة سنة 8هـ الإصابة (ج563/1) - الأعلام (ج96/3).

بزوجة المتبنى, وقولـــه: (وصلّ عليهم إنّ صلواتك سكن لهم)[1], حيث علّل الأمر بالدعاء للمزكّين أموالهم بأنّ ذلك يعود عليهم بالسّكينـــة وطمأنيتة النفس[2], وعلّل الأمر بإتمام العهود والمواثيق, بقوله: (إنّ الله يحبّ المتقين)[3], والأمر بتخلية سبيل التائبـــين بقوله: (إنّ الله غفور رحيم)[4], وعلّل الأمر بإجارة المشرك المستجير لسماع كلام الله تعالى بقوله: (ذلك بأنهم قوم لايعلمون)[5], والأمر بقتال المشركين النّاكثين للعهد بقوله: (لعلّهم ينتهون)[6]. وأما الأحكام المقرونة ببيان مقاصـــدها من جلب للمصالح ودرء للمفاسد, فمثالها بيان ما في غضّ الأبصار وحفظ الفروج من الطهارة وزكاتها في قولـــه: (قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إنّ الله خبير بما يصنعون)[7], وبيان ما في طلب الإذن قبل الدخول على الأجانب من الخير والمصلحة, في قوله: (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنـــسوا وتسلّموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكّرون)[8], وبيان ما في الرّجوع وعدم الإلحاح في طلب الدخول بعد المنع منه ,من

---

1 - سورة التوبة/ آية: 103.

2 -محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام, دار النهضة العربية-بيروت, لبنان-ط/1401 هـــ-1981م, ص/14.

3 - سورة التوبة/ آية:4.

4 - سورة التوبة/ آية:5.

5 - سورة التوبة/ آية:6.

6 - سورة التوبة/ آية:12.

- انظر: رشيد رضا/تفسير المنار ج11, ص/102.

7 - سورة النور/ آية:30.

8 - سورة النور/ آية:27.

زكاة وخير, في قوله: (وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم)[1], وبيان ما في شرب الخمر ولعب الميسر من المفاسد والأضرار, في قوله: (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون)[2], وبيان ما في إعداد القوة للجهاد من مصلحة الهيبة وإرهاب الأعداء, في قوله: (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم)[3] وبيان ما في تشريع القصاص من الحفـــاظ على حياة النفوس, في قوله: (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون)[4] وبيان ما في التوثيق والإشهاد على البيع من دفع الريبة والشك, في قوله: (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنـــى ألا ترتابوا)[5]. هذه نماذج من النّصوص المقرونة بأسبابها وعللها ومقاصدها, فما الحكمة من ذلك؟

سلك القرآن هذا المنهج والأسلوب في التشريع لتحقيق الأغراض الآتية:-

أ/تقوية الإيمان وإصلاح النفوس, يقول الشيخ محمد رشيد رضا[6]: "ونحن نعلم أن الأحكام العملية, إنما تشرع لتقـــوية الإيمان وإصلاح النفوس, ولذلك كان

---

1 - سورة النور/ آية:28.

2- سورة المائدة/ آية:91.

3- سورة الأنفال/ آية:60.

- انظر: شلبي/ تعليل الأحكام, ص/15.

4- سورة البقرة/ آية:179.

5- سورة البقرة/ آية:282.

6- محمد رشيد رضا: هو محمد رشيد بن علي رضا, بن محمد القلموني, البغدادي الأصل, الحسيني النسب, صاحب مجلة-منار الإسلام-وأحـــد رجال الإصلاح الإسلامي من العلماء بالحديث=

من سنّة القرآن أن يبين مع كلّ حكم حكمة تشريعه, وفائدته في تقوية الإيمان, ويمزج الكلام فيه بما يذكّر بعظمة الله تعالى, ويعين على مراقبته والتوجّه إليه ويثبت الإيمان به ...ويااليت فقهاءنا اقتدوا بهدي القرآن فلم يجعلوا كتب الأحكام جافّة مقصورة على ذكر الأعمال البدنية, كأن الدّين دين مادّي جسماني, لا غرض للقلـــوب والأرواح فيه"[1].

ب/المسارعة إلى الامتثال والتّنفيذ ودوام العمل بالتكاليف الشرعية, يقول الشيخ شلتوت: "وهكذا نجد القرآن في معظـــم تشريعاته –إن لم يكن في كلّها– موجّها ومعلّلا ومرشدا إلى الحكمة التي كان لأجلها التشريع والتي تدفع الناس إلى المسارعة في التنفيذ والامتثال[2].

ج/إقامة الحجّة على المخاطبين بهذا التشريع, ذلك أنّ"في عناية الله بتوجيه هذا التشريع وبيان حكمته إيماء قويّ بأنّ من تمام قيام الحجّة على الناس فيما يفرض عليهم من تشريع, أن يقدّم التشريع إليهم مصحوبا ببيان حكمته والدواعي التي تقتضيه وتدعو إليه, أو الثمرات التي ترجى منه ,ويكون التشريع وسيلة إليها, ومن هنا لا نكاد نجد تشريعا في القرآن إلا وأردفه الله بحكمته وأشار إلى فائدته التي تعود على الناس في حياتهم ونظامهم"[3]. هذه أهمّ الأغراض من قرن الأحكام بأسبابها وعللها ومقاصدها في القرآن.

=والأدب والتفسير والتاريخ, لازم الإمام –محمد عبده–, وتتلمذ على يديه, له:-تفسير القرآن-و-الوحي المحمدي-ت:1935م. الأعلام(126/6).

1 – رشيد رضا : المرجع السابق, ج168,167/2.

2 – شلتوت: تفسير القرآن الكريم, ص/626,625.

3 – شلتوت : المرجع نفسه, ص/626,625.

رابعا/اقتران الأحكام بالترغيب والترهيب

من خصائص المنهج القرآني في تشريع الأحكام, أن يقرنها بما يحفّز على الامتثال من ترغيب وترهيب, كالترغيب في اجتناب الكبائر بأنها مكفّرة للسيئات وسبب في المدخل الكريم, في قوله: (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما)[1], قال ابن عاشور:"اعتراض ناسب ذكره بعد ذنبين كبيرين, وهما قتل النفس, وأكل الأموال بالباطل, على عادة القرآن في التفنّن من أسلوب إلى أسلوب, وفي انتهاز الفرص في إلقاء التشريع عقب المواعظ وعكس"[2].

وكالترغيب في تقوى الله وابتغاء الوسيلة إليه بالعمل الصالح, عقب ذكر أحكام المحاربين, في قوله: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة)[3] حيث"خاطب المؤمنين بالترغيب بعد أن حذّرهم من المفاسد على عادة القرآن في تخلّل الأغراض بالموعظة والترغيب والترهيب, وهي طريق في الخطابة لاصطياد النفوس"[4]. وكالترهيب من عقاب الآخرة, عقب ذكر أحكام الرّبا والمرابين, في قوله: (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون)[5], حيث "جيء بقوله-واتقوا يوما-تذييلا لهاته الأحكام؛ لأنه صالح للترهيب من ارتكاب ما نهي عنه والترغيب في فعل ما أمر به؛ ولأن في ترك

---

1 - سورة النساء/ آية:31.

2 - ابن عاشور: التحرير والتنوير, ج26/5.

3 - سورة المائدة/ آية:37.

4 - ابن عاشور: التحرير ولتنوير, ج187/6.

5 - سورة البقرة/ آية:280.

المنهيات سلامة من آثامها, وفي فعل المطلوبات استكثار من ثوابها, والكلّ يرجع إلى اتقاء ذلك اليوم الذي تكثر فيه السّلامة وكثرة أسباب النّجاح"[1]. وكالترّهيب من الاستهزاء بأحكام الله تعـــالى والتّرغيب في الأخذ بها؛ لما فيها من الفوائد والمصالح, كما جاء عقب ذكر أحكام الطلاق, في قوله: (ولا تتخذوا آيـــات الله هزؤا واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحـــكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم)[2] جاء في تفسير المنار: "بعد التحذير من التّهاون بحقوق النّساء وجعـــل العابث بأحكام الله فيها مستهزئا بآياته –وفي ذلك من الوعيد والترهيب ما فيه- أراد تعالى أن يقرّر هذه الأحكام في النفوس بباعث الترغيب فيها بالتذكير بفوائدها ومزاياها, ببيان المنّة في هداية الدّين التي هي منها"[3]. وكالترهيب من الإعراض عن حدود ما شرعه الله تعالى في أحكام العدّة, في قوله: (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا أن الله يعـــلـــم ما في أنفسكم فاحذزوه)[4] إن "هذا التّحذير راجع للأحكام التي تقدّمت من التّعريض وغيره, جاء على أسلوب القـــرآن في قرن الأحكام بالموعظة ترغيبا وترهيبا تأكيدا للمحافظة عليها والالتفات إليها"[5] وكالترغيب في العفو, والترهيب في المشاحّة في الحـــقوق, في قوله: (وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل

---

1 - ابن عاشور: التحرير والتنوير, ج93/3.

2 - سورة البقرة/آية: 229.

3 - رشيد رضا: المرجع السابق, ج398/2.

4 - سورة البقرة/آية:233.

5 - رشيد رضا:المرجع السابق, ج428/2.

بينكم إن الله بما تعملون بصير)[1], حيث "ختمت الآية بقوله- إن الله بما تعملون بصير-جريا على السنّة الإلهية بالتذكير والتّحذير بعد تقرير الأحكام؛ لتكون مقرونة بالموعظة التي تغـذّي الإيمان وتبعث على الامتثال, وفي التذكير باطلاع الله وإحاطته بصره بما يعامل به الأزواج بعضهم, ترغيب في الـمحاسنة وترهيب لأهل المخاشنة والجهل"[2]. هذه نماذج من الأحكام التي جاءت مقرونة بالتّرغيب والتّرهيب, فما الحكمة من ذلك؟

أ/حمل النفوس على الامتثال, فالمكلّف إذا عرف ما في إتيان الفعل من أجر وثواب, سارع إلى فعله, وإذا عـرف ما في اجتناب الفعل من أجر وثواب, سارع إلى اجتنابه, وكذلك إذا علم ما في ترك المأمورات, أو إتيان المنهيات مـن العقاب الأليم, سارع إلى الامتثال فعلا أو تركا, يقول الشيخ محمود شلتوت: "إنّ بيانه لتلك الأحكام لم يكن على سنن البيـان المعروف في القوانين الوضعية, بأن يذكر الأوامر والنواهي جافة مجرّدة عن معاني الترغيب والترهيب, وإنما يسوقها مكتنفـة بأنواع من المعاني, شأنها أن تخلق في نفوس المخاطبين الهيبة والمراقبة والارتياح والشّعور بالفائدة العاجلة والآجلة, فيدعوهم كلّ هذا إلى المسارعة إليها, وامتثال الأمر, نظرا إلى واجب الإيمان, وبداعية الخوف من عقاب الله وغضبه والطمع في ثوابه ورضاه, وهذا هو الوازع الديني الذي تمتاز بغرسه في النفوس الشّرائع السّماوية, وهو بلا شكّ أكبر عون للوازع الأمني في الحصول على مهمته"[3].

---

1 - سورة البقرة/ آية:237.

2 - رشيد رضا, المرجع السابق, ج434/2.

3 - شلتوت, الإسلام عقيدة وشريعة, ص/486.

ب/إقناع المكلّفين بما في الأحكام الإلهية من مصالح عائدة عليهم, ففي بيان الثواب والعقاب المترتب على التكليف إشارة إلى ما في إتباع المأمورات واجتناب المنهيات من المصالح العائدة على المكلّفين في الدّنيا, وما في التهاون في اختراقها من المفاسد والأضرار, فيقتنعون بأنّ المصلحة في الامتثال, والمفسدة في العصيان, يقول سيّد قطب[1] : "والتربية والتشريع في المنـــهج الإلهي متلازمان أو متكاملان, فالتشريع منظور فيه إلى التربية كما هو منظور فيه إلى تنظيم شئون الحياة الواقعية, والتوجيهات المصاحبة للتشريع منظور فيها إلى تربية الضّمائر, كما أنه منظور فيها إلى حسن تنفيذ التشريع, وانبعاث التنفيذ عن شعـــور بجدّية هذا التشريع, وتحقّق المصلحة فيه. والتّشريع والتّوجيه منظور فيهما معا إلى ربط القلب بالله, وإشعاره بمصـــدر هذا المنهج المتكامل من التّشريع والتوجيه, وهذه هي خاصّية المنهج الرباني للحياة البشرية, هذا التكامل الذي يصلح الحياة الواقعية ويصلح الضّمير البشري في ذات الأوان"[2].

خامسا/تفريق الأحكام وعدم جمعها في مكان واحد

من خصائص المنهج التشريعي في القرآن, تفريق الأحكام في مواضع مختلفة, وعدم ترتيبها, كما جرت عادة المؤلّفـــين والمقنّنين. نجد هذا واضحا في أحكام

---

1 – سيد قطب: هو سيد قطب بن إبراهيم,مفكر إسلامي, تخرج بكلية دار العلوم, عمل في جريدة الأهرام, وكتب في مجلة-الرسالة- وعين موظفا في ديوان وزارة المعارف, انضم إلى الإخوان المسلمين, فترأس قسم الدعوة, وتولى تحرير جريدتهم, وسجن معهم, فعكف علـــى تأليف الكتب ونشرها وهو في سجنه, إلى أن صدر الأمر بإعدامه, فأعدم سنة: 1967م – الأعلام (ج147/3).

2- سيد قطب: في ظلال القرآن, دار الشروق –بيروت, لبنان–ط1398/7هـــ–1978م, المجلد الثاني, ج638/5.

الزّواج والطلاق, حيث وردت مفرّقة في سورة البقرة والنساء والمائدة والنّور والأحزاب والمجادلة والممتحنة والطلاق, كما وردت أحكام الحجّ في سورة البقرة وآل عمران والحجّ, وكذلك الشّأن في أحكام القصاص والدّيات جاءت مفرّقة في سورة البقرة والنساء والمائدة, وكذلك الحال بالنسبة لسائر الأحكام لم تجمع في مكان واحد, فما الحكمة من ذلك؟

أ/الإشارة إلى أنّ جميع ما في القرآن الكريم من أحكام تشريعية, عقدية وأخلاقية وعبادية وعادية تشكل وحدة متكامـــلة تقتضي وجوب العمل والامتثال, فلا يصحّ الأخذ ببعضها دون الآخر, ولاشكّ أنّ هذا الأسلوب في تشريع الأحكام يضمن سلامة التشريع من التعطيل, ويحفظ صلاح الفرد والمجتمع[1]؛ ذلك أن أحكام الله "كلّها عبادة لله, كلها دين لله, فـــلا انفصام في هذا الدّين بين ما اصطلح أخيرا في الفقه على تسميته -أحكام العبادات-, وما اصطلح على تسميته -أحـــكام المعاملات-هذه التفرقة التي اصطنعها" الفقهاء "حسب مقتضيات -التّصنيف-و-التّبويب-, لا وجود لها في أصل المنهج الرباني ولا في أصل الشريعة الإسلامية...وهذه هي اللّفتة التي يشير إليها النّسق القرآني, وهو يوالي عرض هذه الأحكام المتنوعـــة في السّياق"[2].

ب/نفي السّآمة والملل عند قراءة القرآن, فالقارىء ينتقل أثناء القراءة من مقصد إلى آخر, فلا تنحصر قراءته في أحـــكام متّحدة المقصد, فيصيبه الملل

---

1 - شلتوت, الإسلام عقيدة وشريعة, ص/487.

2 -سيد قطب: المرجع السابق, المجلد الثاني, ج849/6.

والفتور, بل ينتقل من العقائد إلى الحكم, إلى المواعظ, إلى العبادات, إلى المعامـــلات المختلفـــة الأغراض[1].

ج/المحافظة على المقصد الأول من نزول القرآن, وهو هداية الناس إلى عبادة الله تعالى, فلو نزل القرآن مصنّفا ككتب الفقه والقانون, ومبوّبا بحسب أغراضه من العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات والقصص والأمثال والمواعظ, وأفرد لكلّ غرض سورة خاصّة, لأدى ذلك إلى فقدان القرآن لأعظم مقصد من مقاصده, وهو هداية الناس إلى طاعة الله وعبادته؛ لأنّ موضوع السّورة الواحدة لا يفي بحاجات الإنسان المتعدّدة الروحية والعقلية والنفسية, بخلاف نزوله مفرقا في أحكامه, حيث نـــجد في السّورة الواحدة, إشارات إلى معظم مواضعه, كما هو الشأن في سورة البقرة, وآل عمران, والنساء, والمائدة, وغيرها[2].

هذه أهمّ الخصائص المنهجية التي امتاز بها التشريع في القرآن الكريم, حيث سلك في تشريع الأحكام منهجا مغايرا لمنهج المؤلفين والمقننين, يتفق مع خلوده وثباته وعالميته وصلوحيته الشاملة لحياة الإنسان الفردية والاجتماعية والعالمية, وبها أختم هذه الدراسة, آملا أن تتلوها دراسات أخرى حول القرآن الكريم.

---

1 - رشيد رضا, المرجع السابق, ج445/2.

2 -رشيد رضا, المرجع السابق, ج197/11.

الخطبة المقترنة بالفاتحة وحكمها شرعا وقانونا
"دراسة مقارنة"

الدكتور محمد باوني

جامعة الإخوة منتوري–قسنطينة

المقدمة

تعد الخطبة تمهيدا أو إعدادا لعقد الزواج، ومن ثم فهي أحد وسائله، وهي مسألة فقهية واجتماعية وقضائية تبحث فقهيا لتحديد حكمها، واجتماعيا لما قد يلحق بها من علاقات مصاهرة ونسب وتقارب بين الأسر اجتماعيا، إن تمت واكتملت وأدت إلى حد النكاح الشرعي، وهي قضية قضائية لما ينشأ عنها من خصومات ومنازعات، توهم البعض أنها أحد شروط العقد أو آثاره أو أجزائه، خاصة لما لها من أعراف وعادات وطقوس اجتماعية تصحبها حسب البيئات ما ينشأ عنها من هدايا وتعارف، وزيارات وتبادل المجاملات، بجعل البعض يرتقي بالخطبة إلى درجة العقد، وخاصة عندما تعقد المجالس، ويحضر الأولياء، والخطيبان، ويتم قراءة الفاتحة، فيزداد الشعور والإحساس بتكوين العقد الشرعي وترتب آثاره، فهل يمكن أن تتحول الخطبة المقترنة بالفاتحة إلى عقد شرعي، أم تظل مجرد خطبة ؟.

للإجابة عن هذا السؤال ومعرفة الرأي الفقهي والقانوني من خلال قانون الأسرة، نقسم هذا البحث إلى مبحثين اثنين نخصص الأول لتعريف الخطبة وحكمها، والفرق بينها وبين العقد، والثاني يخصص لدراسة الخطبة المقترنة بالفاتحة وحكمها الشرعي والقانوني، ثم الخلاصة كما يلي :

المبحث الأول: تعريف الخطبة وحكمها شرعا وقانونا

لقد تعرض الفقهاء إلى تعريف وحكم الخطبة، فاعتبروا الخطبة مجرد وسيلة للتعارف بين الخاطبين، وأنها إظهار الرغبة والتعبير عن إرادة الزواج، وأنها ليست ملزمة، ولا تنشئ أي حق أو أثر بين طرفيها، ويجوز إلغائها في أي وقت بعذر وبدون عذر، من أي طرف في أي وقت، لا ينشأ عنها أي حكم بل يظل الخاطبان غريبان عن بعضهما، ولا تنشأ بينهما أي صلة، إلا مجرد التعارف والتآلف، والتقارب، ولا تجوز الخلوة، ولا ينشأ أي حق من حقوق الزوجية، ولتحديد معنى الخطبة شرعا وبيان حكمها الشرعي والقانوني يقسم هذا المبحث إلى مطلبين اثنين: نخصص أولهما لتعريف الخطبة شرعا وقانونا، وثانيهما لبيان حكم الخطبة في الفقه وقانون الأسرة كما يلي:

المطلب الأول: تعريف الخطبة شرعا وقانونا

هناك تعريف لغوي، وآخر فقهي، والتعريفان مشتقان من معنى واحد متقارب:

أ ــ الخطبة لغة: إظهار الرغبة وإبداؤها في الزواج من امرأة تحل شرعا للخاطب، وتكون خالية من الموانع الشرعية المؤبدة والمؤقتة.

ب ــ الخطبة اصطلاحا: وتعرف الخطبة اصطلاحا بأنها الرغبة في الزواج والتعبير عن الإرادة تعبيرا صريحا بالكلام أو الكتابة أو الإشارة، لمن لا يحسن التعبير أو إظهارها ضمنيا بالوسائل المعروفة والمستعملة في التعبير عن الإرادة حسب الأعراف، وقد تكون الخطبة مباشرة من المعني رجل أو امرأة، أو بالنيابة عن طريق اختيار وكيل يرسل نيابة عن الخاطب أو الطرفين، ويتفق الفقهاء

على تعريف الخطبة اصطلاحا ويتقاربون في تحديد المعنى. وفيما يلي استعراض التعاريف الفقهية.

1 ــ **تعريف الحنفية:** يعرف الحنفية الخطبة بأنها إظهار الرغبة وإبدائها في الزواج ممن تحل شرعا بكل ما يفيد التعبير عن الإرادة من وسائل التعبير، فيقول ابن عابدين الحنفي عن الخطبة "أنها طلب التزوج ولا يتعين لها ألفاظا مخصوصة"، فهذا تعريف الحنفية للخطبة، وهي إظهار الرغبة أو طلب الزواج دون ألفاظ معينة، لأنها تعبير عن الإرادة بكل الوسائل المباشرة وغير المباشرة المستعملة في التعبير.

2 ــ **تعريف المالكية:** وقد عرفها فقهاء المذهب المالكي بأنها إبداء الرغبة صراحة أو ضمنا بالوسائل المعروفة في التعبير عن الإرادة شرعا، فقد جاء تعريف الخطبة في كل من "مواهب الجليل، ومنح الجليل" بأنها "الخطبة هي اصطلاحا هي استدعاء النكاح، وما يجري من المحاورة" أو هي "التماس النكاح من الزوج، أو الولي، لإجابته أو الاعتذار".

وقال الحرشي في حاشيته أيضا "هي التماس النكاح أو التزويج، والمحاورة عليه، مثل أن يقول فلان يخطب فلانة، أو غير صريح كنريد الاتصال بكم أو الدخول في زمرتكم". فالخطبة عند الحنفية والمالكية شيء واحد، وهو طلب الزواج أو إظهار الرغبة في الزواج والتزويج من شخص، أو أسرة معينة، تحل شرعا، وتكون بألفاظ صريحة، أو ضمنية يعبر بها الخاطب، أو وليه عن إرادة الزواج، ويجيب الطرف الآخر بالقبول أو الرفض، أو الاعتذار.

3 ــ **تعريف الشافعية:** وقد عرف فقهاء الشافعية الخطبة بما لا يخرج عن التعاريف السابقة، فقال الرملي في "نهاية المحتاج إلى ألفاظ

المنهاج" الخطبة هي التماس النكاح تصريحا وتعريضا، ويحرم خطبة المنكوحة إجماعا". فالفقه الشافعي يعتبر الخطبة هي الرغبة في النكاح، أو إظهار هذه الرغبة بالتعبير عن الإرادة تعبيرا صريحا أو ضمنيا، حيث يكون مفهوما بشرط أن لا تكون المخطوبة محرمة مؤقته أو مؤبدة، وأن طلب النكاح يوجه مباشرة إلى المخطوبة، ويقصدها الخاطب بالطلب أو الكلام المتضمن إظهار الرغبة في النكاح، حيث تقبل طلبه أو ترفضه.

4 ــ **تعريف القانون:** جاء في قانون الأسرة تعريف الخطبة بما لا يخالف التعاريف الفقهية، حيث اعتبرها القانون "وعد بالزواج غير ملزم" ففي المادة 5 من قانون الأسرة "صرحت بأن الخطبة وعد بالزواج، ولكل من الطرفين حق العدول عنها" فهي وعد غير ملزم لأطرافه، ولا ينشأ عنها أي حق، ولا تلزم، بل يجوز العدول عنها .

المطلب الثاني: حكم الخطبة شرعا وقانونا

اعتبر الفقهاء الخطبة مستحبة ومندوبة وليست واجبة، وأنه يجوز العدول عنها في أي وقت، ولا يترتب عنها أي حكم شرعي أو فقهي لأنها مرحلة تعارف، وتآلف، ولا تنشأ أي حق من الحقوق الزوجية الناشئة عن العقد الصحيح، ففي حاشية الخرشي في الفقه المالكي "وتستحب الخطبة"[1] وقال الماوردي من الشافعية "أعلم أن خطبة النكاح قبل الخطبة سنة مستحبة وليست واجبة"[2]، وقال النووي

(1) ــ قانون الأسرة الجزائري: طبع ديوان المطبوعات، 1980 .

(2) ــ مدونة الأحوال الشخصية المغربية: طبع دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء .

أيضا في المجموع "ويستحب أن يخطب قبل العقد".

فالخطبة عند الفقهاء تعد سنة مستحبة ولا تصل إلى درجة الوجوب والإلزام، إلا أن بعض فقهاء الظاهرية اعتبروها واجبة، كما نقل الماوردي عنهم "وقال داود أنها واجبة، وأنها عمل مقبول، قد انفق عليه أهل الأعصار في جميع الأمصار فكان إجماعا لا يسوغ خالفه، ولأن ما وقع به الفرق بين ما يستتر به من الزنا ويعلن من النكاح، كان واجبا في النكاح كالولي والشهود، "فالظاهرية يعتبرون الخطبة وسيلة للعقد، وهي واجبة فتحكم حكمه، وهو قياس ونظر، ولهذا رده الماوردي بدليل أقوى وحجة أوضح، فقال: "والدليل على صحة ما ذهبنا إليه من استحبابها دون وجوبها، هو قول جمهور الفقهاء، لقوله تعالى: {فانكحوهن بإذن أهلهن} فجعل الإذن شرطا دون الخطبة، وفي إجماعهم على صحة النكاح، مع تركها دليل على استحبابها دون وجوبها، ولأن النكاح عقد فلم توجب فيه الخطبة كسائر العقود، ولأن الخطبة لو وجبت لبطل النكاح بتركها"[1].

فالخطبة عند جمهور الفقهاء تعد أمرا مستحبا وليست واجبا، والدليل على جواز إبرام عقد الزواج دون خطبة، فيصح الزواج ولا يبطل، مما يؤكد سنيتها واستحبابها، كما أنها غير ملزمة، إذ يجوز العدول عنها في أي وقت من أي طرف، كما قال ابن قدامة في "المغني": "وإن إجابته ثم رجعت عن الإجابة وسخطته، زال حكم الإجابة، لأن لها الرجوع، وكذلك إذا رجع الولي المجبر عن الإجابة زال حكمها، ما لم يقع العقد، وإن ترك الخاطب الخطبة، أو أذن لغيره جازت الخطبة".

---

(1) ــ المعيار المعرب في فتاوي إفريقيا والأندلس، والمغرب: لأحمد بن يحي الونشريسي، طبعة دار المغرب الإسلامي، 1981، تحقيق الدكتور محمد حجي .

فالخطبة في نظر الفقهاء مجرد وعد غير ملزم، لأن الوعد لا يلزم في العقود، ومن ثم أخذت الخطبة هذا الحكم، واعتبرت وعدا غير ملزم لأي طرف، وهذا ما جاء في قانون الأسرة، حيث أخذ برأي الفقهاء في اعتبار الخطبة غير ملزمة، وأنه يجوز العدول عنها، كما في المادة الخامسة منه، وهو ما جاء صريحا أيضا في المغني من الفقه الحنبلي، وغيره وقررته محكمة النقض المصرية، وهو اتفاق شرعي وقانوني بعضه من بعض، وأحدهما دعم للآخر، ففي المغني لابن قدامة الحنبلي " فإن رجعا عن ذلك لغير سبب أو غرض كره، لما فيه من إخلاف الوعد، والرجوع عن القبول ولم يحرم"[1]. فهو يعتبر الخطبة وعدا غير ملزم يجوز العدول عنها لسبب أو لغير سبب، فإن لم يوجد مبرر اعتبرت مكروهة، ولا تحرم، وهو نفس الحكم المقرر في القضاء المصري، حيث قررت محكمة النقض المصرية في أحد الأحكام أن الخطبة "ليست إلى تمهيدا لعقد الزواج، ووعدا به، وأن هذا الوعد لا يقيد أحدا من المتواعدين، فلكل منهما أن يعدل عنه في أي وقت شاء، خصوصا أنه يجب أن تتوافر في هذا العقد كامل الحرية للمتعاقدين"[2]. فهذا هو حكم الخطبة الشرعي والقانوني، وهو أنها مستحبة ومندوبة، ووعد غير ملزم، فيجوز العدول عنها لأي من الطرفين في أي وقت، وأنها تمهيدا لعقد الزواج ووسيلة له، وليست شيئا من العقد ولا ترقى أن تصل إلى مرتبته وقوته الإلزامية، كما قال الأستاذ محمد أبو زهرة: "الخطبة ليست إلى وعدا بالعقد، والوعد لا يرقى إلى مرتبة العقد، ولا له قوة

---

(1) ــ الميارة: لمحمد بن أحمد الفاسي، طبعة المغرب .

(2) ــ البهجة شرح التحفة: عبد السلام النولي، طبعة دار المعرفة، بيروت 1977.

العقد وإلزامه، حتى على رأي الفقهاء القائلين أن الوعد ملزم لإنشاء العقد، وذلك لتوافر حرية الاختيار كاملة، وأن ذلك من مصلحة المجتمع، ومن مصلحة المتعاقدين، لأن الزواج عقد حياة، والتروي فيه أمر ضروري، ولو ألزم الخاطب بخطبته لكان في ذلك حمل له على العقد، قبل أن تتوافر كل أسباب الدرس والتمحيص". فهذا تعليل وتبرير فقهي وشرعي لعدم لزوم الخطبة وأنها تظل مجرد أداة تعارف، وتآلف وتقارب بين الخاطبين وأنها وعد غير ملزم لأي طرف، ولا ترقى إلى درجة الإلزام، حماية للناس من عدم التروي والتفكير والتبصر، والبحث عن المصلحة وأن الحياة الزوجية لابد أن تبنى على التأني والتفكير وحسن التقدير، وهذا لا يكون ناشئا عن الخطبة فقط، وإنما يتحقق بعد الخطبة، وهي مرحلة العقد.

المبحث الثاني: الخطبة المقترنة بالفاتحة وحكمها الشرعي والقانوني

الفقه القضاء شرعا وقانونا يتفقان على حكم الخطبة وأنها مجرد وعد بالنكاح، إلا أنها ليست عقد نكاح، وأنها أداة تعارف وتقارب، وليست ملزمة لأي طرف، فيجوز العدول عنها، إلا أن الخطبة قد تقترن أحيانا بقراءة الفاتحة في مجلس الخطبة، فهل قراءة الفاتحة في هذه المجالس يحولها من مجرد مجالس خطبة واتفاق إلى مجالس عقود والتزامات وتعاقد واتفاق تعاقدي ملزم لأطرافه، أم تظل رغم الفاتحة مجرد خطبة مستحبة ومندوبة، ليس فيها إلزام ولا التزام ؟.

مسألة الفاتحة واقترانها بالخطبة مما تعرض له الفقه المالكي في المغرب العربي والأندلس بالدراسة والبحث، لأن الفاتحة عرفت في ربوع بلاد المغرب وأقطاره المختلفة، وتناولها فقهاء المالكية المغاربة، وتعرضوا لها بالفتوى والبيان، وفق أصول المذهب المالكي، كما أن قانون الأسرة في بلاد المغرب العربي تعرض لحكم الفاتحة،

واختلفت نصوص القانون حسب كل بلد، ولدراسة الحكم الفقهي، ومعرفة حكم الفاتحة المقترنة بالخطبة شرعا وقانونا، نقسم هذا المبحث إلى مطلبين، يخصص أولهما إلى الآراء الفقهية وحكم الخطبة المقترنة بالفاتحة، والثاني إلى النص القانوني كما يلي:

المطلب الأول: حكم الخطبة المقترنة بالفاتحة شرعا

الأصل في العقود الشرعية أن تكون رضائية وتتم بالتقاء الإيجاب والقبول في مجلس العقد، إلا أن العرف قد جرى بقراءة فاتحة الكتاب تبركا ودفعا للأذى والحسد والعين وغيرها، مما يجعل الاعتقاد أن عقد نكاح تلزمه الفاتحة، وقد تقرأ الفاتحة في مرحلة الخطبة، فهل تتحول إلى عقد؟ أم أنها تظل مجرد خطبة، ووعد بالزواج، غير ملزم لأي طرف ؟.

لقد تعرض الونشريسي في المعيار إلى هذه المسألة، وعرض آراء الفقهاء فقال: "إن العادة المذكورة إن كانت جارية عندهم بجرى العقد، المصطلح عليه، حيث يرتبون آثار العقد، وجرت الأحكام عندهم بذلك، وتقررت فهذا لا إشكال فيه عند القائل أن تلك العادة يحكم بها وتلزم المتعاقدان بها، وأما تلك العادة المذكورة، إنما هي توطئة للعقد الشرعي عندهم، يتواعدون لها ليلة البناء، وأنه لا إلزام بينهم بما يقع من الأحوال المذكورة، وأن جميع ذلك أمارات على ميل كل من الجهتين إلى الأخرى، وأن تنجيز ذلك لا يقع بينهم إلا عند الإشهاد الذي يقع ليلة الدخول، وعلى هذه الحال تقررت عاداتهم بعرفها العام والخاص، فهذا أيضا لا إشكال فيه، في عدم اللزوم بذلك، وأن تلك القرائن والأوصاف إنما هي أمارات على العقد المبرم، والأمارات على الشيء غير ذلك الشيء قطعا، وإن كانت هكذا فلا يمكن أن

يختلف في عدم اللزوم بتلك العوائد وعدم ترتيب الآثار عليها "[1]. فهذا جواب وحكم فقهي حول مسألة اقتران الخطبة بالفاتحة، وأن فقهاء المالكية يفرقون بين أمرين في هذه الخطبة المقترنة بالفاتحة هما:

الأول: أن يتم اقتران الخطبة بالفاتحة في مجلس العقد، وتذكر أركان العقد من شروط الانعقاد والصحة، حيث يذكر العاقدان أن فلانا يتزوج فلانة، وأن العقد يبرم بينهما وأن أولياء المرأة يقبلون بتزويج ابنتهم من فلان، وأنه يقبل الزواج وأنه يريد النكاح، وغير هذا من صيغ صريحة في إنشاء العقد، ويحضر الشهود ويقبل الزوجان، فهنا نكون أمام عقد شرعي، وتنطبق عليه القاعدة الفقهية "العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني، لا الألفاظ والمباني" وأن هدف وقصد المتعاقدين منصرف إلى إنشاء العقد، فيكون العقد ملزما ومنتجا لآثاره، وأن الخطبة اقترنت بالفاتحة، والعقد في ذات الوقت، فينشأ العقد صحيحا وهذا سبب تسمية العقد الشرعي بالفاتحة في عرف المغاربة وهو اختصار للعقد المقترن بقراءة الفاتحة.

الثاني: أن يقتصر في مجلس الخطبة على ذكر مسألة الخطبة والفاتحة دون صيغة العقد، فيقولون إن فلانا يخطب فلانة، وأن أهلها يقبلون بالخطبة، أو أن أهله يرغبون في التقرب ومصاهرة أولياء المرأة، ولا يذكرون زواجا ولا تزويجا، وإنما يتم في المجلس قبول الخطبة وهو التعارف والتآلف، وميل كل طرف للآخر والقبول به كزوج في المستقبل، وهنا نكون أمام مجلس خطبة وما تم فهو التعارف، والتقارب ورغبة كل طرف في القبول بالطرف الآخر كزوج في المستقبل، فهنا مجرد خطبة ولا تطبق أحكام العقد، بل أحكام الخطبة، فلا يحل شيء ولا ينشأ أي التزام، ولا

(1) — الزواج وأحكامه: محمد أبو زهرة، طبعة دار النهضة لعربية، القاهرة .

يلزم أي طرف بأي حكم، ويجوز لكل العدول دون أي مسؤولية، وقد جاء في "البهجة شرح التحفة" حكم مؤكد كما في المعيار، وهذه الفتوى أو الحكم هو: "ما جرت به عادة أهل فاس، أنه إذا حصل الإيجاب من ولي الزوجة بتواعد مع أهل الزوج، ليوم ووقت يجتمعون فيه في المسجد، مع أهل الوجاهات من الشرفاء وغيرهم، فيجتمعون، ويسمع الحاضرون من ولي الزوجة، أنه زوج وليته من فلان، ويقبل ولي الزوج أو من يدعي النيابة عنه، ويعينون الصداق، ويقرؤون الفاتحة وينصرفون ولا يسمعون من الزوج قبولا، ولا من المرأة توكيلا، لعدم حضورها، ثم يطرأ موت أو نزاع، فيحتج الزوج أنه لم يحضر، ولم يرض والمرأة أنها لم توكل، والحكم في هذا ظاهر، وهو لزوم العقد، بوجود الصيغة والرضا، فإن انعدم الرضا، فلا نكاح"[1].

فالخطبة المقترنة بالفاتحة إما أن تكون عقدا ملزما شرعا، عند توافر أركان العقد، من صيغة ورضا الزوجين، والأولياء والشهود، فيكون العقد، فإن اختلت الأركان، فلا عقد وإنما مجرد خطبة، ففي الحالة الأولى وهي وجود أركان العقد والشروع في الكلام في هذه الأركان، في مجلس العقد، فهذه قرينة ودليل على اتجاه الرغبة والقصد إلى تكوين العقد، ومن ثم فقد يذكرون ألفاظ الزواج، والتزويج، ويشهدون أن فلانا تزوج فلانة، أو أنه ينشأ عقدا شرعيا، أو يعقد قرانه عليها، أو غير هذا من عبارات صريحة في الدلالة على الاتجاه نحو تكوين العقد، والالتزام بأحكامه الشرعية، أما في حالة الاقتصار على مجرد الخطبة، والكلام عنها وعن آثارها، فإن العقد غير موجود، والنية واضحة في اتجاهها نحو الخطبة والالتزام

(1) ــ الأحوال الشخصية: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

بأحكامها، ونتيجة الاختلاف بين مرحلة العقد والخطبة، والفرق بينهما، فإن العرف في بلاد المغرب انصرف إلى اعتبار الفاتحة عقدا شرعيا لأن الغالب أن يتم ذكر الزواج والتزويج، والقبول بالزواج والتزويج وأن الإرادة متجهة نحو العقد والالتزام بأحكامه، مما دعم التعارف على أن الفاتحة هي العقد الشرعي وفرقوا بينها وبين مرحلة الخطبة التي لها طقوس وأعراف خاصة.

المطلب الثاني: حكم الخطبة المقترنة بالفاتحة قانونا

لقد تعرض المشرع في بلاد المغرب العربي إلى بيان حكم الخطبة المقترنة بالفاتحة، إلا أن النظرة التشريعية والقانونية مختلفة، فبعض القوانين مثل الجزائري، جاء غامضا ومضطربا، وبعضها الآخر اعتبرها صراحة مجرد خطبة، ليست ملزمة ولا ينشأ عنها أي حق، مثل القانون المغربي في "مدونة الأحوال الشخصية" والتشريعان يخالفان الأحكام الفقهية المستقرة في بلاد المغرب العربي، والمتوارثة منذ القدم، وفيما يلي استعراض النصوص القانونية:

1 ــ **قانون الأسرة الجزائري:** حيث نص في المادة السادسة على حكم الخطبة المقترنة بالفاتحة فقال: "يمكن أن تقترن الخطبة مع الفاتحة وتسبقها بمدة غير محددة، وتخضع الخطبة والفاتحة لنفس الأحكام المبينة في المادة 05" فالنص يجعل الخطبة المقترنة بالفاتحة مثل الخطبة، أي أنها وعد غير ملزم، ويجوز العدول عنه في أي وقت ولا تلزم أي طرف من أطرافها، وكان الأولى أن يراعي العرف وما جرت به الأحكام وأعراف أهل البلد، وهو حالة وجود الخطبة المقترنة بالفاتحة وهي عقد شرعي توافرت فيه جميع الأركان، فيكون عقدا ملزما ومنتجا لآثاره، كما في سائر العقود، وإلاّ فإنه يناقض الأحكام الفقهية، والحالة الثانية أن لا

تتوافر في الفاتحة معاني وأحكام العقد، وهذه الحالة هي التي تعتبر الفاتحة مجرد خطبة لانعدام الأركان، ومن ثم فكان عليه أن يراعي وينتبه ويميز بين الحالتين.

2 ــ **مدونة الأحوال الشخصية المغربية**: وهي أيضا تعتبر الخطبة مجرد وعد غير ملزم، وأن حكمها يطبق على الخطبة المقترنة بالفاتحة، حيث نص في الفصل الثاني على أن "الخطبة وعد بالزواج، وليست بزواج، ويدخل في حكمها قراءة الفاتحة، وما جرت به العادة من تبادل الهدايا".

فهذا النص صريح في اعتبار الخطبة مجرد وعد غير ملزم، وكذلك تعتبر الخطبة المقترنة بالفاتحة في نفس الدرجة، لها نفس الحكم، وهو أنها مجرد وعد وليست عقدا، وهو أيضا خلاف الأحكام الفقهية التي تميز بين حالة الخطبة المقترنة بالفاتحة، والتي تعد شرعا وفقها عقدا، حيث يتضمن المجلس الكلام عن أركان العقد والشروع فيها، وتناول الصيغ الشرعية، ورضا الزوجين والأولياء، إلا أن المشرع خالف هذا، وهو يعرض الناس للحرج، ويتماشى مع فكرة تغريب المجتمع، وجعل العقد مدنيا، بدل أن يكون شرعيا، ويفرض الازدواجية، وبهذا يتفق المشرع في بلاد المغرب العربي على مخالفة مقررات الفقه والأحكام، والفتاوى المشهورة والمعروفة في المذهب المالكي، ويحاول أن يجعل العقد، عقدا مدنيا، ويعتبر الفاتحة خطبة في جميع الأحوال والظروف دون تمييز، مما يتطلب تعديل وتغيير صياغة هذه المواد، صياغة شرعية وقانونية متوائمة ومنسقة لا متعارضة ومتضاربة مع أعراف المجتمع وخصائصه[1].

(1) ــ أحكام الأسرة في الإسلام: مصطفى شلبي، دار النهضة العربية .

الخلاصة إن الخطبة مجرد وعد بالزواج وهي ليست عقدا، ولا يمكن أن تعتبر عقدا وإن اقتران الخطبة بالفاتحة قد يجعلها فقهيا، عقدا شرعيا ملزما، عندما تتوافر فيها أركان العقد الشرعي، فإن لم تتوافر هذه الأركان، فهي مجرد وعد غير ملزم، إن المشرع في بلاد المغرب العربي، اعتبر الخطبة مجرد وعد، وأن الفاتحة أيضا تعد مجرد وعد، وهو خلاف الأحكام الفقهية، التي تفرق بين حالة وجود أركان العقد، فتتحول الفاتحة إلى عقد، وأما في حالة انعدام الأركان فهي مجرد خطبة، وأن المشرع كان عليه أن يراعي العادات، والأحكام الفقهية المجتمعة.

التجديد في علم التوحيد
عند وحيد الدين خان

الدكتور صالح نعمان

جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة

تمهيـــد:

لقد دعا وحيد الدين خان إلى تجديد علم الكلام، كما دعا إلى ذلك محمد عبده ومحمد إقبال، ثم مجموعة من المفكرين المسلمين المعاصرين، أمثال عبد المجيد النجار وغيرهم. ومنهم من جسّد هذه الدّعوّة في كتابات دون أن يدعو إليها صراحة، مثلما نجد في كتاب "عقيدة المؤمن" للشيخ محمد الغزالي -رحمه الله- وكتاب "الإيمان والحياة" للدكتور الداعية يوسف القرضاوي، وكتاب "الإيمان وأثره في حياة الفرد والمجتمع" للدكتور حسن الترابي.

وهؤلاء العلماء والمفكرون يتجلى في كتاباتهم هذا الاتجاه التقديري في عرض العقيدة الإسلامية، وهو منهج يعتمد على معالجة العقيدة الإسلامية من منظور إسلامي وضح، باستخدام الأدلة العقلية الصريحة، لتعضد الأدلة النقلية، مضافا إليها أثر العقيدة في حياة الأفراد والمجتمعات، ونتائج ذلك في الحياة الآخرة.

وهذا الأخير (أثر العقيدة) هو وجه التجديد في هذه الكتابات، بعدما ابتعدت الكتب العقائدية الكلامية القديمة عن واقع الناس، وأصبحت عبارة عن مجالات نظرية صورية، وضرب من الترف الفكري، وهذا المنهج موجّه بالدرجة الأولى إلى المسلمين بكل مستوياتهم. بينما تبنّى مفكرنا وحيد الدين خان منهجا تقريريا تقديريا مبنيًّا على منجزات العلم الحديث والأدلة الطبيعية، أو الشواهد العلمية الكونية،

تماشيا مع قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[1]. ويهدف إلى بيان تهافت الفكر المادي من قضية الإيمان، وأن العلم يقوي ويدعم الإيمان. وهو منهج موجّه إلى منكري الدين، والذين يرون عدم أحقية الإسلام في أن يكون دينا عامًّا خاتما للأديان. كما يطلبه ويستفيد منه كثير من المسلمين، الراسخي العقيدة من باب ﴿ليطمئن قلبي﴾، حتى يجدوا جوابا علميا مقنعا للكثير من التساؤلات، ولا يعتريهم شعور بالنقص في صحة عقيدتهم في هذا العصر عصر العلم والتفكير العلمي القائم على المشاهدة والتجربة[2].

ويقصد بتجديد علم الكلام، استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن الذهن الجديد والعقلية الجديدة، وتوصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد[3]. فتجديد علم الكلام عنده يقوم على ركيزتين أساسيتين هما:

أولا: أن التجديد الذي يعنيه ليس تجديدا في القضايا والمسائل، بل في المنهج والأسلوب؛ ذلك أن المسائل والقضايا العقدية مصدرها الوحي، وليس العقل البشري، الذي تقصر مهمته في فهمها واستيعابها، وأما المنهج والأسلوب فهما يتغيران ويتطوران بتغير وتطور الزمان والمكان ومستويات إدراك الناس.

---

1 – سورة فصلت، الآية 53.

2 – وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ترجمة ظفر الإسلام خان، المختار الإسلامي، القاهرة، ط4، 1978. ص4.

3 – قضية البعث الإسلامي (الشروط والمنهج) ترجمة محسن عثمان الندوي، دار الصحوة للنشرة والتوزيع، القاهرة، ط1، 1405هـ/1984م.

ولهذا لم يشذّ وحيد الدين خان عن أقرانه من العلماء الأوائل والمحدثين والمعاصرين في هذا الأمر، حيث نجد ما رفضه وذمه وانتقده المفكرون المسلمون الأوائل من علم الكلام، لم يكن أصل القضايا المطروحة على ساحة البحث في مجال العقيدة. ولكنه كان الغلو والمنهج الذي يبتعد أحيانا عن سلاسة النص الإسلامي (القرآن والسنة) من جهة، كما يبالغ في التشقيق والافتراض من جهة أخرى[1].

ثانيا: العقل الجديد، ويعني العقل العلمي أو العقلية العلمية، التي تهمها الحقائق، وتتمثل في تقديم علم الكلام على أساس التجربة والمشاهدة، لا على أساس التخمينات أو القياسات المنطقية.

فالثورة العلمية التي حدثت في العصر الحديث تقوم على دراسة الحقائق الطبيعية، وكل شيء مخترع في هذا العصر إنما يتماشى مع الحقائق الطبيعية. فأصبح من الطبيعي أن يولي الإنسان اليوم أهمية أكبر للأمر الذي يثبت على أساس الحقائق الطبيعية، فهو لا يصنع يقينه وطريقه إلا على أمور تثبتها الحقائق فقد تغير أسلوب التحليل وتغير منهج التفكير في هذا العصر.

لهذا كان من الضروري تجديد علم العقيدة أو بالأحرى تجديد منهج علم العقيدة حتى نوصل حقائق الدين الإسلامي إلى عقول الناس وقلوبهم.

وبناء على ما تقدم، فما هي مبررات ودواعي هذه الدّعوَة؟ أو ما هي أسباب تجديد منهج علم الكلام؟ هل مناهج المتكلمين القديمة لم تعد صالحة اليوم، لأن هذا العصر له متطلبات ومصطلحات فكرية وعلمية تقتضي منهجا جديدا وخطابا مفهوما للإنسان المعاصر، فتتجاوز تلك المناهج؟وما هي أسس ودعائم هذا المنهج

---

1 – العجمي (أبو الوليد)، الفقهاء، وبحوث العقيدة. دار الهداية، القاهرة، بدون تاريخ. ص50.

الجديد؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: مبررات تجديد علم التوحيد

إن دعوة مفكرنا إلى تجاوز صور الاستدلال القديمة، وإنشاء منهج جديد يقوم على أسس المنهج القرآني، ويلائم العقلية الجديدة، هذه الدّعوَة لها دواع وأسباب نجمعها في سببين أساسيين، هما:

أ- عدم ملاءمة كثير من طرق الاستدلال القديمة للواقع الذي نعيشه اليوم، ولمنطق العصر، بل عدم ملاءمتها حتى مع الواقع الذي كان يحياه المسلمون في كل المستويات في تلك العصور. وذلك لأنها كانت تُبنى على نمط الاستدلال الفلسفي، أي تقوم على التولدات والإلزامات، دون أن تغذي القلب أو تطمئن العقل. ولأن معظم هذه الطرق إما أنها ليست برهانية، لاعتمادها على مقدمات قابلة للمناقشة، أو أثبت العلم الحديث بطلانها، مثل فكرة الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزأ، التي أثبت بطلانها تفجير الذرة.

إن علم الكلام القديم تجاوز منهج القرآن الكريم السهل الواضح الملائم لكل المستويات، وانحرف عنه، ووضع بنية الاستدلال الإسلامي على أساس المنطق القياسي، فعدّ مرادفا لعلم المنطق، بينما وضع القرآن الكريم بنية الاستدلال الإسلامي على أساس الشواهد الطبيعية[1] (الأنفس والآفاق).

ب- اختلاف العقلية الجديدة عن العقلية القديمة، التي تهمها الحقائق[2]، إذ بناءً على تطور العلم واطراده، وما أحدثه من ثورة فكرية في التاريخ الإنساني، تهتم

---

1 – وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ص105.

2 – المصدر السابق، 102.

العقلية العلمية بتقديم الكلام على أساس التجربة والمشاهدة، لا على أساس التخمينات أو القياسات المنطقية التجريدية الصورية. وعليه أصبح الإنسان المعاصر، لا يقبل فكرًا إلا إذا عرف أنه يطابق الحقائق المعلومة، وينظر إلى الطرق الاستدلالية القديمة على أنها طرق باطلة، لا أساس لها[1]. وطالب بإخضاع الحقائق الدينية -إذا كانت حقائق صادقة- للمقاييس العلمية الحديثة للاستدلال، وإلاّ جاز للعقل الحديث أن يشك في صحة حقائق الدين.

وظن منكرو الدين أن العلم قد حلل كل شيء، وأن عصر الإيمان قد ولّى، فلا ضرورة في نظرهم لفرضية "الإله" لتفسير الكون، لأنهم يستطيعون تفسير الكون بكل مراحله في ضوء الاكتشافات الحديثة دون اللجوء إلى الإله[2]. ومن ثم كان موقف علماء الدين في نظرهم أشبه برجل يكتب "صكًّا" لا رصيد له في البنك، فهم قد صاغوا عبارات لا تكمن وراءها حقائق[3].

ولكن حقيقة الأمر أن الثورة العلمية المعاصرة في كل المجالات تخدم الدين الإسلامي، وتدعم أصوله وقضاياه، إذ لا تنفك تكشف كل يوم عن جديد من القوانين والحقائق التي تؤكد وجود الحقيقة الكبرى "الله". وأن دعاوى معارضي الدين باطلة، لأنها تفتقد الدليل[4]، فالطبيعة لا تفسر الكون، وإنما هي نفسها في

---

1 – وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 03

2 – المصدر السابق، ص50-51.

3) – المصدر السابق، ص6.

4- TREMNTANT.C. Sciences de l'Univers et problemes méthaphisiques. Ed. du seuil, Paris, 1976.

حاجة إلى تفسير، كما يقول أحد العلماء المسيحيين، لأنها مجرد حقيقة من حقائق الكون، وليست تفسيرا له[1].

إن الله -كما يقول مفكرنا- يجري إرادته في الكون بواسطة هذه القوانين التي اكتشفت علومنا الحديثة بعض أجزائها فقط، حتى الآن[2]. ولا يمكن اعتبار تلك القوانين والاكتشافات بديلا للإله كما يزعم معارضو الدين.

وبناء على ذلك، يتجلى لنا الفرق بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد، وكما قال وحيد الدين خان، هنا تبدأ الفجوة بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد، وتصل إلى حد القطيعة[3].

وتبرز كذلك ضرورة تغيير المناهج الكلامية لإشباع رغبات متجددة في اليقين تريد أن تؤسس موقفها على الأرض من المعرفة الجديدة التي اخترقت الآفاق، فتدفع الشكوك وتثبت الإيمان وترقيه، وتطمئن القلوب. ومن ثم لمواجهة تحدي العصر الحديث، يجب أن نبني المنهج الجديد في عصرنا هذا على نمط الاستدلال الطبيعي ونبرهن الحقائق بالشهادات الواقعية[4].

المبحث الثاني: علم الكلام الجديد (مبادئه وتطبيقاته)

إن دعوة وحيد الدين خان إلى تجاوز طرق الاستدلال القديمة واستبدالها بعلم الكلام الجديد، ما هي في حقيقة الأمر إلا دعوة إلى العودة إلى منهج القرآن الكريم،

---

1 – وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 53.

2 – وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 54.

3 – وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ص 103.

4 – المصدر نفسه، والإسلام يتحدى، ص30.

والأخذ بمنجزات العلم المعاصرة، وذلك لأن نمط الاستدلال القرآني إنما هو نفس نمط الاستدلال الجديد، الذي يعبر عنه بالاستدلال بالحقائق الطبيعية[1].

فالتعليم الذي أعطاه الله في كتابه بصورة عامة، جعل الكون بأسره دليلا علميا لتأييده وتأكيده، ويتجلى هذا الأسلوب القرآني في كثير من الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[2]. وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ﴾[3]. وقوله سبحانه: ﴿أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ()وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ()وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ()وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[4].

وذلك النمط من الاستدلال تبناه الأنبياء والرسل عليهم السلام. فمثلا يذكر لنا القرآن الكريم أنه لما دعا إبراهيم عليه السلام قومه المشركين إلى التوحيد أقام الدليل على دعوته بمشاهدة الشمس والقمر والنجوم والكواكب[5]، وعقب الله تعالى

1 – المصدر السابق، ص104.

2 – سورة فصلت، الآية 53.

3 – سورة الأنبياء، آية30.

4 – سورة الغاشية، الآيات:17–20.

5 – انظر سورة الأنعام: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنْ الْمُوقِنِينَ()فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ() فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنْ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ()فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ الآيات 74–78.

على حجة إبراهيم قائلا: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾[1]. فكانت الحجة الإلهية هي الاستدلال من الحقائق المعلومة المشاهدة لهذا الكون، (أي المعلومة في عالم الشهادة).

وبناء على هذا يبدو لنا أن القرآن الكريم والكون كليهما إظهارٌ للمشيئة الربانية، وهو إظهار بصورة كلامية في مكان، وإظهار بصورة عملية في مكان آخر[2] في نظر وحيد الدين خان. فما هي إذن أسس ومبادئ المنهج الذي يقترحه وحيد الدين خان؟

يقوم منهج علم الكلام الجديد عند وحيد الدين خان على ركيزتين أساسيتين، تعدّ الأولى مدخلا للثانية، بالنسبة لمنكري الدين عموما، وهما:

أ- عرض قضية معارضي الدين ونقدها.

ب- طريقة الاستدلال العلمي، أو مبادئ علم الكلام الجديد.

وقد عرض لهاتين الركيزتين في أربعة كتب له هي: الإسلام يتحدى، الدين في مواجهة العلم، قضية البعث الإسلامي، والإسلام والعصر الحديث.

أ- عرض قضية معارضي الدين ونقدها:

هذه الركيزة أساسية لتحطيم الحواجز التي أقامها الملحدون بين العلم والدين، فلا يمكن دعوتهم إلى الإسلام في هذا العصر والاستدلال على العقائد الإسلامية دون إبطال دعوة معارضي الدين وحججهم، وإثبات حقيقة الإيمان وأحقية الدين الإسلامي.

---

1 – سورة الأنعام، آية 83

2 – وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ص 104.

وبهذا المنهج يتبع وحيد الدين خان منهج الرسول صلى الله عليه وسلم مع أصحابه، إذ كان "يفرغهم ثم يملأهم". فكان من الضرورة إفراغ المتشبعين بالمعتقدات والأفكار المعادية للإسلام من هذه الأفكار، حتى يمكن ملؤها بالعقيدة الإسلامية.

لهذا عرض قضية معارضي الدين الإسلامي التي قامت عليها المعارضة بكل أمانة، من واقع وجودها لدى زعمائها. وهي ثلاثة أسس:

الأساس الأول في ميدان الدراسات البيولوجية والطبيعية، والثاني في ميدان علم النفس، والأساس الثالث في ميدان التاريخ[1].

ثم عمل على نقض ودحض هذه الأسس بالطريقة العلمية[2]، مستعملا طرقهم ومقاييسهم، معتمدا على قاعدة هي: «إذا كان المبدأ هو أن الحقيقة ليست إلا نتاج المشاهدة والتجربة العلمية، فلن تستقيم قضية معارضي الدين إلا إذا توصلوا بالمشاهدة والتجربة نفسها إلى أن الدين في حقيقته النهائية باطل»[3]. وقد اعتمد معارضو الدين على أربعة معايير ومقاييس للاستدلال العلمي استغلها وحيد الدين خان في نقد ادعاءاتهم.

1.أن يكون الأمر المراد مشاهدته أو تجربته في متناول أيدينا مباشرة[4].

2.ألا تكون الدّعوَة قابلة كليا للمشاهدة، بل يمكن مشاهدة بعض أجزائها،

---

1 – وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ص35-40.

2 – المصدر السابق، ص23.

3 – وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 10.

4 – المصدر السابق، ص6.

وعلى سبيل المثال، فإن دعوى "الأرض كروية" لا يمكن أن يشاهدها الإنسان في صورتها الكاملة، لأنه يستطيع أن يشاهد أجزاء مختلفة تؤكد حقيقة أن الأرض كروية[1]. بواسطة الطيران مثلا، أو من الفضاء.

3.إن الاستدلال يعتبر مقياسا علميا سليما إذا شوهدت بعض جوانب التجربة التي تؤكد وجود حقيقة ما، وذلك بالرغم من عجزنا عن مشاهدة تلك الحقيقة بكامل جوانبها في تلك التجربة[2]. ومثال ذلك الإلكترون في الذرة الذي لا يخضع للمشاهدة نظرا لتناهي وجوده في الصغر. ولكن بالرغم من ذلك يعتمد العلماء بأن الإلكترون حقيقة علمية والسر، في ذلك أن له آثارا نشاهدها في صورة تجارب قابلة للتكرار والإعادة. فبالاستناد إلى التجربة غير المباشرة يسلم العلماء بوجود الإلكترون مع أنه في ذاته فرض[3].

4.القياس الرابع: هو الاستدلال بـ"القرينة الجائزة"، «فالمشاهدات والتجارب، وإن لم تكن مرتبطة بالقضية المطروحة، بالمعنى العلمي التكنيكي البحت، إلا أنه إذا كانت هناك قرينة جائزة لتأييد تلك القضية، وذلك في حالة عدم وجود نظرية أقوى لتفسير تلك المشاهدات، فإن ذلك الاستدلال بالقرينة الجائزة على القضية المطروحة سيكون مقبولا وسليما»[4].

فالتطبيق الصحيح لهذه المقاييس التي توصل إليها العقل الحديث توصلنا إلى

---

1 – وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 70.

2 – المصدر السابق، ص70.

3- TREMNTANT.C. op, cit, pp50-64.

4 – وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص 80.

نتيجة مهمة، وهي «أن العقل الحديث لا يحصر دائرة العلم في تلك الوقائع التي يمكننا تجربتها مباشرة، وإنما يعتبر أن أية قرينة منطقية تستند إلى تجارب ومشاهدات غير مباشرة، يمكنها أيضا أن تصبح حقيقية علمية بنفس درجة الحقائق العلمية التي يمكن مشاهدتها مباشرة»[1].

وهذا يعني أن الدين في حقيقته يتعلق بميدان يقبل الأدلة العلمية، فهو ليس باطلا. والعقيدة الإسلامية بناء على ذلك حقيقة لا يمكن إنكارها. والإلحاد أصبح مستحيلا.

ب- طريقة الاستدلال العلمي (أو مبادئ علم العقيدة الجديد)

يقوم علم العقيدة الجديد على أربعة مبادئ لا يمكن فهمه إلا بفهمها، والاعتماد عليها، ولا يمكن الاستدلال على العقائد الإسلامية في هذا العصر بدونها.

أولا: أن علم الإنسان جزئي محدود بعالم الشهادة.

فالقرآن الكريم بيّن هذه الحقيقة بتقسيمه الآيات القرآنية إلى قسمين، محكمات ومتشابهات، فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[2].

أما المحكمات فعرّفها الجرجاني بقوله: «المحكم ما أُحكِم المراد به عن التبديل والتغيير، أي التخصيص والتأويل والنسخ»[3]. فهي تتصل بدنيانا المعلومة ونستطيع

---

1 – المصدر السابق، ص15.

2 – سورة آل عمران، آية 7.

3 – الجرجاني (علي بن محمد بن علي)، التعريفات. تحقيق إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1992م.

فهم مدلولاتها، مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[1]. والسعي لفهم مدلولاتها أو مفاهيمها أمر مفيد.

أما المتشابهات، فقد عرّفها الجرجاني بقوله: «المتشابه ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا، كالمقطعات في أوائل السور»[2]. لأنها تختص بأمور الغيب. وقد بيّن الله تعالى هذه الأمور بأسلوب رمزي مثل ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[3]. وبيّن أن السعي لتعيين مدلولاتها سيعود بالضرر والخسران على المسلمين. قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾[4].

وما تنافر وتصادم الفرق الكلامية إلا بسبب خوضها في هذه الآيات، وابتغائها تأويلها إلى درجة الفتنة، مثلما وقع في قضية خلق القرآن.

ولهذا نجد الله تبارك وتعالى لا يجيب عن الأسئلة المتعلقة بالأمور الغيبية كالروح والساعة (يوم القيامة)، وإنما يثبط همة السائل حتى لايثير مثل تلك الأسئلة، لأن أجوبتها الحقيقية توجد خارج حدود إدراك الإنسان، فلا يستطيع أن يفهمها[5].

ص363.

1 – سورة المائدة، آية 38.

2 – الجرجاني، المرجع السابق، ص253.

3 – سورة الأعراف، آية 54.

4 – سورة آل عمران، آية 7.

5 – وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ص 106.

فمثلا يقول الله جل جلاله عن الروح: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[1]. ويقول عن الساعة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لاَ يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّ هُوَ﴾[2].

فهناك حقيقة بشرية أقرها القرآن الكريم، هي "محدودية العلم البشري". لهذا كان ذلك التقسيم القرآني للعلم (لمحكم المتشابه) يتلاءم مع الطبيعة البشرية، كما يقول الأستاذ وحيد الدين خان[3]. ويتجلى لنا ذلك من المعطيات العلمية الحديثة، حيث أثبت العلم المعاصر بأن الحقيقة ليست محصورة فيما علمناه من التجربة المباشرة، كما بيّنا سابقا. إذ يعترف الأستاذ ما دير (MANDER) «أن الحقيقة التي نتعرفها مباشرة تسمى الحقائق المحسوسة، بيد أن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في الحقائق المحسوسة، فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة، ولكننا عثرنا عليها على كل حال. ووسيلتنا في هذا السبيل هي الاستنباط، فهذا النوع من الحقائق هو ما نسميه بالحقائق المستنبطة. والمهم هنا أن نفهم أنه لا فرق بين الحقيقتين، وإنما الفرق هو في النسبية من حيث تعرفنا على الأولى مباشرة، وعلى الثانية بالواسطة. والحقيقة دائما هي الحقيقة، سواء عرفناها بالاستنباط أو بالملاحظة»[4]. وهذا الاعتراف يعني أن هذا المبدأ في علم الكلام الجديد يقوم على

---

1 – سورة الإسراء، آية 17.

2 – سورة الأعراف، آية 187.

3 – وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ص 107.

4 – A.E. Monder; dearer thinking. London, p41. نقلا عن "الإسلام يتحدى"، ص63-64.

أساس علمي.

ثانيا: الاستدلال على الحقائق بالطرق الطبيعية

فكما ورد في القرآن الكريم: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[1] قد أورد وحيد الدين خان أمثلة توضح هذا المبدأ تتمثل فيما يأتي:

1.الإيمان بوجود الله تعالى

لقد أقام القرآن الكريم أدلة المشاهدة على الدّعوَة إلى الإيمان بالله تعالى الذي خلق هذا الكون، في حين أقام المتكلمون القدامى أدلة قياسية تحت ضغط عليتهم الفلسفية فبيّن القرآن الكريم «أن هذا الكون الواسع الذي ترونه رأي العين ولا تنكرونه، إنما هو في حد ذاته دليل على خالق الكون» ﴿أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[2]. ففي هذه الآية إشارة إلى حادث كوني يسمى بنظرية الانفجار الكبير (BIN-BANG) في العصر الحديث[3]، التي يعتبرها العلماء حقيقة ثابتة بفضل البحوث العلمية الكثيرة المتتالية، إذ قال أحد علماء الفلك المعاصرين، وهو الأستاذ تران تيون (TRINH THUAN): «إن كثيرا من الفلكيين يؤمنون اليوم بأن الكون

---

1 – سورة فصلت، الآية 53.

2 – سورة الأنبياء، آية 30.

3 – وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ص 108.

خلق من أجل الإنسان، أي أنه كان مبرمجا»[1]. أي له خالق برمجه لمقاصد من بينها العناية بالإنسان.

وهذه الحقيقة عبر عنها الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد "بدليل العناية" على وجود الله تعالى، وهو «موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان، وهذه الموافقة هي ضرورة من قبل قاصد لذلك مريد إذ ليس يمكن أن تكون الموافقة بالاتفاق»[2].

وهذا يعني نفي الصدفة في خلق الكون، كما تفيد نظرية "الانفجار الكبير" أن هذا الكون ليس أزليا إذ هو بدأ في وقت معين لا نعرفه، وإننا نعيش في عالم يزيد حجما باستمرار[3]. فهي دليل على وجود الله بالقوانين الطبيعية، لأن الكرة المادية الجامدة، لا يمكن أن تتحرك إلى اتجاه الخارج بصفة منتظمة بدون محرك خارجي. وأن كل شيء ذي بداية لا يمكن أن يبتدئ بذاته، ولا بد أن يحتاج إلى من يرجحه للوجود، وهذا المرجح هو الخالق الإله، كما يقول الأستاذ إدوارد لوتر كسيل، العالم الأمريكي في علم الحيوان، في كتابه "THE VIDANCE OF GOD"[(4)].

---

1 -PARIS MATCH; "Un débat métaphysique avec l'astronomie trinh-than. 1989.

2 – أبو الوليد ابن رشد. مناهج الأدلة في عقائد الملة. ترجمة لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1402هـ/1982م. ص 60-61.

3-AHMED ABDU-ESSALAM : L'Islam et l'Occident devant les conquêtes de la science concordance au conflit. L'U.N.S.C.O. 27-4-1984. pp16-17-18.

4 – وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ص74.

2. الإيمان باليوم الآخر

من أهم الحقائق التي يدعونا الإسلام إلى الإيمان بها قضية اليوم الآخر، إذ يخبرنا القرآن الكريم أن هذا العالم ليس بعالم نهائي، بل يعقبه عالم آخر، ولو أنه في الغيب، لكنه حقيقة واقعة. ولتأكيد هذا الخبر يقدم الأدلة بالعلم التجريبي[1]، إذ يقول المولى عز وجل: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]. فإذا كان لكل شيء زوجه، -كما يقول وحيد الدين خان- الذي يستكمل به نفسه، فلابد أن يكون لهذه الدنيا زوج، وزج الدنيا هي الآخرة[3].

فقد أعلمنا العلم الحديث أن سائر الذرات الكائنة في الخليقة توجد بأشكال أزواج، فهناك جسيمات مضادة للجسيمة، وذرة مضادة لذرة، ومتر مضاد للمتر، وعالم مضاد للعالم. ولكن لا يمكن الإخبار تفصيلا عن ذلك العالم المضاد بالقوانين المعلومة للطبيعة[4].

ثالثا: إبراز القرآن الكريم لجانب من هذا الكون الذي قرره الله لنا ميزانا نحتكم إليه

فالقرآن يدعونا لأن نعبد الله وحده لا شريك له، ويسلم نفسه لخالقه ذليلا وخاشعا، ولتأكيد هذه المطالبة لم يستخدم الأدلة الفلسفية، بل استخدم أدلة الطبيعة، إذ تبيّن لنا أن الأحكام الإلهية لتتمثل لنا في الكون من خلال نماذج متعددة، منها

---

1 – المصدر السابق، الباب الخامس، ص110-194.

2 – سورة الذاريات، آية 49.

3 – وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ص 110.

4 – المصدر السابق، ص111.

عبادة الله في ظل الاتصال بقوانين الطبيعة، ومثل السلوك الممتاز القوي المتمثل في الحديد، ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[1]. ومثل سفر الحياة دون اصطدام مع الكواكب الأخرى في مداراتها، كما بينه الله تعالى: ﴿لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[2]. ومثل التضامن والتعاضد كما في أعمال النحل، إذ يقول الله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3]. ومثل الإفاضة على الناس دون أي تمييز كما تفعل أشعة الشمس. والأمثلة كثيرة.

فهذا الأسلوب للدعوة إلى التوحيد والطاعة الإلهية إنما هو أسلوب طبيعي يقوم على الاستدلال الكوني الذي هو إرهاص لازدهار علم الإنسان وعمله.

وإذا ما أخذنا هذا الأسلوب واستعملناه بطريق مؤثر، فسنجد قلوبا واعية وآذانا صاغية للإنسان في المجتمع البشري. وهذا يعني أن القرآن يجعل الأخلاقيات الكونية نموذجا لأخلاق الإنسان وسلوكه، ويدعوه إلى ذلك حتى لا يتخذ الكون مقياسا له في المجالات المادية فقط، دون أن يتخذ الكون مقياسا أخلاقيا له كذلك[4].

---

1 – سورة الحديد، آية 35.

2 – سورة يس، آية 40.

3 – سورة النحل، آية69.

4 – وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ص 116.

رابعا: اتخاذ الأسلوب السلس البسيط للكلام

وهذا الأسلوب البسيط هو الأسلوب الذي فيه سذاجة حسب الحقيقة، وسير الطبيعة، وهو يخلو من الزخرفة، والمتمثل فيما قاله عربي يعيش على فطرته، ونطق على سجيته، دون أن يكون قد ألم بشيء من منطق أرسطو: «البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا يدل كله على الله اللطيف الخبير؟». فهذه الكلمات ألصق بالمنهج التجريبي، القائم على الملاحظة، وأقرب إلى التأثير في النفس وأقدر على إقناع العقل من أي صيغة قياسية[1].

وذلك لأن الله تعالى خلق الإنسان على فطرة بسيطة، وإذا كان الكلام بسيطا سهلا خلوا من التعقيد، سيسترعي طبيعة الإنسان وينفذ إلى أعماقه، ويسيطر على وجوده. بخلاف الكلام الصناعي المعقد الذي لا تتشربه طبيعة الإنسان، ولا تستطيع أن تهضمه هضما صحيحا، أو لا يستسيغه كلية[2]، وهو الأسلوب الذي آل إليه علم الكلام القديم، حين أصبح يخاطب الناس بكلام معقد مجرد لا يقنع الخاصة، ولا تفهمه العامة من الناس. ولكن الأسلوب الأقوى في نظر مفكرنا، في عصرنا هو ذلك الأسلوب الذي يقدم الكلام بصورة واقعية وحقيقية، وهو الأسلوب العلمي، الذي يعدّ نتاج القوة العلمية، ولكنه في الحقيقة أسلوب قرآني أساسًا، إذ يعد القرآن الكريم أول كتاب قام على الموضوعية والحقيقة التاريخية.

وبناء على ذلك كان لزاما علينا العودة إلى أسلوب القرآن والإعراض عن

---

1 – عبد الصبور شاهين، تقديمه لكتاب "الإسلام يتحدى"، ص 14.

2 – وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ص 116.

الأسلوب الصناعي القائم على الصيغ المنطقية، والنثر المنظوم والشعر المنثور[1].

الخاتمـــــة:

ومن هنا يبيّن لنا وحيد الدين خان أن منهج علم الكلام الجديد هو منـــهج القرآن الكريم في الاستدلال على العقائد الإسلامية. فكانت دعوته إلى تجديد علـــم الكلام وتجاوز صور الاستدلال القديمة في حقيقتها مجرد الدّعوَة إلى العودة إلى منهج القرآن الكريم أو "الكلاميات القرآنية" كما أسماه.

وعليه كان من الضروري اتباع المنهج الجديد في عرض العقيدة والاســـتدلال عليها وفهم قضاياها المترتبة والمتفرعة عنها، والتي تعدّ موضوع النقاش والجـــدل في هذا العصر، مثل "موضوع الإنسان وقيمته". لأن هذه القضايا إذا لم تكـــن محـــور النقاش في قاعات الدرس الجامعي وحلقات المساجد، وإذا لم يراع هذا المنهج القرآني الطبيعي الواقعي الذي يصوغ عقول الشباب اليوم، فمعنى ذلك أن جامعاتنا تعمل في فراغ إيديولوجي، وتخرج للمجتمع نماذج خربة، واهنة أو مشوهة، أو بائســـة مـــن جدوى العقيدة في بناء المجتمع الجديد. ومعنى ذلك أيضا أن مساجدنا هياكـــل بـــلا روح.

---

1 – وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ص 117.

الحماية الجنائية للأمن العام
في الفقه الإسلامي

الأستاذ عبد القادر جدي

جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة

سلكت الشريعة خطة لحفظ الأمن العام بتشريع عقوبة حدية للضرب على أيدي الجناة هي حد الحرابة، والغرض منها هو حفظ مقومات الجماعة الإنسانية وأركان وجودها واستمرارها، وأيضا حماية قيم الأمن والعرض والمال إذا تعرضت لاجتراء المجرمين ومحاولة تعديهم عليها، وقد بين القرآن أن فعل الجاني يسمى محاربة لله ورسوله، ووصفه بالإفساد في الأرض، والأرض هي الإقليم الذي كلف الإنسان بتعميره وتذليله وعبادة الله فيه، فالإفساد في الأرض هو إفساد لعمارة الإنسان ونواتج حضارته، وسبل تدينه، وطرق كسبه، فضلا على أنه سرقة كبرى لحياة الإنسان وأمنه، ذلك أن أفعال الحرابة قد تتدرج أو تتطور من الإخافة، إلى سلب المال، إلى القتل، إلى الجمع بينها جميعا، فتصير من أكثر صور تهديد الأمن قابلية للتطبيق على كثير من الأعمال التي تنطوي على درجة أو أخرى من درجات العنف الداخلي في كثير من بلاد المسلمين، خاصة أعمال السطو المسلح والسرقات النهارية، وحوادث الاعتداء على الآمنين، ونهب الممتلكات العامة بأعمال العنف المسلح.

وما يصطلح عليه الفقه الإسلامي بجناية الحرابة هو ما يصطلح عليه القانون بجريمة الإرهاب، والردع العقابي في الجنايتين هو لحفظ قيمة الأمن العام، ولتفصيل ذلك سنعمد إلى تحديد هذه الجريمة وبيان خطرها على الأمن العام، ثم نقف على أركانها وما أعدته الشريعة لمقترفيها من جزاءات متناسبة مع جنس وطبيعة جرمهم.

1- تعريفها في اللغة: الحارب المسلح أي الغاصب الناهب. الحرب: أي أن يسلب الرجل ماله، وحربه يحربه: أي أخذ ماله[1]

2- الحرابة عند الفقهاء:

2-1 عند المالكية: قال ابن وهب: قال مالك: المحارب الذي يقطع السبيل، وينفر بالناس في كل مكان ويظهر الفساد في الأرض، وإن لم يقتل أحدا إذا ظهر عليه يقتل، وإن لم يقتل فللإمام أن يرى فيه رأيه بالقتل أو الصلب أو القطع أو النفي[2].

وعرفها القاضي عبد الوهاب ووافقه الإمام الباجي: هو القاطع للطريق المخيف للسبيل الشاهر للسلاح الطالب للمال، فإن أعطى وإلا قاتل عليه كان في المصر أو خارج المصر[3]. وقال ابن عرفة: هي الخروج لإخافة السبيل بأخذ مال محترم بمكابرة قتال أو خوفه أو إذهاب عقل، أو قتل خفية أو لمجرد قطع الطريق لا لإمرة ولا نائرة ولا عداوة[4].

يفهم من خلال هذه التعاريف: أنه إذا خرج نفر ولو واحد لقطع السبيل وإخافة الناس فهم محاربون، وإن لم يقصدوا سلب الأموال ابتداء، وإنما قصدوا منعهم من السلوك فيها، ومن حمل السلاح على الناس بغير عداوة ولا نائرة فهو محارب على المسلمين أو أهل الذمة سواء، وكذلك قتل الغيلة بأن يخدع رجلا أو يمشي حتى يدخله

---

1 - ابن منظور، لسان العرب، 2 دار المعارف، د.ت، /816.

2 - ابن العربي، أحكام القرآن، 596/2.

3 - القاضي عبد الوهاب، المعونة، 211/2، الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، ط3 القاهرة، 1983، 169/7.

4 - الحطاب، مواهب الجليل، 314/6.

موضعا فيأخذ ما معه، وأيضا إذا دخل دارا بالليل فأخذ مالا متكابرا ومنع الاستغاثة فهو محارب، وكذلك من يسقي الناس مخدرا لأخذ ماله فهو محارب.

وليس شرطا عندهم أن تكون الحرابة في الخلاء أو في أي مكان معين، فحين تتحقق إخافة المارة فهو حرابة لا فرق بين أن يكون ذلك في الصحراء أو في القرى والأمصار، فحيث لا يأمن الناس الطريق ولا يجدون من يسعفهم بالدفع فإن الحرابة تتحقق[1]. ولأن هذا عادة القطاع فيقوم بعضهم بالمباشرة ويقوم الآخرون بالإعانة والردء. والفاعل حسب هذه التعاريف قد يكون واحد وقد يكون متعددا.

2-2 عند الشافعية: المحاربون هم الذين يعترضون بالسلاح للقوم حتى يغصبوهم المال في الصحاري مجاهرة أو في المصر[2]. وعرفت الحرابة بأنها: البروز لأخذ المال أو لقتل أو لإرعاب مكابرة واعتمادا على القوة والبعد عن الغوث[3]. عرفها النووي في المنهاج بقوله: قاطع الطريق هو مسلم مكلف له شوكة، لا مختلسون يتعرضون لآخر قافلة فيعتمدون الهرب، والذين يغلبون شرذمة بقوتهم قطاع في حقهم لا لقافلة عظيمة وحيث يلحق الغوث ليس بقطاع[4].

---

1 - الحطاب، مواهب الجليل، 314/6، المواق، التاج والإكليل، 314/6. ابن فرحون، تبصرة الحكام، 271/2. المدونة، 433/6، الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، 636/2.

2 - مختصر المزني، 265/2.

3 - الشربيني، الإقناع، 196/2، الرملي، نهاية المحتاج، 3/8.

4 - الشربيني، مغني المحتاج، 180/4.

يفهم من هذه التعريفات: أن الحرابة جناية تتحقق من فاعل واحد أو متعدد متى كانت له شوكة وقوة، وكان القصد من الفعل غصب المال أو القتل أو مجرد الإرهاب والإرعاب سواء وقع هذا في المصر أو في الصحراء والطرق الخالية[1].

2-3 عند الحنابلة: المحاربون الذين يعرضون للقوم بالسلاح في الصحراء فيغصبونهم المال مجاهرة[2]. ويبدو من التعريف أنه يشترط وقوع الفعل في الصحراء، أو المكان البعيد عن الغوث، فإذا وقع في المصر يكون الفاعل مختلسا لا حد عليه. كما يشترط التعريف السلاح ولو كان خشبا أو حجارة أو عصى، وأن يكون الفعل مجاهرة، وأخذ المال قهرا ومغالبة وإلا عدوا لصوصا ومنتهبين[3].

2-4 تعريف الحنفية: قال الكاساني: هي الخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة، على وجه يمتنع المارة عن المرور ويتقطع الطريق سواء كان القطع من جماعة أو من واحد بعد أن يكون له قوة القطع، وسواء كان القطع بسلاح أو غيره من العصا والحجر والخشب ونحوها وسواء كان بمباشرة الكل أو التسبب من البعض بالإعانة والأخذ[4]. وفي البحر الرائق يستخلص التعريف التالي: أن يكون القطع من قوم لهم قوة وشوكة في غير المصر[5].

---

1 - الغزالي، الوسيط، دار السلام، القاهرة، ط1، 1417 هـ، 6/492-493.

2 - ابن قدامة، المغني 10/303.

3 - ابن قدامة، مرجع سابق، 10/304.

4 - الكاساني، بدائع الصنائع، 9/360.

5 - ابن نجيم، البحر الرائق، دار المعرفة بيروت، 5/72.

وفي شرح فتح القدير، خروج جماعة ممتنعين بقوتهم عمن يقصد مقاتلتهم أو أحد له منعة بقوته ونجدته يقصدون قطع الطريق أي أخذ المال[1].

يفهم من هذه التعاريف: أن شرط الجناية عندهم أن يكون القصد من الخروج هو أخذ المال لا غير، وأن يكون ذلك بإخافة السبيل وقطع الطريق على المارة، فيتخرج على ذلك أنه إذا خرج نفر بالمغالبة وإخافة السبيل فسلبوا وقتلوا ولم يكن غرض خروجهم أخذ المال، ولكن لم يخيفوا سبيلا ولم يقتلوا أحدا فليسوا بمحاربين ولو كان خروجهم على سبيل المغالبة. وليس شرطا عند هؤلاء الفقهاء أن يكون القطع بسلاح، إذ يتحقق بغيره كالعصا والحجر والخشب ونحوها، لأن انقطاع الطريق يحصل بذلك كله، وسواء أكان بمباشرة الكل أو التسبب من البعض بالإعانة والردء لأن القطع يحصل بالكل كما في السرقة.

2-5 تعريف الظاهرية: يستخلص مما أورد ابن حزم أن المحارب هو: من أخاف السبيل وأفسد في الأرض سواء كانت في صحراء أو مدينة بسلاح أو بغير شهر سلاح[2].

2-6 تعريف الزيدية : هو من أخاف السبيل في غير المصر لأخذ المال[3].

2-7 تعريف الإباضية: (السالب كالقاطع يكون يقتل أو أخذ أو فحش أو بهم إن عرف بذلك واشتهر وإن بعد أو بمرة إن فعله بين منازل وقرى)[4] وهو تعريف قريب في المعنى مما قاله الجمهور.

---

1 - محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، دار الفكر بيروت، 422/5.

2 - ابن حزم، المحلى، 273/12-283.

3 - المرتضى، البحر الزخار، 197/6.

4 - اطفيش، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، 609/14.

3- حكم الحرابة: لما كانت جريمة الحرابة أو الإفساد في الأرض من الجرائم المهدرة لأمن الدولة والمروعة للجماعة، والتي تذهب أمن الطريق وتهدر حرمة المال والدم والعرض، وجميع ذلك من الأمور العظام المنكرة في الإسلام، كان من البديهي أن تكون الحرابة من الجرائم التي يحرمها الإسلام ويعاقب المعتدي فيها عقوبة رادعة.

4- الركن الشرعي في جريمة الحرابة: يقول الله تعالى: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم"[1].

- في صحيح البخاري عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: (قدم رهط من من عكل على النبي* كانوا في الصفة فاجتووا المدينة فقالوا يا رسول الله أبغنا رسلا فقال: ما أجد لكم إلا أن تلحقوا بإبل رسول الله فأتوا فشربوا من ألبانها وأبوالها حتى صحوا وسمنوا وقتلوا الراعي واستاقوا الذود، فأتى النبي الصريخ فبعث الطلب في آثارهم فما ترجل النهار حتى أتى بهم فأمر بمسامير فأحميت فكحلهم وقطع أيديهم وأرجلهم وما حسمهم، ثم ألقوا في الحرة يستسقون فما سقوا حتى ماتوا)، قال أبو قلابة - راوي الحديث عن أنس- سرقوا وقتلوا وحاربوا الله ورسوله[2]. - وفي رواية لمسلم عن أنس قال: إنما سمل النبي* أعين أولئك لأنهم سملوا أعين الرعاة)[3].

---

1 - سورة المائدة، آية، 33-34.

2 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحدود، باب لم يسق المرتدون المحاربون حتى ماتوا، عن فتح الباري، 111/12.

3 - مسلم، الجامع الصحيح، كتاب القسامة، باب حكم المحاربين والمرتدين، عن شرح النووي، 237/4.

يطلق العلماء على هذا الحد اسم قطع الطريق والسرقة الكبرى والمحاربة، فأما قطع الطريق فلأن المجرمين يقطعون أمن الطريق ويعتدون على المارة أخذا لأموالهم أو اعتداء على أعراضهم وأنفسهم، أو إخافة لهم أو فعل ذلك كله، وأما تسميتها بالسرقة الكبرى فهو من باب المجاز لأن المجرمين وإن كانوا يجهرون بالاعتداء على الناس فإنهم يختفون عن الحاكم والشرطة، كالسارق يأخذ المال خفية من مالكه أو من يقوم مقامه.

وأما وصفها بالكبرى فلأن ضرر قطع الطريق على أصحاب الأموال، وعلى عامة المسلمين أعظم من ضرر السرقة الصغرى الذي يخص الملاك، ولهذا غلظ الحد في قطع الطريق، ولا يطلق لفظ السرقة على قطع الطريق إلا مقيدة بالكبرى.

وسمي قطع الطريق محاربة أو حرابة أخذا من قوله تعالى (يحاربون الله ورسوله) وهذا نوع من المجاز (إلا أنه ذكر ذلك تشبيها بالمحارب حقيقة، لأنه خرج في صورة المحاربة وأريد بهذا التشبيه تعظيم الأمر كما قال (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله) ومعنى المشاقة أن يصير كل واحد منهما في شق يتأثر به صاحبه، وقال يحادون الله ورسوله، ومعنى المحادة أن يسير كل واحد منهما في حد على وجه المفارقة، وذلك يستحيل على الله، إذ هو ليس في مكان فيشاق أو يحاد)[1]. وقد بين ابن العربي استحالة محاربة الله ورسوله على الحقيقة فقال (إن الله لا يحارب ولا يغالب ولا يشاق ولا يحاد لوجهين:

أحدهما: ما هو عليه من صفات الجلال وعموم القدرة والإرادة على الكمال، وما وجب له من التنزه من الأضداد والأنداد.

---

1 - الكياهراسي، أحكام القرآن، دار الفكر، القاهرة، 63/2.

الثاني: أن ذلك يقتضي أن يكون كل واحد من المتحاربين في جهة والجهة على الله محال)[1]. فالإطلاق إذن مجاز، والمعنى يحاربون أولياء الله، وعبر بنفسه العزيزة عن أوليائه إكبارا لأذيتهم كما عبر بنفسه عن الفقراء الضعفاء فقال (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) لطفا بهم ورحمة لهم وكشفا للغطاء عنه بقوله في الحديث الصحيح: عبدي مرضت فلم تعدني وجعت فلم تطعمني وعطشت فلم تسقني فيقول وكيف ذلك وأنت رب العالمين فيقول مرض عبدي فلان ولو عدته لوجدني عنده وذلك كله على الباري محال ولكنه كنى بذلك عنه تشريفا له كذلك في مسألتنا مثله[2].

وقد وردت في التهديد ألفاظ تشاكل ما جاء في الآية من المحاربة كقوله* (من عادى أولياء الله فقد بارز الله بالمحاربة) وقوله* لعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام (أنا حرب لمن حاربتهم سلم لمن سالمتهم) فاستحق من حاربهم اسم المحارب لله ورسوله وإن لم يكن مشركا)[3].

فقاطع الطريق محارب لله مجازا، لأن المسافر أو المار في الطريق معتمد على الله متوكل عليه (فالذي يزيل أمنه محارب لمن اعتمد عليه في تحصيل الأمن، وأما محاربته لرسوله فإما باعتبار عصيان أمره وإما باعتبار أن الرسول هو الحافظ لطريق المسلمين، والخلفاء والملوك بعده نواب، فإذا قطع الطريق الذي تولى حفظها بنفسه ونائبه فقد حاربه، أو هو على حذف مضاف أي يحاربون عباد الله وهو أحسن من تقدير أولياء الله لأن هذا الحكم يثبت بالقطع على الكافر الذمي)[4].

---

1 - ابن العربي، أحكام القرآن، 593/2 .

2 - ابن العربي، مرجع سابق، 594/2.

3 - الكياهراسي، مرجع سابق، 64/2.

4 - ابن الهمام، شرح فتح القدير، 423/5.

5- شروط الركن المادي في جريمة الحرابة: نذكر ما يتعلق من أحكام فقهية بالفاعل أو الجاني، وبكيفية الفعل من حيث المجاهرة والاستتار، ومن حيث قصد المحارب للمال، وأحكام الشروع والمساهمة الجنائية.

5-1 الفاعل: لا خلاف بين الفقهاء حول اشتراط البلوغ والعقل في قاطع الطريق لتطبيق حد الحرابة عليه، حيث إن الحد عقوبة يلزم لتطبيقه على الفاعل وصف فعله بالجناية، وفعل الصبي والمجنون لا يوصف بالجناية لارتفاع التكليف عنهما ولأنهما ليسا من أهل العقوبة، فلا حد عليهما وإن باشرا القتل وأخذا المال، وعليهما مع العقوبة التعزيرية ضمان ما أخذا في أموالهما ودية قتيلهما على عاقلتهما [1]. واختلفوا في حد من اشترك مع الصبي والمجنون في قطع الطريق.

ذهب الجمهور إلى أن الحد لا يسقط عن غير الصبي والمجنون من القطع لأنها شبهة اختص بها واحد فلم يسقط الحد عن الباقين كما لو اشتركوا في الزنا بامرأة[2]، وقال أبو حنيفة ومحمد أنه لا حد على أحد ويصير القتل للأولياء إن شاءوا قتلوا وإن شاءوا عفوا، لأن حكم الجميع واحد فالشبهة في فعل واحد شبهة في حق الجميع[3]، ويرى أبو يوسف هذا الرأي إذا كان الصبي أو المجنون هو الذي باشر الفعل وحده فإن كان المباشر غيرهما أقيم الحد على العقلاء دون غيرهم، وعلل ذلك بأن من لم يباشر القطع تابع لمن باشره، فإذا باشره غير المكلفين كانوا أصلاء فيسقط الحد عنهم لعدم

---

1 - قال ابن عرفة: الصبي إن حارب و لم يحتلم ولا أنبت عوقب و لم يقم عليه حد الحرابة والمجنون يعاقب ليزجر إلا أن يكون الذي به الأمر الخفيف فيقام عليه الحد. الحطاب، مواهب الجليل، 314/6. ابن قدامة، المغني، 318/10. الكاساني، بدائع الصنائع، 361/9.

2 - ابن قدامة، مرجع سابق، 318/10.

3 - الكاساني، مرجع سابق، 361/9.

التكليف، ويلزم ذلك سقوطه عن العقلاء لأنهم تابعون لهم، وسقوط الحد عن المتبوع يستلزم إسقاطه عن التابع، خلافا لمباشرة العقلاء فلا يسقط الحد عنهم لأنهم متبوعين لا تابعين وسقوط الحد عن التابع وهم غير المكلفين لا يستلزم إسقاطه عن المتبوع[1].

ويناقش بأنه من غير المسلم أن الحد يثبت للمباشر بطريق الأصالة، ولغير المباشر بطريق التبعية، بل إن الحد يثبت للمباشر ولغير المباشر بطريق الأصالة، لأن الحنفية ممن لا يفرقون بين المباشر وغير المباشر في جريمة الحرابة، بل إن خرج جماعة لقطع الطريق فباشر البعض وحرس البعض الآخر، أو راقب الطريق ونحو ذلك استوى الجميع في المؤاخذة بالفعل الواقع من المباشرين له.

وذهب أكثر أهل العلم إلى عدم سقوط الحد إذا باشر غير المكلف مع المكلف الفعل، وعللوا ذلك بأن الشبهة إذا اختصت ببعض الجناة لا تسقط الحد عن الباقين كما لو اشتركوا في وطء امرأة أو شرب خمر، فإنه يحد المكلفون ويسقط الحد عن غير المكلفين، أما إذا باشر غير المكلفين القطع دون العقلاء البالغين منهم فيتفق رأي الجمهور مع رأي أبي يوسف في إسقاط الحد عن الجميع.

ويترجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء[2] من القول بعدم إسقاط الحد عن المكلفين من قطاع الطريق إذا شاركهم القطع غير المكلفين من الصبيان والمجانين، لأن سقوط

---

1 – ابن الهمام، شرح فتح القدير، 273/4.

2 – الرملي، نهاية المحتاج، 3/8. ابن حجر الهيثمي، تحفة المحتاج، 157/9. الدمياطي، إعانة الطالبين، 268/4. الشربيني، مغني المحتاج، 180/4.
ابن قدامة، المغني، 318/10. المرداوي، الإنصاف 291/10. أبي البركات، المحرر في الفقه، 160/2. الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، 364/6.
شرح الزرقاني على خليل، 108/8. عليش، شرح منح الجليل، 542/4. البحر الزخار 198/6.

الحد عن بعض المشاركين في الجريمة لمعنى يخصه لا يستلزم إسقاطه عن المستحق له ممن توافرت شروط العقوبة فيه، والقول باعتبار مشاركة غير المكلفين للمكلفين في قطع الطريق مسقط للحد عن الجميع يجعل من الاستعانة بالصبيان ونحوهم وسيلة لإسقاط الحد، فمن أراد قطع الطريق فما عليه إلا أن يجعل بعض الصبية أو المجانين يخرجون معه لقطع الطريق، وهذا لا يوافق مقصد الشارع لما فيه من تضييع للحقوق وإفلات المجرمين من العقوبة مع عظم جنايتهم وخطورتها على المسلمين.

- والفاعل قد يكون مسلما أو ذميا أي معصوم الدم عصمة مؤبدة، فالمستأمن لا يحد حد قاطع الطريق لأن إقامته مؤقتة وعلى هذا جمهور الفقهاء، واستدلوا بعموم قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا ....) حيث لم تقيد الآية كون الحرابة من المسلمين، ولأن ركن الحرابة هو الخروج لأخذ المال وهو يتحقق من الذمي كما يتحقق من المسلم[1].

- وفي مذهب الشافعية ذكر النووي شرط الإسلام في القاطع[2] تبعا للرافعي وتعقبه جلال الدين البلقيني بما جاء في الأم: وإذا قطع أهل الذمة على المسلمين حدوا حدود المسلمين، وإذا قطع المسلمون على أهل الذمة حدوا حدودهم لو قطعوا على المسلمين، وقال الرملي شارح المنهاج للنووي: أما الذمي فيثبت له حكم قطع الطريق كما صرح به الشافعي، ويمكن أن يقال إنه مخصوص بغير الذمي، أو أن جميع أحكام قطاع الطريق لا تتأتى فيهم، أو أنه خرج بقوله مسلم الكافر وفيه تفصيل، وهو أنه إن كان ذميا ثبت له حكم قطع الطريق، أو حربيا أو معاهدا أو مؤمنا فلا، والمفهوم إذا

1- السرخسي، المبسوط، 195/9. نهاية المحتاج 3/8. الكاساني، بدائع الصنائع 362/9.

2 - النووي، الروضة، 363/7.

كان فيه تفصيل لا يرد[1]. وعللوا عدم القطع على الحربي المستأمن لأن ماله ليس بمعصوم مطلق، بل في عصمته شبهة العدم لأنه من أهل دار الحرب، وإنما العصمة بعارض الأمان المؤقت إلى غاية العود إلى دار الحرب فكان في عصمته شبهة الإباحة فلا يتعلق الحد بالقطع عليه، كما لا يتعلق بسرقة ماله بخلاف الذمي لأن عقد الذمة أفاد له عصمة ماله على التأبيد[2].

- ولا فرق عند جمهور الفقهاء بين الرجل والمرأة في إيقاع العقوبة، فإذا باشرت المرأة فعل الحرابة بنفسها حدت، فإن أنوثتها لا تمنعها من العقوبة سواء كانت مشتركة بالفعل أو بالتدبير والتخطيط. (فإن باشرت القتل أو أخذ المال ثبت حكم المحاربة في حق من معها لأنهم ردأ لها، وإن فعل ذلك غيرها ثبت حكمه في حقها لأنها ردأ له كالرجل سواء)[3]

ويرى الإمام الأعظم أبو حنيفة في ظاهر الرواية عنه وأبو يوسف أن الحد لا يقام على المرأة، ويسقط أبو حنيفة الحد أيضا عمن شارك المرأة من الرجال في عملية القطع، كما أسقطه عمن شاركهم من غير المكلفين من الصبيان والمجانين، أما أبو يوسف فيسقط الحد عن المرأة فقط، ويثبت لشريكها في القطع الحد، ووجه ظاهر الرواية إن ركن القطع وهو الخروج على المارة على وجه المحاربة والمغالبة لا يتحقق من النساء عادة لرقة قلوبهن وضعف بنيتهن فلا يكن من أهل الحرب، ولهذا لا يقتلن في

---

1 - الرملي، نهاية المحتاج، 3/8.

2 - الكاساني، بدائع الصنائع، 362/9.

3 - ابن قدامة، المغني، 319/10.

دار الحرب بخلاف السرقة لأنها أخذ المال على وجه الاستخفاء ومسارقة الأعين والأنوثة لا تمنع من ذلك[1].

والصحيح رأي الجمهور ووافقهم الطحاوي من الحنفية، لأن آية الحرابة عامة لم يخصها شيء ولأن المرأة مكلفة يلزمها القصاص وسائر الحدود طبقا لمبدأ عمومية العقوبة. الفاعل في الحرابة قد يكون واحدا وقد يتعدد، فكما تتحقق الحرابة بخروج جماعة من الناس قاطعين للطريق، فإنها تتحقق كذلك بخروج فرد من الأفراد[2].

2-5 السلاح : لم يشترط الفقهاء أن يكون القطع بسلاح محدد يقع به القتل عادة، بل يقع القطع عندهم سواء كان بسلاح أم غير كالعصا والحجر والخشب ونحوها لأن انقطاع الطريق يحصل بكل ذلك، بل قال النووي: (لا يشترط حمل السلاح بل يكفي القهر وأخذ المال باللكز والضرب بجمع الكف)[3] ويكفي عند المالكية والظاهرية مجرد الإخافة واستعمال الحيلة والمخادعة لأخذ المال وإن لم يصاحب ذلك استخدام القوة أصلا مثل أن يعمد المحارب إلى سقي الناس المخدر ليأخذ أموالهم[4]، وقياسا عليه نرى أن الحرابة تتحقق باستخدام العقاقير والمواد الكيمياوية والسموم والنار للحرق وإخافة السبيل بخطف الرهائن والطائرات وعرقلة المواصلات وتفجير السدود لتحقيق مطالب معينة.

---

1 - الكاساني، بدائع الصنائع، 361/9.

2 - القاضي عبد الوهاب، المعونة، 299/2. الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، 536/2.

3 - النووي، روضة الطالبين، 364/7. الكاساني، بدائع الصنائعن360/9. ابن قدامة، المغني، 304/10.

4 - الحطاب، مواهب الجليل، 314/6. عليش، شرح منح الجليل، 451/4. ابن حزم، المحلى، 308/11.

3-5 المجاهرة: وهي إعلان أفعال المحاربة وإظهار القوة والقهر عند الهجوم على الناس وإخافة السبيل، وهي شرط عند جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة[1] فأما إن أخذوه مختفين فهم سراق وإذا اختطفوه وهربوا فهم منتهبون لا قطع عليهم، وكذلك إن خرج الواحد والاثنان على آخر قافلة فاستلبوا منها شيئا فليسوا بمحاربين لأنهم لا يرجعون إلى منعة وقوة وعن خرجوا على عدد يسير فقهروهم فهم قطاع طريق[2].

أما المالكية والظاهرية فلا يشترطون المجاهرة، بل إن المالكية يعتبرون المخادعة وقتل الغيلة من المحاربة، قال ابن العربي (والمستتر في ذلك والمعلن بحرابته سواء)[3] ثم بين ابن العربي درجات الحرابة وأن الغيلة تندرج تحتها فيقول: (والذي نختاره أن الحرابة عامة في المصر والقفر وإن كان بعضها أفحش من بعض ولكن اسم الحرابة يتناولها ومعنى الحرابة موجود فيها ولو خرج بعصا من في المصر لقتل بالسيف ويؤخذ فيه بأشد ذلك لا بأيسره، فإنه سلب غيلة وفعل الغيلة أقبح من الفعل الظاهر ولذلك دخل العفو في قتل المجاهرة فكان قصاصا و لم يدخل في قتل الغيلة)[4] وقال القرطبي: (والمغتال كالمحارب وهو الذي يحتال في قتل إنسان على أخذ ماله وإن لم يشهر السلاح لكن دخل بيته أو صحبه في سفر فأطعمه سما فقتله فيقتل حدا لا قودا)[5] و بهذا يترجح الأخذ بمذهب المالكية ومن تبعهم لأنه لا مانع من دخول صورة المستتر في عموم لفظة

---

1 - ابن عابدين، حاشية رد المحتار، 113/3. ابن الهمام، شرح فتح القدير، 269/4.

2 - ابن قدامة، المغني، 305/10.

3 - ابن العربي، أحكام القرآن، 596/2.

4 - مرجع سابق.

5 - القرطبي، التفسير 151/6.

المحاربين في الآية مادام وصف الإفساد في الأرض وإخافة السبيل متحقق فيها، ولأن المصير إلى مذهب الجمهور يخرج كثيرا من صور الحرابة والإفساد يعمد أصحابها إلى فعلها خفية ليكون ضررها أشد.

وللإمام الشيخ محمد أبو زهرة تعليق وجيه على اعتبار الغيلة من قبيل المحاربة يقول فيه (ولا شك أن اعتبار الغيلة من قبل المحاربة يحتاج إلى نظر كبير لأن المجاهرة التي هي من مقتضيات معنى المحاربة غير قائمة، إذ أن الاغتيال والمجاهرة نقيضان لا يجتمعان، لأن هذه تكون بإعلام والآخر يكون في اختفاء، ولا يمكننا اعتبار الغيلة من قبيل المحاربة إلا إذا كانت ثمرة اتفاق جنائي تقوم به جماعة يكون عملها هو الاغتيال، كتلك الجماعة التي تقوم بجرائم القتل غيلة للسياسيين أو أصحاب الأعمال، فإن هؤلاء يمكن أن يعدوا محاربين لهذا الاتفاق والتذرع بكافة الوسائل لتنفيذ مآربهم، وإن هذا الاتفاق يصح أن يقوم مقام المجاهرة، وإنه في كثير من الأحيان تكون هذه الجماعات معروفة بما يراه المجتمع من عملها المستمر بالقتل غيلة، وبالنهب والتخريب، وأحيانا تعلن نفسها في منشورات تكتبها، في هذه الحال تكون المجاهرة ثابتة قائمة وإن كان الأشخاص غير معروفة أماكنهم ولا أشخاصهم بالتحديد، وإنه في هذه الحدود نرى مذهب مالك معقولا في معناه، ولعل العصر الحاضر يكشف عن سلامة هذا المذهب في هذه الحدود، فعصابات اللصوص في أمريكا وأوربا والمنظمات الإرهابية في تلك البلاد ترتكب جرائمها غيلة، وإذا كانت لم تجاهر حسيا فهي معلنة معروفة، وإني أرى أن مثل هذه المنظمات السرية التي تظهر آثارها في الاغتيال والتخريب ينطبق عليها تعريف المحاربين في كل الآراء إلا الذين اشترطوا الصحراء والخروج إلى الأمصار، وأقول ما نقله صاحب البدائع من أن رأي أبي حنيفة كان مأخوذا من أعمال الحرابة في زمانه، ولو أردنا أن نطبق قوله وسببه على المنظمات في هذا العصر لوجدناه ينطبق

عليها، وكذلك قول غيره من العلماء المخالفين لمالك رضي الله عنه، وعلى ذلك تكون عقوبة هؤلاء هي ذات العقوبة التي نص عليها القرآن الكريم)[1].

وبناء عليه، يرى الأستاذ إسماعيل سالم أنه يندرج تحت الحرابة العصابات التالية: عصابة القتل والاغتيال كالذين يستأجرون لقتل شخصيات معينة، وعصابة خطف الأطفال، وعصابة اللصوص للسطو على البيوت والبنوك، وعصابة خطف النساء لانتهاك أعراضهن، وشبكات الدعارة التي تستدرج بعض الفتيات الساذجات وتغرر بهن، ثم تصورهن في مواضع الفاحشة وترغمهن على العمل في الرذيلة، وعصابة مروجي المخدرات، وعصابة إتلاف الزروع وقتل المواشي والدواب أو سرقتها، وغير ذلك مما فيه محاربة له ورسوله وإفساد في الأرض[2].

5-4 الردء أو المساهمة الجنائية: ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يعتبر محاربا كل من باشر الفعل بنفسه، أو أعان غيره على ارتكابه بالتحريض، أو بالمساعدة، كمن تولى الحراسة أو مراقبة الطريق، أو تولى تضليل الشرطة، ويسمى من لم يباشر القطع بالردء ويلزم الردء ما يلزم المباشر من الحد من قطع أو قتل أو صلب أو نفي[3].

ويرى الشافعية والزيدية أنه لا يعد محاربا إلا من باشر فعل الحرابة بنفسه، وأما المتسبب في الفعل والمعين عليه وإن حضر مباشرته و لم يباشره فلا يعتبر محاربا، وإنما هو عاص أتى معصية يعزر عليها.

ويترتب على هذا الفرق أنه لو خرج جماعة فقطعوا الطريق وأخذ بعضهم مالا وقتل بعضهم أشخاصا و لم يفعل الباقون شيئا، فكلهم مسؤول عن أخذ المال والقتل

---

1 - أبو زهرة، العقوبة، ص 148.

2 - إسماعيل سالم، من جرائم أمن الدولة، ص 22.

3 - الزيلعي، تبيين الحقائق، 237/3. القرطبي، التفسير، 225/3 .

عند مالك وأبي حنيفة وأحمد والظاهريين، أما عند الشافعي والزيدية فلا يسأل عن القتل إلا القاتل، ولا يسأل عن أخذ المال إلا من أخذ المال، لأن كل واحد منهم انفرد بسبب حد فاختص بحده أما الباقون فعليهم التعزير[1].

واستدل الجمهور بأن فعل الحرابة يحصل بالجميع كما في السرقة، ولأن المباشرة من البعض والإعانة من البعض من عادة القطاع، فالحرابة مبنية على حصول المنعة والمعاصرة والمناصرة، فلو لم يلحق المتسبب بالمباشر في سبب وجوب الحد لأدى ذلك إلى انفتاح باب قطع الطريق وانسداد حكمه، وقد أفتى ابن تيمية أن الردء يقتل ولو كانوا مائة[2].

واستدل الشافعية والزيدية بأن الحد يجب بارتكاب المعصية فلا يتعلق بالمعين كسائر الحدود[3]، ثم إن إيجاب الحد على الردء مخالف لقاعدة إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر[4]، والتي تقتضي إضافة الفعل في الحرابة للفاعل الأصلي دون المعين، لأنه هو الذي يحصل الأثر بفعله ولأنه بفعله أفضى إلى إحداث أضرار يسأل عنها وحده.

---

1 - البجيرمي على الخطيب، 180/4.

2 - الكاساني البدائع، 360/9.ابن قدامة، المغني 319/10. ابن تيمية، الفتاوى 311/28.

3 - ابن قدامة، 318/10.

4 - ومعنى القاعدة: إذا اجتمع المباشر للفعل أي الفاعل له بالذات والمتسبب له أي المفضي والموصل إلى وقوعه يضاف الحكم إلى المباشر لأن الفاعل هو العلة المؤثرة والأصل في الأحكام أن تضاف إلى عللها المؤثرة لا إلى أسبابها الموصلة لأن تلك أقوى وأقرب إذ المتسبب هو الذي تخلل بين فعله والأثر المترتب عليه من تلف أو غيره فعل فاعل مختار والمباشر هو الذي يحصل الأثر بفعله من غير أن يتخلل بينهما فعل فاعل مختار فكان أقرب لإضافة الحكم إليه من المتسبب. أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 379.

وما ذهب إليه الشافعية منتقض بحد السرقة، فقد أوجبوه على المباشر والمتسبب، لذلك يترجح القول بأن حد الحرابة يشمل الجميع المباشر والمتسبب والردء لأن القاطع قطع اعتمادا عليه واستنصارا به، وقد لا يقل عمل من لم يباشر القطع خطورة عمن باشر الفعل، بل قـــد تتوقف عليه نجاح عملية القطع ذاتها.

وانظر إلى الحنفية الذين حكموا في القصاص على المباشر فقط دون الذي حضر، أو أعان عليه و لم يباشر كأن كان ربيئة أو حارسا للأبواب[1] إعمالا للقاعدة السابقة، كيف تخلوا عن هذه القاعدة في جريمة الحرابة وذلك لعظم خطرها وعموم فسادها ولأنها تطول حق الله وأمن الدولة.

5-5 الشروع: إذا بدأ المحارب أفعال الحرابة وأخذ بإثر خروجه وهو في مرحلة الشروع بحيث لم يخف السبيل بعد و لم يتعرض لأموال الناس أو أعراضهم، فلا يحد عند فقهاء الأمصار لأنه لم يقع منه ما يوجب الحد، إذ يشترطون وقوع القطع بالفعل، قال اللخمي[2] وهو يشرح تعريف ابن عرفة: (إن لم يخف السبيل وأخذ بأثر خروجه لا يعاقب لأنه لم يحصل منه إلا النية فلا يجري عليه شيء من أحكام المحارب) و لم يرتض شراح خليل من المالكية هذا القول من اللخمي فقال الرصاع: (لكن في مختصر المدونة لابن يونس: وكذلك إن لم يخف وأخذ مكانه قبل أن يتفاقم أمره، أو خرج بعصا وأخذ مكانه فهو مخير فيه وله أن يأخذ في هذا بأيسر الحكم من النفي والضرب والسجن).

---

1 - عودة، التشريع الجنائي في الإسلام 127/2.

2 - هو أبو الحسن علي بن محمد الربعي، القيرواني، فقيه مالكي، أديب ومحدث، من كتبه التبصرة، مات بصفاقس سنة 478 هـ .(أنظر: مخلوف، شجرة النور، 117) .

5-6 قصد المحارب: اتفقت التعريفات السابقة على أن قصد المحارب هو أخذ المال، وهل تكون في الفروج وانتهاك الأعراض اختلف الفقه في ذلك.

فبخصوص المسألة الأولى، ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة[1] إلى اشتراط النصاب في المال المأخوذ حرابة وبأن يكون في حرز، وأن يكون مالا متقوما ومملوكا ملكية تامة، وأن لا يكون لآخذه شبهة، وأن يبلغ نصابا لكل واحد من المتحاربين قياسا على السرقة عند الشافعية والحنفية، أما الحنابلة والزيدية فلم يشترطوا أن يبلغ نصاب كل واحد من المتحاربين نصابا، بل يكفي أن يبلغ المال المقطوع كله نصابا[2]، أما مالك فلا يشترط النصاب في الحرابة ويكفي عنده لوجوب الحد أن يأخذ المحارب مالا محترما سواء بلغ نصاب السرقة أم لم يبلغه[3].

وفي خصوص المسالة الثانية فقد انفرد المالكية باعتبار الخارج لانتهاك الأعراض محاربا وإن لم يقصد أخذ الأموال، قال الرصاع: الخروج – أي يتحقق- للغلبة على الفروج لأنها أقبح من الغلبة على المال. وانتصر ابن العربي لهذا الرأي فقال (ولقد كنت

---

1 - الشربيني، مغني المحتاج، 182/4. ابن قدامة، المغني، 312/10 .

2 - ابن قدامة، المغني 313/10.

3 - ابن العربي، أحكام القرآن، 601/2.قال مخاطبا الشافعي إذا أخذ في الحرابة نصابا قلنا أنصف من نفسك أبا عبد الله إن ربنا تبارك وتعالى قال: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما. فاقتضى هذا قطعه في حقه وقال في المحاربة: إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله. فاقتضى بذلك توفية الجزاء لهم على المحاربة عن حقه فبين النبي في السارق أن قطعه في نصاب وهو ربع دينار، وبقيت المحاربة على عمومها. فإن أردت أن ترد المحاربة إلى السرقة كنت ملحقا الأعلى بالأدنى وخافضا الأرفع إلى الأسفل وذلك عكس القياس. وكيف يصح أن يقاس المحارب – وهو يطلب النفس إن وقى المال بها – على السارق وهو يطلب خطف المال فإن شعر به فر حتى إن السارق إذا دخل بالسلاح يطلب المال فإن منع منه أو صيح عليه وحار ب عليه فهو محارب يحكم عليه بحكم المحارب.

أيام تولية القضاء قد رفع إلي قوم خرجوا محاربين إلى رفقة، فأخذوا منهم امرأة مغالبة على نفسها من زوجها ومن جملة المسلمين معه فيها فاحتملوها ثم جد فيهم الطلب فأخذوا وجيء بهم، فسألت من كان ابتلاني الله به من المفتين فقالوا: ليسوا محاربين لأن الحرابة إنما تكون في الأموال لا في الفروج فقلت لهم إنا لله وإنا إليه راجعون، ألم تعلموا أن الحرابة في الفروج أفحش منها في الأموال، وأن الناس كلهم ليرضون أن تذهب أموالهم وتحرب من بين أيديهم ولا يحرب المرء من زوجته وبنته، ولو كان فوق ما قال الله عقوبة لكانت لمن يسلب الفروج)[1].

5-7 المكان: نظر الفقهاء في مكان الحرابة داخل الدولة، فقد تقع الحرابة في الطريق الخالي وفي الصحراء الفضاء بعيدا عن العمران، بحيث يتعذر وجود النجدة والغوث، وقد تقع في المصر وداخل المدينة حيث يمكن الغوث والنجدة لهذا انقسم الفقه إلى رأيين:

يرى أبو حنيفة وبعض الحنابلة والزيدية[2] أن القطع يحد إن وقع فعله في الصحراء حيث لا غوث ولا تتحقق سيطرة الحاكم، فإن كان داخل المصر أو قريبا منه لا يكون موجبا لحد الحرابة بل هو اعتداء عادي يعاقب عليه الفاعل بعقوبته المقررة في غير حد الحرابة، وذكر الكاساني أن هذا الرأي استحسان وأن القياس يوجب الحد: وجه القياس أن سبب الوجوب قد تحقق وهو قطع الطريق، فيجب الحد كما لو كان في غير المصر، بل إن الجريمة في المصر أغلظ منها في غيره لأن المجاهرة والاعتماد على المنعة أظهر في المصر عنه في الصحاري والقفار.

---

1 - ابن العربي، أحكام القرآن، 597/2.

2 - السرخسي، المبسوط 211/9. المرتضى، البحر الزخار 197/6، 198.

ووجه الاستحسان أن القطع لا يحصل بدون الانقطاع والطريق لا ينقطع في الأمصار وفيما بين القرى، لأن المارة لا تمتنع عن المرور عادة فلم يوجد السبب[1].

واعترض على مذهب الحنفية بأن عموم الآية لم يفرق بين الحرابة في المصر والصحراء وما ذكروه لا يصلح مخصصا للآية، والقاعدة أن المطلق يجري على إطلاقه ما لم يقم دليل التقييد نصا أو دلالة[2].

ولعل أبو حنيفة أجاب على ما شاهده في زمانه لأن أهل الأمصار كانوا يحملون السلاح، فالقطاع ما كانوا يتمكنون من مغالبتهم في المصر والآن ترك الناس هذه العادة فتمكنهم المغالبة فيجري عليهم الحد وعلى هذا قال أبو حنيفة: فيمن قطع الطريق بين الحيرة والكوفة أنه لا يجري عليه الحد، لأن الغوث كان يلحق هذا الموضع في زمانه لاتصاله بالمصر، والآن صار ملتحقا بالبرية فلا يلحق الغوث فيتحقق قطع الطريق، وهذا إعمالا للقاعدة الأصولية لا ينكر تغير الأحكام الاجتهادية بتغير الأزمان[3].

ويرى أبو يوسف في الصحيح عنه والمالكية والشافعية وجمهور الحنابلة والظاهرية[4] إلى أن الحرابة تقع داخل المصر وخارجه في البيداء، فمن أخاف سبيل

---

1 - الكاساني، 364/9.

2 - محمد البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص 324.

3 - المرجع نفسه ص 310.

4 - الكاساني، البدائع، 364/9. الحطاب، مواهب الجليل، 314/6 .عبد الوهاب، المعونة، 299/2. الزرقاني، شرح الزرقاني على خليل، 109/8. عليش شرح منح الجليل 542/4. ابن حزم، المحلى، 308/11. ابن قدامة ، المغني، 303/10. المرداوي، الإنصاف، 296/10. أبو البركات، المحرر، 160/2. الرملي، نهاية المحتاج، 4/8. الشربيني، مغني المحتاج، 181/4.

المسلمين أو الذميين خارج العمران بعيدا عنه حيث ينقطع الغوث، أو قريبا منه أو بين قرى وبلدان المصر، أو بين العمران ليلا أو نهارا فهو قاطع للطريق محارب لله ورسوله يلزمه حد الحرابة .

واستدلوا بعموم قوله تعالى (ويسعون في الأرض) فلفظة الأرض عامة في المصر والبيداء[1] ولم يأت دليل يخصصها، واستدلوا بقياس الأولى وهو أن الجريمة إذا وجدت داخل العمران كانت أعظم جورا وأكثر ضررا فكانت بالعقوبة أولى، لأن البنين محل الأمن والطمأنينة ولأنه محل تناصر الناس وتعاونهم، فإقدامهم عليه يقتضي شدة المحاربة والغلبة، قال الشربيني (وفقد الغوث يكون للبعد عن العمران وعساكر السلطان أو للقرب ولكن لضعف في السلطان ...ولو دخل جماعة دارا ليلا وشهروا السلاح ومنعوا أهل الدار من الاستغاثة فهم قطـــاع علـــى الصحيح مع قوة السلطان وحضوره)[2].

ويظهر أن رأي الجمهور أولى بالقبول سيما إذا علمنا أن اختلاف أبي حنيفة وأبي يوسف هو اختلاف زمان لا اختلاف حجة وبرهان، فيستوي إيقاع الجناية داخل العمران وخارجه حيث توافر خوف الطريق وإرهاب المارة وانتفاء الأمن لعموم الأدلة، ولأن واقع الناس اليوم بلغ فيه الإجرام ذروته رغم ازدياد وسائل الأمن فقاطعي الطريق لم يعودوا يتقيدون بمكان أو زمان فيرتكبون جرائمهم في الليل أو في النهار، في بيت أو زقاق، في طريق مزدحم أو طريق مهجور، بل قد يرتكبون جرائمهم في أعماق البحار أو في أعالي الأجواء.

---

1 - ابن العربي، أحكام القرآن، 597/2.

2 - الشربيني، مغني المحتاج، 181/4.

الخلاصـــة: إن الأفعال التي يأتيها المحاربون لا يعدو كل فعل منها أن يكون شكلا من أشكال تهديد أمن المجتمع المسلم وهي:

- الإرهاب والتخويف: ويحدث هذا عندما يكون المقصد الأساسي للمحاربين هو إخافة المارة وترويعهم دون الاعتداء على أرواحهم وممتلكاتهم، ويتحقق تهديد الأمن في هذه الحالة من ناحيتين: الأولى ناحية الاعتداء على سنة الله في خلقه والقاضية بكفالة الأمن والطمأنينة والسكينة في الحياة لمن التزم شريعة الإسلام، والناحية الثانية ناحية تحويل مفهوم الإرهاب في المفهوم الإسلامي عن أعداء الإسلام والأمة وليطول الأمة ذاتها والدولة في أمنها.

- أخذ الأموال والاعتداء عليها: وهذا الشكل بمثابة الاعتداء على أحد مقاصد الشريعة في حفظ الأموال، وإذا كانت هذه الأموال مما استخلف فيه البشر استخلاف وكالة أو نيابة فلا ينبغي الاعتداء عليها واكتسابها بالنهب والسلب، لأنه لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير أو حقه بلا إذن[1].

- التصفية الجسدية والقتل: وهذا الشكل بدوره يمثل اعتداء على مقصد الشريعة في حفظ النفوس، لأن حرمة دم المسلم ثابتة ومقررة، وعليه فإن من يسلب المسلم روحه فقد حارب الله ورسوله إما من حيث التعدي على مالك الأرواح والأجساد، أو من حيث ادعاء الحق في الإحياء والإماتة من دون الله، أو من حيث تفريغ المجتمع المسلم من أكرم عناصره الفعالة في الحياة، أو من حيث سلب الحياة في غير مقصد شرعي .

---

1 - مرجع سابق ص 390.

- الجمع في تهديد الأمن بين القتل وسلب الأموال: وهو ما يمثل اعتداء على اثنين من مقاصد الشريعة في وقت واحد حفظ النفس وحفظ المال، لذلك شدد الفقه على فعل الحرابة ذلك أن النفس والمال في ميزان الإسلام من وسائل المجتمع المسلم في التجارة مع الله لإعلاء شريعته في الأرض، وحين يراد للمجتمع المسلم بقطع الطريق قتلا ونهبا للأموال أن يفقد أهم أسس تجارته مع الله فقد أريد له في ذات الوقت أن تتعطل حركته الاستخلافية في إعمار الأرض والإصلاح فيها داخليا، وفي الجهاد لنشر الدعوة خارجيا.

والحرابة بهذا المعنى شبيهة بجريمة الإرهاب في عصرنا، وأوصافها وشروطها تنطبق عليها ما تعلق منها باحتجاز الرهائن وخطف الطائرات والتوسل بالرعب والإخافة في عمليات القتل وتدمير المنشآت والطرقات والممتلكات العامة، وتختلف عليها في شدة العقوبة، فعقوبة الحرابة في الفقه الإسلامي التي تصل إلى الصلب والقطع من خلاف، لا تعرفها التشريعات الوضعية، ونرى أنها لو نص عليها في هذه التشريعات لكان صدى شدتها كفيلا بردع كل مجرم، وزجر كل ذي مشروع إرهابي من أن يفكر في أن يطول أمن الدولة وأمن الناس بالضرر.

6- الركن المعنوي: قصد العصيان وتعمد مخالفة أمر الشارع بالإفساد في الأرض والسطو على أموال الناس وإرعابهم بقوة السلاح وشوكة العدد واضح وجلي في جريمة الحرابة، وقد عبر القرآن على هذا المعنى بلفظة المحاربة وهي تقتضي النزوع إلى فعل الحرب وطلبه، وهل تشترط العمدية في فعل القتل حرابة، ذهب أكثر الفقهاء إلى إيجاب القتل لمجرد حصول القتل عمدا كان أو غير عمد، فالعبرة في حصول القتل المصحوب بالإفساد في الأرض أيا كان نوعه، لأنه قتل حد وليس من باب القصاص،

العمدية مشروطة في القتل الموجب للقصاص وليس هذا مذهبه[1]. أما الشافعي فيشترط التعمد والعمد لوجوب الحد فبالقتل العمد يجب قتله للنص، ولأنه ضم إلى جناية القتل المحرابة أي إخافة السبيل وهي تقتضي زيادة العقوبة والزيادة هذا القتل والقتل محتم إذا قتل لأخذ المال ولو لم يأخذ نصابا أما إذا أخذ نصابا فالقتل والصلب[2].

77- العقوبة: اتفق الفقهاء على أن أفعال المحرابة لا تخرج عما يأتي — إخافة السبيل دون أن يأخذ مالا أو يقتل نفسا — أخذ المال لا غير — القتل لا غير — أخذ المال والقتل معا. واتفقوا على أن الأصل في العقوبة هو قوله تعالى "**إنما جزاء الذين يحاربون .... عذاب عظيم**"[3] وحديث العرنيين. لكنهم اختلفوا في عقوبة هذه الأفعال بالنظر إلى نص الآية وإلى دلالة حرف (أو) الذي ركب الكلام في الآية به، وهي تجيء في لسان العرب للتخيير بين شيئين أو أشياء تارة، وتجيء للتنويع والتوزيع بالنظر إلى حالات مختلفة تارة أخرى، ومن هنا نشأ اختلاف الفقهاء في هذه العقوبة هل هي مرتبة على الحالات التي علم الشارع ترتيبها عليها؟ فلا يقتل من المحاربين إلا من قتل ولا يقطع مهبهم إلا من أخذ المال ولا ينفى إلا من لم يقتل ولم يأخذ المال، أو هي ليست مرتبة على الحالات وإنما سيقت على وجه التخيير ؟ فيكون للإمام الخيرة في توقيع أيها شاء على من شاء ممن ثبت عنده أنه يحارب الله ورسوله ويسعى في الأرض فسادا سواء قتل أم لم يقتل وسواء أخذ المال أم لم يأخذ.

---

1 - الطالب: مواهب الجليل 6/315. الكاساني، البدائع 9/368. البحر الزخار 6/201.

2 - الموردي الروضة 7/368. مغني المحتاج 4/182.

3 - سورة المائدة، آية 33.

إلى الرأي الأول ذهب الشافعية والحنابلة والزيدية والصاحبان من الحنفية والمروي عن ابن عباس والنخعي وعطاء وحماد والليث وإسحاق، فهؤلاء يرون أن عقوبة المحارب تختلف باختلاف الأفعال التي يأتيها، فتعتبر حرابة ويكون لكل فعل عقوبة خاصة به حملا لـــ (أو) على التنويع والتوزيع، وأبو حنيفة يحمل الآية على التخيير لكن لا في مطلق المحارب بل في محارب خاص فقط وهو الذي قتل النفس وأخذ المال.

وقال بالقول الثاني المالكية والظاهرية وأبو ثور وروي عن كثير من التابعين والفقهاء كسعيد بن المسيب وعطاء ومجاهد والحسن والضحاك وأبي الزناد.

والإمام مالك وإن كان يرى أن الإمام مخير في توقيع العقوبة التي يراها ملائمة لنوع الجريمة إلا أنه قيد التخيير في حالة القتل فجعل الخيار بين القتل والصلب فقط، كما قيده أيضا في حالة أخذ المال فقط دون القتل وجعل للإمام الخيار إلا في عقوبة النفي، ومعنى التخيير عنده أن الأمر راجع في ذلك إلى اجتهاد الإمام.

الرأي الراجح: تظهر قوة أدلة رأي المالكية والظاهرية لسلامتها من الاعتراضات، ولأن القول بالتخيير هو إعمال لقواعد دفع الضرر[1] ودرء المفاسد[2]، وقاعدة تصرف الحاكم على الرعية منوط بالمصلحة، وقاعدة التعزير إلى الإمام على قدر عظم الجرم وصغره[3]، فالحرابة والسعي في الأرض بالفساد وجرائم خطف الرهائن

---

1 - قواعد الضرر هي: لا ضرر ولا ضرار، الضرر يدفع بقدر الإمكان، الضرر يزال، الضرر لا يزال بمثله، الضرر الشد يزال بالضرر الأخف، يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام. أنظر الزرقا، شرح القواعد، 113 وما بعدها.

2 - الزرقا، شرح القواعد، 151.

3 - أنظر في تفصيل القاعدتين البورنو، الوجيز، 27 و46 .

وقطع الطريق صارت في هذا الزمان وبالا لا بد من حسمه، وضررها يؤدي إلى الفتك بالأمة من داخلها وتقويض لبنيانها وهدم لأمنها بيد بعض المنتسبين إليها، الذين يتحدون الحكم الإسلامي والنظام الشرعي جهرا وبالقوة والغلبة، أو يتحدونه تدبيرا تخطيطا لتدميره من داخله ولو بالحيلة على رأي الإمام مالك (إن هؤلاء المحاربين باعتدائهم وتحفزهم وتخويفهم للآمنين يعرضون نفوسهم للضياع، ولا يصح انتظارهم حتى ينفذوا جرائمهم، بل تجب معالجتهم بالأخذ على أيديهم بأقصى العقوبات قبل ما ينفذوا ما يريدون فإن هذا نوع من المحاربة في داخل الدولة)[1].

8- عقوبة القتل وأخذ المال وإخافة السبيل: ذهب الشافعية، والحنابلة في ظاهر المذهب، وأبو سيف، ومحمد، وهو المروي عن عمر، والزهري: أن المحارب إذا قتل وأخذ المال يقتل ويصلب، ولا قطع عليه، أخذا فيه بقول ابن عباس، وقتله متحتم، لا يدخله عفو لأن القتل حيث عوقب به في جريمة الحرابة هو قتل حد، وليس قصاصا، والفرق أن القصاص يجوز لأولياء الدم العفو عنه خلافا لقتل الحرابة فلا يجوز لأولياء الدم العفو عنه لأنه حق الله، وكذلك فإن المستوفي في القصاص هم أولياء الدم إن أرادوا ذلك، ولا حق لهم في استيفاء قتل الحرابة لأنه قتل حد والحدود للإمام وليست لأولياء الدم، ولا خلاف على هذا بين الفقهاء إلا ما روى عن بعض الحنفية أن المحارب إذا قتل و لم يأخذ مالا قتل قصاصا لا حدا، وهو مرجوح في المذهب، وحمل على أنه تمكن من أخذ المال و لم يأخذه، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن السلطان ولى من حارب، فإن قتل محاربا أخا امرئ، أو أباه في حال

1 - أبو زهرة، العقوبة، 155.

المحاربة، فليس إلى طالب الدم من أمر المحارب شيء، ولا يجوز عفو ولى الدم والقائم بذلك الإمام[1].

ويرى أبو حنيفة: أن الإمام بالخيار، إن شاء قطع يده ورجله، ثم قتله أو صلبه، وإن شاء لم يقطعه، وقتله. أو صلبه، لأن مبنى الحد على التغليظ، والقطع ثم القتل أقرب إليه، فكان للإمام أن يختار، ولأن السبب الموجب للقطع – وهو أخذ المال – قد وجد منهم، والسبب الموجب للقتل – وهو قتل النفس – قد وجد منهم – وقيل: إن تفسير الجميع بين القطع والقتل عند أبي حنيفة، هو أن يقطعه الإمام، ولا يحسم موضع القطع، بل يتركه حتى يموت[2].

وترى المالكية أن للإمام أن يجتهد في ذلك، ويخير بين قتله وبين قتله وصلبه فلا يجمع بين الحدين قال الشيخ عليش: (وظاهر القرآن أن الصلب حد قائم بنفسه كالنفي)[3]، وعندهم الصلب عقوبة خاصة بالرجل، أما المرأة فحدها صنفان: القطع من خلاف، والقتل، ويسقط عنها الصلب، واختلف في النفي.

وترى الظاهرية أن الإمام مخير في توقيع العقوبات الواردة في الآية على حسب ما تقتضيه المصلحة العامة، إلا أنه لا يجمع عليه القتل والصلب، والصلب عندهم عقوبة قائمة بذاتها. وليس للإمام أن يجمع عليه بين عقوبتين من هذه العقوبات أو أكثر بأي حال، والأصل عند الظاهرية أن للإمام الخيار المطلق في توقيع العقوبة الملائمة، إلا أنه ليس له أن يجمع بين اثنين منها أو أكثر، فإذا رأى قتله فليس له أن يصلبه أو يقطعه أو

---

1 – ابن المنذر، الإشراف، 535/1. ابن الهمام، شرح فتح القدير، 268/4، ابن قدامة، المغني، 307/10.

2 – السرخسي، المبسوط، 299/15، ابن رشد، بداية المجتهد، 380/2-381.

3 – عليش، شرح منح الجليل، 545/4.

ينفيه. وإذا رأى صلبه فليس له أن يقتله أو يقطعه أو ينفيه .... وإذا رأى قطعه فليس له أن يقتله أو يصلبه أو ينفيه. وحجتهم أن الله تعالى إنما أمر بذلك بلفظ (أو) وهو يقتضي التخيير، فلا بد منه[1].

9- سقوط العقوبة بالتوبة: اتفق الفقهاء على أن حد الحرابة يسقط بالتوبة قبل القدرة على المحارب والأصل في ذلك قوله تعالى: "إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم"، أي رجعوا عما فعلوا فندموا على (مناصبتهم الحرب لله ورسوله، والسعي في الأرض بالفساد للإسلام، والدخول في الإيمان من قبل قدرة المؤمنين عليهم، فإنه لا سبيل للمؤمنين عليهم بشيء من العقوبات التي جعلها الله جزاء لمن حاربه ورسوله، وسعى في الأرض فسادا، من قتل أو صلب أو قطع يد ورجل من خلاف أو نفي من الأرض، فلا تباعة قبله لأحد فيما كان أصاب في حال كفره وحربه المؤمنين في مال ولا دم ولا حرمة)[2]، فدلت هذه الآية الشريفة على أن قاطع الطريق إذا تاب قبل أن يظفر به يسقط عنه الحد، وإذا أعلن توبته فلا يقتل أو يصلب أو يقطع أو ينفى من الأرض حدا. ويشترط الفقهاء لقبول التوبة وإسقاط الحد عنه أن تكون التوبة قبل وصول يد السلطان إليه، (بأن يلقي السلاح، ويترك ما هو عليه، ويأتي الإمام طائعا)[3] أي قبل القدرة عليه تمسكا بنص الآية أما إن كانت التوبة بعدها فلا تكون مسقطة للحد. وبهذا قال أحمد ومالك والشافعي وأصحاب الرأي وأبو ثور[4].

---

1 - ابن حزم، المحلى، 11/317-319.

2 - الطبري، جامع البيان، 4/220

3 - الحطاب، مواهب الجليل، 6/317.

4 - ابن قدامة، المغني، 10/314.

ومعنى سقوط الحد سقوط تحتم القتل والصلب والقطع والنفي، حتى لم يكن للإمام أن يقتله ولكن يدفعه إلى أولياء القتيل ليقتلوه قصاصا إن كان القتل بسلاح، وإن لم يأخذ المال و لم يقتل فتوبته الندم على ما فعل والعزم على ترك مثله في المستقبل، وهو أن يأتي الإمام عن طوع واختيار ويظهر التوبة عنده ويسقط عنه الحبس لأنه تاب فلا معنى للحبس.

وإذا سقط الحد بعد التوبة قبل أن يقدر عليهم فإن كانوا أخذوا المال لا غير ردوه على صاحبه، إن كان قائما وإن كان هالكا أو مستهلكا فعليهم الضمان، وإن كانوا قتلوا لا غير يدفع من قتل منهم بسلاح إلى الأولياء ليقتلوه أو يعفوا عنه[1].

وإذا ارتكب المحارب ما يوجب حدودا أخرى لا تختص بالمحاربة كالزنا والقذف وشرب الخمر أثناء بروزهم للحرابة فإنها لا تسقط عنه بالتوبة عند مالك والظاهرية، وعند الشافعي، وأحمد قولان: أولهما أنها جميعا تسقط بالتوبة لأنها حدود الله فتسقط بالتوبة كحد المحاربة إلا حد القذف فإنه لا يسقط لأنه حق آدمي، ولأن في إسقاطها ترغيبا في التوبة وهذا هو الرأي الراجح في مذهب أحمد، والثاني لا تسقط لأنها لا تختص بالمحاربة فكانت في حق المحارب كحق غيره وهو الراجح عند الشافعية.[2]

ويرى أبو حنيفة أنه لا تسقط منه (إلا السرقة، أما سائر الحدود فلا تسقط بالتوبة، وتعليل ذلك عنده أن الخصومة شرط في السرقة الصغرى والكبرى لأن محل الجناية حق العباد والخصومة تنتهي بالتوبة والتوبة تمامها رد المال إلى صاحبه، فإذا وصل

---

1 – الحطاب، مواهب الجليل،316/6.

2 – ابن قدامة، المغني، 315/10. الشربيني،مغني المحتاج،184/4.

المال إلى صاحبه لم يبق له حق الخصومة مع السارق بخلاف سائر الحدود ..فإن الخصومة فيها ليست بشرط فعدمها لا يمنع من إقامة الحدود)[1].

وعند الظاهرية لا تسقط التوبة شيئا من الحدود إلا حد الحرابة لأنه الذي ورد النص بسقوطه بالتوبة قبل القدرة عليهم[2]. وترى الزيدية أن توبة المحارب تسقط كل ما عليه من حدود غير حد المحاربة[3]. والذي نختاره رأي مالك ومن وافقه أن التوبة تسقط عنه حد الحرابة فقط، ويؤخذ بما سوى ذلك من حقوق الله وحقوق الآدميين قال ابن العربي (فأما من قال: إنه على عمومه في الحقوق كلها فقد علمنا بطلان ذلك بما قام من الدليل على أن حقوق الآدميين لا يغفرها الباري سبحانه إلا بمغفرة صاحبها، ولا يسقطها إلا بإسقاطه...فمن التزم حكم الإسلام فلا يسقط عنه حقوق المسلمين إلا أربابها)[4]. ودفعا لمفسدة التحايل في إسقاط حدود الله بالتظاهر بالتوبة.

وإن سقوط حد الحرابة بالتوبة قبل رفع الدعوى والقدرة على المحاربين يشبه ما تتخذه التشريعات الحديثة من إجراءات العفو الشامل على المجرمين بغية طي صفحة الدماء والتطلع إلى مستقبل أحسن، وهذا ما رامه التشريع الجزائري الصادر في 25 فبراير 1995 والمتضمن تدابير الرحمة أو التشريع الصادر في 13 جويلية 1999 المتعلق باستعادة الوئام المدني فقد جاء في نص المادة الأولى من هذا القانون[5]: يندرج

---

1 – الكاساني، بدائع الصنائع، 473/9. ابن الهمام، شرح فتح القدير،429/5.

2 – ابن حزم، المحلى 126/11-130.

3 – عودة، التشريع الجنائي الإسلامي: 661/2.

4 – ابن العربي، أحكام القرآن، 603/2.

5 – قانون رقم 99 – 08 مؤرخ في 29 ربيع الأول عام 1420 الموافق 13 يوليو سنة 1999 يتعلق باستعادة الوئام المدني.

هذا القانون في إطار الغاية السامية المتمثلة في استعادة الوئام المدني ويهدف إلى تأسيس تدابير خاصة بغية توفير حلول ملائمة للأشخاص المورطين والمتورطين في أعمال إرهاب أو تخريب، الذين يعبرون عن إرادتهم في التوقف بكل وعي عن إجراءاتهم الإجرامية بإعطائهم الفرصة لتجسيد هذا الطموح على نهج إعادة الإدماج المدني في المجتمع.

وبعد أن بينت المادة الهدف السامي لهذا القانون جاءت المواد 27 و28 و29 من نفس القانون لتخفف العقوبات على الذين تورطوا في الأعمال الإرهابية ، فالذين حكم عليهم بالإعدام أو المؤبد خففت العقوبة إلى 12 سنة، والذين حكم عليهم بـــ 10 سنوات إلى 20 سنة خففت إلى 7 سنوات وهكذا، كما استفاد أشخاص آخرون بالإفراج بشروط خاصة أهمها تسليم أنفسهم وإبداء النية بالتوقف عن كل نشاط إرهابي أو تخريبي (المادة 36، 37، 38) .

مصادر التوثيق اللغوي

الأستاذ امحمد بنبري

جامعة باتنة

لا يخفى على المزاولين للعلوم أن نظارها يدأبون على إقناع طلابها بصحة مسائلهم وصواب نظرهم. فأهل كل علم من علوم الدين والدنيا يسعون للاستدلال على أحكامهم والبرهنة على قضاياهم ومن هؤلاء علماء اللغة الذين يحرصون على الاحتجاج لقواعدهم وتوثيق منقولا تهم.

وللتوثيق اللغوي أهمية كبرى في اعتماد اللغة وفي صيانتها من عدوى الفساد لأنه المرجع عند تشتت الآراء والفيصل عند اختلافها ويستند التوثيق اللغوي إلى أساسين اثنين هما: الاستشهاد والاعتماد.

أما الأول فهو الاحتجاج بالأدلة النقلية أي النصوص التي يعتمد عليها في إثبات قواعد اللغة وأحكامها المختلفة سواء منها ما تعلق بالمفردات والتراكيب من جهتي المعاني والصيغ وقد يطلق عليه مصطلح السماع وهو ((ما ثبت في كلام من يوثق بفصاحته فشمل كلام الله تعالى وهو القرآن وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم وكلام العرب قبل بعثته وفي زمنه وبعده إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المولدين نظما ونثرا عن مسلم أو كافر فهذه ثلاثة أنواع لا بد في كل منها من الثبوت)).[1]

1- السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو 48.

وأما الثاني فأعني به الإسناد إلى الإثبات والنقل عنهم بالرواية الصحيحة الثابتة وشرطه أن يكون على أئمة ثقات عدول قد زاولوا أساليب لغة العرب وخبروا دقائقها مشهورين بالرواية أو التصنيف فيما يروى عنهم[1].

ويجب التنبه إلى أن المقصود بالتوثيق هنا هو مسائل اللغة كالمعاني الوضعية - للألفاظ ومباحث الإعراب والتصريف فهذا هو الذي خصه العلماء بشروط خاصة وبعصور وبيئات معينة.

أما ما يتعلق بقضايا البلاغة من مجازات وكنايات وأنواع الأساليب الأدبية التي ترجع إلى فن القول فإن مجال الاستشهاد له مفتوح للمولدين وغيرهم. وقد أشار إلى هذا ابن جني مع التعليل له بقوله ((ولا تستنكر ذكر هذا الرجل وإن كان مولدا في أثناء ما نحن عليه من هذا الموضع وغموضه ولطف متسربه فإن المعاني يتناهبها المولدون كما يتناهبها المتقدمون وقد كان أبو العباس (يريد المبرد) وهو الكثير التعقب لجلة الناس احتج بشيء من شعر حبيب بن أوس الطائي في كتابه في الاشتقاق لما كان غرضه فيه معناه دون لفظه...))[2].

والظاهر أن بعض العلماء كانوا يردون كلام المولدين ولا يحتجون به ولو على المعاني[3]. وفي كلام ابن جني المذكور آنفا ما يومئ إلى هذا غير أن الأمر استقر في الأخير على ما قدمته. وفي ما يلي تفصيل ما أجملته.

1- انظر ابن فارس الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها 62، 63 باب القول في مأخذ اللغة.

2- الخصائص 24/1 وانظر ابن فارس الصاحبي 63 القول في الاحتجاج باللغة العربية.

3- سعيد الأفغاني، في أصول النحو، 16.

أولا- الاستشهاد:

1_ القرآن الكريم وقراءاته:

القرآن الكريم هو أوثق النصوص المعتمدة في مختلف الدراسات اللغوية ولهذا فهو في الدرجة الأولى من حيث الاحتجاج به لفظا ومعنى ولم يختلف العارفون في الإذعان له والتسليم بفصاحته وبلاغته سواء أكانوا مسلمين أم كفارا.

غير أنه لما ظهر تقعيد العربية وعني العلماء بالاحتجاج لها تمسك جمهورهم بالقراآت القرآنية وهم جلة الحذاق الذين أخذوا بها وأخضعوا لها مقاييس العربية وصح لديهم الاحتجاج بمتواترها ومشهورها وشاذها[1].

وخالفتهم جماعة فتوقفت وحكمت فيها الأقيسة المستنبطة من كلام العرب مختارة عليها ما اطرد عندها من القواعد أو شاع على الألسنة أو حسن لديها المعنى.

ومن هؤلاء ابن عطية[2] الذي ضعف الاستعمال الوارد في قراءة ((وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم)) (الأنعام137) بضم الزاي مبنيا للمفعول ورفع قتل على أنه نائب الفاعل ونصب أولادهم على أنه مفعول قتل وجر شركائهم على إضافة قتل إليه من إضافة المصدر إلى فاعله. مع أنها قراءة متواترة سبعية فهي لابن عامر[3].

1- الاقتراح، 48، 49.

2- المحرر الوجيز، 158/6 .

3- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراآت، 270.

ومنهم الزمخشري[1] الذي تحامل على قراءة ((ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي)) (إبراهيم 24) بكسر الياء المشددة تخلصا من التقاء الساكنين مع أنها قراءة متواترة سبعية فهي لحمزة[2] واتبعه في إنكار هذه القراءة شارح شواهده الأستاذ محب الدين أفندي[3].

ومنهم الطبري الذي اجترأ على قراءة ((فجزاء مثل ما قتل من النعم)) (المائدة 95) بضم جزاء مضافا إلى مثل المخفوض فقال ((لا وجه لإضافة الشيء إلى نفسه))[4] مع أنها قراءة متواترة سبعية فهي لابن كثير ولنافع ولأبي عمرو ولابن عامر[5].

ومنهم الفراء[6] الذي قال بأن النصب أشبه بالصواب في قراءة ((ونصفه وثلثه)) (المزمل 18) مع أن الخفض متواتر وسبعي فهو لنافع وابن عامر وأبي عمرو[7].

ومن هذا يظهر أن الفئة المانعة من الاستشهاد بالقراآت القرآنية لم يكونوا من البصريين فقط كما زعم د. جميل علوش[8] بل كانوا من غيرهم أيضا كبعض الكوفيين وبعض المفسرين وغيرهم من المتأخرين والمحدثين أيضا.

1- الكشاف، 374/2، 375.

2- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراآت، 362.

3- انظر الكشاف، 563/4.

4- جامع البيان في تفسير القرآن، المجلد 5، الجزء 29/7.

5- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراآت، 247،248.

6- معاني القرآن، 199/3.

7- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراآت، 658.

8- في رسالته ابن الأنباري وجهوده في النحو، 301.

ومن المحدثين الذين نصروا الاحتجاج بالقراآت القرآنية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور فعنده أن القراءة المشهورة حجة لغوية والشاذة أيضا ولو أنها غير صحيحة الرواية[1] ((ومدونات النحو ما قصد بها إلا ضبط قواعد العربية الغالبة ليجري عليها الناشئون في اللغة العربية وليست حاصرة لاستعمال فصحاء العرب والقراء حجة على النحاة دون العكس وقواعد النحو لا تمنع إلا قياس المولدين على ما ورد نادرا في الكلام الفصيح والندرة لا تنافي الفصاحة))[2] يضاف إليه أن القراءة بلغتنا اعتمادا على المشافهة أولا لا على الكتابة من لدن رسول الله (ص) الموحى إليه إلينا وكان القراء أهل لسان[3].

وهذا الذي قاله هو الصواب والتحقيق[4] ولذا وجدته يرد على كثير ممن ضعف قراءة من القراءات أو رجح بعضا على بعضها الآخر مما دل عندهم على قلة الاعتداد بها وضآلة الاعتماد عليها وممن رد عليهم ابن قتيبة[5] وابن النحاس[6] وأبو حاتم[7] وأبو عبيد[8] وأبو علي الفارسي[9] والزجاج[10] والمبرد[1] والنحاس[2] وغيرهم.

1- التحرير والتنوير، 25/1.

2- المصدر نفسه 8-103/1.

3- راجع مقدمة التحرير والتنوير الخاصة بالكلام على القراءات القرآنية.

4- انظر سعيد الأفغاني في أصول النحو، 28 و29 45.

5- التحرير والتنوير 222/11، 223.

6- المصدر نفسه، 221/13.

7- المصدر نفسه، 54/10 و134/17، و290/18، و313/29.

8- المصدر نفسه، 401/23، و221/13.

9- المصدر نفسه، 153/22، و165/4.

10- المصدر نفسه، 286/3، و221/13، و 134/17.

2_ الأحاديث الشريفة والآثار:

تتبوأ أحاديث الرسول (ص) وآثار صحابته الكرام رضي الله عنهم الدرجة الثانية بعد كلام الله تعالى فخامة لفظ وسمو معنى ولكن رغم هذه المكانة اختلف العلماء في الاستدلال بها على مسائل اللغة على مذهبين: الأول وأهله أكثر ورأيهم أشهر أثبت حجيتها فبنى عليها قواعد اللغة وخرج عليها مسائلها والآخر أباها ورد على من أخذ بها وعول عليها. وفيما يلي بيانهما:

المذهب الأول- يرى وجوب الاعتماد على ما أثر عن الرسول (ص) وصحابته (ض) وكبار تابعيهم لما يتوافر عليه من تحر في السند وضبط في المتن عكس ما هو شائع في كلام العرب الذي يقدمه خصومهم على الحديث. هذا مع أن الأصل في الرواية هي باللفظ وأما تجويزها بالمعنى - وهو متمسك الخصوم- فهو احتمال عقلي وليس مستيقن الحدوث[3]. يضاف إليه أن ناقلي هذه الآثار هم خيرة هذه الأمة وأوعاها حفظا وأقومها لسانا وأذكاها جنانا, ومعظمهم عرب أو تربوا في البيئة العربية وكانوا أشد ما ينفرون منه اللحن في الحديث والزيغ به عن جهته لما ورد فيه من الوعيد. وعلاوة على هذا فإن تقييد الحديث كان في زمن مبكر جدا, فقد حدث في حياته المباركة (ص), وممن كتبه في هذا الوقت عبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن عمر وأنس بن مالك وسهل بن سعد الساعدي[4].

1- المصدر نفسه، 218/4، و367/2.

2- المصدر نفسه، 290/18.

3- انظر سعيد الأفغاني في أصول النحو 51.

4- المرجع نفسه 52.

وقد طفح كلام علماء العربية في المعاجم وفي كثير من كتب النحو بالأحاديث الشريفة استدلالا وتخريجا وتوجيها ومنهم الخليل وسيبويه وأبو علي الفارسي وابن جني والسيرافي والصفار وابن فارس والجوهري وابن سيده والزمخشري والأزهري وابن بري والسهيلي وابن مالك وابن هشام وابن خروف والدماميني[1].

المذهب الثاني– لا يصحح أصحابه الاحتجاج بالحديث الشريف ويعلل الأستاذ سعيد الأفغاني عدم اهتمامهم به بانصراف علماء العربية ((المتقدمين إلى ثقافة ما يزودهم به رواة الأشعار خاصة انصرافا استغرق جهودهم فلم يبق فيهم لرواية الحديث ودرايته بقية))[2]. أي فكان فيما جمعوه من كلام العرب مقنع لهم في إقامة قواعدهم وسد حاجاتهم مع ما بلغوه من الإيعاء والاكتفاء ما لم يبق معه مكان لغيره من النصوص الحديثية بل حتى القرآنية فكأنهم تملوا. وكلام الأستاذ هنا يصح تعليلا لانصراف من انصرف عن الأخذ بالحديث, ولكنه ليس دليلا على أن معظم العلماء أو المتقدمين منهم لم يأخذوا به كما يتبادر منه, فقد قدمت ما يبطل هذا.

ومن أهم الذين أنكروا حجية الحديث ابن الضائع الإشبيلي ت643 هـ[3], وأبو حيان الأندلسي ت745هـ الذي ادعى ((أن الأئمة من البصريين والكوفيين لم يحتجوا بالحديث وتبعهم على ذلك المتأخرون))[4]، وأرجع سببه إلى:

1- انظر د. محمد إبراهيم عبادة، عصور الاحتجاج في النحو العربي، 161/1إلى 166.

2- في أصول النحو 46.

3- انظر محمد الطاهر ابن عاشور فرق لغوي مغفول عنه مجلة مجمع القاهرة 486/8.

4- المرجع نفسه 486/8.

1_أن الرواة جوزوا نقل الحديث بالمعنى، فتصرفوا في لفظه لتعددهم، ولذا ورد كثير منه بألفاظ متغايرة.

2_أن كثيرا منهم غير عرب، لم يسبق لهم مزاولة أساليب العربية فوقع في روايتهم اللحن وغير الفصيح دون علم منهم[1].

وزعم أن ابن عاشور أيضا أخذ من كلام الأئمة ما يؤيد هذا المذهب لقولهم: لا تقبل رواية اللغة إلا من الثقات أي رواة العربية المتصدين لروايتها، لأن شرط قبول ما ينقل في اللغة أن يقصد الناقل نقلها، فلا تؤخذ تبعا لما ينقله في غرض آخر لأنه إنما يتحرى في ((الغرض الذي لأجله ينقل لأن المقصود من الخبر النسبة الخبرية لا الضمنية، فالراوي المتصدي لرواية الأحاديث لإفادة أحكام شرعية لا يهمه من الألفاظ إلا مواردها

المعاني، فإذا لم يكن نقله صريحا في عرضه الذي تصدى لاجله رجع امر نقله إلى انه احتجاج بحسن الظن به في تحري الصواب من جميع جوانبه وذلك غير مقنع في إثبات اللغة، وقد عدوا من القواعد الأصلية أن الكلام إذا سيق لمعنى لا يحتج به في معنى آخر))[2].

وأضاف ابن عاشور أن كثيرا من الأئمة حفظ عنهم الخطأ من تصحيف وغيره فرواة الحديث قد يغلطون فيما يروونه ومن أئمتهم هشيم بن بشير السلمي الذي لحنه

1- انظر السيوطي، الاقتراح 53 وقد ذكر مثال اختلاف الرواية قوله (ص): زوجتكما بما معك من القرآن روي ملكتكها بما معك، وخذها بما معك.

2- ابن عاشور، فرق لغوي مغفول عنه 486/8.

النضر بن شميل من أئمة اللغة. وخلص إلى أن احتمالات الخطأ التي تتطرق إلى الحديث هي بالنسبة إلى الرواة وليس إلى قائل اللفظ المروي[1].

وهذا المذهب على شططه سبق في المذهب الأول ما يدحضه، وأضيف أن الخطأ كما هو جائز على رواة الأحاديث هو جائز أيضا على رواة كلام العرب، خاصة وأن دواعي التصرف متوافرة بدرجة أكبر في كلام العرب منها في الحديث الشريف الذي له قداسة في نفوس المسلمين. وقد تشدد ابن عاشور تشددا زائدا بما لم يكن مثله في كلام العرب، بل إنه قد احتج بكلام المولدين وبأشعارهم كما أنه قد استشهد بأشعار غير ثابتة النسبة إلى منشئيها أو مجهولها، فكيف تكون أولى بالأخذ من الأحاديث المسندة؟ كما أنه قد عرف الخطأ عن الشعراء واللغويين أيضا.

فمن الغريب حقا تردد ابن عاشور في هذا الأمر وإن كان ظاهر استدلاله أميل إلى المنع منه إلى التجويز وهو يتأكد وصفه للنبي (ص) بكونه ((أرجح الناس عقلا وأفصحهم لسانا وأبلغهم معنى...))[2]، وإن كان محل النزاع هو راوي الأصل وليس الأصل عينه، كما يخالف ما جرى عليه في كتاباته من الاستشهاد بالآثار الشريفة اللهم إلا إن كان يقصد الاستئناس لا غير، ولعله رجع عن هذا التردد كما تدل عليه آثاره.

قدمت أن مذهب جلة المتقدمين جواز وصحة الاحتجاج بالحديث الشريف، وأقول إنه مذهب عند المحدثين أيضا والمعاصرين كالشيخ محمد الخضر حسين

1- ابن عاشور، فرق لغوي مغفول عنه 486/8.

2- محمد الطاهر ابن عاشور، قصة المولد 40.

والأستاذين طه الراوي وسعيد الأفغاني[1]. وقد قرر مجمع اللغة العربية جواز الاحتجاج بالحديث الشريف وفق شروط معينة مرجعها إلى[2]:

1-لا يحتج في العربية بحديث لا يوجد في الكتب المدونة في الصدر الأول ككتب الصحاح الستة فما قبلها.

2- يحتج بالحديث المدون في هذه الكتب السابقة الذكر على الوجه الآتي:

أ - الأحاديث المتواترة والمشهورة.

ب- الأحاديث التي تستعمل ألفاظها في العبادات.

ج- الأحاديث التي تعد من جوامع الكلم.

د- كتب النبي صلى الله عليه وسلم.

هـ- الأحاديث المروية لبيان أنه كان (ص) يخاطب كل قوم بلغتهم.

و- الأحاديث التي دونها من نشأ بين العرب الفصحاء.

ز- الأحاديث التي عرف من حال رواتها أنهم لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى مثل القاسم بن محمد ورجاء بن حيوة وابن سيرين.

ح- الأحاديث المروية من طرق متعددة وألفاظها واحدة.

و- تقييد هذه الشروط يرجع إلى الشيخ محمد الخضر حسين الذي ختمه بقوله ((وخلاصة البحث أنا نرى الاستشهاد بألفاظ ما يروى في كتب الحديث المدونة في الصدر الأول وإن اختلفت فيها الرواية ولا نستثني إلا الألفاظ التي تجيء في رواية شاذة أو يغمزها بعض المحدثين بالغلط أو التصحيف غمزا لا مرد له ويشد أزرنا في

1- سعيد الأفغاني، في أصول النحو، 55، 56.

2- د. محمد إبراهيم عبادة، عصور الاحتجاج في النحو العربي، 1/167،168.

ترجيح هذا الرأي أن جمهور اللغويين وطائفة عظيمة من النحويين يستشهدون بالألفاظ الواردة في الحديث ولو على بعض رواياته))[1].

3- كلام العرب: وهو شعر ونثر:

الشعر: الشعر ديوان العرب، ومعظم آدابها، وحافظ مآثرها، ولم يكن لهم علم أجرى على ألسنتهم منه، كما لم يكن لهم ديدن أحظى لديهم سواه، ولذلك عني علماء العربية بحفظه وروايته ودراسة أساليبه وغريبه مثل حماد الراوية، وخلف الأحمر، والأصمعي، وأبي عمرو بن العلاء، وأبي زيد الأنصاري، والمفضل الضبي، وابن الأعرابي، والخليل بن أحمد وغيرهم كثير جدا؛ واشتدت عناية العلماء حتى أكثروا من الاحتجاج به مقارنة بغيره من أجناس الشواهد. وقد اختلفوا في تحديد دائرة الاحتجاج الزمنية بين الجاهلية والإسلام والمكانية بين الحواضر والبوادي. والذي ارتضاه الجمهور هو أن نهاية عصر الاحتجاج هو منتصف القرن الثاني الهجري وهو زمان وفاة إبراهيم بن هرمة ت 150 هـ فقد ((نقل ثعلب عن الأصمعي قال: ختم الشعر بإبراهيم بن هرمة وهو آخر الحجج))[2]. كما ذكر ابن عاشور عن أهل الأدب أن بشارا آخر المتقدمين وأول المحدثين[3].

1- سعيد الأفغاني، المصدر السابق، 59.

2- السيوطي، الاقتراح، 70 وعبد القادر البغدادي، خزانة الأدب 204/1. ود. عبادة عصور الاحتجاج، 200/1.

3- محمد الطاهر ابن عاشور شرح ديوان بشار، 86/1.

وعليه فأول الشعراء المحدثين والمسمون المولدين بشار بن برد لسكناه الحواضر، وهو ما أثار الخلاف بينه وبين سيبويه والأخفش في عدة مسائل[1] وإن كان سيبويه احتج ببعض شعره فقد عللوه بالتقرب إليه لأنه كان هجاه لتركه الاحتجاج به[2]. واستبعد ابن عاشور أن يكون ذلك لمصانعة بشار استكفافا لشره، ونقل عمن لم يسمهم أن سيبويه كان يحتج بشعر بشار إذا وجد فيه جواب ما يسأل عنه، كما أشار إلى احتجاج علماء النحو وعلماء المعاني بشيء من كلامه في باب الحال[3]؛ وهذا جار على طريقته في صحة الاحتجاج بكلام بشار لأنه نشأ بالبادية وأدرك بقية العرب وتلقى اللغة سماعا[4]. ويقسم عبد القادر البغدادي طبقات الشعراء أربعا:

الأولى- وهم الجاهليون الذين كانوا قبل الإسلام مثل امرئ القيس والأعشى.

الثانية- وهم المخضرمون الذين أدركوا الجاهلية والإسلام مثل لبيد وحسان.

الثالثة-وهم الإسلاميون المتقدمون الذين كانوا في صدر الإسلام مثل جرير والفرزدق.

الرابعة- وهم المحدثون المولدون بعدهم إلى زماننا مثل بشار وأبي نواس . وقال بأنه يستشهد بشعر الطبقتين الأوليين إجماعا، وصحح الاستشهاد بكلام الطبقة الثالثة[5]،

1- محمد الطاهر ابن عاشور شرح ديوان بشار، 79/1.

2- السيوطي، الاقتراح، 70.

3- شرح ديوان بشار، 94/1.

4- شرح ديوان بشار، 78/1 وما بعدها.

5- خزانة الأدب، 3/1.

وأما الطبقة الأخيرة فقال ((الصحيح أنه لا يستشهد بكلامها مطلقا وقيل يستشهد بكلام من يوثق به منهم واختاره الزمخشري...))[1].

فمذهب الزمخشري صحة الاحتجاج بكلام أئمة اللغة ورواتها، وقد صرح به حين ((استشهد على مسألة بقول حبيب بن أوس ثم قال: وهو وإن كان محدثا لا يستشهد بشعره في اللغة فهو من علماء العربية فأجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه ألا ترى إلى قول العلماء الدليل عليه بيت الحماسة فيقتنعون بذلك لتوثقهم بروايته وإتقانه))[2]. والواقع أن علماء العربية لم يقفوا في الاحتجاج عند منتصف القرن الثاني، فهذا ابن جني المتوفى سنة 392 هـ يروي عن الأعراب الذين عاصروه وهم أهل بواد، ويشير إلى أن الفساد كان قد بدأ يسري في لسانهم ذلك الوقت، ونستنتج من هذا أن الاحتجاج بكلام البدو استمر إلى أواسط القرن الرابع الهجري أو أواخره[3].

ولهذا حدد مجمع اللغة بالقاهرة المراد بالعرب المحتج بكلامهم وهم ((الذين يوثق بعربيتهم ويستشهد بكلامهم وهم عرب الأمصار إلى نهاية القرن الثاني وأهل البدو من جزيرة العرب إلى أواسط القرن الرابع))[4]. على أن هذا القرار مخالف للمتقدمين في إثباته حجية كلام أهل الأمصار إلى أواخر القرن الثاني للهجرة، فالأوائل حددوه بأواسطه، كما أن تحديده لحجية كلام أهل البدو بأواسط القرن

1- المصدر نفسه، 4/1.

2- السيوطي، الاقتراح، 70.

3- د. عبادة عصور الاحتجاج، 203/1، 204 وانظر ابن جني، الخصائص 55/2 باب في ترك الأخذ عن أهل المدر كما أخذ عن أهل الوبر.

4- د. عبادة عصور الاحتجاج، 1/ 204 وهو منقول عن المجلة 202/1.

الرابع للهجرة مخالف لما تقرر في محاضر جلساته التي مدد فيها الاحتجاج إلى أواخر القرن الرابع للهجرة[1].

هذا وقد حدد بعض العلماء مجموعة القبائل التي يحتج بكلامها كصنيع أبي نصر الفارابي الذي قال ((كانت قريش أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق وأحسنها مسموعا وإبانة عما في النفس، والذين عنهم نقلت اللغة العربية وبهم اقتدي وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم قيس وتميم وأسد فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم، وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضري قط ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم...))[2].

وسبب عدم الأخذ عن غير هؤلاء- كما بينه- هو فساد ألسنة سائر القبائل بفعل مجاورتها للأعاجم واختلاطها بهم في شؤون التجارة وغيرها من المعاملات. ولكن الثابت أن العلماء لم يقتصروا في الاحتجاج على ما ذكره من القبائل بل استشهدوا بكثير من كلام القبائل الأخرى مثل ثقيف وتغلب وقضاعة وبكر وغيرها مما تضمنته كتب العربية.

النـــثـــر: أما النثر فهو سائر ما نقل من كلام العرب عدا الشعر الذي سبق تناوله، ويتمثل في الحكم المتداولة، والأمثال السائرة على الألسنة، والأقوال المحكية

1- د. عبادة عصور الاحتجاج، 1/ 205 وهو منقول عن كتاب اللغة والنحو لعباس حسن هامش ص 24.

2- السيوطي، الاقتراح، 56.

عنهم في مناسبات خاصة أو عامة، سواء أكانت رسائل أم خطبا أم قصصا أم جملا مروية أم أحاديث يومية. ولاحظ د. عبادة أن النحاة لم يحتجوا بالرسائل والخطب لأسباب ذكرها، أما اللغويون فذكر أن الخليل احتج ببعض خطبة للحجاج في كتابه العين[1].

وعلى كل فهذا النثر يأخذ حكم الشعر في الاحتجاج به إذا جاء على شرطه زمانا ومكانا وقد مر بيان امتداده إلى أواسط القرن الثاني للهجرة في الحضر وإلى أواسط القرن الرابع للهجرة في البدو، فيشمل الطبقات الثلاث الأولى في تقسيم البغدادي وهم: الجاهليون والمخضرمون والإسلاميون المتقدمون. إلا أن الأمر ههنا غير قاصر على الشعراء، بل يعم غيرهم من العرب الناطقين بهذا اللسان.

ثانيا الاعتماد: وهو التوثيق بالإسناد إلى العلماء والتنصيص على أسمائهم ومظان ما ينقل عنهم. ومعلوم أن النقل عن العلماء شرطه أن يكونوا حجة فيما يروى عنهم أثباتا فيه، قال السيوطي ((ثم الاعتماد على ما رواه الثقات عنهم (يريد عن العرب) بالأسانيد المعتبرة من نثرهم ونظمهم...))[2].

ولما ظهر فيما مضى الصنعة في النصوص اللغوية والتلاعب بها وضع العلماء شروطا لقبولها مستمدة من منهج علماء الحديث الشريف، فراعوا في ناقل النص العدالة والضبط والسماع حسا، وكان في النصوص المتواتر والآحاد والمتصل والمرسل والمجهول ناقله[3].

1- د. عبادة عصور الاحتجاج، 1/ 169 وما بعدها.

2- السيوطي، الاقتراح، 57.

3- د. عبادة: عصور الاحتجاج، 1/ 246.

وقد شدد ابن فارس في قضية التثبت في اللغة حيث قال ((وتؤخذ سماعا من الرواة الثقات ذوي الصدق والأمانة ويتقى المظنون))[1]. وقال أيضا ((فليتحر آخذ اللغة وغيرها من العلوم أهل الأمانة والثقة والصدق والعدالة فقد بلغنا من أمر بعض مشيخة بغداد ما بلغنا))[2].

وعليه فيجب الرجوع إلى أئمة هذا الشأن أي أهل السليقة من العرب وأصحاب الضلاعة من العلماء بلسانهم وهم الصحابة (ض) وكبار التابعين واللغويون الذين كانت لهم العربية صنعة، فهم مقدمون في اختصاصهم، وحجة على غيرهم من علماء الشريعة والأدب وسواء في ذلك إثبات معنى من المعاني اللغوية أو المجازية أو تحقيق مسألة من المسائل المبحوث فيها ضمن قواعد اللغة وفقهها. اللهم إلا أن يتعلق الأمر بمسألة لغوية لها ارتباط بشؤون التشريع، أو عرف هؤلاء بالإضافة إلى علمهم الشرعي بغوصهم في دقائق العربية.

ولذلك نجد علماء الشريعة وغيرها يرجعون إلى أقوال الصحابة (ض) وتابعيهم ونقول أئمة اللغة كالخليل وسيبويه وغيرهما لأنهم المقتدى بهم في هذا الأمر وعليهم المعول في فهم لسان الشريعة الذي هو اللسان العربي. كما نجد أن أهل اللغة تقصوا عامة الناس وخاصتهم لإصلاح الخلل الذي وقع في كلامهم وفي مرويا تهم، ومصنفاتهم في هذا المضمار كثيرة جدا ومتداولة. والحمد لله رب العالمين .

1- الصاحبي، 462.

2- المصدر نفسه، 63.

النص التراثي
بين قراءتي التفسير والتأويل

الأستاذة ليندة خراب

جامعة الإخوة منتوري–قسنطينة

لا تزال الأنظمة التراثية المكتسبة قديما قابلة للاستعمال اليوم؛ إذ يمكنها أن تتجاوز سوادها لتتحول إلى نصوص بيضاء غير مستعصية على التلقي والتأويل. فالحقل التراثي، النقدي والبلاغي العربي جدير فعلا بالقراءة لا قراءة تعشق وإجلال لهذا النص وإنما قراءة واعية تصدح بالمكنون تريد تفتيقه وتتتبع الإشارة تريد تحريرها من قيد التاريخية المغلقة فلم يعد في الإمكان، إذن، تصور التراث بوصفه مجموعة من القوالب الساكنة، إنه يمثل تاريخا مفتوحا للكلمة، تاريخا للكتاب الخاص و لجمالية قاومت تيار الركود، وهي تريد الآن أن تنبعث من جديد مراهنة على دينامية أنظمتها الإشارية وقابليتها لقراءة التأويل.

من هنا، كان التأويل خيارنا المنهجي الملائم لموضوعة غاية في التعقيد والحساسية، هي النصوصية التراثية، اللغوية، النقدية، البلاغية والفلسفية ولما كان المنهج نتاج تفاعل وحوار خصيب بين الباحث وموضوع بحثه فإن غاية هذا التفاعل صياغة الأسئلة القلقة حول موضوعة التراث ومحاولة حثيثة لاستنباط مجموع الأعراف والأنظمة الدلالية الحافة والكامنة المتحكمة في هذه المنظومة النصية.

فالتأويل إذن اجتراح باطني للنص أو هو: «قراءة ودود النص وتأمل طويل في أعطافه وثرائه وما يعطيه لقارئ مهموم بثقافة الجيل من بعض النواحي، التأويل مبناه

الثقة بالنص والإيمان بقدراته والاشتغال بكيانه الذاتي والغوص المستمر على تداخلات بنيته»[1].

غير أن معضلة التأويل بالذات تكمن في ذلك التعارض الشكلي الظاهر بين المؤوِل (القارئ) والمؤوَل (النص)، إذ أنى يكون لقارئ مثالي متسلح بمنظومات تأويل جديدة أن يقبل على نص كثيف الطبقات ملغم بالأسئلة، غائر في التاريخانية؟؟ ومن ثمة لن يكون لقراءة التأويل سوى وجهين اثنين من التداخل العابر للنص، فإما أن تتقصد خلخلة قداسته ومناقضة منظومته الدلالية القديمة و إلا فإن قراءة الذوبان في أعطاف النص والاستسلام لبريق سلطته ستكون هي المآل المحتوم لقراءة يغيب فيها العقل وتضعف خلالها طاقة المؤوِل على التأويل. فالتأويل قراءة مشاكسة للنص (للماضي) ومهادنة له في آن وهو تجاوز للتاريخ ووثب مستمر على قراءة المؤثرات، لأنه بوسعنا أن ننجز معرفة متراكمة عن مجموع السياقات التي أسهمت في إنتاج النص ومع هذا يبقى النص عييًّا صامتا لا يكاد يبين!!.

إن منهج التأويل يمنح النص حريته العابرة للزمان والمكان ليخترق صمته ويحرر مدلولاته لأن المعنى في النص (القديم) لا يمكن أن يتذاوب في تركيب ولا يحده عرف لغوي أوبلاغي ولا تكبله تاريخا نية ثابتة. من ثمة كان التأويل نقطة تقاطع محموم بين وعي القارئ ووعي النص أو مشهدا لعناق حار بين لحظتين: الأولى هاربة من الماضي، مثقلة بتاريخ ما للكلمة، للمعنى! والثانية تحاول أن تتنازل قليلا عن حداثتها (الزمنية) لتحاور الماضي لتفهمه دون أن تجرده من خصوصياته أو تتجاسر على هويته لأن المعرفة التأويلية مسافة مدروسة بين المؤوِل والمؤوَل بين القارئ والنص.

---

(1) محاورات مع النر العربي. مصطفى ناصف. مجلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. 1997. ص 07.

ثم أليس كل نص بعد ذلك قديم وحديث في آن؟؟ لأن النص المفتوح نص يعلو على زمنه وعلى مجموع السياقات التي أنتجته تماما مثلما تكون القراءة التأويلية تعال مثالي على كل العوارض التي تعطل فعل التلقي، فمنهج التأويل يسعى باستمرار إلى ردم كل الثغرات الفاصلة بين طرفي معادلة التلقي (مؤوِل/ مؤوَل) ويمنح القارئ كل الإمكانات والضمانات الضرورية لتقدير الطبيعة الخلافية للنص، فنحن لا نقرأ دائما نصوصا تشبهنا وإنما نحب أكثر أن نقرأ نصوصا تقوم بيننا وبينها مسافات وعقبات شتى، لنتعلم بعد ذلك كيف نقدر هذا الاختلاف ونحبه في الوقت نفسه. فالتأويل تثمين لقراءة الضد يد حيث: «لا بد للقراءة التي تخلق المفارقة أن تحارب قالب الرأي المألوف عن طريق دعم نقيضه وبعبارة أدق فلا بد للمرء أن يكشف هذا النقيض بين طيات القراءة التي تشجع الرأي المألوف»[1].

فقراءة الاختلاف (نص قديم- قارئ معاصر-تأويلية): هي دمج بين صوتين يبدوان متنافرين، صوت الأنا (القارئ) الذي يطارد إشارات النص من خلال حركة ذهنية مطردة وصوت الآخر (النص) الذي يراهن على البعد الذاتي للكتابة، وبين الأنا / والآخر: إقبال ونفور، ائتلاف واختلاف، هدم وبناء بنفس درجة التوتر والحساسية غير أن هذه (الأنا) المقبلة بشغف وشغب إلى النص ما كانت لتكون البتة بنية مقعرة مغلقة مركزية التفكير والمعرفة لأن منهج التأويل متعدد، ملتبس فهو محاورة بين النص وصنوه من النصوص القديمة المتزامنة والحديثة، إذ أن: كل نص هو امتصاص وتحويل لكثرة من النصوص الأخرى" Tout texte est apsorption et transformation

(1) المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، وليم راي، ترجمة يوئيل يوسف عزيز. مطابع العربية للطباعة، بغداد. ط 1987. ص194 .

d'une multiplicité d'autres textes »[2] وهو من جانب ثان (القارئ) مقاومة شديدة لبنية التشظي والفردانية فـــ (أنا أقرأ النص (. . .) وأنا لا أخضعه لعملية تحويل يترتب عليها عملية أخرى تعرف بأنها (القراءة)، لأن هذه (الأنا) ليست ذاتا بريئة وأجنبية على النص تتعامل معه كنتيجة لذلك(. . .) وأن هذه (الأنا) التي تتقدم نحو النص هي نفسها (جماعية) أو بقول أكثر دقة تتكون من شفرات منسية (أي أن أصولها منطمسة)[3].

فمنهج التأويل حسب ما سلف لا يقدس عزلة النص والقارئ ويمنحهما ثراء وغنى ويثمن فضاء اهما الواعية واللاواعية, المكتوبة والمحذوفة. فالتأويل يغازل نصا ما كان ليكون حبيس عوالم مغلقة، أيديولوجيات جاهزة وتقسيمات خشنة. التأويل قراءة مركزها ذات القارئ, وهاجسها استنباط المعنى النافر في نص مسكون بفتنة القول ودهشة الفكر وروعة الاختلاف الأيديولوجي الجمالي والعقدي. هو ذا النص التراثي الذي صار لزاما علينا الآن إعادة قراءته وإدماجه في سياق مشروع جمالي وفكري معاصر سيما وأن التراث يمثل لوحده نسقا مؤسساتيا متكاملا يضم أروقة لجمالية اللغة والبلاغة والنقد والفلسفة. . الخ .

وإذ نعتقد غير مبالغين أن تأويل النص التراثي لم ينجز أو لم يكد ينجز بالشكل الذي نتوخاه بعد فهذا يثبت مرة أخرى مدى جدية هذا الطرح وأهميته في الوقت نفسه؛ وعليه كان حري بنا أن نتساءل مرة أخرى : كيف نقرأ التراث؟ وما هي أنجع

---

(2) – dictionnaire Encyclopédique des sciences du langage Oswald Ducrot -et Tzevetane Todorov. Édition . seuil. 1972 . p 446.

(3) -s/z: Roland Barthes Edition du seuil 1970. pp. 10-11

آليات تأويل نصوصيته؟ ثم ما هي استراتيجيات تفسير التفاسير أو مقاربة المقاربات التي تقرأ التراث في زمنه أو في أزمنة متفاوتة وبطرائق تأويل متباينة كذلك؟؟ .

أسئلة كثيرة تغوص بنا في صلب انشغالات هذه القراءة التي تطمح إلى مماحكة النص التراثي الذي يجسد بحق شعرية مثلى للتجاوز، لأنه غالبا ما كان يمد جسورا للحوار مع نصوص أخرى فكان خيار التأويليلة والتلقي سعي حثيث لأجل تأسيس علاقة جديدة مع نصوصية تراثية تتجاوز ذلك الفصل التقليدي المفتعل بين عناصر ثالوثية الطرح النصاني (مؤلف –نص–قارئ) .

2–محاورة منطوق التأويل من منظور الفكر التراثي العربي: ارتبط مصطلح التأويل بمعضلة تفسير النص (القرآني) وغالبا ما استخدم المصطلح في الفكر التراثي والدين الإسلامي مشحونا بدلالات تهجينية وسياقات تقول ببدعية المعرفة التأويلية وكراهيتها مقابل منح الامتياز لمنطوق التفسير وتمجيد كل المنظومات الدينية الفكرية والسياسية المنطوية تحت رايته ومن ثمة نعاين في هذا السياق اتجاهين مختلفين في معرفة النص: أحدهما يحتكم إلى التفسير بالنقل وأمثل نماذجه على الإطلاق، تفسير ابن عطية وابن جرير الطبري (جامع البيان في تفسير آي القرآن). ويقدم هذا المنهج نفسه بوصفه أمثل المناهج طريقة وأقربها إلى السنة وأبعدها عن البدعية وهو يمثل اتجاها تراثيا في الفكر الديني الرسمي أو ما يعبر عنه بأهل السنة والجماعة. أما الاتجاه الثاني فيأخذ بمنهج التأويل أو التفسير بالرأي والاستدلال مثل تأويلات المعتزلة والمتصوفة فهؤلاء يقومون بعقلنة التفسيرات ومن ثمة كانوا أبعد الناس عن السنة والطريقة وأولجهم في تأويل الفتنة أو تأويل المتشابه من النص، وقد شملهم قوله تعالى: ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذين في**

قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه من ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾[1]. وكانت تلك هي الشبهة (الزيغ والانحراف) التي يرفعها دعاة المنهج التراثي في وجه أهل التأويل حتى صارت المعرفة التأويلية تهمة لا تقل عن تهمة الكفر والإلحاد إلى جانب كونها قد تحولت إلى ذريعة خطيرة لمصادرة الحريات وفتحت الباب على مصراعيه أمام تناحر المذاهب والفرق الدينية الفلسفية والكلامية. غير أن الاشتغال القرآني على دال التأويل في الآية المذكورة يضع المحكم مقابل المتشابه وجعل ابتغاءهم الفتنة والتأويل مؤسسا لسياق المتشابه وذلك لوجود خاصية به تمكن المؤولين من التماس الفتنة بتأويله. أما المحكم فهو في اللغة ما يمنع بأحكامه تطرق الفساد إليه وإلى غيره أما المتشابه فيطلق على ماله أجزاء يشبه بعضها بعضا وما يلتبس من الأمر. فالمتشابه من الآيات هو ما له أفراد من المعاني يشبه بعضها بعضا ويحتمل ظاهره، فأهل الزيغ يأخذونه على ظاهره دون العودة إلى الأصول التي تبين حقيقة المراد منه، أما أهل الحق فيرجعونه إلى المعنى الذي يتفق والمحكمات فلا يأخذون في الآية بمعنى إلا إذا قام عليه الدليل[2].

غير ان الذي يستوقفنا اكثر في هذه الآية هو انصراف معنى التأويل إلى التأويل الإيجابي، بوصفه حركة ذهنية معرفية مثالية، و هو المعنى الذي عجز القدماء عن تمثله في الآية التي ترسم حدودا ابستمولوجية للتأويل، و لا تعطله لان التأويل المكروه هو تأويل الفتنة، لكن ليس كل تأويل فتنة، لان هناك تأويل مطلق لا يعلمه إلا الله، الذي و قع عليه الوقف هو الاستثناء في الآية، غير أن عاقبة بعض البشر، أن ينالوا حظا من العلم اللذني، و هم الراسخون في العلم مثلما تم ذكرهم في الاية: ﴿ و ما يعلم تأويله

---

(1)سورة آل عمران, الآية 07.

(2) البرهان في علوم القرآن, الزركشي, تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم , دار المعرفة, بيروت, لبنان, ط2, ج2, ص181.

إلا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ ‹1›.

فالتأويل هو الغاية و القصد من كل معرفة تغوص في ظواهر الأشياء و من ثمة يبدو التأويل أشمل من التفسير غير مطابق له و هذا تصور يختلف عن تصور القدماء الذين سووا بين دلالتي التفسير و التأويل رغم ما بينهما من فارق مفهومي دقيق، أما التفسير فهو البيان و قد جاء في سياق قراني وحيد في قوله تعالى: ﴿و لا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق و أحسن تفسيرا ‹2› في حين جاء دال التأويل في سياقات قرآنية متعددة، مما يدل على أن المعرفة التأويلية أكثر انتشارا و هيمنة من المعرفة التفسيرية داخل المنظومة الدينية، الفكرية

و اللغوية العربية قبل الإسلام و بعده و أن هذا التواتر لدال التأويل في القران الكريم هو في الأصل توجيه للإنسان و دعوة له حتى يوقف فكره على استنباط و تأويل الآيات / العلامات في الكون، الخلق و الذات و من ثمة توسع دال التأويل ليشمل أنظمة علامية متعددة حُلمية، قولية، اجتماعية (طعام، أفعال).

وبالرغم من هذه المكانة الأثيرة لدال التأويل قرآنيا، إلا أن الحركة التاريخية الدينية

والفكرية قد استأثرت بالتفسير و جعلت التأويل مرتبة ادنى مما جعل دعاة المنهج النقلي يكرسون سلطة النص الأول مصنفين إياه إلى أربعة مصادر هن أمهات التفسير الصحيح: تفسير الرسول، تفسير الصحابة و التابعين و أخيرا التفسير اللغوي.

إن هذا الموقف الصارم من لدن المنهج النقلي في الاحتكام المطلق إلى التفسير قد أدى إلى عزل دلالة النص و حصرها في زمن مغلق، هو ما يعرف بالعصر الذهبي، و

هذا يتعارض منهجيا مع المعرفة التاويلية التي تؤمن بحركة الدلالة التي تتجاوز الأطر الزمانية و المكانية، ثم

(1)سورة آل عمران, الآية07

(2)سورة الفرقان, الآية33

أليس هذا الأمر ثابت في تصور المنظومة الإسلامية المتعالمة للنص (القرآن) بوصفه نصا صالحا لكل زمان و مكان ؟؟ .

إن الاقتصار على التفسير في قراءة النص القرآني و الانكفاء على الرواية عن القدماء قد أدى إلى خلخلة التطور و حركية الزمن، حسب دعاة منهج التأويل، بخلاف دعاة منهج التفسير الذين يجعلون كل محاولة للتأويل خرقا للثبات و إهدارا لقانون أزلي، طبعا و لا يخلو هذا التصور القار لمفهوم النص و تلقي النص من رؤية إيديولوجية سكونية للعالم.

3 – محاورة منطوق التأويل من منظور لغوي.

جاء في لسان العرب: (أول: الأول: الرجوع. أول الشيء يؤول أولا و مآلا: رجع و أول عليه الشيء رجعه و أُلت عن الشيء: ارتددت و في الحديث من صام الدهر فلا صام و لا آل. أي لا رجع إلى خير. . و أوّل الكلام تأوّله: دبره و قدره و أوله و تأوله: فسره و قوله عز وجل (و لما يأتهم تأويله) أي لم يكن لهم علم بتأويله و هذا دليل على أن علم التأويل ينبغي النظر فيه، و في حديث ابن عباس: (اللهم فقه في الدين و علمه التأويل) قال ابن الأثير: هو من آل الشيء مؤول إلى كذا أي رجع و صار إليه و المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ(. . .)و ثُلاثيه آل يؤول أي رجع و عاد و سئل أبو العباس أولت الشيء أؤوله إذا جمعته و أصلحته . فكان التأويل جمع معاني ألفاظ

أشكلت بلفظ واحد لا إشكال فيه و التأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه و لا يصح إلا ببيان لفظه [1].

و عن الزركشي: (التأويل أصله في اللغة الأول و معنى قوله: ما تأويل هذا الكلام ؟ أي إلا ما تؤول العاقبة. . . و يقال آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه: و أصله من المآل و هو العاقبة و المصير و أولته فآل أي صرفته فانصرف: فكان التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني و قيل اصله من الايالة و هي السياسة، فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام و يضع المعنى في موضعه [2]).

فبحسب المقامات الدلالية المذكورة أعلاه كان للتأويل معاني شتى، فهو العود و الرجوع إلى الشيء، إلى المكان و تفسير الكلام بتوضيح غموضه و التأويل شعبة من شعب المعرفة بالنص القرآني و دليله دعاء ابن عباس و إذا كان كذلك فقد ورد استحباب الأخذ بشرف هذا العلم و جاء التأويل بمعنى الإصلاح و الجمع أي جمع ما تشاكل من ظاهر ألفاظ القرآن و ليس في هذه السياقات اللغوية جميعا ما يدل على تهجين التأويل أو حث على تركه إذا لم يكن فيه مخالفة لأمر ثابت من الدين بالضرورة.

إن تواتر دال التأويل في القرآن سبع عشرة مرة إثبات كاف لما للمعرفة التاويلية من أهمية في سياق المنظومة الدينية الجمالية الثقافية قبل الإسلام و بعده ؛ هذا و قد اتسمت المعالجة القرآنية لدال التأويل بالغنى و التنوع و لعل أهم بنية دلالية تأويلية منتجة في السياق القرآني، كانت متضمنة في سورة يوسف وهي تتوالد من رحم حقل إشاري أولي هو البنية الحُلمية بموقعيها المركزي ممثلا في حلم النبي يوسف والذي يتم

1- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر بيروت، لبنان، ط1، 1990، ج11 ص32.

2- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج2، ص148-149.

تأويله في نهاية السورة (القصة)، والفرعي ممثلا في مجموعة من البنيات الحُلمية لكل من الملك والسجينين، وتأخذ البنية الحُلمية بموقعيها المركزي والفرعي شكل نبوءة سرعان ما تتحقق بتأويلها من قبل مُؤول عارف هو يعقوب مُؤول حلم النبي يوسف ويوسف مؤول حلم السجينين والملك .

والجدير بالذكر هنا أن دال التأويل في هذه السورة قد جاء مجاورا لدال (الأحاديث) في قوله تعالى: ﴿ وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾[1] أو مضاف لدال الأحلام: ﴿قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين ﴾[2]. وتارة مع دال الرؤيا بدلالات متقاربة ﴿ ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا ﴾[3]

إن إطلاق دال الحديث على الحلم في سياق التأويل يدل على إمكانية تبادل المواقع الدلالية بينهما وهذا يرجع إلى أن المؤول في كلا الحالتين لا يقوم بتأويل الصور الحلمية في ذاتها وإنما المقصود هو تأويل النظام اللغوي الذي هو مجرد وسيط علامي لنقل الصور الحلمية فيكون التأويل بذلك موضوعه الدلالة الباطنية للأشياء من خلال وسيط هو الحديث تارة أو الأحلام والرؤى تارة أخرى. إن هذا التصور الدينامي والمعالجة القرآنية البارعة لملفوظ التأويل يجعله مستوعبا لآلية تساند الأنظمة الإشارية ومن ثمة يمكننا توسيع دائرة الاشتغال القرآني على دال التأويل الذي ورد في سياق قرآني آخر بمعنى تأويل الطعام ﴿قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل

1- سورة يوسف: الآية 06.

2- سورة يوسف: الآية 44.

3- سورة يوسف: الآية 100.

أن يأتيكما ذلكما مما علمني ربي إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كفرون ﴾[1]

وجاء التأويل هنا بمعنى التنبؤ بالفعل و الأمر قبل وقوعه ويعضد هذا الدال ما جاء في سورة الكهف من تأويل لأفعال العبد الصالح الذي رافقه نبي الله موسى وعجز عن استكشاف الدلالات الباطنة لأفعاله فعدها خرقاء إلى أن أعلمه بها ﴿ هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا ﴾[2]

وعليه كان التأويل هنا مطابقا للدلالة اللغوية، بما أنه رجوع وعودة إلى معرفة أصل الأشياء سواء أكانت فعلا أو قولا، حلما أو طعاما أو أي شيء ملموس أو مجرد لنقل على وجه العموم كل حدث ويكون هذا الحدث ظاهرٌ وباطنٌ، ولا يعنى التأويل إلا بالباطن يكشفه ويرد ظاهره إلى باطنه ويربط نتائجه بأصوله وأسبابه.

من هنا كانت القراءة التأويلية مختلفة عن قراءة التفسير فهذه تعتمد باستمرار على وسيط لاستكنا ه دلالة الظواهر في حين لا تحتاج القراءة التأويلية إلى هذا الوسيط بل تكون مجرد حركة ذهنية وفعالية مباشرة بين الذات والموضوع المؤوِّل والمؤَوَّل.

فقراءة التفسير هي أحوج ما تكون إلى معرفة الحيثيات وإجلاء كل الوسائط التاريخانية، النفسية، الدينية و الاجتماعية التي أسهمت في إنتاج النص. من هنا كان العلم بقراءة التفسير علما نقليا منتهيا، قد تم القول فيه من لدن السابقين فهو لذلك لا يحتاج إلى اجتهاد أو ترجيح وبذلك تتمظهر المعرفة التفسيرية بوصفها مرحلة أولى ممهدة لمعرفة التأويل التي تأخذ بدورها شكل معرفة نامية غير منتهية في الزمان بخلاف

1- سورة يوسف: الآية 37.

2- سورة الكهف: الآية 78

قراءة التفسير و يتحدد هذا المعنى أكثر في قوله تعالى: ﴿وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا﴾[1] .

فالتأويل هنا ورد بصيغة التفعيل فكان دالا على الحركة وتعني الكلمة في هذا السياق القرآني العاقبة أي مآل الحركة بالشيء إلى نقطة ما بالرعاية والسياسة، ولما كان شأن المعرفة التأويلية تطور معرفي مطرد، فإن ذلك منوط بنوع خاص من المعرفة القائمة على الاستنباط والدراية من لدن قارئ متعالم تكون ذاته بؤرة لتفكيك النص ومقاربة دلالاته التحتية، فقراءة التأويل بعد كل ما سلف ليست سوى توجيها معرفيا إلى إدراك باطن الأشياء بتجاوز ظاهرها.

1- سورة الإسراء: الآية 35

مساهمة أبي العباس أحمد المقري
في خدمة العلوم الإسلامية

الدكتور محمد زرمان

جامعة باتنة

مقدمة

يعد أبو العباس أحمد المقري التلمساني (986 ــ 1041 هـ) الموافق لـ (1578 ــ 1631م) إحدى الشخصيات العلمية الجليلة التي ظهرت بالجزائر خلال النصف الأول من القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي)، حيث أهلته مواهبه المتعددة، وذكاؤه الوقاد، وحافظته العجيبة لأن يرتقي سلم المجد، ويترك بصماته الواضحة في الحياة الأدبية والعلمية لعصره، وأن يخلد ذكره بين العلماء سواء في مشرق البلاد الإسلامية أو مغربها، يشهد له بذلك علماء هذه الأقطار وتلك جميعا. وكان نبوغه المتميز خلال العهد العثماني ــ الذي يعتبر عند معظم المؤرخين والدارسين من العهود الفقيرة ثقافيا في الجزائر ــ نقطة مضيئة في تاريخ الثقافة الجزائرية، وغرة لامعة في جبينها.

فقد درج المؤرخون على تسمية الفترة التي ظهر فيها المقري بفترة الاحتضار التي تميزت بنضوب الإبداع، وتمكن الجمود والتقليد من الحياة الفكرية، وشهد العصر ــ بالإضافة إلى ذلك ــ كثرة الفتن والاضطرابات الداخلية والخارجية، فعلى صعيد العالم الإسلامي حصل التحول السياسي الهام الذي تمثل في انتقال مركز الخلافة من القاهرة إلى اسطنبول، ثم مجيء الأتراك العثمانيين إلى الجزائر.

وعلى الصعيد الخارجي، شهد المقري تدفق بقايا الأندلسيين المسلمين على بلدان المغرب العربي بعد أن أصدر فيليب الثالث ملك إسبانيا قراره النهائي عام 1613م بطرد المسلمين نهائيا من إسبانيا،[1] وما تبع ذلك من غارات متكررة على سواحل المغرب العربي لمطاردة الفارين واحتلال بعض الثغور الهامة.

وكانت تلمسان التي شهدت نهضة علمية وفكرية مزدهرة أيام الزيانيين قد فقدت نشاطها الثقافي والسياسي، ودخلت تحت حكم الأتراك العثمانيين، ولم يبق منها سوى أثاره من علم لأولين. وقد شاءت الأقدار أن يجد المقري ـــ في هذا الظرف ـــ عمه العلامة سعيد بن أحمد المقري ليحتضن موهبته، ويرعاها بعلومه الغزيرة، وطول باعه فيها، حيث لفت نظره ما حبى الله به ابن أخيه من حافظة عجيبة وذكاء نادر فبذل له ما حوى صدره، ودفع إليه بكتب الأوائل ودواوينهم، ولما رأى أنه استوعب ذلك كله وهمته مازالت تطلب المزيد، دفعه إلى الرحلة إلى المغرب الأقصى حيث وجد ما يشفي غليله ويرضي نهمه في مدارسه ومكتباته ومجالس علمائه فظهر ـــ في وسطهم ـــ نبوغه وهو في مقتبل العمر، وأثار إعجاب من خالطوه وعاشروه وبهر أساتذة فاس وطلبتها ـــ في أول زيارة لها ـــ بقوة عارضته وحضور بديهته وكثرة حفظه حتى كتب المؤرخ أحمد بن القاضي رسالة إلى عمه يشكره فيها على إتحاف فاس بفتى نابغة مثل أحمد المقري وضمنها قطعة شعرية منها:

أرسلت للغرب القصي بـــدرة¤¤¤¤ قد أبهرت وغلت لها الأسوام

جَمَعَ العلوم على حداثة سنـــه¤¤¤¤ قد بـــارك الله بـــــه العـــلام

1- مكي، د، الطاهر أحمد. "المقري التلمساني" مجلة الأصالة. س4. ع 26. جويلية ـأوت 1975. ص 217.

أَكْرِمْ به مـــن عـــالم عَـــلاَّمـــة¤¤¤¤ جمع العلا وزكت بـــه الأحلام

فَجُزِيتَ خيرا يا سعيد عن الورى¤¤¤¤ بابن الأخ العلامـــة الصمصام

ضاءت بكم يا مَقّرِيُّ سما العـــلا¤¤¤¤ وعلت بكم بين الـــورى أقوام[1]

ومنذ ذلك الحين، ظل يرتقي في سلم المجد إلى أن طبقت شهرته الآفاق.

وقد اكتسب المقري شهرته عند غالب المتعلمين وبعض المثقفين من عبقريته الأدبية، وقريحته الشعرية، وموهبته النقدية التي تجلت بشكل واضح في موسوعته الأندلسية ذات الصيت الواسع (نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب) والتي تعد عمدة المنقبين عن آثار الأندلس في نواحي التاريخ والجغرافيا والأدب والعلوم. إلا أن الحقيقة تتجاوز ذلك إذ تؤكد الدراسات التي تناولت سيرة المقري وآثاره أنه لم يكن أديبا فقط، بل كان شخصية علمية فذة تعددت مواهبها، وتنوعت نشاطاتها، وكانت آخذة من كل علم بطرف. فهو أديب، ومؤرخ، وفقيه، ومتصوف ومتكلم، وله مشاركة واسعة في علوم القرآن والحديث.

وإن إطلالة سريعة على سيرته تؤكد أن الأدب لم يكن سوى جانبا صغيرا من الجوانب الكثيرة التي ميزت شخصيته، وأن شهرته في العلوم الشرعية التي أثارت إعجاب من عرفوه من العلماء وطلبة العلم سواء في المغرب أو المشرق هي التي بوأته تلك المكانة السامية بينهم، وما تقلده لمناصب الإمامة والخطابة والإفتاء بجامع القرويين بفاس لسنين عديدة <<وهي خطط لا تسند إلا للراسخين في العلم والتقوى>>[2]، وتصدره للتدريس في أمهات الجوامع الإسلامية في المغرب ومصر والحجاز والشام

1- ابن منصور، عبد الوهاب. أعلام المغرب العربي. المطبعة الملكية. الرباط. 1410 هـ. 1990 م. ج 5. ص 348.

2- المرجع نفسه. ج5. ص 351 .

سوى دليل على علو كعبه في العلوم الإسلامية وتضلعه فيها. وفيما يلي محاولة لإبراز بعض مساهماته في خدمة العلوم الإسلامية.

الحديث:

تبوأ علم الحديث ومصطلحه مكانة سامية بين العلوم في المغرب الكبير، وقد أقبل عليه المغاربة إقبالا منقطع النظير، وخصوه بفضل عناية واهتمام، حيث انتشرت بينهم كتب الصحاح الستة، غير أن صحيح البخاري الذي دخل بلاد المغرب في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري[1] قد حظي بما لم يحظ به غيره. فقد تعلق به المغاربة: <<وأحبوه واهتبلوا به، وأقبلوا عليه منذ وصوله إليهم فعنوا به أعظم عناية، وأحلوه بعد كتاب الله المقام السامي... وحفظوه ودرسوه وكتبوا حوله الشروح والتعاليق، واختصروه، وبحثوا في مشكلاته وألفاظه، ووضعوا له التكملات، وبحثوا تراجمه، وعرفوا برجاله وإسناده، وأنشأوا حوله الافتتاحيات والختمات>>[2].

وكان الجزائريون حريصين أثناء أسفارهم وحجهم على طلب علم الحديث، والتتلمذ على أكابر العلماء فيه، فكانوا يقصدون المغرب وتونس ومصر والحجاز لروايته، ثم يقومون بنشره في حلقات العلم التي كانت تعقد بالجوامع الكبيرة، وقد انتزع صحيح البخاري ـــ كما أسلفنا ـــ الاهتمام الأكبر والمكانة العظيمة حتى: <<كاد ينافس المصحف في كثرة الاستعمـــال>> [3].

وفي هذا الجو، تلقى المقري علم الحديث عن عمه سعيد بن أحمد المقري، فروى عنه الكتب الستة بسنده إلى القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي بأسانيده

1- الكتاني، د.يوسف. مدرسة الإمام البخاري في المغرب. دار لسان العرب. بيروت. ج1. ص4.

2- الكتاني، د. يوسف. مدرسة الإمام البخاري في المغرب. ج 1. ص 4

3- سعد الله، د. أبو القاسم. تاريخ الجزائر الثقافي. ش .و .ن .ت .الجزائر. 1981. ج2 .ص 27 .

المذكورة في كتابه <<الشفا في التعريف بحق المصطفى>>، كما كان يرويها أيضا عن جملة من علماء المغرب أمثال محمد القصار القيسي، وأحمد بن القاضي المكناسي، وأبي القاسم بن أبي نعيم الغساني، وأحمد بابا التنبكتي السوداني، وأحمد التادلي الصومعي، وعن جملة من علماء المشرق كذلك أمثال علي الأجهوري، وعبد الرؤوف المناوي، ونجم الدين محمد الغزي[1] وغيرهم.

أما صحيح البخاري فقد خصه بما كان يستحقه من الاهتمام الذي عرف عن علماء عصره، فقرأه على عمه سبع مرات. وقد أسعفته ذاكرته القوية، وحافظته العجيبة، فاستوعب ما تلقى من الحديث، وصار حجة بالغة في حفظه، وضبط طرق رواياته، ومعرفة رجال الأسانيد، ثم تصدر لتدريسه وقد استجمع له أدواته، وجمع إلى ذلك جودة القريحة، وصفاء الذهن، وقوة البديهة، وحسن الإلقاء وفصاحة اللسان، فكانت دروسه في الحديث مشهورة مقصودة.

ويروي كتاب سيرته أنه دَرَّسَ الحديث في معظم الحواضر العلمية التي حل بها، حيث كانت له حلقاته الحديثية بفاس التي نال فيها شهرة واسعة، وأقبل عليه علماؤها وطلبتها.

وعندما رحل إلى المشرق وحط الرحال بمصر التف حوله جماعة من طلبة العلم في الأزهر الشريف فأخذ يملي عليهم الحديث حتى بهر الحاضرين بقوة حفظه وبراعة إلقائه، قال تلميذه عبد الباقي الحنبلي: <<ولما دخل رجب افتتح البخاري، فأتى بما هو أعجب وكان حافظا أديبا>>[2].

1- الكتاني، عبد الحي. فهرس الفهارس والأثبات. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط2. 1982. ج2. ص 575 .

2- المرجع نفسه. ج2. ص 574.

وخلال زياراته المتكررة إلى الحجاز، قصد المدينة المنورة سبع مرات، وكان في كل مرة يجلس عند قبر الرسول صلى الله عليه وسلم ويملي الحديث. وأثناء رحلته التي قادته إلى دمشق، عرف له أهلها فضله وعلمه وعلو منزلته، فأحلوه مقاما كريما، و أفسحوا له مكانا تحت قبة النسر في الجامع الأموي بدمشق يملي فيه صحيح البخاري بعد صلاة الصبح، وقد استقطب هذا الدرس جموع العلماء والطلبة والأعيان، فظل إقبالهم يزداد عليه، وأعدادهم تكثر يوما بعد يوم، مما اضطر المقري للخروج إلى صحن الجامع، وكان يوم ختم البخاري يوما مشهودا بدمشق، صوره المحبي تصويرا دقيقا في قوله: <<وكان يوم ختمه حافلا جدا، اجتمع فيه الألوف من الناس، وعلت الأصوات بالبكاء فنقلت حلقة الدرس إلى وسط الصحن، إلى الباب الذي يوضع فيه العلم النبوي في الجمعات من رجب وشعبان ورمضان، وأتي له بكرسي الوعظ فصعد عليه وتكلم بكلام العقائد والحديث لم يسمع نظيره قط، وتكلم على ترجمة البخاري ... وكانت الجلسة من طلوع الشمس إلى قرب الظهر، ثم ختم الدرس بأبيات قالها حين وداع المصطفى صلى الله عليه وسلم، ونزل على الكرسي فازدحم الناس على تقبيل يده، وكان ذلك نهار الأربعاء سابع وعشرين رمضان سنة سبع وثلاثين وألف، و لم يتفق لغيره من العلماء الواردين إلى دمشق ما اتفق له من الحظوة>>[1].

وإلى جانب تضلعه في الحديث وشهرته في روايته وإملائه، فقد وضع المقري جملة من التآليف في السنة النبوية الشريفة منها:

1 ــ فتح المتعال في مدح النعال:

1- المحبي، أبو عبد الله. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. المطبعة الوهابية القاهرة. 1248هـ. ج1. ص305.

جمع فيه الروايات الموجودة في مثال النعل النبوي المحمدي، وقد شرع في تحريره غرة رمضان وأتمه يوم الخامس عشر منه بالمدينة المنورة[1]. توجد منه نسخ مخطوطة عديدة في مختلف المكتبات العربية والأوروبية، طبع سنة 1334 هـ بحيدر آباد بالهند. وقد جعل في خاتمته رجزا سماه <<رجز في النعال الشريفة>> ثم أفرده في نسخة وبعث بها إلى الشيخ محمد بن أبي بكر الدلائي فانتشرت في المغرب.[2]

2 ــ النفحات العنبرية في وصف نعال خير البرية:

ألفه بمصر وهو عبارة عن رسالة نثرية تتخللها مقطوعات شعرية في وصف ومدح نعال الرسول صلى الله عليه وسلم، توجد منها نسخ مخطوطة وموزعة على عدة مكتبات.

3 ــ أزهار الكمامة في أخبار العمامة ونبذة من ملابس المخصوص بالإسراء والإمامة:

وهي عبارة عن مجلد يحتوي على 185 ورقة ذكر فيه المقري ألبسة الرسول صلى الله عليه وسلم، ووصفها ومدحها لا سيما عمامته. وقد ذكر أنه ألفها قرب رأس النبي عليه الصلاة والسلام عند قبره الشريف: <<كان تصنيف كتاب العمامة تجاه الرأس الشريف لمناسبة باهرة>> [3].

ولخص المقري هذا الكتاب في أرجوزة من ثلاثمائة وخمسة أبيات سماها <<زبدة أزهار الكمامة>>، وخص بنسخة منها محمد بن أبي بكر الدلائي، وأشار إلى ذلك في كتابه إليه <<وقد ختمت كتاب العمامة برجز اشتمل على زبدته، وقد

1- عبد الكريم، محمد. المقري وكتابه نفح الطيب. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. ص275.

2- حجي، محمد. الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. المغرب. 1988. ص119 .

3 - ابن منصور، عبد الوهاب. أعلام المغرب العربي. ج 5. ص 362.

وجهته إليكم صحبة هذا المكتوب، وهو مكتوب بالمدينة المشرفة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام>>[1].

4 ــ الدر الثمين في أسماء الهادي الأمين:

وهو عبارة عن أرجوزة في أسماء النبي صلى الله عليه وسلم، وهي مفقودة، ذكرها المحبي في خلاصة الأثر، ومحمد مخلوف في شجرة النور الزكية، وإسماعيل البغدادي في هدية العارفين.

علم التوحيد:

علم الكلام أو علم التوحيد كما يفضل المغاربة تسميته من بين العلوم الشرعية التي اهتموا بها، وأكثروا من التأليف فيها. والمغاربة ــ في أغلبيتهم الساحقة ــ على مذهب الإمام مالك في الفقه، وعلى المذهب الأشعري في العقيدة.

وقد دخل مذهب الأشاعرة إلى المغرب على يد تلاميذ الباقلاني (ت 403 هـ) الذي كان مالكي المذهب حيث: <<قصده أهل إفريقية في رحلاتهم ليأخذوا منه الفقه المالكي فبدأوا يأخذون منه الطريقة الأشعرية في العقيدة>>[2]. ثم انتشر على يد تلاميذ أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) وبخاصة أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي (ت 543 هـ) ومحمد بن عبد الله بن تومرت (ت 524 هـ)[3]: <<لقد آمن المغاربة بالمدرسة السنية الأشعرية منهجا ومادة ووقفوا عندها لم يتجاوزوا حدودها

1- المرجع نفسه، ج 5، ص 363

2- النجار، د، عبد المجيد. فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب. دار الغرب الإسلامي. بيروت .ط1. 1992. ص43.

3- المرجع نفسه، ص33.

ورسومها، واحترموا جهود سابقيهم من رواد هذه المدرسة، وتلقوا عنهم في حب وإخلاص>>[1].

ويعد أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي معلما بارزا من معالم تطور علم التوحيد بالمغرب. وقد لقيت مؤلفاته إقبالا واسعا، وانتشارا لا نظير له، ليس في المغرب فقط، وإنما في المشرق أيضا.

وعندما فتح المقري عينيه على الدنيا كانت مؤلفات السنوسي في التوحيد تسيطر سيطرة تامة على الدارسين لهذا العلم وظلت كذلك طيلة العهد العثماني[2]. وقد أخذ المقري علم التوحيد عن عمه الذي كان متضلعا فيه، فتمكن منه وبرع هو أيضا فيه، ثم وسع في هذا المضمار مداركه بالمغرب الأقصى، واستكمل معارفه حتى صارت له فيه قدم راسخة فأبدع فيه تدريسا وتأليفا.

وقد شهد له معاصروه بالبراعة في عرض العقائد والتوفيق في شرحها، والتميز في طريقة إلقائها مما يدل على فهم عميق وتمكن قوي من المادة، وإحاطة تامة بها. وممن نوه به في هذا المجال تلميذه عبد الباقي الحنبلي الذي وصف مجلسه الغاص بالطلبة في الأزهر وهم مقبلون عليه في إعجاب ودهشة كبيرين: <<دخلت مصر سنة 28 فوجدته في صحن الجامع الأزهر يقرئ العقائد، وله مجلس عظيم، فلم يستنكر عليه ما كان يورده من الأعاجيب لأن العقائد فن أهل المغرب>>[3]، وذكر المحبي أن المقري تكلم ــ أثناء ختمه لصحيح البخاري في دمشق ــ بكلام في العقائد لم يسمع نظيره

1- السنوسي، أبو عبد الله. شرح أم البراهين في علم الكلام. تحقيق وتعليق: مصطفى محمد الغماري. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1989. ص7.

2- سعد، الله، د. أبو القاسم. تاريخ الجزائر الثقافي. ج2. ص97.

3- الكتاني، عبد الحي. فهرس الفهارس والأثبات. ج2. ص574.

أبدا[1]. أما في مجال التأليف، فقد ترك المقري مجموعة من المصنفات في علم التوحيد منها:

1 ــ إتحاف المغرم المغرى في شرح السنوسية الصغرى:

شرح فيه العقيدة الصغرى للسنوسي والتي تعرف بأم البراهين. وهذا الكتاب ما يزال مخطوطا، وتوجد نسخ عديدة منه بخزانات المغرب الأقصى.

2 ــ إتحاف المغرم المغرى في تكميل شرح الصغرى:

وهو عبارة عن حاشية على الشرح الذي وضعه للسنوسية الصغرى.

3 ــ إضاءة الدُّجُنَّة في عقائد أهل السنة:

وهي أرجوزة في حوالي خمسمائة بيت، سَلِسَةُ النظم، حسنة المساق، تناول فيها أصول الدين وقضايا التوحيد. بدأ نظمها عام 1029 هـ بالحجاز وأكملها بعد رجوعه إلى مصر، وقد وضعها تلبية لطلب بعض تلاميذه كما أشار إلى ذلك بنفسه في قوله:

فرام مني أهل بعض الفـــن¤¤¤¤نظمي لها بحكم حســـن الظن

ولست للذي انتحى بأهل ¤¤¤¤ لأنـــني ذو خـــطأ وجهـــل

فازداد حثه علـــي ونـــما ¤¤¤¤وقال لي اجعل مثل هذا مغنما[2]

وقد لقيت هذه الأرجوزة استحسانا كبيرا من العلماء والطلبة على السواء، فأقبلوا عليها ينسخونها ويحفظونها ويدرسونها، وتناقلها الناس حتى وصلت أصقاعا بعيدة في العالم الإسلامي، ونسخ منها في حياته ما يزيد عن ألفي نسخة، منه مائتان

1- المحبي، خلاصة الأثر. ج1. ص 305.

2- عبد الكريم ،محمد. المقري وكتابه نفح الطيب. ص297 .

عليها خَطُّهُ [1]. وأصبحت تنافس عقيدة السنوسي في الأهمية[2]، وقام صاحبها بتدريسها في مختلف البلاد التي حل بها كمكة ومصر ودمشق وذلك ما عناه في قوله:

وإنني كنت نظمت فيه [3] ¤¤¤ لطالب عقيـــــدة تكفيه

سميتها إضاءة الدُّجُـنَّهْ ¤¤¤ وقد رجوت أن تكون جُنَّهْ

وبعد أن أقرأتها بمصـــر ¤¤¤ ومكة بعضا من أهل العصر

درستها لما دخلت الشاما ¤¤¤ بجامع في الحســـن لا يُسَامَى[4]

كما طلب منه بعضهم الإذن في شرحها أمثال محمد بن المختار بن الأعمش العلوي الشنقيطي، وسمى شرحه: <<فتوحات ذي الرحمة والمنة في شرح إضاءة الدجنة>> وأوضح أن الدافع الذي حمله على شرحها كون المقري قد جعلها: <<في نظم عجيب وأسلوب غريب، ونفخ فيها ما في المطولات بأواخر لفظ وأحسن ترتيب>> [5]. وممن شرحها أيضا محمد بن أحمد الشنقيطي الملقب بالداه، وعبد القادر بن محمد بن سالم المجلس الصحراوي[6].

توجد منها نسخ مخطوطة كثيرة في عدد من الأقطار الإسلامية والأوروبية، وقد طبعت بالقاهرة سنة 1304 هـ بهامش شرح العقيدة السنوسية للشيخ عليش[7].

1- المرجع نفسه، ص296 .

2- سعد الله، د، أبو القاسم. تاريخ الجزائر الثقافي .ج2 .ص 103 .

3- يقصد علم التوحيد.

4- المقري، أحمد بن محمد .نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب. ج3 .ص181.

5- سعد الله، د، أبو القاسم. تاريخ الجزائر الثقافي. ج2. ص104.

6- بن منصور، عبد الوهاب. أعلام المغرب العربي. ج5. ص363.

7- المرجع نفسه، ص363.

الفقه:

كان للبيئة العلمية التي نشأ فيها المقري فضل كبير فـــي استيعابه الفقه وتفوقه فيه، حيث تتلمذ على يد عمه أبي عثمان سعيد بن أحمد المقري الذي تقلد الخطابة في مجلس تلمسان الأعظم لمدة خمس وأربعين سنة، وجلس للفتوى لمدة ستين سنة، وكان له في الفقه وأصوله باع طويل.

وإلى جانب هذا البحر الزاخر من العلم الذي أجراه عمه بين يديه ومكنه منه، أسعفته حافظته القوية وذكاؤه اللامع في استحضار أبواب الفقه ونوازله. وقد ظهر نبوغه الفقهي في وقت مبكر جدا، حينما حل بفاس وهو شاب غض في مقتبل العمر، وحضر مجلس الشيخ علي بن عمران السلاسي بجامع القرويين، وناقشه في بعض المسائل الفقهية التي أشكلت عليه: <<وهو من هو يومئذ رسوخا في الفقه وتضلعا فيه، فاعترف له السلاسي وأنصفه، ومن يومها طار صيته كل مطار>> [1].

وفي مدينة فاس تجرد لطلب المزيد من العلم الذي كانت تزخر به مجالسها وخزانات كتبها وأندية فقهائها وعلمائها، كما استفاد من زيارته لمراكش استفادة جمة، وعاد من رحلته محملا بالكتب النفيسة المفقودة في تلمسان: <<وهب لي الركراكي حفظه الله حواشي اللقاني على توضيح الإمام خليل بن إسحاق المالكي رحمه الله، وتلك الحواشي لم يرها أهل تلمسان قـــط، وقد قدمت معها بعدة كتب غرائب، جمعت من الفنون نظيما ونثيرا>> [2].

1- بن منصور، عبد الوهاب. أعلام المغرب العربي. ج5. ص348.

2- المقري، أحمد بن محمد. روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لاقيتهم من أعلام الحضرتين مراكش وفاس. تقديم وتصحيح: عبد الوهاب بن منصور. المطبعة الملكية. الرباط. 1960. ص315.

وفي زيارته الثانية لفاس، انخرط في سلك التعليم فأجاد وأفاد حتى: <<تألق نجمه، وعرف فضله، وصار مجلسه بجامع القرويين مجلسا مفضلا عند طلاب العلم وعشاق الأدب، وأقبل العلماء والأدباء على سماع أحاديثه وقراءة كتبه، وتنافسوا في نسخها، وطلب الكثير منهم إجازته والتمسوا الرواية عنه>>[1].

ولعل هذه المنزلة العلمية الجليلة التي بلغها بنبوغه وعبقريته وكده واجتهاده هي التي دفعت السلطان السعدي إلى تقليده الإفتاء والإمامة والخطابة بجامع القرويين خلفا للفقيه الهواري، مع ما كان لجامع القرويين آنذاك من منزلة علمية رفيعة. تضاهي باقي الجامعات الإسلامية الذائعة الصيت، وقد مكث في هذا المنصب خمسة أعوام وبضعة شهور قبل أن يشد الرحال إلى المشرق هروبا من الفتن السياسية والقلاقل التي كانت تمزق المغرب الأقصى.

أما في مجال التأليف، فقد وضع المقري كتاب <<قطف المهتصر في شرح المختصر>>، وهو شرح لمختصر الشيخ خليل بن إسحاق المصري في الفقه المالكي على عادة فقهاء عصره الذين درجوا ـــ أثناء العهد العثماني وقبله ـــ على الاستناد إلى مختصر خليل في إنتاجهم الفقهي وفي تدريسهم أيضا، ويأتي بعده مختصر ابن الحاجب ثم رسالة أبي زيد القيرواني.

وهذا الكتاب مفقود ذكره المحبي في خلاصة الأثر في جملة مؤلفاته، وكذلك فعل محمد مخلوف في شجرة النور وإسماعيل البغدادي في هدية العارفين.

وله إلى جانب ذلك رسالة صغيرة سماها <<إعمال الذهن والفكر في المسائل المتنوعة الأجناس، الواردة من الشيخ سيدي محمد بن أبي بكر بركة الزمن وبقية

1- بن منصور عبد الوهاب. أعلام المغرب العربي. ج5. ص351.

الناس>>، أجاب فيه عن أسئلة مختلفة من مهمات الأصول والفروع، وجهها إلى شيخه أبي بكر الدلائي شيخ الزاوية الدلائية عندما كان مقيما بمصر: <<وقد أدرج سليمان الحوات نص هذه الأجوبة في كتابه <<البدور الضاوية في التعريف بالسادات أهل الزاوية الدلائية>>، وذكر أنها لما بلغت الشيخ الدلائي سر بها سرور من نال وطره وبلغ مناه[1].

كما ترك المقري رسالة في حكم الدخان، وهي مسألة شغلت فقهاء عصره وأدلى فيها كل واحد منهم برأيه، بين محرم للدخان تحريما شديدا قارنا إياه بالخمر، وبين متساهل فيه، وسماها <<أجوبة في اجتناب الدخان>> توجد منها نسخة مخطوطة بالخزانة الحسينية بالرباط تحت رقم 7559.

التصوف:

لقد عاش المقري في مرحلة تاريخية تميزت بانتشار الفكر الصوفي انتشارا واسعا، وطغيان نزعته على الحياة العلمية والعامة، وتأثر جميع شرائح المجتمع به تأثرا عميقا، ابتداء من العلماء كالفقهاء والمؤرخين والنحاة الذين أقبلوا على الانتماء إلى إحدى الطرق الصوفية المعروفة وأخذ الورد والسبحة والخرقة، وانتهاء إلى عامة الشعب الذين استسلموا لهذه النزعة وغدوا نهبا مشاعا للدراويش والمشعوذين.

و لم يكن المقري ليشذ عن هذا الوضع فهو ابن بيئته ونتاج عصره، لذلك رأيناه يساير ذلك التيار الذي طبع وقته، ويتأثر به فيبدو ذلك في تعظيمه للصوفية، واعتقاد الكرامات في الأولياء والصالحين، والتوسط بالأموات في الدعاء.

1- بن منصور، عبد الوهاب. أعلام المغرب العربي. ج5. ص364.

كما اقتدى بأسلافه في الانتماء إلى الطريقة الشاذلية أسوة بجده الخامس عبد الرحمن المقري الذي كان تلميذا بارزا وخادما مطيعا لأبي مدين شعيب (ت) وجده أبي عبد الله أحمد المقري (ت 759 هـ) وعمه سعيد المقري الذي لبس الخرقة من يد شيخه حاجي الوهراني.[1]

أما أحمد المقري فقد صافحه شيخه أبو العباس أحمد بن أبي القاسم التادلي بمراكش أثناء رحلته الأولى إلى المغرب الأقصى: <<وصافحني التادلي ـ رضي الله عنه ـ وشابكني كما صافحه وشابكه الخروبي وغيره بالسند المتقدم إلى الإمام زروق ... وآذن لي ـ رضي الله عنه ـ في لبس الخرقة من طريق سيدي عبد القادر، وسيدي أبي الحسن الشاذلي، وسيدي أبي مدين رضي الله عنهم، وأفاض علينا من أنوارهم>>.[2]

وتبدو ميوله الصوفية واضحة في كتاباته حينما يعرض للحديث عن العلماء والأولياء إذ كان: <<محبا للأولياء والصالحين، مصدقا لكراماتهم، أحياء أو أمواتا، زوارا لمقاماتهم وأضرحتهم، داعيا هنا متوسلا هناك، كثير الترضي عليهم عند ذكرهم، مفضلا مذهبهم على سائر المذاهب>>.

وهو يذكر في مؤلفاته شغفه الكبير بزيارة الأضرحة والقبور إيمانا منه ببركة أصحابها، وقدرتهم على جلب الخير ودفع الضر إذا توسطوا له. فعندما قصد فاس بالمغرب الأقصى زار قبر أبي العباس أحمد بن جعفر السبتي الخزرجي مرارا: <<وقبر

1- المديوني، أبو عبد الله محمد بن مريم. البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ص104.

2- المقري، أحمد بن محمد. روضة الآس. ص 302.

أبي العباس الخزرجي مشهور مقصود بإجابة الدعاء، وقد زرته مرارا كثيرة فرأيت عليه من ازدحام الناس ما لا يوصف وهو ترياق مجرب>>[1].

كما زار ضريح أحمد بن عاشر في سلا: <<وقد زرته ـــ ولله الحمد ـــ عند توجهي إلى حضرة مراكش سنة ألف وتسعمئة والناس يشدون الرحال إليه من أقطار المغرب>>[2]. وعرج على ضريح الصوفي الكبير عبد السلام بن مشيش بتطاوين الذي أخبر أن زيارته قد شرحت صدره وأزالت عنه الخطب:

وكنت عند قبره رأيت ¤¤¤ ما يقتضي بلوغ ما نويت

نفعنا الله بأوليائـــــه ¤¤¤ أهل المقامات وأصفيائـــه[3]

وعندما حل بدمشق توجه إلى زيارة قبر الشيخ الصوفي محي الدين بن عربي، ويروي الشيخ (موز الدمشقي) أنه صحب المقري في هذه الزيارة: <<وكان خروجنا بعد صلاة الصبح، ووصلنا إلى المزارة عند طلوع الشمس، فلما جلسنا عنده قال لي الشيخ المقري: أني ابتدأت عند خروجنا إلى الزيارة ختمة القرآن لروح هذا الشيخ وقد ختمتها الآن، وهذا من غريب ما يحكى في هذه الأزمنة>>[4].

والأمثلة على التصديق بهذه الكرامات والاعتقاد بوقوعها كثيرة عند المقري، منها ما ذكر من أمثال النعل الشريف (وهو رسم لنعال النبي صلى الله عليه وسلم كان يحمله معه) قد نجاه هو ومن معه مرتين: مرة في البحر الأبيض المتوسط عندما غادر المغرب قاصدا الجزائر فهاج بهم البحر وتعالت أمواجه ويئس الركاب من النجاة، فسلم

1- المقري، أحمد بن محمد . نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب. ج1. ص127.

2- المرجع نفسه.ج7. ص275.

3- عبد الكريم، محمد .المقري وكتابه نفح الطيب. ص191.

4- العياشي، عبد الله. ماء الموائد أو الرحلة العياشية. طبعة حجرية بفاس. 1316هـ.ج2. ص86.

المقري لربان السفينة مثال النعل الشريفة ليتوسل بها إلى الله فنجوا، ومرة في البحر الأحمر عندما كان قاصدا جدة فاضطرب البحر وأغرق سبع مراكب وخرجت لهم نار من جوف البحر فأيقن الجميع بالهلاك، غير أن المقري أشار بالمثال الشريف ودعا الله أن يبعث إليهم بريح لينة فاستجاب دعاءهم[1].

فهذه الإشارات وغيرها تدل على مدى تأثر العصر بالنزعة الصوفية، وسيطرتها التامة على النفوس وانسياق المقري مع تيارها. وهو إن لم يكن له مؤلفات صوفية إلا أن روح التصوف كانت سارية في مؤلفاته وبخاصة أشعاره في مدح النبي صلى الله عليه وسلم والتي اكتست طابعا روحيا يقربها من ابتهالات الصوفية وتوسلاتهم.

التفسير:

لقد استعان المقري بثقافته الموسوعية وكثرة محفوظاته في مختلف الفنون والعلوم ليدلي بدلوه في علم التفسير. فقد كانت له في هذا الميدان نظرات موفقة وتأويلات صائبة، كما كانت له حلقات علمية يدرس فيها التفسير، سواء في المجالس التي كان يعقدها في المغرب الأقصى حيث أمضى أربعة عشر عاما من عمره فيها مدرسا وإماما ومفتيا، أو تلك التي كان يعقدها في مختلف الحواضر والأمصار التي حط فيها رحاله أثناء تنقلاته الكثيرة.

فقد ذكر عبد الكريم الفكون في كتابه <<منشور الهداية>> أن أحمد المقري قد انتصب للتدريس بالجامع الأعظم بمدينة بالجزائر ــ بعدما غادر المغرب لاضطراب أحواله ــ وأن من جملة ما درس هناك التفسير: <<وبعد فساد بلد فاس بتبدل دولها بين أولاد أميرها وتداعت للخراب، ارتحل عنها ... فنزل بدار الجزائر على فقهائها

1- عبد الكريم، محمد. المقري وكتابه نفح الطيب .ص 190_202.

وعلمائها، وتصدى للتدريس بـــها وأَقْرَأَ التفسير...>>[1]. وهـــذا النص يدل على أن المقري كانت له سابق تجربة وخبرة في تدريس التفسير، وأنه كان على جانب كبير من الإجادة فيه، وإلا لما قدمه فقهاء الجزائر وعلمائها ليفيدهم من بحر علمه في هذا المجال.

وكان التفسير أيضا هو السبب في شهرته بمصر، حيث عثر في أوائل أيامه بها على تفسير نادر في سوق كتبها فسر فيه صاحبه سورة النور وأورد فيها مسألة فقهية غريبة فحفظه المقري بما تهيأ له من ذكاء وقاد وذاكرة عجيبة، وصادف أن سأل سائل عن تلك القضية في إحدى المجالس التي اجتمع فيها عدد كبير من علماء الأزهر وفقهائه، فاستغرب جميعهم السؤال إلا أن المقري أجاب عليه بما حوته ذاكرته، ولما سئل عن سنده في ذلك الجواب أحال على كتاب التفسير المجهول، فلما أوتي به تبين لمن حضر علمه الغزير وحافظته القوية وعلو كعبه[2]، وأصبحت هـــذه القصة بمثابة نقطة انطلاق شهرته فـــي مصر ومقدرته العلمية وهـــذا مـــا يؤكده وصف المحبي له بأنه: <<كان آية باهرة في علم الكلام والتفسير والحديث، ومعجزا باهرا في الأدب والمحاضرات>>[3].

وإلى جانب إبداعه في تدريس التفسير، ترك المقري كتاب <<إعراب القرآن>> وهو في تفسير سور القرآن وإعرابها، لا يزال مخطوطا وتوجد نسخة منه

1- الفكون، عبد الكريم. منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية. تقديم وتحقيق وتعليق: د. أبو القاسم سعد الله. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط1. 1987. ص223.

2- القادري، محمد بن الطيب. نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني. تحقيق: محمد حجي. وأحمد التوفيق . دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر. الرباط. 1977. ج1. ص295.

3- المحبي، خلاصة الأثر. ج1. ص 302.

بالمكتبة الوطنية بباريس، وقد اطلع عليه محمد بن عبد الكريم الذي أشار إلى أن المقري قد كاد يبلغ درجة الاجتهاد في فهم مدلول صريح القرآن، وإدراك مغزى مؤوله من خلال ما بدا من طول باعه في هذا الكتاب[1]، ونقل عنه فقرة موجزة في تفسير قوله تعالى: <<من الجنة والناس>>: <<قوله من الجنة والناس: عطف على الوسواس، أي من شر الوسواس والناس، ولا يجوز عطف على الجنة لأن الناس لا يوسوسون في صدور الناس، إنما يوسوس الجن. فلما استحال المعنى حملته على العطف على الوسواس>>.[2]

ومما لا شك فيه أن تحقيق هذه المخطوطة الثمينة سيكشف لنا عن منهج المقري في التفسير، ويعطينا صورة واضحة عن إسهاماته الجادة في هذا العلم.

وبالإضافة إلى هذا الكتاب، ذكر العباس بن إبراهيم أن له "مقصورة في سور القرآن" وأنها من جملة ما أخذه عنه أحمد البوسعيدي بفاس[3]، غير أنها مفقودة وليس بإمكاننا تقييم ما جاء فيها.

1- عبد الكريم ، محمد. المقري وكتابه نفح الطيب. ص290.

2- المرجع نفسه. ص291.

3- حجي، محمد. الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي. ص118.

خاتمـــة

إن هذه الإشارات السريعة التي ألمحنا خلالها إلى مشاركة المقري في العلوم الإسلامية تبين لنا المكانة الخاصة التي تبوأها في هذا المضمار. ولو أن الدراسات قد التفتت إلى هذا الجانب الهام من حياة المقري وأعماله لعثرنا على كنوز ثمينة من إسهاماته وإبداعاته، ودوره في نشر هذه العلوم في عصره.

غير أن كتابه الموسوعي " نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب " قد طغى على مجمل إنتاجه في حقول المعرفة الأخرى، بدليل ما ناله من اهتمام وعناية، وما حظي به من تحقيقات ودراسات متنوعة، بينما ظلت كثير من كتبه وبخاصة ما تعلق منها بالعلوم الإسلامية مخطوطة، مهملة في المكتبات الأوروبية والعربية، تنتظر من ينتشلها من عالم النسيان، ويكشف للباحثين والمهتمين هذه الناحية المشرقة من حياته العلمية.

مستقبل المنشآت الصغيرة والمتوسطة في التنمية الاقتصادية الجزائرية

الدكتور عبد الكريم بن اعراب

جامعة الإخوة منتوري–قسنطينة

المقدمة

مرت المنشأة الاقتصادية في الجزائر، منذ الاستقلال، بعدة مراحل. ارتبطت هذه المراحل بطبيعة السياسات الاقتصادية المنتهجة التي برزت معالمها في مختلف المواثيق، منذ حالة الشغور التي أفرزت تجربة التسيير الذاتي إلى أقطاب النمو التي نتجت عن نموذج الصناعات المصنعة المعتمد منذ بعث المخطط الثلاثي 67-69، ثم بعدها فتت المنشآت الوطنية بحجة التحكم في تسييرها في بداية الثمانينيات التي تميزت بالانتقال إلى أسلوب التخطيط الخماسي وفكرة التنمية المحلية. لتنتهي في حقبة التسعينيات إلى مرحلة الخوصصة. هذه المرحلة التي حتمت على الدولة الجزائرية الانتقال إلى سياسة اقتصادية حرة ومنفتحة، لجأت فيها إلى الاعتماد على تدعيم المنشآت الاقتصادية الصغيرة والمتوسطة كنموذج للتنمية بدل الارتكاز على المنشآت الوطنية العمومية الكبيرة. هذه السياسة الجديدة توجت بإنشاء وزارة مختصة ضمن الهيكل الحكومي.

انعكست مراحل تطور المنشأة الاقتصادية في الجزائر على السياسة المالية التي ركزت جهودها على الاستثمارات الكمية في حقل الصناعة على الخصوص بلغت خلال الفترة 1967-1989 غلافا إجماليا قدره 367 مليار دينار (بن أعراب، 1994). سياسة الاستثمار الكتلي في الصناعة لم يكن دون نتائج سلبية لكون العجز المالي لسبعة (7) منشآت اقتصادية بلغ عام 1979، 15،103 مليار دينار كما بلغت

الكشوفات البنكية لنفس المنشآت 021،21 مليار دينار نفس السنة (Brahimi, A. 1991) محاولات التطهير المالي الذي رافق سياسة إعادة الهيكلة خلال حقبة الثمانينيات استلزم تعبئة مبالغ مالية مهمة قدرت في نهاية 1987 بـــ 60،5 مليار دينار وشملت 300 منشأة (Brahimi, A. 1991).

العجز المتوالي والمتسارع للمنشآت الاقتصادية الجزائرية وقساوة الظروف الاقتصادية الوطنية والدولية والتحولات الاجتماعية للمجتمع الجزائري كلها عوامل عجلت بوجوب وضرورة البحث عن بدائل للسياسة التنموية في الجزائر. يبدو أن الاعتماد على المنشآت الصغيرة والمتوسطة أصبح ضرورة حتمية لا مفر منها لما يعتقد وينتظر منها أن توفره من مناصب شغل وقيمة مضافة وحجم ثروة.

اللجوء للمنشآت الصغيرة والمتوسطة يندرج أيضا ضمن سياسات مختلف الدول. فرنسا على سبيل المثال راجعت مجمل النصوص المسيرة لهذا القطاع في أكتوبر 2002 وهذا قصد تشجيع انتعاش هذا النوع من المنشآت وتأمل الوصول إلى إنشاء مليون منشأة في غضون 5 سنوات (Seyrig, 2002). في حين وضعت تونس هدفا يتمثل في إنشاء منشأة كل يوم بدءا من عام 2002 (بن عبيد، 2002). أما الجزائر فتأمل الوصول إلى إنشاء 6000.000 منشأة قبل 2010.

هذه الورقة العلمية ستلقي الضوء على هذا الموضوع بتقديم معلومات لعلها تفيد القراء المهتمين بالموضوع.

1- المنشأة الصغيرة والمتوسطة، كيف تصنف، كيف هي في بعض البلدان؟

سال المداد بغزارة محاولة لإيجاد مؤشر موحد تصنف من خلاله المنشآت الصغيرة والمتوسطة. هناك أوجه شبه وأخرى للاختلاف وهو ما أدى بالإتحاد الأوروبي عام 1996 لاقتراح تعريف للمنشأة الصغيرة والمتوسطة وأوصى جميع أعضائه

به ضمن ميثاق بولونيا الذي تبنته الجزائر عام 2000 ضمن قانون توجيه صدر في ديسمبر 2001 تحت رقم 01-8 1 مؤرخ في 12 ديسمبر 2001. الميثاق وضع 3 معايير، أولاها حجم المنشأة، أي عدد العمال بها، وثانيها رقم الأعمال، أما ثالثها فهو استقلالية المنشأة.

حسب القانون تعرف المنشأة الصغيرة والمتوسطة كمنشأة إنتاج الخيرات والخدمات تشغل من 1 إلى 250 أجير ولا يتجاوز رقم أعمالها 2 مليار دينار .هناك إذن 3 أنواع من المنشآت: (Bouyacoub Ahmed, 2003).

1- المنشأة المتوسطة هي تلك التي تشغل من 50 إلى 250 أجير ورقم أعمال محصور بين 200 مليون ومليار دينار.

2- المنشأة الصغيرة هي تلك التي تشغل من10 إلى 49 أجير ورقم أعمال لا يتجاوز 200 مليون دينار.

3- المنشأة الجزيئية (جد صغيرة) تشغل من 1 إلى 9 أجراء ورقم أعمال أقل من 20 مليون دينار.

الدراسات التي أجريت تبين وزن المنشآت الجزيئية في الجزائر والبلدان الصناعية، وهو ما يقترحه الجدول رقم 1-

جدول 1- وزن المنشآت الجزيئية في الجزائر والبلدان الصناعية.

البلد	نسبة المنشآت الجزيئية 1-9 أجراء
الجزائر	93.24
ألمانيا	86.0
إسبانيا	94.8
فرنسا	93.5
إيطاليا	90.6
إنجلترا	90.0
أوروبا 12 بلد	91.3

المصدر: Bouyacoub, 2003

يبين الجدول بوضوح أهمية المنشآت الجد صغيرة وهو ما يعطينا أيضا فكرة عن حجم التشغيل من جهة والمساهمة في الحد من البطالة من جهة أخرى.

لكن الجهد المبذول من طرف مختلف الدول يبقى نسبيا في سيرورة إنشاء المنشآت. ربما أعاننا الجدول رقم 2 على فهم ذلك.

الجدول 2- كثافة إنشاء المنشآت الصغيرة والمتوسطة لعام 2000.

البلد	عدد المنشآت ل 100.000 ساكن	المنشآت المنشأة لكل 100.000 ساكن
الجزائر	265	31.2
إسبانيا	6737	880
فرنسا	4036	441
إيطاليا	7715	640
إنجلترا	5870	660
أمريكا	7733	625

المصدر: Bouyacoub, 2003

تتصدر إسبانيا الطليعة في وتيرة إنشاء المنشآت متبوعة بإنجلترا ثم إيطاليا والولايات المتحدة الأمريكية. تحتل فرنسا المرتبة الأخيرة مقارنة بالبلدان الغربية وهو في الحقيقة ما أدى بالوزير الأول الفرنسي إلى اقتراح تعديلات جذرية في النصوص المتعلقة بهذا القطاع.

أما الجزائر فهي بعيدة عن المعدلات الأوروبية وهو أمر طبيعي إذا ما قورنت تجربتها بتجارب البلدان الغربية.

1- المنشأة الصغيرة والمتوسطة في الجزائر، لمحة تاريخية.

على عكس ما يعتقد البعض كون المنشآت الصغيرة والمتوسطة حديثة العهد في الجزائر، تثبت الدراسات أن جذورها تمتد إلى 1962، سنة الاستقلال. هذه السنة التي عرفت فيها الجزائر ولأول مرة، بعد طرد المستعمرين، حالة الأملاك الشاغرة التي

تسببت في نتوء مجموعة نصوص تشريعية عرفت بمراسيم مارس1963، والتي انتهجت الجزائر من خلالها نظام التسيير الذاتي.

هدفت الدولة بموجب هذا النظام حماية الأملاك وكيفية إثبات حالة الشغور. ثم وضع المنشآت الشاغرة تحت وصاية الدولة. اختلفت المصادر المرجعية حول عدد المنشآت الموروثة لكن أقربها إلى الحقيقة، بعد تدقيق الأرقام، تبين أن الجزائر ورثت 413 منشأة تتوزع في 3 مناطق رئيسية مثلما يبينه الجدول رقم3:

الجدول 3: توزيع المنشآت الشاغرة غداة الاستقلال حسب المناطق.

المنطقة	عدد المنشآت	عدد الأجراء	الحجم المتوسط
الجزائر	209	9230	44
وهران	123	3885	31
قسنطينة	81	2430	30
المجموع	413	15545	37

المصدر:

Bousmouha, M.1982, L'entreprise socialiste en Algérie, P.35, OPU, Alger

نلاحظ أن مجمل المنشآت الجزائرية هي من النوع الصغير والمتوسط. في جوان 1965 تتغير الأوضاع في الجزائر وتتغير معها السياسة الاقتصادية التي تبنت مبدأ الإشتراكية العلمية (بيان 19 جوان 1965). كان لهذا الاختيار آثار تجلت في الارتكاز على نموذج تنموي منهجيتة التخطيط المركزي وتدخل الدولة. أنجزت ثلاثة خطط خلال الفترة 1967-1977(المخطط الثلاثي 67-69، المخطط الرباعي

الأول 70-73، والمخطط الرباعي الثاني 74-77). والتي كانت الدولة الجزائرية تطمح عبرها ضمان الإقلاع الاقتصادي مع مطلع الثمانينيات.

تجدر الإشارة هنا أن النموذج التنموي الجزائري اعتمد على الصناعات المصنعة وأقطاب النمو الذي يستمد نظريا أصوله من التيارات الفكرية التي ركزت على الصناعة كوسيلة للتنمية الاقتصادية والتي طورت بعد الحرب العالمية الثانية، من بينها نموذج ولتر هوفمان (WALTER HOFFMAN) والذي ركز على صناعة السلع الإستهلاكية في المرحلة الأولى ثم الإهتمام بصناعة السلع الرأسمالية في المرحلة الثانية (biens capitaux)، تلته نماذج مختلفة للاقتصاديين أمثال شينري (CHENRY)، وتايلور (TAYLOR)، وتمين (TEMIN)، وسيركين (SYRQUIN)، وجاميسون (JAMISON)، وكادير(KADER)، ونموذج الأمم المتحدة (1963) الذي برز من خلال البحوث حول التنمية الصناعية ومحاولة تعريفها للتصنيع. (Sid Ahmed, A. 1991,p. 22-35)

النماذج التي اهتمت بقطاع الصناعة كوسيلة للتنمية أبرزت مزايا التصنيع التي يمكن تلخيصها فيما يلي :

1- خلق أقطاب التنمية.

2- التصنيع كشرط لانتشار التقدم التقني.

3- التصنيع يسمح بالتحولات الأولية للهياكل الاقتصادية والاجتماعية.

4- التصنيع يساهم في ربط الاقتصاد.

5- التنمية الصناعية تضمن توازن اقتصادي جيد.

دور الصناعة وأهمية التخطيط بديا بوضوح مع بعث المخطط الثلاثي 1967-1969 والذي كان بمثابة تطبيق لما ورد في بيان مجلس الثورة (جوان 1965) وأبرز المعالم الأولى لنموذج التنمية الذي سيتضح فيما بعد.

المهتمون باقتصاد الجزائر، أثناء تناولهم لتجربة الجزائر التنموية، يصنفون النموذج التنموي الجزائري تحت تسمية نموذج الصناعات المصنعة، الذي ارتبط بالإقتصاديين فرانسوا بيرو وديستان ديبرنيس (BERNIS DE DESTANE G. et F.PERROUX) (Benissad, M.E, 1980, p.66). هذا النموذج أعتمد على إقامة صناعات ثقيلة تقوم بجر بقية الفروع والقطاعات.

طبيعة النموذج التنموي الجزائري واحتكار الدولة لجميع الأنشطة الاقتصادية أدى إلى بروز الشركات الوطنية الضخمة. لكن هذه السياسة الاقتصادية المنتهجة لم تلغ القطاع الخاص والذي من خلاله استمرت المنشآت الصغيرة والمتوسطة التي تعايشت مع القطاع العمومي والمسير ذاتيا، مستفيدة بمحتوى قانون الإستثمار لعام 1966.

خلال الفترة 1965-1979 يمكن الإشارة إلى أن المنشأة الاقتصادية الصغيرة والمنوسطة مرت بعدة مراحل وتنقسم إلى نوعين (منشآت صغيرة ومتوسطة عمومية ومنشآت خاصة). المنشآت العمومية وليدة للتسيير الذاتي بالدرجة الأولى تليها المنشآت العمومية المحلية. أما المنشآت الصغيرة والمتوسطة الخاصة فهي وليدة قانون الاستثمار لعام 1966 والنصوص التي تلته.

لكي تتضح لنا الفكرة أكثر نقدم وضعية المنشآت الجزائرية حسب طبيعتها عام 1970/1969 في الجدول رقم 4.

الجدول رقم 4: المنشآت الصناعية في الجزائر حسب طبيعتها عام 70/1969.

	القطاع الخاص	القطاع المسير ذاتيا	القطاع العمومي
عدد المنشآت	1489	172	66 (393 وحدة)
عدد الأجراء	42588	8080	65000
متوسط الأجراء لكل منشأة	29	47	165 لكل وحدة

المصدر:

Marc Ecrément, indépendance politique et libération économique,ENAP/OPU/PUG, 1986.

ما يلاحظ أن المنشآت العمومية هي منشآت وطنية ذات حجم كبير نسبيا. من بين الـ 66 منشأة تمثل المنشآت الوطنية 30 منشأة وتشغل 61600 أجير من بين 65000 أجير، أي بمتوسط 2053 أجير لكل منشأة. في الوقت الذي تشغل فيه 36 منشأة 3400 أجير وهو ما يمثل 94 أجير لكل منشأة تقريبا.

المنشآت الصغيرة والمتوسطة في القطاع الخاص تطورت بالرغم من الصعوبات الناتجة من طبيعة السياسة الاقتصادية المنتهجة. نلاحظ مثلا أنه خلال الفترة 1967-1972 وافقت اللجنة الوطنية للاستثمارات واللجان الجهوية على 771 مشروعا للقطاع الخاص بحجم عمالة إجمالي قدر بـ 25536 أجير، وهو ما يعادل متوسط 33،1 منصب شغل لكل مشروع.

21- المنشآت الصغيرة والمتوسطة خلال عشريتي الثمانينيات والتسعينيات.

عرفت السياسة الاقتصادية تغييرا في المنهجية مع بداية الثمانينيات حيث انتقلت الدولة إلى أسلوب التخطيط بالمخططات الخماسية (المخطط الخماسي الأول 1980-84 والمخطط الخماسي الثاني 1985-89.).

أهم ما ميز هذه العشرية هي الاتجاهات الجديدة المتمثلة في:

1. فكرة نضوب البترول ووجوب إيجاد بدائل أخرى للتراكم.
2. التركيز على التنمية المحلية واللامركزية.
3. تفتيت المنشآت الوطنية إلى عدد أكبر من المنشآت أقل حجما بحجة التحكم في تسييرها.

قانونا البلدية والولاية، لاسيما تعديلات 1984، أعطيا صلاحيات لتدعيم المنشآت الصغيرة والمتوسطة العمومية المحلية وهو ما أفرز وجود 1400 منشأة تشغل 300000 أجير في نهاية الثمانينيات.

لكن الوضع الاقتصادي للمنشآت الصغيرة والمتوسطة العمومية تأزم بشدة بعد الأزمة الاقتصادية لسنة 1986 وكذلك نتيجة التسيير الغير مرشد لهذه المنشآت التي كانت تشكو ازدواجية السلطة بين الولاة والمسيرين لها. كما اعتبرت كوسيلة للقضاء على البطالة دون مراعاة التوازنات المالية وهو ما يؤكده العجز المالي لهذه المنشآت الذي بلغ عام 1989، 4 مليار دينار وقدرت الكشوف البنكية بمبلغ 7 مليار دينار (Algérie 30 ans, 1992) .

مطلع التسعينيات عرف بداية تحولات جذرية في المجتمع. المنشآت الوطنية الضخمة، بالرغم من تفتيتها في بداية الثمانينيات، بحجة التحكم في تسييرها، لم تستطع أن تكون فضاء لخلق الثروة بل أصبحت عبءا على خزينة الدولة التي جندت

إمكانيات مالية مهمة قصد تطهير المنشآت بلغت 60،5 مليار دينار عام 1987 وشملت 300 منشأة. استمر التريف المالي بوتيرة أكبر خلال عشرية التسعينيات لكون محاولات إنعاش المنشآت كلف خزينة الدولة في نهاية 1998 مبلغا إجماليا قدره 841،1 مليار دينار وفقدان 61000 منصب شغل في قطاع الصناعة (Benarab, 2000).

المنشأة الاقتصادية الوطنية التي كان معولا عليها أن تكون فضاء لخلق الثروة أصبحت مبتلعة لأموال كبيرة دون نتيجة مسجلة. استمرار العجز وعدم قدرة المنشآت على تحقيق التوازن المالي بالإضافة إلى دخول الجزائر في مفاوضات مع الهيئات المصرفية الدولية التي فرضت عليها شروط المرور إلى اقتصاد السوق، زيادة على الأوضاع الداخلية، كلها عوامل عجلت باتخاذ إجراءات متسارعة الوتيرة أهمها الخوصصة وفتح الباب أمام الاستثمار الأجنبي مع تقديم حوافز تشجيعية، كما سنت قوانين في مجال إنشاء المنشآت الصغيرة والمتوسطة التي أصبحت حتمية للتنمية في الجزائر. من بين القرارات الحاسمة المتخذة نذكر قانون 1991 الذي حد من احتكار الدولة للتجارة الخارجية، وفي عام 1995 سنت أمريتين تتعلق الأولى بالخوصصة والثانية ضبطت بكيفيات تسيير رؤوس الأموال السلعية للدولة. كما أنشئت عام 1996 الوكالة الوطنية لتشغيل الشباب، مقرها في الجزائر العاصمة وتتفرع إلى 53 فرعا موزعة عبر التراب الوطني. اتبعت هذه الإجراءات بقرارات أخرى في نهاية التسعينيات لاسيما المرسوم 99-44 المتعلق بصندوق الضمانات على الأخطار الناجمة عن القروض الجد صغيرة (Micro crédit). كما تم إمضاء اتفاقية ثلاثية بين

وكالة التنمية الاجتماعية والإدارة العامة للخزينة العمومية والبنك الوطني الجزائري خلال شهر أوت 1999 (Benarab, 2003).

مجمل النصوص والقرارات تندرج في إرادة معلنة للدولة الجزائرية قصد تدعيم المنشآت الصغيرة والمتوسطة.

حتى يأخذ القارئ صورة عن وضعية المنشآت الصناعية خاصة، في المنتصف الأول لحقبة التسعينيات نقدم جدولا يوضح عدد المنشآت في الجزائر حسب الوضعية القانونية خلال الفترة 1990-1994 .

الجدول 5: المنشآت الصناعية في الجزائر حسب الوضعية القانونية في الفترة 90-94.

القطاع / السنة	1990	1991	1992	1993	1994	المضاعف 90/94
العمومي الوطني	125	125	127	128	128	1.024
العمومي المحلي	240	247	250	244	234	0.977
الخاص أكثر من 10 عمال	863	819	1386	1309	1201	1.391
المجموع	1228	1191	1763	1681	1563	1.272

المصدر:جدول محسوب حسب معلومات

ONS, 1996, annuaire statistique de l'Algérie

يبين لنا الجدول تطور المنشآت الصناعية الصغيرة والمتوسطة التابعة للقطاع الخاص الذي حاولت الدولة تشجيعه وتدعيمه وتقديم تحفيزات له خاصة وأن المنشآت الخاصة أصبحت البديل الوحيد بعد إفلاس جل المنشآت الوطنية التي تعقدت وضعيتها وآلت إلى تسريح العمال وعرضها للخوصصة.

22- المنشآت الصغيرة والمتوسطة مع مطلع القرن.

وتيرة تشجيع الدولة للقطاع الخاص انعكس على المنشأة الصغيرة والمتوسطة ليتضاعف عددها حيث وصل إلى 45500 منشأة خاصة في الجزائر حسب إحصائيات وزارة الصناعة (2000). تشغل 3570 منشأة أكثر من 10 أجراء، من بينها 1400منشأة في قطاع الصناعة. أما إذا أخذنا جميع القطاعات بما فيها المقاهي والمطاعم والفنادق الخ ... فإن العدد الإجمالي للمنشآت في الجزائر يقدر بـ 159507 منشأة (Bouyacoub, 2003). تجدر الإشارة هنا أن فروقات جوهرية تظهر بين مختلف المصادر.

لمعرفة حقيقة المنشآت الصغيرة والمتوسطة قامت وزارة الصناعة بإجراء تحقيق لدى 1026 منشأة صناعية خاصة أسفر على النتائج المبينة في الجدول رقم 6.

جدول 6: المنشآت الصناعية الصغيرة والمتوسطة الخاصة، محل تحقيق عام 2000.

عدد الأجراء	عدد المنشآت	ملاحظة
10-20 عامل	533	تشغل هذه المنشآت 45252 عامل مقابل 200000 عامل يشتغلون في قطاع الصناعة العمومية وهو ما يمثل 18 %
21-50	278	
51-100	117	
101-200	64	
أكثر من 200	34	
المجموع	1026	

المصدر:

Enquête ministère de l'industrie, in l'économiste n°1

نلاحظ أن 51% من المنشآت تشغل أقل من 20 عاملا. هذا ما يستدعي بذل مجهودات أكبر حتى تصبح الصناعات الصغيرة والمتوسطة حقلا لاستقطاب العدد

الكبير من البطالين من جهة ولكي تصبح أداة للتنمية من جهة أخرى، لاسيما وأن الدولة قد أعطت هذا القطاع أهمية قصوى بتعيين وزارة تتولى تطويرها وهي وزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة.

3- مستقبل المنشآت الصغيرة والمتوسطة في الجزائر .

وضعت الجزائر استراتيجية مفادها الوصول إلى 600 ألف منشأة صغيرة ومتوسطة وتشغيل 6 ملايين أجير خلال 10 سنوات القادمة. وضعت جل الأدوات القانونية تمثلت في 60 مرسوما تمت المصادقة عليها في نهاية عام 2001.

لكن بالرغم من الإرادة الكبيرة للدولة إلا أن المشاكل لا تزال تقف عائقا أمام تطور هذا القطاع يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- معضلة البنوك. إذا اعتمدنا على المعلومات التي أدلى بها الأمين العام للوكالة الوطنية لتشغيل الشباب على هامش الأيام الدراسية المنعقدة بوهران خلال شهر ماي 2002، فإن 30 ألف مشروع لم تلق الموافقة البنكية. هذا العدد يعطينا فكرة عن العوائق التي تواجهها المنشآت الصغيرة والمتوسطة. لكن يجب التذكير أنه في المقابل أنشئت 40 ألف منشأة صغيرة ومتوسطة خلال الفترة 1998-2002، من بينها حوالي 1400 منشأة صناعية.

معضلة البنوك ناتجة عن الضمانات المطلوبة والتباطؤ الشديد في دراسة الملفات المودعة وعدم الإنصاف في معالجة الملفات. لعل ما يدعم هذا الاستنتاج نتائج الدراسة التي أجريناها في ولاية قسنطينة والتي بينت أنه من بين 3500 ملفا مودع درست 276 ملفا من طرف البنك الوطني الجزائري، حيث استفاد 188 مشروعا من الموافقة ورفض 88 ملفا أما في ولاية جيجل، من بين 3205 ملفا استفاد 861 مشروعا من التمويل في حين لا يزال 2344 ملفا ينتظر الدراسة، وهذا ما يعطينا

نسبة دراسة الملفات تتراوح بين 6 %في قسنطينة و27% في جيجل (Benarab, 2003). في حين سجلت ولاية بجاية نسبة قدرها 46.86 % حيث من بين 6227 ملفا مودعا استفاد 2908 مشروعا من الموافقة البنكية خلال الفترة 1997-2002 (Belattaf , 2003) .

بالإضافة إلى التباطؤ الكبير في دراسة ومعالجة الملفات المقدمة من طرف الشباب هناك عوامل أخرى تكمن في ممارسة البنوك لسلوكات قد تكون مشبوهة حيث تقدم ملفات على أخرى وهو ما توصلت إليه دراسة (لبصيص ورأس العين، 2002، ص.68).

كما أن العلاقة بين البنوك والمنشآت قد تدهورت بسب عدم تسديد القروض وهو الوضع الذي سيعرقل سيرورة إنشاء المنشآت مستقبلا. يشير تقرير المديرية العامة للبنك الوطني الجزائري أن 11 ولاية سجلت نسبة تسديد القروض معدومة 0%، في حين وصلت النسبة الوطنية المتوسطة 47%. أما مصادر المديرية الجهوية للبنك الوطني الجزائري في قسنطينة تشير أنه من بين مليار دينار كحجم إجمالي للقروض المصغرة المصادق عليها وصلت 850 مليون دينار إلى آجال التسديد و لم تسدد وهو ما دفع بالبنك الوطني إلى بداية تحقيقات حول وضعية العتاد لدى المنشآت كونه يمثل ضمانا للقروض.

1. العقلية الريعية. معضم طالبي القروض يرون فيها مصدرا ريعيا نظرا لأن التجارب الماضية أثبتت أن الدولة لا تتابع استحقاق القروض والفوائد وهو ما يشجع اللجوء إلى الاقتراض كمصدر محتمل للريع وليس كوسيلة تمويلية للنشاط الاقتصادي.
2. غالبا ما تستعمل القروض لأغراض غير التي وجهت لها.

3. سوء التخطيط ودراسة المشاريع بدقة. يكفي في هذا المجال إعطاء مثال ولاية قسنطينة أين لوحظ التمويل المفرط من طرف البنوك لقطاع النقل والخياطة مما أدى إلى تضخم في عدد المشاريع وبالتالي إفلاس عدد كبير منها ثم بعد ذلك عدم القدرة على تسديد القروض للبنوك.

لكن هذه العراقيل ستعرف انفراجا كون الدولة قد راهنت على المنشآت الصغيرة والمتوسطة كوسيلة جديدة للتنمية. كما أن الهياكل المتخصصة والنصوص التشريعية المصادق عليها ستحفز وتشجع تطوير المنشآت الصغيرة والمتوسطة.

الخاتمة:

الحلم الذي راود الدولة الجزائرية خلال العقد الأول والثاني بعد الاستقلال قصد تحقيق إقلاع إقتصادي مع مطلع الثمانينيات لم يتحقق بالرغم من الأموال المسخرة والإرادة الكبيرة المعلنة.

بداية الثمانينيات تدشن بأسلوب جديد كان يهدف، حسب المسؤولين، إلى تدارك الوضع وتفتيت المنشآت الوطنية بغية التحكم في تسييرها ومحاولة تغطية عجزها. إلا أن الطموحات المعلنة لم يكتب لها النجاح. الأزمة الاقتصادية لعام 1986 عقدت الوضع وأدخلت الجزائر في دوامة عجلت بإدراج هاجس الإصلاحات ضمن الأولويات. الشركات الوطنية وسياسة أقطاب النمو التي كانت مفخرة الجزائر أصبحت عائقا وعبأ كبيرين

البحث عن بدائل في السياسة الاقتصادية حتم اللجوء إلى تبني سياسة الاعتماد على المنشآت الصغيرة والمتوسطة في بداية التسعينيات. هذه الأخيرة عرفت رواجا كبيرا على المستوى العالمي لكن الجهد يبقى نسبيا حتى في البلدان التي كنا نعتقد بأنها سباقة في هذا الميدان.

تعدد الهيئات المسيرة للمنشآت الصغيرة والمتوسطة لم تسهل عملية الإسراع بدراسة الملفات. التباطؤ الكبير والتعقيدات أصبحت عائقا في وجه تسارع سيرورة إنشاء المنشآت.

الذين يريدون بعث مشاريع صغيرة ومتوسطة يشكون من البنوك والبنوك تتهم أصحاب المشاريع بالعجز عن تقديم ملفات مقنعة. لكن حسابنا لنسبة الملفات المعالجة مقارنة بالملفات المودعة يجعلنا نعتقد بأن التباطؤ لا مبرر له.

عدم دفع مستحقات القروض في آجالها بدأ يعقد ويؤزم علاقة البنوك بالمترضين. هذا الوضع سيدفع بالدولة للتدخل وربما نتج تدخلها بإنشاء هيئات أخرى مما سيعقد أكثر الوضع.

التجارب الماضية شجعت عقلية الريع والطمع في أن الدولة ستمحو وتتغافل عن الديون، وهو ما يفسر نسبيا عدم دفع المستحقات في وقتها بالإضافة إلى تحويل القروض عن وجهتها وغياب تخطيط للأنشطة.

بالرغم من السلبيات المسجلة إلا أن اللجوء إلى المنشآت الصغيرة والمتوسطة هو ممر لابد منه لتحقيق التنمية الاقتصادية لكن هذا الممر يحتاج إلى مخرج من النفق قصد القضاء النسبي على البطالة وخلق الثروة والبحث عن الفاه الاجتماعي.

المراجع:

1. عبد الكريم بن أعراب، 1994، مصادر تمويل الصناعة الجزائرية في الجزائر، رسالة ماجيستير، جامعة قسنطينة، الجزائر.
2. جاد لبصيص وشوقي رأس العين،2002، التمويل بالقروض المصغرة، مذكرة ليسانس، تحت إشراف ع. بن أعراب، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة قسنطينة.
3. بن عبيد، 2002، نجاعة المنشآت الصغيرة والمتوسطة في تونس، المؤتمر العربي، الجزائر.
4. Algérie 30 ans, 1992.
5. Belattaf Matouk, 2003, Analyse et évaluation de la micro-entreprise de Béjaia dans la création de l emploi à travers la triple dynamique sectorielle spatiale et bancaire, Colloque international, CREAD, Alger.
6. Benarab Abdelkrim, 2003, PME-PMI/Banque quelles perspectives,2003, Colloque international, CREAD, Alger.
7. Benarab Abdelkrim, 2000, Pas et financement de l enseignement supérieur, Colloque international de Batna.
8. Bousmouha, M.1982, L'entreprise socialiste en Algérie, P.35, OPU, Alger.
9. Bouyacoub Ahmed, 2003, Les PME en Algérie, dynamisme économique et territorial, colloque international, CREAD, Alger.
10. Brahimi, A. 1991, L économie algérienne, OPU, Alger.
11. Enquête ministère de l'industrie, in l'économiste n°1.
12. ONS, 1996, annuaire statistique de l'Algérie.
13. Seyrig, 2002, 24 mesures pour relancer la création d entreprise, revue l entreprise, novembre 2002, France.
14. Sid Ahmed, A. 1991, L industrialization à base des resources naturelles, OPU, Alger.

الأقلية المسيحية في تلمسان الزيانية ودورها في المجال العسكري والتجاري والعمراني

الدكتور عبد العزيز فيلالي

عميد جامعة وبرلماني سابقا

لاشك أن بلاد المغرب، كانت له صلات وعلاقات مع بلدان البحر البيض المتوسط الشمالية، وان البحر أو المضيق، لا يشكل عقبة أمام هذه العلاقات، ولا يكونان عائقا أو حاجزا أمام انتشار الأقوام أو الحضارات، التي تعاقبت على المنطقة.

وعلى الرغم من الصراعات الحادة التي سادت، بين شعوب الضفتين، وما أنجر عنها من حروب مدمرة، وقرصنة. فإن هناك فترات سلم ووئام وتعاون في المجال العسكري والتجاري، تعاقبت بين البلدان المسيحية، في الضفة الشمالية وبين بلدان المغرب الإسلامي الفئة الجنوبية.

وقد توجت هذه الفترات السليمة الهادئة بإبرام معاهدات واتفاقيات، شجعت العديد من العناصر النصرانية، من إيطاليين وأسبانيين وفرنسيين وبرتغاليين، وغيرهم على الإقامة ببلاد المغرب، لأنهم وجدوا في هذه المنطقة مكانا مناسبا، لتفعيل حركتهم التجارية، أو تقديم خدمات عسكرية وفنية ودينية أي بعبارة أخرى جاءوا إلى بلاد المغرب تدفعهم الرغبة التجارية أو المهنية أو العسكرية أو مضطرين تحت وطأة الأمر أو النفي، إلى العيش بصورة مؤقتة في هذه الربوع.

فضلا عن الإرساليات التبشيرية، التي تندرج ضمن الأسقفية وخدام الكنيسة، والمبعوثين من قبل البابا. وسيكون حديثي على هذه الفئات أما العناصر المسيحية من الأهالي، فيبدو أنها انقرضت الغالبية منهم في بعض الأقطار الأوروبية لجزيرة صقلية

واليونان وايطاليا واسبانيا. ولم يبق منها إلا القليل النادر، بعد الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، وقد لاحظ البكري بقية منهم، في مدينة تلمسان، بحيث كانت لهم كنيسة، معمورة ظلت قائمة، يؤمها نصارى المدينة، إلى غاية النصف الثاني من القرن الخامس الهجري [1]. الموافق للحادي عشر ميلادي.

غير أن النصرانية عكس اليهودية، مافتئت أن تراجعت أمام الإسلام، واختفى ما تبقى من عناصرها الأهلية في مدينة تلمسان- فيما يبدو- خلال القرن السادس الهجري / 12م. لأن الموحدين أزالوا ما تبقى من مظاهرها، ولهذا يمكن القول، بأن النصارى الموجودين بمدينة يغمراسن ليسوا من بقايا الأهالي القدماء، وإنما من النصارى الذين قدموا إليها في هذه الفترة، وهم ينقسمون إلى عدة أصناف:

الجند: استخدم المرابطون الجنود المسيحيين، كفرق مرتزقة متطوعة في أوائل القرن (6) هـ/12م استأجرهم السلطان لحراسته أو للدفاع عن مملكته، إلى جانب الجيش المحلي مقابل اجر معلوم[2].

وكان الموحدون، قد انتقدوا المرابطين، في استخدامهم للفرق العسكرية المسيحية، التي خاضت معارك كثيرة ضدهم، وكان انتصارهم على المرابطين، واستيلاؤهم على مدينة مراكش نهاية لوجود الجند النصارى في الجيش الإسلامي في بلاد المغرب[3]، إلا أن ذلك لم يحدث، بل قلد الخلفاء الموحدين المرابطين، واستخدموا الفرق المسيحية مثلهم، وانزلوها بحي خاص في مدينة مراكش، وبنوا لهم كنيسة،

1- بيان المعرب في أخبار بلاد المغرب ص 120

2- يحي بن خلدون: بغية الرواد جـ2 ص 206

3- بن عذارى: البيان (قسم الموحدين) ص ص 284-298

وكانت أول كنيسة تبنى في مراكش[1]. بالرغم من تشدد المذهب الموحدي تجاه هـذه العناصر فإن الخلفاء الموحدين استخدموا مثل هذه الفرق العسكرية في جيشهم.

وقد انتقلت فرقة مسيحية تتكون من ألفي فارس، من خدمة الموحدين إلى خدمة الزيانين في تلمسان بعد انتصارهم على الموحدين سنة 646 هـ/1248م[2]

وكان المرتزقة النصارى يعملون تحت قيادة احدهم يدعى " القائـد" ولكـن عندما وقعت محاولة لاغتيال يغمراسن في ضواحي تتلمسان من قبل هذه العناصر سنة 652 هـ/1254 م كف سلاطين بني زيان عن استخدامهم[3].

غير أن الواقع، يثبت عكس ذلك فهناك نصوص عربية ولاتينية تبين وجود فرقة عسكرية من القطالونيين والأراغونيين تخدم بتلمسان بقيادة الأب دي فيلاجو père de vilaragut في سنة 665هـ/1266م أي في عهد يغمراسن ذاته، الذي نجا من سيوفهم، ثم تولى قيادة هذه الفرقة قيوم غالسيران دي كـارتيلا GUILLEM GALCERAN DE CARTILLA[4] وفي سنة 670هـ/1271م كان ما يزيـد عـن

1- قدور أحمد: المدن الموحدية وعلاقاتها بالإقليم دراسة اجتماعية اقتصادية د.ر.ع كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط 1988 جـ2 ص 469.

2- يحي بن خلدون: بغية الرواد جـ1

ALMANY: Millicias cristina al servicio de las sultanes musulmanes des almaghreb, homenagé acodera Saragosse 1904 pp, 133-169

3بغية الرواد جـ1 ص206

4 - dufourcq l'Espagne catalane p.p 314-315

(500) فارس من الروم يقاتلون إلى جانب يغمراسن ضد بني مرين. وقد تمكن بنومرين من القضاء عليهم جميعا[1].

وتجددت هذه الفرق الواحدة تلو الأخرى ومر على قيادتها عناصر قيادية مشهورة مثل: القائد جوم بريز jaumme perez هجين الملك بيار الثالث الأرغوني pierre III والفارس رودريقو ذي فيرغايس[2] Rodrigo de verguys والفارس فليب دي مورا filip de mora . وكان يقود الفرقة الميورقية مابين سنتين 725-730/1325-1330م الفارس قيوم استريس GUILLEM ESTRUS الذي لعب أدوارا بالغة الأهمية، وقدم خدمات حربية كبيرة للسلطان الزياني أبي تاشفين الأول (718-737/1318-1337).

كما استقبل هذا الأخير بعض أرباب السيف من النصارى مثل ابن الملك جاك الثاني JAQUE II هجين جاك الأرغوني، وصار جاك الثاني يقوم بدور الوسيط الدبلوماسي بين سلطان تلمسان والملك الأرغوني[3].

كما استخدم أبو حمو الزياني الثاني (760-791/1359-1389 المرتزقة في جيشه وضفهم ضمن المماليك الخاصة بحراسته[4] وقد وجد ملوك النصارى، وخاصة منهم العاهل الأراغوني، فائدة كبيرة في وجود الفرق العسكرية المسيحية في خدمة الدولة الزيانية وغيرها، لأنه كان يأخذ ضرائب غير مباشرة عن رواتبهم[5].

1- مؤلف مجهول: الذخيرة السنية ص 149

2 - dhina: royaume p.61

3- برنشفيك: تاريخ أفريقية في العهد الحفص، جـ1 ص422 dhina opcit p.61

4- يحي ابن خلدون: بغية الرواد، جـ2 ص 142 dhina opcit p.61

5- برنشفيك: المرجع السابق، جـ1 ص 475

وكان الجند بدورهم يقدمون جزءا من رواتبهم للخزينة الأراغونية[1] وكانت رواتب هذه الفرق المسيحية الملازمة للخدمة مرتفعة، بحيث تتراوح مابين خمس دنانير وخمسين دينارا ذهبا في كل شهر[2]

وكان ملوك أراغون حريصين على تعيين قيادات الجند بأنفسهم، وعزلهم حسب مشيئتهم، وكانوا يطالبون في كثير من الأحيان، بمد نفوذهم إلى قيادات الجند النصارى المرتزقة الآخرين العاملين بالمغرب الأوسط[3]. مهما كانت جنسياتهم الأوروبية.

والجذير بالذكر هو أن البابا نكولا الرابع Nicola IV كان يحث الجند المسيحيين، على التمسك بديانتهم و التحلي بالسلوك الحسن، وعدم اعتناق الإسلام[4]. وهذا يدل في حد ذاته على اعتراف البابا بهذه الخدمة العسكرية في صفوف المسلمين، لأن السلطة البابوية كانت تأمل أن تجني من هذه الخدمة، بعض المزايا لفائدة المسيحية في بلاد المغرب[5].

غير أن النتائج كانت عكسية، بحيث نجد الكثير المراجع تشير إلى أن العديد من هؤلاء الجند، قد اعتنقوا الإسلام وأصبحوا علوجا أحرارا، وهذا ما جعل احد ملوك قشتالة يفرض بندا في اتفاقياته مع الزيانيين يتضمن عدم السماح للجاليات المسيحية باعتناق الإسلام.

1- نفس المرجع: جـ1 ص475.

2- ابن مرزوق: المستند، ص 282

3- برنشفيك: المرجع السابق، جـ1 ص 423 و314-315 dhina opcit pp.

4 -mas- laterie: introduction p.150

5 -dhina: opcit p.62

وقد تدعم هذا التعاون العسكري (من طرف واحد)، بين أراغون وتلمسان بمعاهدة تنص على أن الملك الأراغوني، هو حامي كل المسيحيين بالمغرب الأوسط بينما يتولى ملك قطالونيا رعاية مسيحي البحر الأبيض المتوسط الآخرين، كالإيطاليين و الفرنسيين و الفرنسيين وجاليات دول أخرى[1].

والظاهر أن الجند المرتزقة، كانوا يسكنون في حي منفصل خاص بهم يعرف بربض النصارى. وكانوا مرفقين بنسائهم وأولادهم[2]. بحيث أن نساءهم كن يحضرن الحفلات العائلية التي ينظمها ينظمن العاهل الزياني في القصبة رفقة أزواجهن واللائي يرتدين الزي الإسلامي. لأنه بحكم إقامتهن الطويلة في تلمسان تأثرن بالعادات المحلية وخاصة اللباس

وكانوا يتمتعون بأداء شعائرهم الدينية، ويديرون شؤونهم بأنفسهم، معفيين من الضرائب والرسوم الجمركية، ويخضعون لسلطة قوادهم القضائية[3]. وكان منهم من يملك بعض الأملاك، وكانت لهم كنائسهم ومقابرهم الخاصة.

وكان السلاطين يستخدمونهم في حروبهم ضد الدول المجاورة أو ضد القبائل الثائرة أو ضد النصارى أنفسهم، ولعل رد فعل المسلمين عن خدمة هذه الفرق العسكرية المسيحية لسلاطين بن زيان لم يكن واضحا ومؤثرا بل ربما لم تكترث الرعية بهذه الظاهرة، على الرغم من استنكار بعض الفقهاء لها.

2-ابن عذارى: البيان (قسم الموحدين) ص 304

3- برنشفيك: المرجع السابق، جـ1 ص 477

التجار: كانت مدينة تلمسان محطة تجارية ذات شان كبير عدة قرون من الزمن، بين بلاد السودان والمغرب من جهة وبين المغرب الأوسط والأندلس للعلاقة الطيبة التي تربط بني زيان ببني الأحمر. وكذلك كانت محطة أنظار تجار دول البحر الأبيض المتوسط، القادمين من مدن غرناطة وبرشلونة وميورقة وجنوة والبندقية وفلورنسا ومرسيليا والشبونة خلال الفرنسيين 7و8هـ/14/3م .

وكان الذهب هو المادة الأولى المغرية للتجار المسيحيين الأوروبيين وكانوا يسافرون من أجلها إلى بلاد المغرب حتى صارت تلمسان رواقا تجاريا للبحر الأبيض المتوسط، وقد وجد التجار المسيحيون تجارة منظمة بمدينة تلمسان عندما حلوا بها في بداية الدولة الزيانية.

وكان تجار اراغون، يحتكرون النشاط التجاري بين عاصمة بني زيان والعواصم الأوروبية الأخرى وامتد نطاق التبادل معها إلى عناصر أوروبية أخرى خلال القرن 7هـ/130م.

وكان التجار المسيحيون يمثلون جالية أجنبية مستقرة في مدينة تلمسان، ازدادت من حيث الأهمية والعدد والتنظيم في القرن 7هـ/13م. وكان التاجر المستأمن على روحه وأمواله يخضع للسيادة المحلية وإذا انتهى الأجل المحدد لإقامته وأراد البقاء في المدينة، يتحول إلى معاهد أو ذمي من أهل الذمة، من سكان مدينة تلمسان يدفع الجزية[1].

وقد احتفظ التجار بجنسياتهم الدينية، وكانت لهم كافة الحرية في بناء كنائسهم ومعابدهم المشروطة طبقًا لأداء الشعيرة الدينية، وكانت إقامتهم في المدن الزيانية،

1- برنشفيك: المرجع السابق، جـ1 ص 473

تخضع لمعاهدة بين دولهم وبين سلطان تلمسان أن دخولهم إلى الحمامات يخضع لاتفاقية وخاصة البنادقة منهم. أما الذين لا توجد اتفاقية بين دولهم وسلطان تلمسان فكان بإمكانهم الدخول تحت لواء دولة صديقة، وحتى من استنفذ وقت المعاهدة، أمكنه تعاطي التجارة بحرية في ظل حماية السلطان[1].

والظاهر أن عدد التجار لم يكن كبيرا، بحيث لا يزيد عن بعض العشرات من كل دولة، ويشير أحد الباحثين الغربيين، إلى أن تلمسان كانت تأوي من الجند والتجار والصناع، ما يزيد عن أربع آلاف نسمة فضلا عن الأسرى الذين كانوا يعدون بالآلاف[2]. وإقامتهم بتلمسان لم تكن دائمة، ولا يسمح لهم باصطحاب زوجاتهم معهم، كما لا يمكنهم الزواج من بنات دار الإسلام الأمن أسلم وحسن إسلامه[3]، فهذه الإجراءات لم تشجعهم على الإقامة الطويلة في المدن الإسلامية وكانوا يسكنون الفنادق، التي تحتوي تلمسان على العديد منها. تقع في الحي التجاري أو خارج أسوار المدينة.[4] كما يقطنها القناصل ولاسيما منهم ممثلي الشركات التجارية الأجنبية، التي تقوم بعملية التصدير و الاستيراد، والإشراف على التجارة وتنظيمها وحماية أصحابها، وكانت تتمتع بحصانة دبلوماسية لأن الفنادق تعد ملكا عقاريا للجالية المسيحية التي تقوم بإصلاحها وترميمها وبناء الكنائس فيها حسب رغبتها[5]. بينما في بعض المعاهدات بنوداً تشير إلى اصلاح وتوسيع الفنادق يقوم على عاتق

---

1 -Mas - latrie: introduction. P- 94

2-برنشفيك: المرجع السابق جـ1 ص 463

3 -dhina: opcit p. 175

4 -dufourcq: opcit p.54

5- سامي سلطان الجاليات الإيطالية محلية سرتا س (6) عدد (10)

دواوين الجمارك. وكان الزيانيون يكثرون من مكاتب الجمارك، حتى يتحكمون في الوارد والصادر بفعالية وصرامة وبالتالي يتحكمون في ظاهرة التهريب والاحتيال باستعمال الرجال والنساء من أهل الذمة، في هذا المجال لتقليص ظاهرة التهرب الجبائي[1].

فقد كان النصارى[2] يحتالون ويختفون وراء التجار المسلمين الذين يدخلون لهم تجارتهم باسمهم، لأن الرسوم التي يدفعها المسلم أقل بالنصف من رسوم أجنبي (5 %) (10 % للأجنبي)[3] وكانت لكل طائفة تجارية مترجم وعمال الوزن والتخزين والتفريغ ولعل أغلب هؤلاء يكونون من تلمسانيين ومن اليهود، خاصة الترجمة[4].

والشيء الملاحظ هو أن التاجر كان يعيش في أمن وأمان، لأن الروح العدائية، ضد الأوروبيين يبدو أنها لم تكن بالحرة التي يمكن أن تقلق حراس الأمن، وهذا يدل أيضا على روح التسامح التي يتحلى بها المجتمع التلمساني[5].وللفندق بوابون يراقبون رواده، وحتى رجال السلطة لا يسمح لهم بدخوله، إلا برخصة من القنصل عندما يريد إلقاء القبض على مذنب[6]. وتوجد مقبرة خاصة بالجالية المسيحية قرب الفندق والكنيسة به، يؤدون طقوسهم الدينية فيها بحرية حتى كانت أصواتهم تسمع من

1- عطا الله دهينة: الحياة الاقتصادية والاجتماعية لدولة بني زياد ص 420

2- نفسه ص 91- dufourcq: traite de tlemcen p 33 sq

3- عبد الباسط أبو هلال: الروض الباسم ص 64- ابن مرزوق: المسند 285

4- عطا الله دهينة: المرجع السابق، ص 485

5- سامي سلطان: المرجع السابق ص 90

6- نجاة باشا: التجارة في المغرب، ص ص 105 - 106

الخارج[1] وكانت هذه الكنائس بسيطة في بنائها، لا تتعدى بعض المواصفات المحددة في عمارتها ولا يسمح بارتفاعها كثيرا[2].

أما القناصل فهم تجار أيضا، تعينهم حكومتهم طبقا للاتفاقية المبرمة مع بن زيان، وكانت مدة خدمته لا تتعدى ثلاث سنوات، ويبلغ راتبه ثلثي داخل الفندق. وكان لكل دولة أكثر من قنصل، ولاسيما في المدن والثغور البحرية. وكان يسمح للقنصل بمقابلة السلطان مرة في الشهر، وبإمكانه مقابلة حاكم المدينة أو الإقليم الذي يعيش فيه[3] ولا يوجد قناصل للدولة الزيانية في المدن المسيحية، وأن وجود بعض التجار التلمسانيين في أوروبا كانت عبارة عن مبادرات فردية قام بها التجار المسلمين، لأن الدولة الزيانية كغيرها من الدول الإسلامية لا تشجع على الذهاب إلى دار الكفر، ولا تسمح ببيع المواد الإستراتيجية، التي يمكن أن يستعملها العدو ضدهم[4]. وكان الوازع الديني في الغالب هو العامل الذي يمنع المسلمين من الذهاب إلى النصارى (حتى في الفنادق) على الرغم من أن بعض التلمسانيين كانت لهم أسهم في بعض السفن التجارية مع الإسبان[5].

وكان التجار المسيحيون، قد بدأوا يتعلمون اللغة العربية في البدايات الأولى لنهضتهم التجارية، لذلك خصص الإيطاليون ديوان قنصل لتعليم اللغة العربية حتى يسهل له التعامل مع المسلمين.

1- سامي لسلطان: المرجع السابق، ص 91 dhima (1) les etat de l'occident p: 380

2 -mas – latrie : indroduction p.96

3 -brunchving (r): la berberie oriental

4- العقباني: تحفة الناظر، ص 19

5- عطا الله دهينة: المرجع السابق ص 481

وصفوة القول: فإن التجار المسيحيين، قد ساهموا في الدورة التجارية بتلمسان، وقاموا بزيادة مداخيل الدولة الزيانية عن طريق استخلاص الرسوم الجمركية، المفروضة على البضائع، والتي تتراوح ما بين 8و10 % كما وفروا بعض الحاجيات التي لا تتوفر عليها تلمسان، وصدروا في نفس الوقت المنتوجات التلمسانية والمغربية على وجه العموم.

الأسري: كان المسلمون يقومون بغزوات إلى جزر البحر المتوسط وإلى الشواطىء الأوروبية، ولا يترددون، في اعتقال المسيحيين وأسرهم وخاصة عندما يقومون بالغارة على شواطىء المغرب، فيقفون في أيدي حراس الشواطىء، فيقودونهم إلى السجون والمعتقلات. ويدخل في إطار الأسر أيضا المسيحيون المقيمون في عاصمة بني زيان من المرتزقة والتجار المدنيين، فكان عددهم يقدر بالآلاف[1] استخدمهم الزيانيون في أغراض صناعية وحرفية وفي البناء وصناعة الأسلحة[2].

وقد حاول الملك جاك الثاني الأراغوني التوسط لإطلاق سراحهم، إلا أن أبا تاشفين الأول الزياني، رفض طلبه، بحجة أن جميع الأعمال والأشغال في دولته تدار بواسطة هؤلاء الأسرى[3].

---

1 -verlinden: l'esclavage dans le monde ibérique t. 1.p.80

2- يحي بن خلدون: بغية الرواد جـ 1 ص 216

3 -dufourcq: prix et niveaux de vie n°3-4 t 71 p.503

- dhina: opcit p. 62

وكانت عملية تريح الأسرى تتم عن طريق التفاوض أو بتبادل الأسرى أو بالفدية، وتشير بعض الوثائق أن أسيرا قطالونيا افتدى في تلمسان سنة 726هـ/1326 م بمبلغ يتراوح مابين 400 و 500 دينار[1].

وكان اليهود هم الذين يقومون بأدوار مختلفة لإطلاق سراح الأسرى المسيحيين والمسلمين، إما بالتفاوض أو التبادل أو بالافتداء وكان الكثير منهم يقيم في أسبانيا ويعرفون باسم " الفكاكين"[2].

والظاهر إن عدد الأسرى ارتفع في بداية القرن 8 هـ / 14م بسبب الحروب والغارات المتبادلة بين الشاطىء الشمال والجنوبي للبحر الأبيض المتوسط. ويبدوا أن العديد منهم قد اعتنق الإسلام وصاروا بالتالي أحرارا. تقلد بعضهم وظائف سامية في الدولة.

فقد ساهم الأسرى في النهضة العمرانية بمدينة تلمسان ببناء القصور والمنازل والأسوار والتحصينات العسكرية والقناطر، فضلا عن صناعة الأسلحة في المعامل.

رجال الدين : إن وجود جالية من النصارى، تتشكل من الجند المرتزقة والتجار والأسرى بمدينة تلمسان خلال العهد الزياني، حيث يعد عددهم بالآلاف فإن رجال الدين أصبح وجودهم بين هذه الجالية المسيحية ضروريا وملحا عند الدول الأوروبية، وإن إقامة الشعائر الدينية لهذه الجالية تتطلب وجود رجال الدين يمثلون الكنيسة

---

1 -dufourcq: opcit p.503 – dhina: opcit p. 63

2- برنشفيك: المرجع السابق، جـ 1 ص 481

الرومانية[1]. لأن التجار والجند يتمتعون بمعاهدة تضمن لهم حرية بناء الكنائس الصغيرة في الفنادق التي يقيمون فيها[2]

وكانت لرجال الدين أيضا مهمة أخرى إلى جانب المهمة الدينية وهي افتداء الأسرى المسيحيين، ويتم الافتداء بمقتضى رخصة صريحة من طرف الوالي أو السلطان، وكانت مهمة هؤلاء القساوسة تتم تحت رعاية السلطة المحلية الرسمية[3]. حتى لا يتجاوزوا حدود صلاحيتهم ويتحولوا بذلك إلى مبشرين بالدين المسيحي في الأوساط الإسلامية[4] لأن البابوية حملتهم مشروعا لإعادة النصرانية إلى ربوع المغرب، وإن دراستهم للغة العربية وتعليمها في المدارس النصرانية تعد وسيلة من وسائل التبشير، في أوساط سكان بلاد المغرب منذ القرن السابع الهجري 13م[5].

وقد وضحت المعاهدة الأراغونية الزيانية المبرمة سنة 1286/685م وظيفة الكاهن أو القسيس وحددتها في الكنائس[6]. أما في المجال الاجتماعي، فيبدو أن هذه الجاليات جميعا والتي تقيم في المدينة أو خارج أسوارها، لم تكن لها احتكاك كبير وواسع بالمسلمين.إلا في نطاق ضيق، غير أن نظام الرقيق كان له بعض التأثيرات على الأسرة التلمسانية، لأن البيوتات الكبيرة تحتوي على أنواع عديدة من الروميات والأسبانيات والسودانيات ولكل نوع منهن ميزة خاصة تختلف في الطبائع والعادات

1- برنشفيك: المرجع السابق، جـ 1 ص 481

2- الونشريس: المعيار جـ2 ص 172

3- برنشفيك: المصدر السابق، جـ1 ص 485

4- برنشفيك: المرجع السابق جـ1 ص 490

5- نفسه جـ1 ص 490 ومابعدها.

6 - dufourcq: traite aragon tlemcenien p.35 dhina opcit p.65

واللغات والديانة، فكانت الروميات والأسبانيات، تلبسن الصليب والزنار وتتكلمن لغتهن ويلبسن لباسهن التقليدي داخل بيوت سيدهن وفي البلاط السلطاني، وأن زواج التلمسانيين بالمسيحيات، كان يخضع إلى طريقة نموذجية لكيفية تحرير عقود الزواج بين أهل المغرب والمسيحيات[1].

وكان الكثير منهن يعتنقن الإسلام ويتعلمن اللغة العربية، وكان المسلمون يشاركون المسيحيين في بعض الاحتفالات الخاصة بهم مثل يوم عيد المسيح، وكذا ما يسمى بدانتيسيا وهو احتفال يكون عندما تبدأ أسنان الطفل في الظهور[2]

ومن خلال هذه المعطيات جميعا نجد أن المجتمع التلمساني في العهد الزياني، كان مجتمعا متسامحا مع الأقلية المسيحية الأجنبية وأن الحكام الزيانيون أيضا أظهروا مرونة كبيرة في هذا المجال.

1- ابن سلمون: العقد المنظم للحكام م.خ .عم. بالرباط رقم 670 ضمن مجموعة ورقة 28 وجه

2- الوزان: وصف إفريقيا جـ1 ص 102

مذكرات تيدنا مصدر نادر في تاريخ الجزائر
خلال العهد العثماني

الدكتور عميراوي احميده

جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة

مقدمة

ترك الأسرى الأوروبيون في الجزائر خلال العهد العثماني مادة خبرية عالية القيمة. ومنهم تيدنا الذي كان يتنقل تاجرا بحارا بين إيطاليا ومارسيليا. ووقع في قبضة القرصنة الجزائرية أسيرا، وانتهى به المطاف في الغرب عند الباي محمد الكبير فعينه خزندارا (وزيرا). ثم افْتدَى نفسه وأصبح في حرا حرا،. ولاه نابليون بونابرت في مصر نائب قنصل فرنسا. ووظف في الشؤون الخارجية الفرنسية مستشارا.

فقد عاش حياة ثرية بالأحداث؛ دونها في مذكرات. وقد درسناها، ونأمل أن ننشرها في كتاب مستقل قريب، قد يكون له عنوان هو "**الجزائر في أدبيات الرحلة والأَسْرِ**". ونظرا لأهمية هذه المذكرات نحاول أن نقدمها مبدئيا في موضوع يتأسس من أربع نقاط:

1 – ترجمة حياة تيدنا

2 – الجزائر في مصادر الأجانب

3 التعريف بالمذكرات ومحتواها

4– القيمة التاريخية للمذكرات

1 – ترجمة حياة تيدنا

ولد تيدنا (THEDNAT) صاحب هذه المذكرات[1] سنة 1758 في أوزيس (Uzes) من عائلة كاثوليكية ميسورة الحال. و لم تعجبه المدرسة الكاثوليكية ففر منها وابتعد عمن حاولوا إعداده للرهبنة. فجنح إلى الحياة العسكرية وانضم إلى فيلق في كورسيكا. لكنه كره الحياة العسكرية وتخلص منها. ولجأ إلى الحياة المدنية فعمل كاتبا لوكيل مقاطعة. ولكن حبّه للأسفار قاده نحو ليفورن وقديسا (Cadix) حيث عاش في منزل أحد أقرباء أبيه.

مارس تيدنا مهنة تجارة البحر. وخلال رحلة بحرية كان ينقل خلالها براميل الخمر من مالاقا إلى مرسيليا على متن سفينة إسبانية فوقع في قبضة قراصنة البحر الأتراك العثمانيين. ومن حسن حظه أنه اشتراه باي معسكر الذي كان في حاجة ماسة إلى شخص متعلم ومخلص لإدارة شؤونه.

ونظرا لما كان يملك تيدنا من إمكانيات من حيث التكوين العلمي والدراية لكثير من العوامل المحركة للحياة، فقد فاز برضى الباي الذي لم يبخل عليه جزيل العطاء والحظوة؛ إذ خلال ثلاثة أعوام وسبعة أشهر قضاها أسيرا وحرا في نفس الوقت أصبح تيدنا جزندار باي الغرب محمد الكبير. وقد رافق تيدنا سيده في كل تنقلاته[2]. وعلى هذا الأساس فمذكراته تعد قيمة تاريخية عالية.

ومن هنا يبدأ فصل من فصول قصة تيدنا، فصل النضال والإصرار؛ نضال تيدنا

1- مذكرات تيدنا غير المطبوعة محفوظة في المكتبة الوطنية بباريس، مخطوطات ف.أ فرنسا رقم 10.877. وتحتوي على 140 صفحة.

2- خاصة أثناء الرحلة المشهورة برحلة باي الغرب محمد الكبير

من أجل حريته وعودته إلى أوروبا. وإصرار الباي علىالتمسك به وعدم قبول فديته.

وكيفما كان الحال فقد أكسبته مغامراته ومعاملاته مع أهل الجزائر أشياء كثيرة قلما وجدنا غيره قد حصل عليها؛ إذ كان يجيد أكثر من لغة كالأسبانية والإيطالية وثقافتيهما، ثم أضاف إلى رصيده معالم اللغة العربية. وقد سهل عليه كي يكتب مذكراته هذه.

وبعد حصوله على حريته وعودته من الجزائر عام 1783 اشتد به الحال فمرض، ووجد نفسه في إحدى مستشفيات زوريغ (Zurich) حيث كتب مذكراته هذه سنة 1785.

وقد أفاد تيدنا رجال السلطة الفرنسية بمعلومات تتعلق بأحوال الجزائر وبكيفية احتلالها إذ قدم تيدنا مذكرة عام 1802إلى تاليران ذكر فيها أعمال القراصنة ووحشية "البربريين". وبين أن سلطة الداي والبايات الثلاث قائمة على أقلية من العسكريين ذوي الامتيازات (قطاع طرق حقيقيون ومخربو البلاد) وأن القوّة يدعمها الداي المستبد في الجزائر وقائمة على جُبنِ الدول التجارية المستعدة دائما لدفع الإتاوة[1]. وأن حملة عسكرية قوية ستجعلها سيدة البلد ولا تكلف شيئا للحكومة، لأن كتر الداي والاستيلاء عليه يغطي كل المصاريف.

اقترح إرسال جيش إلى ميناء تنس ثم محاصرة الجزائر بالاتفاق مع الأسطول البحري ليتمكن من فرض أمر الواقع على داي الجزائر كي يسلم الذهب وكل

1- كانت دول كثيرة تدفع الضرائب لإيالة الجزائر، إذ قدرت هذه الضرائب عام 1822 بـ 126 ألف بياستر أي بنسبة 29% من مداخل ميزانية الخزينة الجزائرية. ينظر: مذكرات وليام شالر، تعريب إسماعيل العربي، ش.و.ن.ت. الجزائر 1982، ص - ص.69-70.

المراكب الحربية، فتتمكن فرنسا بعدها من جعل الجزائر دولة متحضرة وتجارية[1].

نشرت نسخ عديدة من هذه الوثيقة، وحللت في كتاب شارل رو[2]. وبرغم أن الحملة العسكرية لم تتم في عهد نابليون بونابرت إلا أن ما تضمنته المذكرة من المعلومات كانت مفتاحا تمكنت به السلطة الفرنسية من الدخول إلى أبواب الجزائر العاصمة عام 1830. كانت هذه المذكرة وغيرها عاملا مهما وفرت معلومات استخبارية.

وبرغم ما قدمه تيدنا من نشاط ومغامرات لكنه عاش أواخر حياته فقيرا. خاصة بعد أن أحيل على التقاعد سنة 1825.

2 – الجزائر في مصادر الأجانب

دراسة تاريخ الجزائر بداية من القرن السادس عشر يكون بالاعتماد على ما كتبه الأوروبيون؛ رحالة وأسرى ودبلوماسيون، ورجال دين. وكذلك على ما كتبه الأتراك العثمانيون من حكام ومفتيين. وعلى ما كتبه العرب رحالة وعلماء.

فيما يتعلق بما كتبه الأوروبيون يتبين أن صورة الجزائر لم تكن واضحة لدى الأوروبيين حين كانوا يطلعون المصادر العربية والتركية العثمانية. وبفضل ماكتبه الأوروبيون بأنفسهم اتضحت صورة الجزائر. إذ سبق لنيكولاي (Nicolay) أن زار

1- فكانت هذه المذكرة الأصل في البحوث الأولى التي قامت بها وزارة الحربية في إمكانية القيام بحملة للاستيلاء على الجزائر. يراجع:

Roux (Ch), France et Afrique du Nord avant 1830, Félix Alcan, Paris P. 543

2 - Roux (Ch), France et Afrique du Nord avant 1830, 1932, p. 413.

الجزائر عام 1551 وهو من الجغرافيين. وكان من أفراد حاشية الملك هنري الثاني، حيث قدم وصفا لمدينة الجزائر وبجاية وعنابة وهو في طريقه إلى اسطانبول[1].

وقام الدكتور شو (Shaw)[2] الإنجليزي برحلة إلى الجزائر (1720-1732)[3]. وزار جان أندري بايسونال (Peyssonnel) الشرق الجزائري خلال عامي 1724 و1725[4]. وكذلك بريس[5]. وأيضا فرنثيسكو خيمينيث (مولود عام1685)[6]. وتعد

1- ألف كتابا بعنوان:

Les quatre premiers livres des navigations orientales, Lyon 1568

2 - ترجمت هذه الأعمال إلى الفرنسية عام 1743 بعنوان:

(Voyages de Monsieur Shaw dans la Régence d'Alger)

وترجمت عام 1930 وبعنوان:

Shaw (docteur), Voyage dans la Régence d'Alger, traduit de l'Anglais par Mac Carthy, Paris 1830.

3- لمزيد من المعلومات يراجع كتابنا: علاقات الشرق الجزائري بتونس أواخر العهد العثماني وبداية الاحتلال الفرنسي، مطبعة البعث، 2002، ص- 15 وما بعدها.

4- Peyssonnel, et, Desfontaines, Relation d'un voyage dans les Régences de Tunis et d'Alger, 2 t, Gide, Paris 1838.

5 - Bruce (J.), Voyages aux sources du Nil, pendant les années 1768-1772, traduit par Castera, Paris, 1790-1791, 5 volumes. (cité par Marcel Emerit, in. R.A. année1948)

6- أهمية أعمال خيمينيث ليست في حجم المادة التي تركها وإنما في ما تضمنته من معلومات دقيقة بحكم مركزه الديني ووظيفته الرسمية الدينية التي تولى من خلالها مداواة الأسرى الأسبان وافتدائهم، والتفاوض مع رجال السلطة العثمانية في كل ما يتعلق بأمرهم. إذ هو الذي أسس مستشفى سان خوان دي ماتا في تونس لهذا الغرض. لمزيد من المعلومات يراجع: ميكال =

أعمال فانتير دي بارادي ذات قيمة عالية. وقد نشرت في المجلة الإفريقية[1]. وزار العالم فانتير دي بارادي الجزائر عام 1789[2]. أما أعمال هايدو[3] فهي ذات قيمة علمية راقية؛ قدمها باللغة الأسبانية عام 1608 وترجمت إلى الفرنسية[4]. وقام قبله تاسكا الإيطالي برحلة مرافقا السفير الفرنسي دي بريف(De Brèves) من مصر إلى الجزائر عام 1606[5]. وقدم من جهته لوجيه دي تاسي دراسة قيمة عن الجزائر ونشرت عام 1725[6]. ويعتبر ما كتبه الألماني سيمون بفايفر (ولد سنة 1810) عن الجزائر من

=دي إيبلزا والهادي الوسلاتي، "ملاحظات أب أسباني يزور وهران في عهد مصطفى بوشلاغم"، المجلة التاريخية المغربية، عدد 12، تونس 1978، ص-ص. 191-201

1 - لمزيد من المعلومات يراجع:

Venture De Paradis, « Alger au 18è siècle », présentation de Fagan (E.), in. R.A. no 39, année 1895, p-p. 265-314. et, R.A. no 40, année 1896, p-p. 33-78, 256-277.

2- يبدو جانب من هذه الإحصائية غير دقيق بالنظر إلى تناسب عدد مساكن اليهود ألـ 180 مع عددهم البالغ 7000 فرد، لأنه على أساسه يكون قرابة 40 فردا في البيت الواحد.

3- لمزيد من المعلومات يراجع:

Fray diego de Hëdo, « De la captivité à Alger », traduction de l'Espagnole par Moliner-Violle, in. R.A. n° 39, année 1895, p-p.54-103, 199-258, 321-367. n° 40, année 1896, p-p. 5-32. no 41, année 1897, p-p. 153- 184.

4 -R.A. année 1880

5- لمزيد من المعلومات يراجع: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج. 3، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990، ص-ص. 174-176.

6- لمزيد من المعلومات يراجع:

Laugier de Tassy, Histoire du Royaume avec l'état présent de son gouvernement, Amesterdam, 1725.

المصادر الهامة في تاريخ الجزائر أواخر العهد العثماني، وبداية الاحتلال الفرنسي[1]. ونفس الشيء تقريبا حدث مع مواطنه الألماني فندلين شلوصر الذي بقي مدة 5 سنوات في الأسر حيث فك سبيله 1837[2].

وقد اهتم الروس والأمريكيون أيضا بالجزائر؛ إذ ألف ضابط روسي كتابا دون فيه معلومات قيمة عن الجزائر عام 1787[3].

أما الأمريكيون فقد كتب كثيرون ومنهم القنصل وليام شلر (1816-1824) الذي ترك لنا مادة تاريخية عالية القيمة عن الجزائر وعن حملة إكسماوث البحرية ضد الجزائر عام 1816[4].

وقد وقع كاثكارت وهو أمريكي أسيرا بعد الاستيلاء على أول سفينة أمريكية

1- لمزيد من المعلومات يراجع: سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ترجمه من الألمانية، أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1974.

2- لمزيد من المعلومات يراجع: فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي (1832-1837)، ترجمه من الألمانية، أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1980

3- لمزيد من المعلومات يراجع:

Marcel Emerit, « Description de l'Algérie en 1787, par l'officier russe Kokovtsov », in. R H M, n° 4, Tunis 1975, p-p 209-212

4- لمزيد من المعلومات يراجع :

Shaler William, Sketches of Algiers, Boston, Century 1826

وقد تفضل إسماعيل العربي بترجمة مذكرات وليام شلر إلى اللغة العربية ونشرتها الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر عام 1982.

للتعرف عن العلاقات الأمريكية الجزائرية يراجع: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج. 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990، ص-ص.281- 311

في جواليا عام 1785. وهو الذي ساهم في وضع اتفاقية أبرمت بين الجزائر والولايات المتحدة الأمريكية[1].

وكتب كثير من **الإنجليز** من جهتهم عن الجزائر، نذكر منهم مورقان الذي عاش سنوات عديدة في الجزائر[2].

وزار كذلك الجزائر المؤرخُ الأسباني مارمول[3]. ومكث رهباندر في مدينة وهران عام 1788 أيام الاحتلال الأسباني لها، وهو قنصل ألماني، حيث خصص جزءا من مذكراته للحديث عن الإدارة التركية. وعن الحياة الاجتماعية الجزائرية[4].

وتتبين من خلال هذه الرحلات والمذكرات أهمية مدينة الجزائر في ذاتها، وأهميتها في نظر الأجانب، لهذا كانت تتعرض باستمرار إلى هجمات بحرية من دول أوروبية مختلفة. هذا عن الرجال الأسرى، هل يمكن الحديث عن نساء أوروبيات أسيرات في الجزائر؟

جاء في دراسة أبي العيد دودو أن "امرأة سويدية عاشت في الجزائر مكرمة

1- لمزيد من المعلومات يراجع: مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب، ترجمة إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982.

2- لمزيد من المعلومات المستفيضة عن هذا الكتاب الذي طبع عام 1731 في لندن يراجع: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج. 1، ص-ص. 313-327

3- وترك لنا مادة خبرية عالية القيمة للتعرف عنها ينظر:

Marmol Carvajal, Description générale de l'Africa, traduit en Français par M. Perrot d'Alblaucourt sous le titre: L'Afrique de Marmol,

4- ترك مذكراته بعنوان:

Rehbibder Von, Nachrichten und Memer Kungen über den Algierscben Staat, Altona 1789-1800.

مبجلة، انتقلت إلى إستامبول قبل الاحتلال (الفرنسي) بمدة قليلة"[1]. وقد أفادنا ميشال دي غراس[2] (Michel de Grèce) في روايته "ليلة القصر" بمعلومات قيمة على لسان فتاة لم يتجاوز عمرها 15 سنة هي من جزيرة تابعة للنفوذ الفرنسي وقعت في قبضة "القرصنة" الجزائرية، فأهداها داي الجزائر إلى السلطان العثماني في أسطنبول، حيث حكت حياة الأسر في قصص مشوقة، وفي غاية من الغرابة والدقة.

3- التعريف بالمذكرات ومحتواها

كتبت مذكرات تيدنا في زوريغ عام سنة 1785 على شكل اعترافات منه. إذ عرض فيها بشجاعة أخطاءه دون أن يلتمس الرأفة من أحد. وبرغم ما عرفه من مغامرات كادت تقضي على حياته فقد ظل شجاعا نشيطا في عمله ومرتبطا دائما بدينه وبعائلته وبوطنه رغم حمية دمه التي دفعته إلى أفعال طائشة متعددة كان يدفع ثمنها باستمرار.

ومن خلال القراءة لهذه المذكرات يتبين أن تيدنا لم يكن كاتبا لامعا، ولم يشتهر في أي شيء بارز. ولكنه كان من بين أولئك الذين حاولوا فهم العالم الإسلامي. لذلك فإن رواية مغامراته في بلاد الجزائر تعد وثيقة ثمينة بالنسبة لمؤرخ الجزائر خلال الحكم التركي العثماني. مثلما تذكّرنا مذكراته بروايات كبار الأدباء.

وجاء ت هذه المذكرات مثلما عرضها مارسيل إمريت[3] في أربعة فصول هي:

1- الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان. المرجع السابق، ص. 9

2 - Michel de Grèce, La nuit du serial, Olivier Orban, 1982

3- قدم ودرس مارسيل إمريتهذه المذكرات بعنوان: =

- مذكرات تيدنا (Mémoires de THEDENAT)
- في قصر باي معسكر (A la cour du Bey de MASCARA)
- مغامرات الحريم (Aventure du Harem)
- عقبات في طريق الحرية (Les difficultés d'une libération)

وقد عرض في هذه المذكرات رواية أسره. وبيعه في السوق مثلما تباع الحيوانات. ثم كيف اشتراه يهودي[1] ثم باعه لوكيل محمد الكبير باي معسكر. وصار مدير أعماله برتبة خزندار (وزير)، فكانت له مغامرات في القصر مع الحريم. وعلاقات متنوعة مع علية القوم الذين لهم علاقة ببلاط معسكر. وكيف تمكن من إدارة شؤون بايليك معسكر، خاصة أثناء الرحلة لجمع الضرائب، أو أثناء الرحلة إلى الجزائر العاصمة لتأدية الدنوش. وكيف تمكن من افتداء نفسه بإصرار كبير. ولم يتنحى عن دينه المسيحي بالرغم من الوعيد والتهديد. ثم عاد إلى فرنسا بعد أن انتصر على كل العراقيل التي واجهته. بعدها عرض هذه الأحداث كلها بأسلوب مشوق ومثير. ونأمل أن نقدم هذا بشيء من التفصيل في كتاب مستقل. مثلما نلح على القراء وبخاصة الباحثين من الطلبة الاطلاع على هذه المذكرات.

4 القيمة التاريخية للمذكرات

=« Mémoire de Thédnat, écrites à Zurich en 1785 », in. R.A. année 1948, p-p. 157-183, 330-363-

1- من الغرابة بمكان وحسب ما هو معلوم أن يهود الجزائر ليس من حقهم المتاجرة بالعبيد، ولكن تيدنا يؤكد عكس هذا.

من خلال محتوى هذه المذكرات تتأكد حقائق كثيرة منها: تكاد تكون مذكراته الوحيدة التي تعطينا معلومات عن المنطقة الغربية من الجزائر في القرن الثامن عشر، ولهذا فهي جديرة أن تكون موضوع بحث معمق.

وتتبين قيمة هذه المذكرات فيما قدمه تيدنا من معلومات عن حياة المجتمع الجزائري في الداخل بعيدا عن الساحل، على خلاف ما هي عادة تجار الوكالة الأفريقية والرحالة الأوروبيين الذين دونوا معلومات عن المدن الساحلية فقط دون أن يمدونا بمعلومات عن الداخل. لكن تيدنا عاش فترة تزيد على ثلاث سنوات ونصف في بايليك الغرب (معسكر) حيث شغل هناك منصبا ساميا؛ الأمر الذي ساعده على تقديم معلومات فريدة من نوعها.

وبحكم أن تيدنا كان أسيرا وناقص التجربة لذلك لم يلتقط معلومات محددة وموسعة عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للأهالي، ومع ذلك يبقى له الفضل في تعريفنا بأشخاص لم يحدد صورهم أي شاهد عيان آخر؛ سواء من الرحالة أو الأسرى، خاصة حين عرفنا بشخص محمد الكبير باي معسكر الذي أخذ وهران من الأسبانيين.

لذلك فالمؤرخ الذي اكتفى لحد الآن بجمع معلومات محدودة عن الجزائر في القرن الثامن عشر هو محظوظ حين يطلع على رواية تيدنا الذي كان صادقا في ذكر الحقيقية الدقيقة من دون أن يكون هادفا في إثراء نفسه أو تقديم خدمة في وقتنا الحالي بعد أكثر من قرنين وعقدين من الزمن.

إن الباي محمد الكبير لم يُعرف لحد الآن سوى عن طريق كتاب بالعربية مثل الجماني[1]. وعلى ضوء ما ورد من معلومات في مذكرات تيدنا يدفعنا الشك في نقص ما قدمه أحمد بن محمد بن علي بن سحنون من معلومات، على الرغم من أنه يعد من بين المقربين للباي حين بالغ في وصف محاسن سيده. ولكن ديفونتين ذكر هو الآخر ذكاء هذا الباي والرقة التي كان يعامل بها العبيد المسيحيين الذين فضلوا أن يحيطوا به، وهو ما أكدته رواية تيدنا التي يفهم منها أن باي معسكر كان رجلا كريما وعادلا وشديد العنف مع اللصوص، وصارما، وليس لين الجانب في حالة ما إذا حصل تعدي على الآداب الإسلامية. وهو نشيط في الحروب؛ الشيء الذي لم يمنعه من إدارة الإنتاج والتجارة وحتى القضاء. وكان تيدنا قد تأثر كثيرا بأبهة بلاط معسكر حيث تظهر الحياة سهلة. فتشرب فيها الخمور الجيدة التي يبيعها العبيد تحت الأروقة. و لم يمتنع محمد الكبير من شربها.

والشيء الذي يجب التأكيد عليه هو انعدام التعصب لدى هذا الباي، فقد سبق له أن زار ليفورن ومرسيليا، وعلى أساسها تمكن من تعلم اللغة الفرانكية والإيطالية. وهو كثير السعي في البحث عن مساعدة المسيحيين لأنه يقدر فيهم إجادتهم للتسيير

---

1 – لمزيد من المعلومات ينظر :

Gorguos (A),:

- « Notice sur le Bey d'Oran », in. R.A. n° 2, année 1857-58, p-p. 28-46, 223-241.

- « Expédition de Mohammed El-Kebir, Bey de Mascara, dans les contrés du sud », R.A. n° 4, année 1859-60, p-p. 347-357

الإداري. ويضيف إلينا تيدنا معلومات عن السير الجيد لجهاز البريد الذي كان يعمل بإحكام في عهد الداي، بدليل أن تيدنا تمكن من الاتصال بعائلته.

وذكر تيدنا أنه كان يشرف على تصدير الحبوب والصوف والشمع من مستغانم وهو الميناء المهم للبايلك لأن وهران كانت لا تزال في يد الأسبان. وذكر أنه في بعض السنوات كانت تصل الشحنات المصدرة إلى عشرة مراكب فرنسية وإنكليزية. ويقول لنا فانتور دي باردي[1] إنه في سنة 1787 شحن من تلك المنتجات ستة وعشرون مركبا من ميناء أرزيو مما يدل على تطور كبير في الحياة الاقتصادية في بلد يتأسف فيها تيدنا على خراب سهولها الخصبة الشاسعة المحرومة من ري المياه.

ويؤكد تيدنا رأيا مهما يتعلق بقيمة الدنوش السنوي التي كان يقدمها باي الغرب إلى الداي. وتيدنا في هذا الرأي أقل تحديدا من فانتور داي بارادي الذي حدد قيمة هذا الدنوش ب 666.000 فرنك في العام.

وقد ذكر الشريف الزهار أن الباي عندما يأتي بالدنوش يكون مرفقا بتحف وأموال وهدايا كثيرة من الخيل العتاق والعبيد والمصوغ، والأثاث الفاخر محمية بجيش كبير من اتباعه وكبراء النجوع وقواد وأغوات راكبين الخيل ذات السروج الذهبية، وعليهم لباسهم الفاخر[2].

---

1 -Venture De Paradis, « Alger au 18è siècle », présentation de Fagan (E.), in. R.A. n° 39, année 1895, p-p. 265-314.

2- مذكرات محمد الشريف الزهار، تقديم أحمد توفيق المدني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1974، ص. 36

ويتبين من خلال هذه المذكرات أن ظاهرة القرصنة وشراء الأسرى لم تعد تشكل في فترة حكم محمد بن عثمان باشا داي الجزائر إلا ثروة ضئيلة لكن الدخل من الخيرات الزراعية المتطورة كان كبيرا.

وقد مدح تيدنا الباي محمد الكبير على أساس أنه الشيخ الحاكم الجميل ذو اللحية البيضاء التي شبهها بالمرمر المصقول والدال على ذلك أنه تلقاه بودكبير، واشتهر بالحزم والإنصاف. إلى درجة مثلما يقول تيدنا يمكن القول إن الربع الأخير من القرن 18 يعد بداية لفترة نهضة جزائرية ولكن هيمنة القراصنة والجندية أدت إلى انتشار فوضى خطيرة. وكان باستطاعة هذه النهضة أن تنمو ذاتيا لو أن الظروف السياسية الخارجية كانت أفضل.

ومهما يكن فإن مثل هذه المذكرات تدعونا إلى طرح أسئلة كثيرة حول تاريخ الجزائر العثمانية. مثلما تساعدنا على وضع إجابات معينة عن أسئلة عالقة. مع التنبيه والتأكيد على أننا أخذنا من مذكرات تيدنا الجانب المتعلق بمغامراته في الجزائر، من دون التطرق إلى مذكراته في فرنسا وسويسرا.

استمرارية مقاومة الشـــيخ بوعمامة

مـــن المغرب الأقصى

الدكتور عبد القادر خليفي

جامعة وهران

الوحدة المغـــاربية

تمثل بلاد المغرب العربي وحدة جغرافية وبشرية مشتركة على مدى العصور, فالظروف الطبيعية, من مكونات الأرض السطحية والباطنية, واحدة. والمناخ على مدار السنة متشابه في كل جهاتها, والإنسان بعاداته وتقاليده ومعتقداته وحتى في بنيته الفيسيولوجية واحدة, والتاريخ القديم والحديث والمعاصر مشترك. لذلك لم يُقِم أسلافنا وزنا للحدود المعاصرة المصطنعة, رغم أن الاستعمار الفرنسي- مثلا- كان يفرق بين الجزائري والمغربي والتونسي. فكان الواحد من هؤلاء يعيش في هذا البلد أو ذاك دون حرج ودون أن يحس بالغربة والوحشة.

وكانت القبائل الحدودية تعيش مندمجة متحابة, تختلط أراضي تجوال قبائلها البدوية وتتلامس أراضي فلاحيها هنا وهناك. بل إن الفرد الجزائري قد يمتلك حقلا من نخيل التمر في بلدة فكيك في الجنوب الشرقي المغربي, كما قد يمتلك أحد الفكيكيين أرضا فلاحية في بني ونيف أو في مغرار بالجنوب الغربي الجزائري أو في غيرهما.

هكذا عاش سكان شمال إفريقيا جنبا إلى جنب, واشتركوا في الآلام والآمال فذاقوا ويلات الاستعمار قديما وحديثا, كما عاشوا مراحل قوة وازدهار في مراحل تاريخية أخرى. لم تكن بلاد المغرب الأقصى, إذن, غريبة عن الشيخ بوعمامة, زعيم مقاومة 1881 في الجزائر , لاتصال أراضي أولاد سيد الشيخ ببعضها في البلاد الجزائرية والمغربية معا, ولاشتمال أراضي تجوال بدوييها على أراض جزائرية ومغربية على السواء. فقد كانت البلاد الممتدة من مدينة ورقلة شرقا إلى مدينة فكيك غربا هي أراض تقع تحت سلطة أولاد سيد الشيخ "المرابطين, حتى مجيء الفرنسيين سنة 1830. فكان الاستقرار هنا أو هناك سيان, ولذلك كان يتواجد عدد هام من قبائل أولاد سيد الشيخ في المغرب الأقصى, رغم أن بلدتهم الأصلية هي الأبيض سيد الشيخ في الجنوب الغربي الجزائري, كما أن انتساب الشيخ بوعمامة إلى هذه القبيلة "المْرابْطية" المحترمة, سهل له التنقل والإقامة في جهات عديدة دون أية عراقيل.

لقد كانت البلاد المجاورة للجزائر وبخاصة المغرب وتونس, هي الملجأ الأخير لزعماء الحركات المسلحة. ولذلك فإن الشيخ اضطر إلى الالتجاء إلى المغرب بعد ازدياد الضغوط الفرنسية عليه, واستقر في بلدة فكيك المغربية في مطلع القرن العشرين, ثم انتقل بعد ذلك إلى إقليم وجدة بعد تزايد الضغوط الفرنسية والمغربية عليه.

ورغم ابتعاد الشيخ عن المنطقة التي اندلعت فيها حركته إلا أنه لم يتخل عن مواجهة الفرنسيين وأعوانهم, ولكن بالطريقة والوسائل التي كانت متاحة له آنذاك. فمن موقعه في بلدة فكيك وضواحيها, والتي حل بها قادما من ملجئه الأول في دلدول, كان الشيخ يرسل السرايا هنا هناك, لمناوشة القوات الفرنسية وأتباعها من

القبائل الجزائرية. كما كان يثير القبائل الجزائرية والمغربية على السلطات الفرنسية ويمدها بالمعلومات المفيدة.

ومن بين المعارك الهامة التي شارك فيها رجاله, نجد معركة المنقار[1] التي وقعت في 30جويلية سنة 1900, والتي هاجمت فيها قبائل دوي منيع وأولاد جرير- حلفاء الشيخ- قافلة التموين الرابعة, العائدة من بلدة إيغلي في الجنوب, والتي كانت تحت قيادة الرائد بيشْمان, وقد انتهت المعركة بمقتل ستة عشر جنديا من قوات اللفيف الأجنبي[2] . وفي هذه السنة أيضا-1900- تمكن الفرنسيون من احتلال منطقة تاديكالت وقورارة, ووصلوا إلى تيميمون بعد خمسة أشهر من المعارك, أي بعد مغادرة الشيخ بوعمامة لدلدول بحوالي ست سنوات.[3]

الإجراءات الفرنسية لإحكام السيطرة على الجنوب الغربي:

حاولت السلطات الفرنسية في إطار سياستها الرامية إلى إيجاد نظام دقيق في الجنوب الجزائري, تقسيم هذه المنطقة إلى أربعة أقاليم عسكرية, كانت منطقة عين الصفراء إحدى هذه الأقاليم الأربعة, والتي تشمل كل المنطقة الجنوبية الغربية حتى تندوف وأدرار, وذلك لضمان استقلالية القيادة القادرة على الوقوف في وجه أوضاع غير متوقعة. لكن هذه القرارات لم تعط نتائجها المرجوة على الميدان, إذ تواصلت

1- تقع المنقار على بعد 27 كم من المرة, على الضفة اليسرى لواد زوزفانة, وإلى الشمال من بلدة تاغيت.

2 -Bernard Lugan :Histoire du Maroc, presses de l'imprimerie- camping Tournay, Belgique, 1922, p : 211 .

3 -Duvaux : Zouzfana, Guir, Saoura ,Bull, trim, soc, geo, arch, d' Oran Janvier à Mars1902.

مهاجمة المراكز والقوافل الفرنسية, واستمر الوضع المضطرب كما كان, مما أدى إلى أوضاع أمنية غير مستقرة.[1]

في هذه الفترة, وفي شهر ماي من سنة 1903 عينت الحكومة الفرنسية جونار حاكما عاما على الجزائر,[2] والذي وضع من أولويات عمله تهدئة الأوضاع في الجنوب الغربي, ولكن, وفي اليوم الموالي لوصوله إلى الجزائر تم اغتيال أحد أفراد اللفيف الأجنبي في هذه المنطقة, كما تم الاستيلاء على قافلة تموين فرنسية, وقتل خمسة وعشرون جنديا كانوا يحرسونها. ومن أجل التحقيق في الأمر ذهب جونار شخصيا إلى المكان نفسه, لكنه سقط في كمين نصب له في فج زناقة في 31ماي 1903, ولكنه لم يصب بأذى, وقد نجا الضابط فايي من الاختطاف من قبل فرسان من البْرابَر المغاربة.

فكان لابد للفرنسيين من العمل بجد لإيقاف هذه الاضطرابات الدائمة. وهكذا بدءوا الاستعداد للانتقام, وكان الوضع جاهزا يوم 8 جوان, وفي العاشر منه بدأ قصف قصر زناقة بفكيك, وبخاصة جزئه الشمالي الغربي والذي تم تدميره كليا. وفي 13 جوان انسحب الفرنسيون من المكان, وذلك انتقاما للكمين السابق الذكر, ولتأديب سكان زناقة الذين كانوا من أشد المعارضين للتعاون مع السلطات الفرنسية.

---

1 -jean charles humbert: la découverte du sahara en 1900. L. harmathan. Paris. Montréal 1960 p : 226.

2- أنظر: جونار: عمل قبل ذلك نائبا ثم وزيرا للاشغال العمومية في الحكومة الفرنسية.

وقد شارك في الدفاع عن البلدة عدة قبائل جاءت لمساندة أهل فكيك, منها قبائل بني قيل والعمور, إلى جانب ثمانين رجلا من أولاد جرير مجهزين ببنادق من عيار 86[1].

معركتا تاغيت والمنقار الثانية: في اليوم السادس عشر من شهر جوان سنة 1903 قامت مجموعة تتكون من 250 رجلا من قبائل البْرابر بهجوم مباغت على فرقة المهارز الصحراويين التابعين لفرقة توات (50رجلا) في نواحي حاسي غزال, وكان القتلى كثيرون. وفي منتصف شهر أوت 1903 تجمعت قوات ضخمة في بلدة بوذنيب المغربية, من رجال قبائل دوي منيع وأولاد جرير والشعامبة أنصار بوعمامة, وهاجمت واحة تاغيت, حيث كانت تتواجد حامية عسكرية تتكون من ثلاثمائة عسكري, منهم قناصة جزائريون وجنود الفيلق الإفريقي, بالإضافة إلى فرقة مخزن تاغيت. كل هؤلاء كانوا تحت قيادة النقيب سوسبييل رئيس ملحقة زوزفانة.

وفي اليوم الثامن عشر من الشهر نفسه حضر الملازم بوانتورييه قائد الكتيبة الصحراوية الثانية والعشرون لنجدة الحامية. وفي اليوم التاسع عشر وصلت نجدة فرنسية أخرى تتكون من عشرين فارسا من إيغلي لتقوية الدفاع الفرنسي. وبعد هجوم فرنسي كاسح في اليوم نفسه انسحب المهاجمون نحو الأراضي المغربية.

وقد كانت نتيجة المعركة حسبما جاء في رسالة قايد السفيسيفة إلى الجنرال حاكم قسمة عين الصفراء, والمؤرخة في الرابع من شهر سبتمبر سنة 1903, وذلك بناء على ما صرح به أهل بشار, خمسين قتيلا من بين المهاجمين وهم من أولاد جرير

1- ورد في إحدى الروايات أن الشيخ بوعمامة دعّم الفكيكيين بعدد من رجاله.

وأهل موغل وأهل عين الشعير ودوي منيع ومن أهل الأحمر ومن البْرابَر, أما عدد قتلى الفرنسيين الذين كانوا في موقف دفاعي فقد بلغ تسعة قتلى وواحد وعشرين جريحا.[1] ومما يؤكد مشاركة أنصار الشيخ بوعمامة في المعركة ودعمه لها, ما صرح به أحد الضباط الفرنسيين من أن بوعمامة ناشد زعيم تلك الحرْكة"[2] بأن يشغل الفرنسيين في الجنوب.[3]

كما نصبت كمائن للطوابير الفرنسية في المنقار بزوزفانة في الثاني من شهر سبتمبر 1903, وتكبد النقيب وُوشي خسائر هامة, حيث "قام حوالي مائتا فارس محارب بمهاجمة قافلة تموين يحرسها حوالي مائة رجل من فرقة اللفيف الأجنبي بالقرب من المنقار, وكانت المفاجأة كبيرة على الفرنسيين, تم فيها القضاء على عدد من الضباط وصف الضباط والجنود الفرنسيين في الصدمة الأولى. وقد توفي النقيب ووشي متأثرا بجراحه, أثناء نقله إلى بلدة تاغيت.

وتمكن جنديان من فرقة الصبايحية من النجاة, وقاما بطلب النجدة من مركز تاغيت, و جاء النقيب سوسبييل, لينقذ مجموعة من الجنود, وحمل معه خمسين جريحا.[4]

---

1 -Jaean. ch. Humbert.. p:228.

2- الحرْكة بسكون الراء هي قوة من الجند تقوم بغزوة أو مسيرة عسكرية والمشارك فيها يسمى حارك.

3 -Gaquiére : Berguent (Ras el ain) 1904-1905, Bull. soc. Geo. Arch d'Oran 1913, p :75.

4 - Michel carronges : Charles de Foucauld, édition du cerf, Paris -1954, p :233 et 234.

كما تعرضت قصور مساهلة ومطارفة وشروين وتيميمون بالجنوب لهجمات من قبل المحاربين المقاومين. الجنرال ليوتي حاكما عسكريا على "الجنوب الوهراني" (1903-1906) بعد تزايد الاضطرابات والهجمات على المراكز الفرنسية وعلى قوافلها العسكرية, سافر الحاكم العام جونار إلى باريس للفت نظر الحكومة الفرنسية إلى خطورة الوضع في الجزائر, فعينت, بعد إلحاح من جونار, الجنرال ليوتي سنة 1903, ذلك الضابط المحنك صاحب الخبرة العسكرية في الطونكين ومدغشقر, كقائد لملحقة عين الصفراء.

وهكذا اختير خصم مناوىء ذو شأن في شخص الجنرال ليوتي, تماما كما سبق أن اختير خصم للأمير عبد القادر في شخص الجنرال بيجو[1]. وأعطيت للجنرال ليوتي سلطات خاصة, بطلب منه, تحت رقابة الحاكم العام ووزارة الحرب مباشرة. وكانت "مهمته الرسمية هي إعادة الأمن على الحدود الغربية انطلاقا من البحر المتوسط حتى وادي الساورة, وإنقاذ الوضع في الجزائر,"[2] ومواجهة عدو يصعب الإمساك به, ويمارس نوعا من الحرب المباغتة, ويتحمل قساوة الظروف الطبيعية القاسية في الصحراء.

عمل الجنرال ليوتي, منذ توليه القيادة في الجنوب الغربي على إعداد قواته للحد من "خصم يمتاز بليونة وحركية تحيل الوضع غير محتمل في تلك الأراضي القاسية, التي يجتازها البدو, ويسمونها بلاد الخوف حينا , وبلاد السيف حينا آخر, وحيث الخطر

1- بوعلام بسايح, مقاومة بوعمامة من طوماسان إلى ليوتي, مقال بمناسبة انعقاد الملتقى الوطني الأول لمقاومة الشيخ بوعمامة, الجزائر, 14 و15 أوت 1999.

2 -Bernard Lugan, Histoire du Maroc... p :217.

مخيم في كل مكان وفي ظل كل صخرة وفي جوف كل كثيِّب..إن القبيلة هنا هي عبارة عن سَرية عسكرية. فالرابطة بين أفراد القبيلة تشبه تماما ذلك النظام العسكري الموجود بين جنودنا"[1]. ولهذا عمل ليوتي على التخفيف من تجهيزات فرقه العسكرية وغيّر من تكتيكها ليسهل عليه الإمساك بخصومه أو طردهم بعيدا عن قواعدهم, وحتى يثبت لهم أنه هو الأقوى.

ورغم ما قام به هذا الجنرال من إجراءات جديدة إلا أنه لم يتحكم جيدا في الوضع بـــ "الجنوب الوهراني"، وقد عبر عن انطباعاته بما يلي: "ما يزال بوعمامة هو العقبة الكبرى, وتتجه جهودي كلها إلى عزله ومحاصرته ووضعه تحت رحمتنا, فهل أفلح في ذلك كله؟ وإذا كنا قد أخفقنا في القبض عليه مدة اثنتين وعشرين سنة, فإني لا أزعم أني سأقضي عليه خلال ستة أشهر."

وفي الرابع من شهر نوفمبر من سنة 1903 كتب ليوتي من عين الصفراء مايلي: "يبدو أن بوعمامة هو الذي يجب أن نعزوَ إليه جميع همومنا وما نعانيه من مضايقات, فموقفه موقف واضح العداء منذ مدة طويلة. إننا واجدون أثره في كل مكان.. إنه يقف وراء كل الفتن والاضطرابات, ومن أجل التخلص منه يجب أن تتجه كل جهودي نحوه, وإذا ما سقط هو سقطت معه, تقريبا , كل المتاعب التي نعانيها على حدودنا في الجنوب الوهراني."[2]

1- Bénoist Méchin : Lyautey l'africain, claire fontaine,Lausanne 1966, p :64 et 65.

2 - Lyautey : Vers le Maroc, Lettres du sud Oranais 1903-1906, Librairie Armand colin, paris 1937, p :95.

وقد حاول ليوتي إبعاد بعض القبائل المغربية عن الوقوف مع الشيخ بوعمامة وإثارتها ضده, فاتصل بقبائل بني قيل ليتقرب منها ويجلبها إلى صف الفرنسيين, واستغل المجاعة التي وقعت في بلادها ليقوم بتجنيد أبنائها "مخزنا" في جيشه. وفي هذا المجال وصل عبد الرحمن اليوبي زعيم بني قيل إلى عين الصفراء سنة 1904 رفقة جماعة من قومه, ووقّع مع الجنرال وثيقة سلم, كما اتفق الجنرال دي جونشاي قائد دائرة المشرية مع عبد الرحمن اليوبي هذا على حرب بوعمامة, وقد طلب هذا الأخير دعم قبائل حميان له. وهكذا تعرض الشيخ بوعمامة لعدة هجمات من القايد عبد الرحمن من الشرق, ومن قبائل البرابر من الغرب.

وقد راسل الشيخ قبائل بني قيل يخبرها بأن عبد الرحمن قد باع نفسه لفرنسا, ودعاهم إلى الثورة على قائدهم, وهددهم بالغزو إن وافقوا عبد الرحمن على مخططه, وأخبرهم أنه أرسل ابنه سيد الطيب إلى سلطان المغرب مولاي امْحمد, الذي سينجده بقوات تحت زعامة عبد الملك بن الحاج عبد القادر, وأنه سيقضي على كل من يتعاون مع فرنسا.[1] ونتيجة لذلك تخلت أغلبية قبائل بني قيل عن زعيمها السابق عبد الرحمن اليوبي, لما كان للشيخ بوعمامة من مكانة محترمة لدى الكثير من القبائل الجزائرية والمغربية.

تحالف الشيخ مع الروقي (مولاي امْحمد): انتقل الشيخ إلى الشمال الشرقي المغربي بعد أن تلقى رسائل من السلطان مولاي عبد العزيز ومن وزيره للدفاع محمد الجباص, يطلبان منه مغادرة فكيك, ومما شجعه على الاتجاه هذه الوجهة, هو توصله

1 - -Noël : Document pour servir à l'histoire des Hamyan et de la région qu'ils occupent région qu'ils occupent actuellement, Bull. soc. Géo. Arch. D'Oran 1916.

برسالة الثائر الروقي/ بوحمارة, الذي يدعوه للوقوف معه في وجه من وضع مقدرات البلاد بيد الأجانب.

وهكذا انضم الشيخ إلى الروقي "بوحمارة", وهو يظنه مولاي امحمد, السلطان الحقيقي الذي سُلب منه حقه في الملك, خاصة وأن مولاي عبد العزيز كان قد خضع للنفوذ الأجنبي, والشيخ بوعمامة كان قد حارب في الجزائر الاستعمار الفرنسي ومن يتعاون معه, ولهذا فإنه لم يخرج عن مبدإه في مخاصمة كل من يتعاون مع النصارى أعداء الإسلام, خاصة إذا كان هذا الخصم معتد سالب لحق أخيه, وهكذا فقد اعتبر الشيخ ذلك التحالف مواصلة لرسالته التي بدأها في الجنوب الغربي الجزائري, أي محاربة الفرنسيين المعتدين ومحاربة أتباعهم من المسلمين.

ولهذا انتقل الشيخ بوعمامة في اتجاه منطقة وجدة, حيث مستقر الثائر "الروقي", وذلك على مراحل, ومعه زمالته التي تتكون من قبائل مختلفة تضم حوالي ألف خيمة[1]. وفي شهر ماي من سنة 1904 وصل إلى نواحي الواد الحي غربي الحدود الجزائرية بـــ20 كيلومتر بناحية وجدة, وانضمت إليه عدة قبائل مغربية. وقد خاض عدة معارك ضد القوات المغربية في إطار تحالفه مع الروقي, ولكنه لم يتخل عن " الجنوب الوهراني".

بوعمامة يهدد مصالح الفرنسيين: لقد كان من مصلحة الفرنسيين أن يبقى الوضع على حاله مترديا بالمغرب الأقصى, ولكن تواجد قوة جديدة وتناميها على حدودهم

1- عبد الوهاب بن منصور, المرجع السابق, ص:85.

الغربية شكل عنصرا جديدا في المعادلة الفرنسية, وبخاصة بعد انضمام الشيخ بوعمامة إلى قوة الثائر "الروقي".

كانت فرنسا تتخوف من معارضة الدول الكبرى فيما لو حاولت احتلال المغرب لوحدها, ولكن هاهي الفرصة قد سنحت لها, فالخطر جاثم على الحدود الغربية, إنه العذر الذي فكر فيه الجنرال ليوتي حاكم منطقة عين الصفراء, وهكذا بعث بطابور عسكري إلى بلدة راس العين (بركنت) في منتصف شهر جوان سنة 1904 لاحتلالها بقيادة العقيد هنري, دون استئذان من حكومته في باريس.

في هذه الأثناء راسل الشيخ بوعمامة السلطات الفرنسية في شهر ربيع الأول سنة 1322هـ/1904م يطلب منها السماح لقوافله بالتنقل بكل حرية وتوفير الأمن لها, ولكن يظهر أنه كان يريد ربح الوقت بعد أن أصبح مهددا من قبل قوات المخزن المغربية.[1] أما الحاكم العام الفرنسي في الجزائر فقد برر احتلال القوات الفرنسية لبلدة راس العين في تقريره المنشور بصحيفة الوقت "Le Temps" بتاريخ 8 ديسمبر 1904 جاء فيه ما يلي: " وصلت أخبار إلى الجنرال ليوتي في شهر جوان مفادها أن قوات بوعمامة, عدونا القديم, و"مدعي العرش" قد اجتمعا غير بعيد عن مدينة وجدة لتهديد القبائل المناصرة لنا, وهما يستعدان لاحتلال منطقة الحدود, وبخاصة راس العين, النقطة الهامة التي تتحكم في الطريقين الهامين (الواد الشارف والشط الغربي)."[2]

---

1 - Gaquiére : Berguent... p :76.

2 -Voinot (L) Les conséquences de la lutte du Makhzen et du Rogui à proximité de la frontière Algérienne (1903-1905) Bull. soc. Geo. Arch. D'Oran 1934.p :183.

وأوضح أن احتلال الفرنسيين لهذه النقطة يمنع بوعمامة من امتلاك نقطة استراتيجية من حيث يمكنه أن يهددهم بالخطر.

وإلى جانب ذلك قام الفرنسيون بإرسال قوات إلى الحدود الجزائرية المغربية في كل من "زوج بغال" و"ماغورة" و" العريشة", كل هذا لتأمين المناطق الحدودية من أي خرق لها يأتي من جانب بوعمامة وأعوانه.

وفي إطار محاربة الشيخ لأعوان الفرنسيين قامت مجموعة من قبائل الشعامبة التابعين لزمالته في العشرين من شهر ماي 1905 بمهاجمة عناصر من قبيلة المهاية واستولوا على مواشيها, وذلك بعد التجائها إلى دائرة العريشة للاحتماء بالفرنسيين.

وفي 27 ماي 1905 تعرضت قافلة محملة بالمواد الغذائية للنهب من قبل القبائل الموالية للمخزن المغربي, كانت قادمة من السواحلية, البلدية المختلطة لندرومة في اتجاهها إلى معسكر الشيخ بوعمامة, وكانت تتكون من أحد عشر بغلا يسوقها سبعة رجال.[1]

الجنوب الوهراني المضطرب:

إن المتتبع لرسائل وتقارير القادة الفرنسيين ولكتاباتهم المختلفة يلمس ذلك القلق الذي كان ينتابهم من الأحداث التي كانت تقع في الجنوب الغربي الجزائري خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين, والتي يعيدون أسبابها إلى الشيخ بوعمامة ورجاله, سواء خلال تواجده في دلدول أو فكيك أو وجدة. ولذلك دعوا حكومتهم إلى احتلال المناطق الإستراتيجية التي كان الشيخ يلتجئ إليها كفكيك

1 - Voinot. P :258.

وراس العين, وأوضحوا أن توطيد الأمن والاستقرار في الجنوب لا يمكن أن يتم إلا بإحدى الفكرتين: الاحتلال الواسع أو التخلص من بوعمامة أو هما معا.

وهذا يعني أن حركة الشيخ بوعمامة لم تتوقف عند سنة 1882 بل استمرت حية نشطة حتى احتلال مدينة وجدة من قبل الفرنسيين سنة 1907. فقد كانت هناك المناوشات والاشتباكات المنعزلة والكمائن والغارات المحدودة في المكان والزمان واعتراض القوافل العسكرية الذاهبة إلى الجنوب والعائدة منه, والانتقام من أعوان الفرنسيين بضربهم في مواقعهم وغنم أموالهم. ثم إن تعيين الجنرال ليوتي كقائد عسكري على إقليم عين الصفراء العسكري سنة1903, بإلحاح من الحاكم العام جونار, دليل واضح على توتر الأوضاع في المنطقة الجنوبية الغربية, وعدم تحكم القوات الفرنسية بزمام الأمور جيدا. وتؤكد رسائل ليوتي وتقاريره إلى رؤسائه وزملائه وأخته ذلك القلق الذي كان ينتاب السلطات الفرنسية بسبب تواجد الشيخ بوعمامة بالقرب من الحدود الجزائرية المغربية, ودعمه للغارات والكمائن الموجهة ضد الفرنسيين وأعوانهم في المنطقة.

ومن تلك الحوادث ما ذكره هذا الجنرال نفسه في بعض رسائله, من أن فرقة عسكرية خرجت من مخيم بوعمامة بالمغرب الأقصى في شهر ديسمبر سنة 1904, والتي دخلت التراب الجزائري في المنطقة الجنوبية الغربية, وهي تتكون من تسعين فارسا ومائة مهري, والتي خاضت إحدى معاركها ضد القوات الفرنسية بالقرب من مدينة بشار, فقدت فيها تسعة قتلى وعددا من الإبل والأغنام, وقتلت للفرنسيين ثلاثة جنود من فرقة الصبايحية (السبايس) واثنين من فرقة "القوم", كما هاجمت الفرقة نفسها دورية فرنسية في حاسي أوشان بزوزفانة في الثالث عشر من شهر ديسمبر, إلا

أنها تركت مجموعة من المهارى وبعض البنادق بعد انسحابها من المعركة. ثم هاجمت قافلة لأولاد زياد في منطقة متواجدة على الحدود الشمالية للعرق الغربي الكبير, وقد تم على اثر المعركة مقتل ثلاثة وثلاثين رجلا من رجال القافلة وجرح واحد وثلاثون آخر, كما تم غنم 461 بعيرا وحوالي ألف رأس من الأغنام.

وقد تم استنفار القوات الفرنسية في الجنوب والغرب على طريق عودة المجموعة إلى المغرب, كما جُندت بعض القبائل الموالية للفرنسيين إلى جانب القوات النظامية بهدف مطاردة هذه المجموعة. وقد تم اللحاق بها في جبل مزاريف في 24 ديسمبر 1904, ولكنها أفلتت من الفرنسيين. وبعد مطاردة صعبة وكثيفة تمكنت القوات الفرنسية من اللحاق بالمجموعة ثانية في قارة الضُّويفَة على مسافة 20 كيلومتر شمالي جرف التربة, وهي متموقعة في مكان حصين بالجبل في 31 ديسمبر 1904 تنتظر ظلام الليل للانسحاب نحو زاوية الشيخ في ناحية وجدة.

وقد عمل الرائد بيرون على مناوشة المجموعة وهي في موقعها, في انتظار وصول النجدات, لكن رجال بوعمامة تمكنوا من الانسحاب تحت جنح الظلام, وتركوا ستة قتلى وعددا من الأسلحة والبضائع وبعض الجمال تخفيفا للحمولة التي كانت تعرقل سيرهم, أما خسائر الفرنسيين فتمثلت في ثلاثة قتلى من رجال الصبايحية وواحد من فرقة الصحراء من بشار واثنين من المخازنية, وأحد عشر جريحا, كلهم من الأهالي, باستثناء صف ضابط فرنسي جريح برتبة رقيب أول.

وهكذا وبعد خمسة عشر يوما من المطاردة, ورغم ضخامة القوات الفرنسية, فإن المجموعة تمكنت من الانفلات والدخول إلى الزاوية في أمان, حيث أن قائد الجماعة الفرنسية المتحركة التابعة لحامية بركنت (راس العين) عَلِمَ في 10 جانفي

1905 أن بعضا ممن شارك في ذلك الغزو قد عاد إلى الزاوية في اليوم الخامس من شهر جانفي.[1] وفي رسالة لليوتي إلى الرائد مارغريت وأخرى إلى أخته يوم أول وثالث فيفري 1906 على التوالي, يقول: "لقد فاجأت فرقي في بركنت رجال بوعمامة وهزمتهم وأخذت منهم ألف بعير وغنمت أسلحتهم, إنه شيء رائع."[2]

وفي التاسع من شهر فيفري 1906 كتب ليوتي رسالة إلى الجنرال هيرسون من عين الصفراء يذكر له أن أخبارا وصلته في 27 جانفي الفارط مؤداها وجود قافلة من الإبل متجهة نحو الشمال, فتم إنذار كل فرق الحدود الغربية, وتم تعقب القافلة, ثم أحيط بها قبيل وصولها إلى الزاوية المتواجدة بنواحي وجدة, وحيل بينها وبين أحد الجبال الذي كان رجال بوعمامة يريدون التحصن به.

ووقعت القافلة بين يدي كماشة, وهي في أرض مستوية مكشوفة بواد نسلي مما اضطر رجالها وهم من الشعامبة إلى ترك غنيمتهم المتكونة من ستمائة بعير. وقد قتل منها اثنا عشر جملا, وأصيب ثلاثة بجروح, كما تركوا بعض البنادق في ميدان المعركة.[3]

لقد تفطن الفرنسيون إلى مصدر الاضطرابات الحاصلة في الجنوب الوهراني, وهو بوعمامة ومحيطه المتواجد في نواحي وجدة, لذلك رصد الفرنسيون الجواسيس من فرنسيين وأهالي يأتونهم بكل كبيرة وصغيرة.

---

1 - Lyautey :vers le Maroc...p 128 à 158.

2 - Lyautey, p :158.

3- عبد القادر خليفي، المأثور الشعبي لحركة الشيخ بوعمامة، أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة وهران 2000-2001، ص: 209.

لذا فإن القافلة التي حاصروها في نقطة نسلي سنة 1906 مثلا, كانوا على علم بوقت خروجها من الزاوية منذ ثلاثة أشهر خلت, ولكنهم لم يتمكنوا من تتبعها. لقد كان رجالها أكثر مرونة وحركة من الفرنسيين ومن أعوانهم.

كان الشعامبة هم أهم من كان يقوم بهذه "الغزْوات" و"الحرْكات" لأنهم كانوا الأدرى بدروب الصحراء وفِجاجها, هذا ما لاحظه الضابط ليوتي نفسه, الذي يذكر في إحدى مراسلاته أن الشعامبة هم الأكثر وفاء لبوعمامة, وأنهم يعملون دون انقطاع, ويتنقلون بين الأهالي هنا وهناك, فهم الذين كانوا في المنقار سنة 1903 وفي حاسي أوشان سنة 1904 وهم الذين تمت محاصرتهم أخيرا سنة 1906, وتم قتل زعيمهم مسعود بن محمد, وهو من شعامبة ورقلة.[1]

ويضيف ليوتي أن "لصوص بوعمامة"- كما يسميهم- يأتون من الغرب ليثيروا الفتن والاضطرابات, وهم يتحركون من نقطة إلى أخرى ليحصلوا على الغنائم أو ليهاجموا نقطة غير متوقعة.

ويحذر رجاله وحكومته قائلا: "يجب تشديد المراقبة أكثر من أي وقت مضى, وانتظار هجمة مفاجئة من أي مكان, إن حدودنا واسعة تصعب مراقبتها".[2]

وفي سنة 1906 وصلت ليوتي أخبار مفادها أن باخرة ألمانية قد أفرغت كمية من الأسلحة والذخيرة في مدينة أغادير المغربية, وقد تم نقل كل ذلك إلى بلدة تافيلالت, حيث حصل سكانها على نصيبهم منها وسلموا الباقي لرجال بوعمامة.

---

1 - Lyautey, p :236-245.

2- أنظر المرجع نفسه, ص:246.

ثم إن ليوتي كان لايثق كثيرا في رجاله من جنود الصبايحية, لأنهم- كما يقول- يقومون بدفع "الزيارة" لبوعمامة[1]، أما أولاد سيد الشيخ المقيمين بالجزائر فإنهم لم يتوقفوا عن توثيق علاقتهم بالجهة الغربية, وهو يقصد بذلك زاوية الشيخ بوعمامة في المغرب الأقصى.

خـــــاتمـــة

هذه بعض الأحداث العسكرية التي تم رصدها في المنطقة الجنوبية الغربية من الجزائر في مطلع القرن العشرين, وفي العقد الأول منه بالذات, حين كان الشيخ بوعمامة متواجدا بالمغرب الأقصى, سواء كان ذلك بمنطقة فكيك أو وجدة. وهي ليست كل الأحداث, ولكنها تثبت بما لا شك فيه استمرارية مقاومة الشيخ بوعمامة وعدائه للسلطات الفرنسية في الجزائر, حتى بعد لجوئه إلى المغرب الأقصى.

فرغم استقرار زعيم مقاومة 1881 بالمغرب الأقصى وحصوله على تحالف واسع مع قبائل مغربية عديدة من جهة, ومع الثائر "الروقي", الذي كان يسيطر على المنطقة الشمالية الشرقية من المغرب من جهة أخرى, فإنه لم يوقف حربه ومقاومته للفرنسيين في الجزائر, بل واصل إرساله للمجموعات العسكرية "الحرْكات" إلى المنطقة الجنوبية الغربية التي يعرفها رجاله جيدا, بسهولها وجبالها, بودیانها وهضابها, وأنه لم يترك الفرنسيين يهنئون بالراحة بما استولوا عليه في تلك الجهة, و لم يتوقف عن ذلك حتى بعد احتلالهم لبلدة راس العين في شهر جوان من سنة 1904 جنوبي وجدة.

1- هي الهدايا النقدية التي يهديها الأتباع.

قال أحد الضباط الفرنسيين الذي حل بالمنطقة في مطلع القرن العشرين عن الأوضاع المضطربة ما يلي: "لقد أصبح نومنا قليلا, عين واحدة مغمضة والمسدس في اليد." وأضاف: "عندما نكون مطمئنين في هذه المنطقة, آنذاك يجب تشديد الحراسة جيدا."[1]

لقد كان الشيخ بوعمامة يقود محاربين أشداء مؤمنين بهدفهم, يعرفون أنهم تحت قيادة زعيم صوفي لا تلين عريكته ولا تثنيه أية عقبة عن أداء واجبه في الجهاد والمقاومة. ولكن تقدم سن الشيخ وإصابته ببعض الأمراض في آخر أيامه, وتزامن ذلك وسيطرة الفرنسيين على مدينة وجدة, القريبة من موقعه في العيون, في مارس سنة 1907, هو الذي أنهى حركته المسلحة.

وعندما توفي في أكتوبر من سنة 1908 خلفه ابنه سيد الطيب على رأس الزاوية, والذي كان عليه ضمان سلامة أتباع والده, فغير الأسلوب الحربي الذي اتبعه والده, واختار أسلوب مهادنة السلطات الفرنسية التي احتلت بلدة عيون سيدي ملوك سنة 1910, التي كانت مقرا للزاوية الشيخية العمامية آنذاك, وقد نقل سيد الطيب مقر الزاوية, بعد وفاة والده, إلى ضواحي بلدة بني مطهر (راس العين سابقا ثم بركنت فيما بعد), حيث يتوارث أبناؤه مشيخة الطريقة إلى اليوم.

---

1 - Dans l extrême sud Oranais ; un poste dans le Bled, en escorte de convoi au Sahara, Manuscrit d'un officier anonyme, paris 1900-1901, 151pages, Archives de la wilaya d'Oran, cote n°B/182.

الملكية الفكرية في ظل المنظمة الدولية للتجارة

الأستاذ عبد المجيد قدور

جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة

يعتبر النظام الاقتصادي العالمي الجديد، أحد فروع النظام العالمي العام، الذي يتكون من فروع كبرى، هي على التوالي «الجانب السياسي، والجانب الاقتصادي ، والجانب الاجتماعي، ويقوم النظام الاقتصادي بدوره على ثلاث مؤسسات اقتصادية دولية ورئيسية هي:

- صندوق النقد الدولي.
- البنك الدولي للإنشاء والتعمير.
- اتفاقيات الجات والمنظمة العالمية للتجارة.

وهذه المنظمة الثالثة والأخيرة هي موضوع بحثنا هذا، فمع التطورات الاقتصادي ة التي تجري على الساحة الدولية، نجد أن المنظمة العالمية للتجارة، هي منظمة حديثة جدا، وبالتالي فهي أكثر تعبيرا في مجالها عن طبيعة المرحلة الراهنة، وقد نشأت هذه المؤسسة بعد أن تم التوصل إلى اتفاق الجات لتحرير التجارة الدولية جزئيا وتدريجيا في نهاية عام 1993م، وتم التوقيع عليه رسميا سنة 1994م. وعليه فإن قيام المنظمة العالمية للتجارة كمنظمة دولية اقتصادية متكاملة، لها كيانها المادي والمعنوي، يعتبر من أهم التطورات السياسية والاقتصادية على الساحة الدولية.

ومن أهم التطورات أن بعض المنظمات الدولية العريقة أصبحت تابعة ، أو تدور في فلك المنظمة الدولية للتجارة، ومنها المنظمة العالمية للملكية الفكرية التي مهمتها حماية حقوق المؤلف، وحقوق براءات الاختراع التي أصبحت من أسرار التيكنولوجيا

الصناعية التي يجب المحافظة عليها، وتمكين أصحابها من التمتع بحقوقهم المشروعة، والذي يهمنا هنا هو أن تلك الحقوق هي الأساس لأي منتوج يدخل في التجارة الدولية، وبالتالي أضحت الملكية الفكرية -كما نلاحظ- من أهم محاور الاجتماعات الدورية للمنظمة الدولية للتجارة، بل ومن أهم الأسلحة التي تستعملها لصالح الدول الصناعية المتقدمة وحدها. ومن هنا برزت الحاجة إلى معرفة العلاقة بينهما.

المنظمة الدولية للتجارة : ولمعرفة الملامح الرئيسية لهذه المنظمة الاقتصادي ة الدولية، وتحديد دورها الريادي لابد من التعرف على مسيرة الجات الطويلة والتي انتهت بميلاد هذه المنظمة.

الجات: في الحقيقة هي ليست منظمة بمعنى الكلمة، وإنما هي لجنة دولية مؤقتة تهتم بالشؤون التجارية الدولية، وتعمل على إنشاء منظمة عالمية للتجارة، لكن شاءت الأقدار أن تدوم هذه اللجنة أكثر من أربعة عقود من الزمن.

تعود نشأة الجات إلى سنة 1946، عندما قرر المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع إلى الأمم المتحدة عقد مؤتمر دولي لحل مشكلات التجارة الدولية التي ظهرت إثر نهاية الحرب العالمية الثانية، وعقدت الدورة الأولى للجنة التحضيرية للمؤتمر بلندن خلال شهر أكتوبر سنة 1946م، ثم عقدت الدورة الثانية للجنة المذكورة في جنيف، وامتدت من شهر أبريل إلى شهر أكتوبر 1947م، وقد انتهت تلك اللجنة إلى إعداد مشروع ميثاق للتجارة الدولية يتضمن إنشاء منظمة دولية للتجارة، غير أن هذه المفاوضات لم يتمخض عنها سوى ميلاد ما يعرف بـــ "الاتفاقية العامة للتعريفات والتجارة" <الجات> والتي أبرمت في 30 مارس، وبدأ سريانها أول يناير التالي 1948. تلك الاتفاقية التي حلت محلها المنظمة العالمية للتجارة بعد مضي خمسة عقود

من الزمن[1]. وقد عقدت الجات منذ إنشائها ثماني جولات، كان آخرها جولة أورجواي التي دامت حوالي سبعة أعوام، حيث أعلن عن بدايتها سنة 1986، وتم التوصل إلى اتفاق مبدئي في نهاية عام 1993، ووقعت عليها الدول الأعضاء بمراكش في ربيع عام 1994[2] وقد تميزت دورة أورجواي بمعالجتها لعدد من القضايا الجديدة، التي لم تطرح قبل ذلك، ومنها: موضوع الخدمات -البنوك والفندقة-، وكذلك الملكية الأدبية والفنية والصناعية[3]، وقوانين الاستثمارات. وأهم أغراض الجات هي:

- تحرير تجارة السلع الزراعية والمصنوعة.
- تحرير المنسوجات والملابس .
- تحرير المبادلات التجارية،والتدفقات المالية الناتجة عن العقود الحكومية الضخمة.
- تحرير عمليات حقوق الملكية الفكرية، وتحرير تجارة الخدمات[4].

وأهم ما يلاحظ على دورة أورجواي أنها أضخم جولة للمفاوضات التجارية، من حيث الرقعة، ومن حيث عدد الدول المشاركة ذات العضوية، وقد بلغ عددها 117 دولة. كما يلاحظ على هذه الدورة أن طريقة اتخاذ القرارات كانت تتم بالتوافق العام، مع التصويت العام إذا لم يصل الأعضاء إلى ذلك التوافق، وعلى الدولة أن تقبل بالقرارات المصوت عليها كاملة دون رفض أي منها. كما نص الإعلان الوزاري الصادر في -بونتادل إستا- على طريقة المفاوضات حول تجارة السلع، وحول تجارة

1- زينب حسين عوض الله. العلاقات الاقتصادي ة الدولية. بيروت، مطابع الأمل. ص 224 -231.

2- سعيد النجار. الاقتصاد العالمي والبلاد. العربية. التسعينات. بيروت. دار الشروق، 1991. ص 184-190.

3- أهمية التمتع بالحقوق الأدبية والمالية أصبح لها مفهوم سيلسي عالمي وترعاهامؤسسات متخصصة.

4- حسين شحاتة. النظام الاقتصادي العالمي وإتفاقية الجات. دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا ، 1995.

الخدمات، ولعل الأمر الذي يهمنا هنا هو إنشاء المنظمة العالمية للتجارة ، وتحرير الملكية الفكرية[1].

المنظمة العالمية للتجارة: تعتبر المنظمة العالمية للتجارة تطبيق لاتفاقية الجات على أرض الواقع، وتمثل أحد أركان النظام الاقتصادي العالمي الجديد، ويرمز لها بالحروف اللاتينية الثلاثة التالية: WTO أي World Trad Organisation، والجات لم تكن منظمة دولية بالمعنى المتعارف عليه، وإنما كانت عبارة عن مجرد لجان حكومية مؤقتة، يناط بها أداء مهمات معينة، ينتهي وجودها بإنتهاء المهمة، وقد عملت دورة أورجواي للجات على إنشاء منظمة للتجارة الدولية، وقد ظهرت تلك المنظمة فعلا للوجود سنة 1994، وحلت هذه الأخيرة محل الجات، التي لم يعد لها ذكر بعد ذلك التاريخ. وأهم أجهزة المنظمة الجديدة هي:

1- المجلس الوزاري وتتبعه ثلاث لجان وهي:

- لجنة التجارة والتنمية - لجنة ميزان المدفوعات - لجنة الميزانية والمالية والإدارة.

2- المجلس العام للمنظمة.

3- مجلس التجارة في السلع.

4- مجلس التجارة في الخدمات.

5- مجلس الجوانب التجارية لحقوق الملكية الفكرية.

6- سكرتارية المنظمة الرئيسية، والنظام المتكامل لتسوية الخلافات التي قد تنشأ بين الأعضاء فيها[1]. أما فيما يتعلق بمهام المنظمة الدولية للتجارة، فيمكننا تلخيص مجال نشاطها كالتالي:

1- زينب حسين عوض الله. المرجع السابق. ص 632-.732 .

- تقوم المنظمة بإدارة ومراقبة أداء العلاقات التجارية الدولية على أساس المبادىء التي وردت في جميع اتفاقيات الجات.

- الإشراف على تطبيق اتفاقيات الجات وعلى رأسها اتفاقيات جولة أورجواي لتحرير التجارة الدولية، والتي يدوم تطبيقها حتى مطلع العام 2005م.

- كما تقوم المنظمة العالمية للتجارة بمساعدة كل من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي بإقرار وتنفيذ معالم النظام الاقتصادي العالمي الجديد[2].

وتقوم المنظمة العالمية للتجارة على الأسس القانونية التالية:

أولا: الاتفاق الأساسي الذي تم التوقيع عليه سنة 1994، والاتفاقيات الفرعية التالية له، بشأن تجارة الخدمات المالية والعلمية والتكنولوجية والاتصالات، والتي تم توقيعها في ظل المنظمة العالمية للتجارة ، والتي تمت صياغتها من طرف الدول الكبرى، وبالتحديد الولايات المتحدة والإتحاد الأوروبي واليابان، وتم عرض هذه الاتفاقيات على الدول الأعضاء في الجات ثم في المنظمة الجديدة لتوافق عليها بكاملها، وفي حالة عدم الموافقة تتعرض الدولة الرافضة للاستبعاد من هذه الاتفاقية، وهذا الأمر غريب جدا...كما يبدو[3].

اتفاقيات الجات: ويمكن أن نلخص أهم ملامح اتفاق الجات الأساسية كالتالي: إعفاء 40 % من الواردات الصناعية من الرسوم، والتحرير الكامل لتجارة

1- زينب حسين عوض الله. نفس المرجع. ص 932.

2- عن علاقة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي للإنشاء والتعمير بالمنظمة العالمية للتجارة أنظر: عبد الحي زلوم. نذر العولمة. الوسسة العربية للدراسات والنشر، 2000. ص ص 119-124.

3- أحمد السيد النجار. الدولة والمنظمات الاقتصادي ة. مجلة الديمقراطية. مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بجريدة الأهرام، القاهرة، ع. الثالث، صيف 2001. ص 85.

العقاقير والمعدات الطبية، ومعدات المقاولات والصلب والبيرة والأثاث والمعدات الزراعية والكحول والخشب واللعب، مع إنهاء أشكال الحماية الجمركية غير المباشرة، والاكتفاء بالرسوم الجمركية المباشرة والواضحة، حتى تكون هناك شفافية في مستويات الحماية. وتستثنى تجارة المنسوجات والملابس من التحرير الفوري، حيث سيتم الإنهاء التدريجي لنظام الحصص المقيد لهذا التحرير خلال عشر سنوات، على أن تقوم الدول النامية بخفض تعريفاتها الجمركية على وارداتها من المنسوجات والملابس. وفي نهاية السنوات العشر يتم تطبيق قواعد الجات لتحرير التجارة الدولية على النسوجات.

كما تم الاتفاق على تخفيض الدعم على المنتوجات الزراعية المحلية بنسبة 20%، وخفض الصادرات المدعومة بـ 36% من حيث القيمة وبنسبة 21% من حيث الحجم وتحويل كل الحواجز المعوقة للواردات الزراعية إلى رسوم جمركية واضحة مع خفضها بـ 36%، وخفض التعريفات على المنتوجات الزراعية الإستوائية بـ 40%، وفتح أسواق الأرز في كل من اليابان وكوريا الجنوبية تدريجيا، كما يتضمن اتفاق الجات وضع قواعد ومعايير دولية لحماية حقوق الملكية الفكرية مثل براءات الاختراع وحقوق الطبع وحقوق الأداء والعلامات التجارية، والتصميمات الصناعية وتصميمات نظم رقائق السيليكون الخاصة بالحاسبات الآلية، مع منح الدول النامية فترة قبل وضع هذه القواعد موضع التطبيق. كما نص الإتفاق على إنهاء الحماية التجارية بدعوة مكافحة الإغراق. ووضع قواعد لتحديد الإغراق والعقوبات التي تترتب عليه. وللحكومات الحق في التأكد من صحة المنتجات للإستهلاك بشرط عدم إعاقة حرية التجارة[1]. حيث تم الإتفاق علي الإنهاء التدريجي لنظام الحصص المقيد لهذا

1- المرجع السابق. ص 58.

التحرير خلال عشرة سنوات، على أن تقوم الدول النامية بخفض تعريفاتها الجمركية على وارداتها من المنسوجات والملابس. لمدة عشر سنوات, حيث تصبح قواعد الجات سارية المفعول.

أما الاتفاقيات التي تمت في إطار المنظمة العالمية للتجارة بعد إنشائها[1] فقد توصلت 86 دولة من الدول الأعضاء إلى اتفاق لتحرير التجارة الدولية في مجال الإتصالات، على أن ينفذ مع مستهل عام 1998 ويدور الإتفاق حول -فتح أسواق: الولايات المتحدة، واليابان، والإتحاد الأوروبي بشكل كامل للمنافسة المحلية والخارجية ابتداء 1998، وتمثل هذه الدول نسبة 75% من إيرادات الإتصالات الدولية، كما نص الإتفاق على موافقة اليابان على إزالة العراقيل على إعادة بيع الطاقة الغير مستغلة للخطوط الدولية، كما نص الإتفاق على قيام كل من المكسيك وكندا بتحرير سوقهما، وتم الإتفاق على تأخير تنفيذ الإتفاق لبعض دول الإتحاد الأوربي. وفي ديسمبر 1997 تم توقيع اتفاق حول تحرير تجارة الخدمات المالية والمصرفية والتأمينية من طرف 70دولة ويبدأ تطبيقه عام 1999.

وبنظرة خاطفة على تلك الاتفاقات المذكورة، نجدها جميعا تهدف إلى تدويل واسع النطاق للإنتاج على قاعدة انفتاح أسواق التجارة والاستثمار، وأنها كلها تعكس هيمنة الدول الرأسمالية على الحياة الاقتصادي ة العالمية، وأن الاتفاق الأساسي قد تضمن آلية لضبط التزام الدول الموقعة عليه وشركاتها بسداد حقوق الملكية الفكرية التي تعود غالبيتها -وربما كلها- إلى الدول الرأسمالية الصناعية المتقدمة، سواء بعقولها المحلية، أو بالإنتاج الفكري للعقول التي جذبتها من الدول النامية والفقيرة.

1- أي الإتفاقيات التي أبرمت بعد ميلاد المنظمة الدولية للتجارةسنة 1994.

ولعل الأمر الغريب جدا هنا هو أن نجد أن الاتفاقية تمنع السطو على الإنتاج الفكري للعقول التي تهيمن عليها الدول الصناعية، ولكنها لا تمنع السطو على العقول ذاتها. إذ تقوم الدول المتقدمة بإغراء وجذب النخب العلمية لمجالات البحث العلمي بها، بعد أن تم إعدادها للعمل في بلدانها الأصلية[1] وهذا ينقلنا إلى الكلام عن الملكية الفكرية في ظل منظمة التجارة الدولية.

الملكية الفكرية: من المعروف أن الملكية تكون لشيء مادي معين، أي أن الملكية تكون لشيء أو لجسم ملموس، أما الملكية الفكرية فهي ملكية أشياء غير مادية وغير ملموسة، ولذلك تسمى الملكية الذهنية أو الملكية الفكرية. وتنقسم إلى قسمين:

- قسم يتعلق بالملكية الأدبية والفنية وهي حقوق المؤلف على مصنفاته المبتكرة في الآداب والفنون والعلوم[2].

- وقسم يتعلق بالملكية الصناعية، وهي الحق الذي يرد على براءات الإختراع والرسوم والنماذج الصناعية والعلامات التجارية والأسماء التجارية وكذلك ملكية المحل التجاري[3]. ويعتبر المخترع مؤلفا يقوم بإنتاج ذهني جديد في مجال الصناعة، وكذلك من ابتكر من العلامات والبيانات التجارية، ومصمم الرسوم والنماذج الصناعية، وتحميهم جميعا قوانين خاصة تدخل في نطاق دراسة الملكية الصناعية[4].

وقد أدى التطور المطرد لحماية مختلف حقوق الملكية الصناعية بأن تصبح تلك الطائفة من الحقوق إحدى فروع القانون الخاص لصلتها الوثيقة بمباشرة التجارة

---

1 - نفس المرجع. ص 68.

2 - يقصد بها هنا الحقوق التقليدية للمؤلف والفنان على انتاجه الفني والأدبي مقابل تعبه وجهده.

3 - محمد حسنين. الوجيز في الملكية الفكرية. المؤسسة الوطنية للكتاب، 5891 ص 10.

4- محمد حسنين. نفس المرجع. ص 81.

والصناعة، ثم تطور وأصبح قانون البراءات فرع من قانون التطور الاقتصادي Droit economique هذا القانون، أصبح حقيقة قانونية في كل المجتمعات الصناعية. وعلى هذا الأساس أصبح نظام البراءات في جميع الدول المتقدمة والمتأخرة -على السواء- من أهم النظم وأشدها اتصالا بالتطور الاقتصادي [1].

وقد عملت الجزائر بعد استقلالها علي صيانة حقوق الملكية الفكرية، وأصبحت عضوا في المنظمة الدولية <ويبو> والآن وهي تدخل كعضو في المنظمة العالمية للتجارة، عليها أن تلتزم بما تنص عليه اتفاقيات هذه الأخيرة. وقد تعرضنا لهذه الاتفاقيات آنفا.

لقد ظهرت بوادر الملكية الصناعية منذ العصور الوسطى في بعض الدول، غير أن حقوق هذه الملكية لم يصبح لها كيان ونظام قانوني، إلا في منتصف القرن 19 أي عصر التكنولوجيا الحديثة، والثورة الصناعية والإختراعات المتتالية ، الأمر الذي تطلب ظهور فرع جديد من القانون، وهو قانون حق الملكية الصناعية[2]، وتنقسم حقوق الملكية الصناعية إلى قسمين:

1- حقوق للمخترع أو المبدع مقابل ابتكاراته الجديدة، وهي ما يطلق عليها: براءات الإختراع: هي عبارة عن حق للمخترع على اختراعاته، يمنحه التمتع والإستفادة منه ماليا ومعنويا، لقاء ما أنفقه من جهده وماله ووقته، ويكون ذلك لمدة

---

1 - جلال أحمد خليل. النظام القانوني لحماية الإختراعات ونقل التكنولوجيا. الكويت، دار السلاسل، 1983. ص 13.

2 - محمود إبراهيم الوالي. حقوق الملكية الفكرية في التشريع الجزائري. ديوان المطبوعات الجامعية ، 1983. ص 5.

محددة -تحدد ضمن شروط العقد- ويصبح الاختراع بعدها مالا شائعا —ولكن القانون يعاقب من يستعمله بدون الرجوع إلى صاحبه قبل انتهاء تلك المدة.

2- حقوق علامات مميزة: وهي العلامات التجارية والصناعية والإسم التجاري. وتختلف الحقوق التي ترد على براءات الاختراع[1] عن تلك التي تأتي عن طريق علامات مميزة؛ فالأولى مطلقة ومؤقتة، والثانية نسبية ودائمة[2].

وعلى الرغم من كون براءات الاختراع قانونيا حكرا على مالكها، فإنها أصبحت معرضة للتزوير وتزوير حتى منتوجاتها الصناعية. كما حصل للمصنوعات الإلكترونية في بعض الدول الآسيوية ولاسيما الأشرطة والأقراص المرنة والمضغوطة والتي تستعمل في أجهزة الحاسوب وأجهزة الاتصالات المتقدمة كالتليفون المحمول أو النقال.

وفي الختام يجدر بنا أن نشير إلى أنه ليس غرضنا هنا دراسة المنظمة الدولية للتجارة لذاتها، وإنما غرضنا أن نوضح الأهمية الكبرى للملكية الفكرية في ظل هذه المنظمة الجديدة، وذلك لأن هذه الأخيرة أصبحت تضع الملكية الفكرية على رأس اهتماماتها الأساسية، وأحاطتها بسياج لحمايتها كأسرار صناعية وتكنولوجية، وربطتها بشروط تحرم الدول النامية من نقل التكنولوجيا ومنتجاتها المختلفة الغذائية والصحية، ولاسيما الضرورية منها كالأدوية والحليب، فما بالك بالصناعات الثقيلة والإستراتيجية وهذا ليس عدلا، بل سيوسع الهوة بين العالم الصناعي المتقدم في الشمال، والدول النامية بالجنوب.

---

1 - محمود إبراهيم الوالي. نفس المرجع. ص 03.

2- محمود إبراهيم الوالي. المرجع السابق. ص 9- 10

والجزائر التي في طريق توقيع عقد الشراكة مع الإتحاد الأوروبي[1]، بعد جولات طويلة ومتعددة من المفاوضات والمناقشات بين الجزائريين والأوروبيين، وهي بذلك قد دخلت عهدا اقتصاديا جديدا، غير أن البعض ينظر إلى ذلك بعين الريبة والشكوك، لكونه يعتبر أن الاتفاق –حول الشراكة– قد جاء في وقت لم يرقى فيه الاقتصاد الجزائري إلى مستوى المنافسة الأوروبية، وهو الأمر الذي أثار مخاوف المسؤولين والعمال بمعظم المؤسسات الجزائرية العامة والخاصة.

ورغم كل ما يقال فالجزائر قد استفادت من أخطاء الماضي، وظهرت بوادر النجاح خلال فترة الجيل الثاني من الإصلاحات التي ترمي إلى تحديث الاقتصاد الوطني العام والخاص وفتح أبواب التعاون الاقتصادي الجزائري الدولي الذي سيسمح بدوره بترقية الاستثمار الخاص المحلي والأجنبي، وتوجيه النشاطات المختلفة لخلق مناصب شغل جديدة.

ونستخلص من ذلك أن اتفاق الشراكة مع الإتحاد الأوروبي هو خطوة نحو توسيع العلاقات الجزائرية الاقتصادي ة ولا سيما التجارية مع هذا الإتحاد –العملاق– كأول شريك اقتصادي.

والجزائر وهي تدخل المنظمة الدولية للتجارة –الخطوة الثانية – عليها أن تخوض غمار المفاوضات بكل جدية، وأن تدافع عن حقها في الاستفادة من أسرار التكنولوجيا وعلوم الإتصال، وأن تستعمل حقها في الحصول على التسهيلات والمساعدات التي تمنحها الاتفاقيات نفسها، حتى تتمكن من الإستعداد للمنافسة الدولية، في المجال التجاري، ولما لا في المجال الصناعي أيضا؟ وهذا يحتم إتقان لعبة نقل التكنولوجيا

1 – لا يفهم هنا أن التوقيع نهائي، وإنما يتم على مراحل قد تستغرق عدة سنوات.

وأسرار الاختراعات. وهو مايعرف بالملكية الفكرية -الحقوق الذهنية-، بالإضافة إلى مجال التجارة والمال والاستثمار-أي ما يعرف باقتصاد السوق- حتى لا تصبح بلادنا مجرد سوق للسلع، ومعرض للبضائع المستوردة من الخارج في ظل المنظمة العالمية للتجارة.

وملخص القول أنه بظهور المنظمة العالمية للتجارة استكمل النظام الاقتصادي العالمي الجديد بناء مؤسساته الأساسية، وبظهورها أيضا تغيرت المفاهيم القانونية والسياسية لدول العالم، وأصبح الاقتصاد هو المحرك الأساسي للنشاط الدولي، كل ذلك بمساعدة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي للبناء والتعمير، ولعل خير دليل نسوقه في هذا السياق، هو التقييد الصارم والتلهف الشديد علي ضبط قانون الملكية الفكرية، لصالح الدول الصناعية المتقدمة التي تملك براءات الاختراعات، وبيدها أسرار الإبداعات الصناعية والإستراتيجية، وتملك خيرة الأمخاخ الخلاقة في العالم.

وبدون شك أن هذا الوضع الغير عادل، سيدفع بدول الجنوب، والجزائر واحدة منها، إلى مضاعفة الجهود - وربما لمدة غير قصيرة- من أجل نيل حقوقهم المهضومة، ولأجل إرساء قواعد منظمة عالمية للتجارة بمعنى الكلمة. تعطي للشمال حقه وللجنوب حقه دون تمييز.

السلطة واغتيال الذاكرة التاريخية في رواية "ضمير الغائب"

(الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر) لواسيني الأعرج

الأستاذ عبد الوهاب بوشليحة

جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة

الراوي وذاكرة التساؤل: تقدم الرواية البطل الإشكالي الذي يعكس ويبلور ويلخص معاناة وقلق مرحلة الثورة وما بعدها، بعد أن سادت الثورة المضادة، وتمت في قلب العملية السياسية سلسلة التراجعات والانتكاسات عن المشروع الثوري. فالرواية على هذا الصعيد، بدت رواية تؤرخ لضمير جيل، فهي تتضمن استبصارات معمقة في ضمير الجيل الثوري، وآليات تفكك الولاءات وتنقلها بين الجماعات السياسية المتناقضة. هذا التصدع الذي هو رمز الافتراق الثوري ببلور مواقف الشخصيات وتطورها خلال الأحداث، لذلك كان طبيعيا أن يتوقف الروائي عند لحظات حاسمة من تاريخ الحركة الوطنية، وهي فضلا عن الشهادة التي يقدمها عن حقبة بالغة الأهمية، يكشف عن النمط شبه الأوتوبيوغرافي « اسمي الحسين. اسم أبي المهدي بن محمد أحد شهداء البلاد التي احترق من أجلها، لكنها نسيت عظامه مرمية في وحشية الأحراش »[1].

إن السبب الذي يختفي وراء كتابة الإنسان للسيرة يتمثل في البحث عن توازن الشخصية، فالكاتب لا يبحث في الواقع « عن تغيير توازنه الحالي،

---

(1) واسيني الأعرج: ضمير الغائب (الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر) منشورات الفضاء الحر. ط 1، 2001. ص 10.

ولكن يهدف إلى جعل هذا التوازن الحالي محتملا ظرفيا »[1] في مجتمع ينشد فيه الفرد أن يكون مركز العالم « لأنه فقد كل الهياكل الجماعية التي يمكن أن تخفف من وطأة شعوره بذاته وتساعده على اكتشاف توازنه من خلال توازن المجموعة »[2] لذلك فإن منطق السيرة ليس الذات في انقطاع علاقتها بالآخر بل أن انقطاع العلاقة بالآخر -الأب- المجسد في موت الأب خاصة، بوصفه من أسباب الاختلال، وفقدان التوازن هو الدافع إلى السيرة، وبالتالي تمحو مفهوم الذات المستقلة وتضعها ضمن إطار جماعي وسياسي يشترك في الرؤية. لذلك فإن موت الأب يعد المحرك الأصلي لاسترجاع وطلب رؤية التاريخ. هكذا يتحدد الهاجس الأكبر الذي يختفي وراء الكتابة من حيث هو غاية أصيلة من غايات استرجاع الماضي الثوري والالتقاء به – إذ كل عملية الكتابة مشذوذة إلى هذه اللحظة شكلا ومضمونا. فمن حيث الشكل نحن أمام سيرة تتجاوز الذات لتصبح سيرة للأب وللشهداء، ومن حيث المضمون يبدو الاستذكار والاسترجاع محاولة لتأكيد اللحظة وترسيخها « أعطينا دمنا لهذه الأرض ولهذه العيون البريئة التي تملأ اليوم البلاد، قدمنا ما تبقى من نبض القلب المحروق وسحر ما تراه العين »[3] وشيئا فشيئا يتحول موت الأب – المهدي – إلى حزن عام يلف كل شيء – وإلى نوع من السوداوية التي تتجاوز حادثة الوفاة لتصير حزنا على النفس والعالم، ويتحول الحزن على

(1) فيليب لوجون: السيرة الذاتية – الميثاق والتاريخ الأدبي – تر: عمر حلي، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1994. ص 12.

(2) المرجع نفسه: ص 25.

(3) واسيني الأعرج: ضمير الغائب: ص 77.

موت الأب في ظروف غامضة إلى نوع من الهوس والصرخة البائسة المجروحة ضد التاريخ والثورة، وذلك كله يفسد صورة الحاضر الاستقلالي حيث يدمر الموت كل شيء، ويتحول الحزن أيضا إلى تمرد على مفهوم الموت، خاصة وهو يبحث عن سبب وفاة أبيه « أنا أصر على المهدي، أريد أن أعرف هذه الحقيقة الغريبة التي يتغامز بها الناس. إذا كان خائنا سأكون أول من يمحوه من الذاكرة وإذا كان شهيدا على هذه الدولة أن تقول الحقيقة اغتياله وأن تكف عن الكذب والزيف »[1] لكن الحزن على الموت ليس الشيء الوحيد الذي يؤرق الكاتب ويعذبه لأن التلاؤم مع هذه الفكرة وشعوره بدبيب النسيان في قلبه ووجدانه يؤرقه أكثر ويشعره بالخيانة والغدر. كيف يمكن له في لحظة ما أن يتعايش مع هذه الفكرة أو أن يتقبلها وهي ظلم. أن الفقد الحقيقي هو النسيان، وهو بذاته قبول لكل أنواع الفقد الأخرى التي سوف تقع لا محالة، بل حتى التلاؤم مع فكرة موت الذات والاستسلام لها « أولاد الكلب داروها بها. دفنونا ثم راحوا يبيعون ويشترون. وصلنا إلى الزمن الذي كنا نخافه. دفنونا أحياءا ثم عادوا منتصرين، يشربون نخب الشهداء، الدنيا تمشي بشكل معكوس »[2] وهكذا يستقر الشعور بالذنب مكونا أصيلا من مكونات الرواية وحافزا مهما على استدعاء الشهداء ورؤية الأحباب الراحلين. لأن الذنب كما يبدو هو الخيط الرابط بين كل صور الماضي وعناصر الحاضر – الاستقلال – وهو المجمع لكل الشهداء الذين عانوا من الإهمال والنسيان

---

(1) المصدر نفسه: ص 23

(2) المصدر نفسه: ص 58.

والجحود، وهو قبل ذلك الرابط الوحيد بالماضي والمهيج الأصلي للعاطفة والحاث الأول على التذكر ورفض فكرة النسيان « يا بابا المهدي لو تدري؟ إنهم يشككون في صفة الشهيد فيك » [1] وهكذا يعوض الفقد بحضور من نوع آخر فيقضي بذلك على ثنائية الكاتب فيلجأ إلى مبدأ العودة والاسترجاع الذهني العقلي قبل الانخراط في سيرورة التجلي لأن الحضور المعنوي لا يكفي بل يشعره أكثر بالفقد والرحمان ويعذبه، كأننا أمام أسطورة الأب الإله المحرك للتاريخ والحقيقة التي يعدّ تجسيدا لها.

إن قصة تجلي المهدي – الأب – تتحكم بشدة في كل القصص المرتبطة بها والمتولدة عنها، ومن ثم يمكن اعتبار قصة الأب أحد المكونات الأساسية للرواية، كما أن غاية القصة ذاتها تكشف عن دلالة أصيلة وهي بحث السارد عن أصله في زمن اليتم والفقد، لأن استعادة الحياة – الأب الشهيد – وإعادة رسم الطريق الذي سلكه في إطار التيار اليساري ضمن الحركة الوطنية، والبحث عن جزئيات تلك الحياة، وسيلة للوصول إلى حقيقة موته. فنحن منذ الوهلة الأولى في خضم تماه بين ذات السارد، وذات أبيه بكل ما يمثله الأب من جذور سياسية وإيديولوجية وهو أمر يحيلنا بالضرورة على أهم الأساسيات التي تقوم عليها الدائرة التاريخية السياسية بعد الاستقلال. وانطلاقا من إيقاع التجلي أو توالد الأفكار بعضها من بعض بدون ضابط، ترتبط صورة الأب بالوطن وبالتاريخ، فيهيج بذلك الشوق إلى الماضي وطلب الارتباط بالجذور والأصل، وهكذا يكتمل هذا العامل الحافز على التجلي والتذكر ويعاضده في

(1) المصدر نفسه: ص 62.

كل ذلك الخوف من الخيانة، لأن الخيانة هو الموت الحقيقي «متعبون يا الحسين، منذ أكثر من عشرين سنة والتهمة على ظهورنا، مع أننا قبلنا أن نذبح من الرقبة بالرغم من صدقنا مقابل أن تمحو المدينة أحكامها المسبقة، إنها التهمة التي لا تملك لحظة واحدة للتفكير ولا للدفاع عن النقص، التهمة ما تزال قائمة يا الحسين مثل الغصّة في صدر رجل مسلول يقاوم عبثا حالة الانهيار القاسية» [1] ويستعير السارد لتشخيص حدّة التعارض بين قيمه وبين العالم الذي يحياه مبدأ الثبات عندما يماثل بين زمن المهدي – الثورة – وزمن التجلي – الاستقلال – ويجعل منهما كونين متطابقين يكرر ثانيهما الأول على غرار تكرار مقولة الزمن في تجاويف القصة، والقول بدائرية هذا الزمن المغلق الذي يتنقل كتلة واحدة، ودفعة واحدة، يشغل مبدأ الثبات نفسه من خلال وهم الرجوع والعودة، أي وهم استرداد مرجعية التيار اليساري من حيث هي معبر عن الصمود والبناء ومناصرة الثورة. وبذلك يتشابك في عناق شخصية المهدي والحسين: الحاضر ويمثله السارد من خلال التماهي مع أبيه الماضي، والمستقبل وقوامه الحسين، فتدخل محنة الأب – المهدي – ضمن أطر تاريخية مختلفة يوحد بينهما زمن الخيانة، فالأب ضحية، والحسين بوصفه امتدادا إيديولوجيا له، وهنا يرحل الحسين إلى زمن الأب فيتحول إلى داع من دعاة الأخذ بالحقيقة التاريخية، معنى ذلك أن مشروع الكتابة يتحول هنا إلى دعوة تحتوي كل الممكنات لأن انسداد الأفق يستدعي بالضرورة عملية إجلاء تبحث في الماضي عن توازن ممكن في زمن فجع فيه السارد في كل آماله، وهنا

(1) المصدر السابق: ص 77.

يعظم الشعور بالذنب لدى الكاتب نفسه وكأنه يستعيد بذلك بعضا من ندم تاريخي متجذر في عمق وجدانه، ولعل ذلك هو الذي يبرر شكل السيرة، فهي تتخذ من التجلي وسيلة لتواصل منشود بين الزمن المعيشي وزمن الذاكرة التاريخية، ولذلك نجد أنفسنا بإزاء بحث عن هوية الأنا عبر النبش في جذورها وأصولها، فالأب – المهدي – هو نقطة البداية للوجود الفردي – الحسين – إنه علته الظاهرة غير أن هذه العلة معلولة هي ذاتها بكل ما تزامن معها وسبقها من حلقات التاريخ الذي لا انقطاع فيه، ومن رموز إنسانية تتماهى كلها من حيث دلالتها الإيديولوجية، ومن حيث خدمتها لوظيفة السيرة المعلن عنها منذ البداية، وهي البحث عن الحقيقة التاريخية.

ومن شأن هذا الارتباط الوظيفي بين اسمي المهدي والحسين من خلال اتصالهما مرجعيا بحركة سياسية -الحركة الوطنية – أن تثير قضية تعامل الروائي مع الحدث السياسي والخبر التاريخي حين يجمع رموز القداسة في سعيها التاريخي نحو الحقيقة – وحين يلجأ إلى خلق الموقف المشابه والذي يقتل فيه المهدي على شاكلة الحسين بن علي، ما يوحي بهذا المنظور العام للزمن الذي تشي به الرواية، وهو منظور يستند في معظم الأحيان إلى تصور يماثل الماضي والحاضر – الثورة والاستقلال – ويلغي الحدود بينهما بحثا عن تواصل ممكن بين حلقاتهما والكشف عن الطرف الثالث في بؤرة الصراع – السلطة – مما يجعل من تضمين الماضي في قلب الحاضر جزءا من مشروع إيديولوجي يقيمه الروائي من خلال خلق عناصر تماه بين الأسماء، وتبعا لذلك يتأسس منطق خطاب سياسي إيديولوجي ينطوي على موقف يسعى إلى جعل التيار اليساري في الحركة الوطنية في علاقته بالثورة شكلا واعيا وثوريا من حيث

تأصل هذا التيار في الثورة التحريرية، وفي شريحة اجتماعية تبنته وحملته في وجدانها. هكذا تنتهي ملحمة المهدي والشهداء إلى المنفى التاريخي، والنص إذ يقوده إلى مصيره التراجيدي فلأنها حتمية تاريخية اجتماعية سياسية لحمتها التحالف بين نخب الحركة الوطنية ضد اليسار مما يؤدي إلى شكل الصراع بين اليسار واليمين في الثورة التحريرية، وإذا كانت رسالة المهدي قد انتهت إلى هذا المصير الخائب، فإنما تكمن الخيبة في الواقع ذاته الذي تطرح الرواية نفسها كمعادل فني له، وليس لها إلا وأن تركن إلى حكم التاريخ، لكن أي تاريخ يخترق منظور النص؟ وأية رؤية معرفية تاريخية تحاول استعادته وتفكيكه وإعادة بنائه ؟.

* **الراوي وجدل السلطة والتاريخ** : إن الوعي السياسي لدى الروائي بطبيعة المرحلة التاريخية وأزماتها تشكل المرجعية السوسيو تاريخية لإدانة كل السلبيات والانهيارات التي تعاقبت أثناء الثورة. وفي هذا السياق تطرح مأساة الحسين بوصفه رمزا يلخص هموم جيل الاستقلال في معاناته مع هذه الأحداث، حيث تتداخل المصائر الشخصية وتنعكس عليها قرارات أعلى سلطة، فالخاص والعام هنا متداخل في جدلية فتقديم الحدث الرئيسي – موت المهدي – الفاجع والمحيّر، وما يدور حوله من تساؤلات خاصة وعامة تمس جدل الصراع السياسي الثوري نفسه الذي تم غالبا عبر الحضور المزدوج للراوي. بهذا المعنى فإن علاقة الفضاء الروائي التاريخي ذات طابع مزدوج ومتلازم، فبقدر ما يستمد زمن الحكي على مستوى الرواية مواده وتفاصيله وشخصياته وأحداثه من التاريخ الحي يعيد تفكيكه وبنائه وفق الطاقات التخييلية الخاصة للأسلوبية الروائية.

عند هذا الحدّ يصير من المسوغ، أن ينتج حس نضالي متميز، تمثل في انبثاق الحسين «بعض الأصدقاء المقربين جدا يجدون شبها كبيرا بين بؤس الحسين بن المهدي والحسين بن علي، لكني أرفض دوما هذا التشبيه، فأنا فخور بأن أكون ثمرة النصف الثاني من القرن العشرين» [1] فشخصية الحسين التراثية مرسومة تاريخيا في ضوء معطى سياسي وإيديولوجي جاهز، تفتقر من زاوية أخرى إلى ميزة التفاعل الحر مع أحداث الرواية، ذلك أن تطور هذه الشخصية محكوم بعدد من المتغيرات والحدود التي تكشف عن تمايزها بوصفها شخصية تراثية ذات صفات مثالية مطلقة حسب ما تشير إليه السيرة.

ولعل هذه المتغيرات ما تمليه شخصية الحسين الحاضرة في وعي المؤلف حضورا شاملا لجوانبها كافة، ومن هنا فإن التفاعل بين الحسين وأحداث الرواية وشخصياتها الأخرى ليس تفاعلا حرا، وإنما محكوم بمعطيات شخصية الحسين التي يسعى المؤلف إلى التحوير أو التغيير فيها، أما المتغير الثاني فيكمن في أن شخصيته تتجاوزها لتحيى في زمن الرواية وتتفاعل بالتالي مع شخصية حديثة في عصرنا، وهو التفاعل الذي يضفي على هذه الشخصية حيوية ومرونة متسقين مع معطياتها الأصيلة، وإن كانت مرونة غريبة في حياة الشخصية الواقعية في عصرها، فما كان يكون للعقل أن يقبل بحقيقة وقائع تقوم على فكرتي التلازم والمعاصرة بين شخصيات ذوات انتماءات زمنية مختلفة، كما هو الحال مع الحسين ابن علي والحسين ووالده المهدي، أما المتغير الأخير فلعله يكمن في المغزى وراء توظيف هذه الشخصية وما يحيط بها من

(1) المصدر السابق: ص 11.

الشخصيات المساندة أو المعارضة لتطلعاتها وأهدافها، أو ما يحيط بها من وقائع وأحداث فضلا عن بيئتها الزمانية والمكانية، وبالتالي فهي تكشف بيسر أنها قدمت من خلال ما تمت بلورته من حدود تجربتها الغنية معادلا موضوعيا لمضمون التجربة السياسية الجزائرية كونها أحد هموم الروائي الملتزم بقضايا مجتمعه وهمومه ومشكلاته، ذلك أن مرحلة الاستقلال التي طرحتها الرواية اتسمت بالصراع مع السلطة، مما يشير إلى أن الأفكار الإيديولوجية الثورية التي تعتمل في الحاضر ذات جذور في الماضي، بمعنى أن الاهتمام الرئيس للبطل الحسين هو الحاضر وليس الماضي، ودليل ذلك هو لجوءه إلى التاريخ لمعرفة أصول مشكلات الحاضر وأفكاره، بحيث يكون دليلا على دعوة الحسين إلى فهم الواقع وقراءته، وتكون سيرة المهدي نفسها البرهان الداخلي النفسي على هذه الدعوة، إذ يطرح مصير الشهادة والشهداء ضمن دائرة الثورة وتشويه تاريخ أجنحتها السياسية ومرجعيتها، ويصور حركته للخلاص من ذلك.

إن التاريخ الملموس للحاضر – الاستقلال – مملوء بالأفكار المضادة لليسار الثوري، خاصة وأن الجيل الجديد لم يشارك في صنعها، وإن أخذ على عاتقه البحث عن حقيقتها الثورية، من هنا يبدو الماضي الثوري ضرورة لتغذية العلاقة الحية بالحاضر، تلك العلاقة التي عبرت عنها حركة التاريخ نفسها فقد استطاع الروائي باقترابه من الحياة الشعبية الكشف عن أسرارها إنها حكاية جيل – ليس جيل الكاتب – يستحضرها عبر مخزون الذاكرة والتجربة المعيشة، فالكاتب – والأمر كذلك – يستند إلى مرجعية ثقافية في الإطلال على المرحلة المصورة روائيا، والمرجعية الثقافية تعتمد على المكتوب والشفهي ولهذا فهو ليس مضطرا لاستحضار المرحلة عبر التخييل المجرد لاستكناه

روحها، ما دامت الإمكانية متاحة لفتح حوار معها مباشرة عبر ما بقي على قيد الحياة من الذين عاشوها كفاعلين بها أو عاشوها كمراقبين حياديين أو من همشوا وأبعدوا من دائرة الثورة « فالتخييل الروائي ليس مرغما على صياغة واقع معادل عبر استحضار الحقائق العامة التي حكمت حركة الأحداث لإحداث الأثر بالواقعي، بل أنه قادر عليه دون مخاطر الانزلاق باتجاه التجريد والتذهين المفتعل» [1].

فقد استطاع تصوير الرغبة الكامنة لدى اليسار في الخلاص من المستعمر، وصور الأبطال الحقيقيين الذين جابهوا المحتل، و لم يجدوا فارقا بين نضالهم الثوري الوطني ونضال إخوانهم بمرجعياتهم ومواقفهم المخالفة لهم «أنا لا أعكس عليك زمني ولا أزمتي، أحاول فقط أن أفهمك حتى لا تخطئ وتندم العمر كله، أخطأنا في التقييم فقط، وها أنت ترى مازلنا ندفع الثمن حتى اليوم وندفعكم معنا الثمن نفسه، المسألة معقدة يا الحسين وتحتاج إلى لباقة وحنكة في التصرف، عليك أن ترتاح حتى يأتي فجر المدينة ليأخذك إلى حيث يجب أن تذهب، وأنا كذلك يجب أن أرتاح قليلا، ومهما يكن، فلن يأخذونا إلى أعواد المشانق بالبساطة التي يتصورون، سترى» [2].

من هنا يمكن القول أن شخصية الراوي رغم تشابهها في الانتماء مع شخصية المهدي، كانت بيّنة الاختلاف من حيث تطورها، ذلك أنها ألصق وأعمق تفاعلا مع عناصر الرواية الموضوعية والفنية، فإذا كان قد اتضح لنا

(1) عبد الرزاق عيد، وحميد جمال باروت: الرواية والتاريخ، دار الحوار، سورية [د، ت] ص 113.

(2) واسيني الأعرج: ضمير الغائب: ص 234.

سابقا أن شخصية المهدي تميزت بتوظيفها على أساس أنها ذات تجربة مكتملة، فإنه يظهر لنا بالمقابل أن الراوي ظل على مدى الرواية يسعى باتجاه الاكتمال، ولم يكد الكاتب ينجح في الوصول إلى غاية جلاء معالمه ورصد تجاربه وأبعاد همومه ومشكلاته إلا في إطار من التفاعل الجذري والمتتابع مع العناصر المتحكمة في بنية الرواية إلى درجة أن القلق بما هو أحد مشكلاته العقلية والنفسية ظل يلاحقه منذ صرخته « خسارة الدم اللي ضاع، خسارة الدم اللي ضاع » [1] فالمستوى النفسي للراوي لا يكاد يلتزم خلال السرد خطا منتظما تصاعديا أو تنازليا، بل خطا متعرجا مع طبيعة الأحداث والمشاهدات ومواقف الاسترجاع التي لا يحكمها قانون التسلسل، بل الاضطراد والقفز وتيار الوعي. في ضوء هذا المعطى، فإن بحث الحسين عن المهدي الشهيد هو بحث عن الهوية والذات، بحث عن المعنى، فإذا كانت التوقعات لم تخلص إلى نتيجة واحدة، الاستشهاد في إحدى ساحات النضال ضد العدو، أو الاغتيال على أيدي فئة معينة لها مصلحة في إخفاء جسده وروحه فإن البحث عن الأب هو بحث الكاتب الإنسان، أو الكاتب الراوي عن معنى الحياة وسط الزيف التاريخي والأحكام المسبقة، ليس من خلال شخصية المهدي فحسب، ولكن من خلال العالم الذي غمرته شخصيات الرواية وتحركت في دهاليزه ومنعرجاته، فالكاتب يترك الشخصية تمتلك وعيها وتستعيد ذاكرتها لتتحدث بمعرفة أقرب إلى اليقين، وبشواهد تشير إلى الحقيقة الناصعة، حتى نكاد نتصور أن الكاتب يراوغ هنا باتخاذ هذه التقنيات الأسلوبية حيلة فنية في المقام الأول، فتغدو

(1) المصدر السابق: ص 14.

وجهة النظر جلية في امتدادها من الذات إلى الآخر، ومن المحلي إلى الإنساني « لن أتصرف في أية كلمة الجريدة L'ECHO D'ORAN، المانشيت الكبير: سقوط إرهابي جديد، السنة 1959، استطاعت الشرطة الفرنسية ليلة أمس أن تضع حدا للإرهابي الأحمر، المدعو المهد بن محمد أو السي عبد الكريم، هو وجماعته، لا أحد وجد جثته لكن يحتمل أن يكون إرهابيون من أصدقائه قد أخذوها، وفاته مؤكدة باعتراف جرائدهم السرية » [1] وفي التاريخ نفسه نشرت «الجريدة الفرنسية L'HUMANITE المانشيت الكبير، الدم الضائع، السنة: 1959، الثورة بدأت تأكل بعضها، ظهر البارحة المهدي بن محمد في ظروف غامضة، وهو ثالث شخصية مسؤولة تسقط في ظرف أقل من شهر واحد، يحتمل أن يكون قتله نتيجة خلافات داخلية» [2] في حين نشرت الجرائد العربية «سقط في ميدان الشرف شهيد الثورة المهدي بن محمد المدعو سي عبد الكريم، وهو يؤدي واجبه الوطني في ساعة متأخرة من ليلة البارحة إنا لله وإنا إليه راجعون» [3] إن موت المهدي التي يعيد فيها الحسين النظر، لا زالت إشكالا يبحث عن معناه الفعلي في الواقع حتى اللحظة الراهنة، ودهشة الحسين تجاه صياغات الصحافة الوطنية والأجنبية، هي دهشة المثقف الجزائري ذاتها تجاه الثورة التي لازالت إشكالاتها راهنة وتثير الحوار والنقاش والتجاذب والتنافر منذ الثورة حتى الآن، وإن إخفاق مثل هذه الحقائق التاريخية وانكسار طموح النخبة بعد الاستقلال، هو انحسار أحلام جيل الاستقلال في الإطلاع

(1) المصدر السابق: ص 72.

(2) المصدر السابق: ص 73.

(3) المصدر السابق: ص 73.

على الحقيقة التاريخية، فالموقف الذي يستدعي مواجهة سياسية ديمقراطية في إطار الحركة الوطنية تحول في النص إلى تصادم – كان الموقف الوطني اليساري ضحيته.

إن مواقف الصحافة الأجنبية والوطنية تضع المرء في لب الإشكالية المركزية التي تؤطر الرؤية الفكرية وأطروحة سيرة المهدي وشهداء اليسار، ومن خلال الصيغ التعبيرية: الإرهابي الأحمر – جماعته – إرهابيون من أصدقائه – اعتراف جرائدهم السرية – الثورة بدأت تأكل بعضها – في ظروف غامضة – سقط في ميدان الشرف – يؤدي وجبه الوطني – إنا لله وإنا إليه راجعون –.

يمكن استخلاص أهم عناصر الرؤية التي تنتظم حمولة النص وأطروحته، وهي الخطوط العريضة لإشكالية وهي الحسين بن المهدي بوصفه الشخصية المحورية المصادرة في بطولتها. وبالتالي انهيار رؤية جيل الاستقلال الذي كان يحلم بنهوض تاريخي و ثوري، وبالتالي فمواجهة الواقع السياسي والمراهنة على الخيار الفردي – رهان إيديولوجي – في ظل وضع متسم بالركود والتخلف والتأخر التاريخي سيقود الحسين إلى بلورة مشروع حلقة اليسار في البحث عن حقيقة المهدي وحقيقة اليسار الجزائري وحضوره التاريخي الثوري. فالفرد عندما يعجز عن الانخراط في مدّ الحركة التاريخية على الصعيد السياسي – بالمعنى المباشر للكلمة – يحتل المتخيل التاريخي مركزا في وعي الذات ليقدم في التحديد الأخير كتعويض عن الإخفاقات وبالتالي تكون تلك الانتصارات الوهمية للذهن كتعويض عن الإخفاقات الفعلية في الواقع لذلك فالخط الفكري الذي راهنت عليه رؤية الكاتب يتمفصل بين أوهام الانتصارات الذهنية

والإخفاق التاريخي للبطل وجيله لـدروب الجـدل المعـاق بـين بطولـة الـذهن الفردي وبين زيف التاريخ من هنـا تنـهض الرويـة كصـرخة في وجـه زيـف التاريخ الرسمي. كنداء ضد تفكك الحلم المحجوز لجيـل الاسـتقلال الـذي خضـع لهزة التزييف التاريخي التي لم تكون أقل عنفا مـن التزييـف الاسـتعماري سـواء على صعيد الواقع أو على صعيد القيم التاريخية الموازيـة لـذلك الواقـع ، وبالتـالي يحاول الراوي أن يقدم لنا صورة من خلال جميع الوثائق وإعـادة قراءتهـا يتقابـل فيها الذاتي بالموضوعي، الفكري بالعـاطفي، السـيرذاتي بالتـاريخي. لـذا تقـوم الجدلية بين زمن ممتد منفتح وزمن مغلق محدد، الأول يستمد تشـابكه مـن الـذاتي – الكتاب – والمغلق من الواقع الخـارجي الموضـوعي المحكـوم بمنظومـة الـزمن الموضوعي – الماضـي - - الحاضـر – المسـتقبل - لتقـديم اللحظـة أو الفتـرة المكثفة عبر التقاط جوهرها، لا عبر الخضـوع لمنظومـة تتابعهـا التـاريخي الـذي تخضع له الحياة الخارجية لكل الناس.

فالزمان ليس نسق تفاعل الأحداث فحسب بل هو نسـق تفاعـل الحـدث الروائي بتعبيره الزمني مع زمن الكاتب ووعيه للزمن، مع كل ما يـوحي بـه مـن انفصال على اعتبار أن العمل الفني من خلقه هو بذاته.(1)

إن المراهنة على كشف سيرة الذهن، هي المراهنـة في الوقـت ذاتـه علـى رصد مسارات قيم الوطن والتاريخ أي تلـك القـيم الـتي تحكمـت في تشـكيل ذهنية جيل الحسين – جيـل الاسـتقلال - وجـد نفسـه أمـام سـؤال كـبير

(1) عبد الرزاق عيد : قلوب على الأسلاك. عطلة البناء وتخلخل البنية وانحطاط القيم : مجلة الطريق : ع4.أب / أغسطس

« الحسين. قلت لك في المرة الماضية أنك تلعب بالنار. ألغ فكرة التحقيق وسأتدبر البقية مع الأجهزة. وطي صوتك. المهدي في صدري يسمعك (..) قلت لك انك مازلت صغيرا عن ممارسة هذه اللعبة القدرة. لكنك حين ركبت رأسك لا تسمع إلا لنفسك. النفس أمارة بالسوء يا الحسين. استيقظ قبل فوات الأوان يرحم والديك»[1] وفي محاولاته المتنوعة للإجابة، قُدّر له أن يعيش التحول في الواقع، وتمزق التحول في الوعي المدرك لذلك الواقع، فبين الطموح والإحباط، بين الحلم والكابوس، بين القوة والضعف، سيتشكل وعي واجه إشكالية الموقف في لج الثنائيات الحادة والمثيرة : الاستعمار الاستقلال، الوطنية الخيانة، الانخراط في تاريخ الجماعة، إيثار الذات والمراهنة على تاريخ الأنا. هذه الموضوعة ستكون محورا رئيسيا بحكم إيديولوجيا النص على مسار ضمير الغائب وستدفع حتى أقصاها في تحديد شكل الصراع التاريخي السياسي في الحدود الذي يسمح فيه وعي الحي والمهدي لتخطي أشكال الحزبي في سبيل امتلاك الوعي الوطني – وعي اليسار –

هذه الموضوعة كانت العنصر المدمر في رسالة الخطاب الإيديولوجي لجيل الاستقلال فهي التي تحدد آليات الصراع والمواجهة والاتفاق والاختلاف والتواصل والتفاصل من اجل الكشف عن وعي اليسار بمشكلة الثورة في زمن الهيمنة الكلية للتاريخ الرسمي وللزيف التاريخ. ولذلك كان السؤال المركزي الذي يستقطب وعي شخصية الحسين لذاتها الوطنية والتاريخية ينهض على موضوعة ما الفرق بين الشهداء – شهداء اليسار وشهداء اليمين. ويبدوا أن

(1) داسيني الأعرج .ضمير الغائب : ص 209

هذا السؤال الذي يؤرق نص – ضمير الغائب - يشيّده الكاتب من تاريخ الثورة ليصفع به وجه الحاضر– الاستقلال

الراوي بين الأزمة والموقف: ليس وضع المهدي التاريخي إلا الرمز الحاد الجارح يمكن أن يبلغه العجز الثوري في حده الأقصى، فموت المهدي ليس إلا ظاهر موت الآخر، أكثر احتمالا يصيب أولئك الذين يحملون وعيا زائفا، لذلك تشكل هذه النية في إدانتها لموت المهدي توضيحا بيان العدمية أي حل يقوم على الهرب من مواجهة الحقيقة التاريخية، لذلك فإن استعادة الموت في إطارها التاريخي وفي بعدها السياسي الإيديولوجي، والرجوع إلى الذكريات وتدفق الأحداث العابرة في ذاكرة وعي الراوي ضرورية لإعطائها البنية التاريخية النفسية الخاصة في وحدة كيانية تستقيم فيها الموقف ودلالاتها. وفي السياق البنيوي العام للرواية. يصبح هذا الإصرار على استعادة الموت – الشهادة- لفهم حاضر الموت والشهادة على حقيقة أبعد من تقنية روائية يلجأ إليها الروائي لإعطاء حيوية وبعد معاصر لإشكالية التصفية الجسدية في النص الروائي، ويجعله ينهض على رهافة تركيبية لمواقف الأحداث المتداخلة في زحم حدث يعطيها في مأساوية القاتلة الأبعاد الحقيقية لوضع تاريخي، يصبح وجها من وجوه التمسك بالأصول الإيديولوجية، على أن هذا التمسك يتيح لواقع اليسار بعد الاستقلال رؤية تاريخية وسياسية حقيقية تنهض لتحطيم كل الزيف الذي يغلفه، وبالتالي تفتح الباب واسعا أمام شرعيته التاريخية والثورية، وتحرره من الأحكام المسبقة القاتلة، ضمن هذه المعطيات ليست الحدود الوهمية التاريخية بين اليمين واليسار إلا تكريسا للصراع التاريخي خاصة نهايتها الخطرة في إسقاط صفة الشهيد – الشهادة - يعني ذلك تبديدا للقوة التي يمكن لها أن

تواجه الزيف التاريخي للعدو واستعادة الشخصية الوطنية وحياتها القومية والتاريخية، إلا أن ظاهرة العجز التاريخي العامة التي تسم مرحلة الاستقلال، لا تتبدى في النص الروائي باستواء ووحدة بل على عكس تتمثل على اختلاف وتمايز يحملان دلالاتها الخاصة في توضيح الأدوار المساهمة في هذا العجز، وبالتالي المسؤوليات المختلفة التي تترتب على القائمين به.

هكذا تنتج الرواية المعادل الفني الجمالي للإشكالية المركزية التي تشعل التاريخ الوطني وذلك بمواجهة اللحظة التاريخية وطرح السؤال حول مصداقيتها. هل تلك اللحظة هي بداية الشروع في دخول التاريخ أم بداية تأبيد لحظة الخروج منه؟ الرواية تطرح نفسها في صلب الإشكالية مشرعة أسئلتها وتساؤلاتها، إن كان هذا الحاضر -الاستقلال - ثمرة ذلك الماضي أم أن هذا الحاضر هو تقهقر وتردي مستمر عن تلك اللحظة التي كان فيها الراوي قادر على المقاومة والتحدي والتمرد .

إن المواقع المختلفة لشخصية الحسين تتيح لنا أن نجد فيها ضمن الأبعاد الزمنية للبنية الروائية أدوارا محددة يجدر إيضاحها. إن الموقع المتميز للبطل الحسين، يجعله يحتل في العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تقدمها رمزية الرواية، موقع الجيل المثقف اليساري لمرحلة الاستقلال، الذي غدا شاغله الأساسي العودة إلى التاريخ وإلى الثورة بمثابة لحظة تشكيل الوعي السياسي لمحاكمة الحاضر على ضوء الإشكالات التي أنتجتها لحظة التقاطع والانفصال التاريخي منذ بداية الاستقلال بمعنى آخر لا يكشف هذا العالم إلا بقدر التفاعل مع الواقع الموضوعي إذا يشكل هذا الواقع مرجع خصوصية البطل الروائي وتميزه وفرديته، وليس الواقع الموضوعي في التحليل الأخير سوى اسم أن آخر

لعلاقات الحياة التي تضطلع بدور حاسم في تحديد مصير البطل واليسار بشكل عام « حذرناك و لم تستفيد من الفرصة. راعيناك لأنك صديق امرأة نقدرها ولا تستحقها، لا أتذكر أنكم حذرتموني في المرة الماضية كنت قادما من مهمة في البلديات البعيدة لفائدة رجل يزورك ليلا سمى نفسه تمويها المهدي بن محمد. استقلت من الجريدة، وزاويتك حولتها الجريدة لأنها أصبحت تمس أمن البلاد. ماذا تريد أكثر من هذا التصدق بأننا لا ننام» [1] إن بنية السرد تناقضية صراعية، يصل فيها الاصطدام بين البطل والسلطة ذروته التوترية الدرامية. أمام هذا الوضع، تتشظى الحقيقة في الرواية، حقيقة كتابة تاريخ الثورة، وتاريخ الشهداء الذين أراد الآخرون كتابته وتزييفه، وتتغيب الحقيقة والحريات الأساسية للثورة. انطلاقا من مجموع هذه التداخلات تغدوا الرواية عبارة عن تضاد مجموعة من الخطابات واللغات فيما بينها وذلك لأجل خدمة البعد السياسي الإيديولوجي، وهو البعد الذي استطاع الراوي تلغيمه بوقائع تخييلية وتوهيمية يحيها الروائي لأجل خدمة الأبعاد المرجعية والمضمرة في النص، انطلاقا من رؤية جديد للواقع المروي « انحنى بقامته العملاقة علي وقبلني على وجهي ويدي. كانت قبلته حارة مثل الجمرة، هو كذلك كان حزينا. تحمل عذابات أكثر من عشرين سنة من النسيان. رتب على كتفي ثم هزني بقوة. واش بك يا الحسين ؟مازلت ابن البلدة ومعدن ثمينا. أنهم يريدون أن يقنعوك بأنك رجل مخصي، إنه الحلم الدموي المشوه الذي أسكنوه بدماغك منذ أن فتحت عيناك في هذه البلاد الواسعة. لا تستسلم. الشهداء لا

(1)-المصدر السابق : ص 213-214.

ينامون .ما تغلطش .بدأت الأشياء الصدئة تتحرك في رأسي. ومع ذلك يا المهدي فقد خصوني وهذه بقع الدم تملأ سروالي. لقد فكرت في لحظة من أن أخون دمك. وأن أتراجع. ومن يفكر في شيء مثل هذا معناه أنه قادر على القيام به حين يتوفر له الظرف المناسب. رأيت فجأة وجه يتجهم ويصير داكنا مثل غبار الرماد. قلت لك مازلت قادرا على الوقوف على ركبتيك بقوة. لا تكن صغيرا يا بن المهدي بن محمد . لا تكن ساقطا في زمن صعب وكان كهذا. فجأة بدأ الصحو يدخل قلبي وعيني [1]» فالقصة الداخلية لدى الراوي لا تبرز الطابع المتعادي للواقع فحسب، بل هي تبدي التركيبة النفسية للبطل من حيث هي نتاج لهذا القهر النازل بجل الاستقلال، وعلى ضوء هذه المسألة نملك أن نفهم لماذا كان خصي واغتصاب الجسد تعبيرا عن عدوانية دموية مباطنة، وهو بالطبع وجه بارز من وجوه سادية السلطة، وهي يعني أن الاغتصاب تمظهر لاغتصاب التاريخ وحقيقة شهداء الثورة ذوي الانتماء اليساري.

إن تيمة الخصي – خصي التاريخ – تجسيد للصورة والإرغامات المرتبطة بهذا الوطن الإشكالي في مرحلة كان فيها في الأمس الحاجة إلى رموزه، وإلى دحض جميع أساليب التفكير السلطوية. تلك التي كانت –وما تزال- تهجع في القهر التاريخي، لكي تطغو عند الضرورة على السطح، وهي تتسلل إلى ذاكرة الأجيال ووجوده كان همّها الوحيد فقط، هو البحث عن ترصيع

(1) – الطهر يرقص ص 53 .

بماء تاريخنا الثوري الحديث، وترميم ذكرتنا الجماعية خاصة بعد خروج المجتمع من مرحلة الاستعمار ودخول مرحلة سياسية أسوء.

بموازاة مع هذه الأجواء، تعرف الرواية تحولا في مجرى الأحداث، ويبدأ البحث من جديد ليس عن المهدي الشهيد – بل عن المهدي التاريخ، وبذلك يتبادل الوطن ورموزه لعبة الأقنعة والوهم والتوهيم، وتصبح لعبة الاستقلال لعبة وهمية هي أيضا، فمشروع المستشفى، إنما لأجل طمس جوانب من التاريخ الرسمي لمدينة وشهدائها، وتاريخ سيرتها « يقولون أن مشروع الأنوف، الألسن، يغيرون الأدمغة، يوسعون العيون حتى ترى بشكل أوسع وأدق، والآذان وأعضاء» هكذا تأخذنا الرواية إلى الإنصات لتفاصيل وهموم جيل بكامله وتاريخ مرحلة سياسية بكاملها أيضا. كما تحف في الهموم الذاتية والمجتمعية للراوي وفي الأسئلة التاريخية لجيل الاستقلال. بتعبير آخر تحويل الأوهام المتشظية إلى حقيقة من خلال ما يمكن تسميته هنا بلعبة الأقنعة. لعبة يتبادلها شخوص الرواية، حيث تضع أمامنا العديد من الاحتمالات ربما لأجل تقريبه من الحقيقة المتشظية والمحتملة في النص أمام انعدام اليقين. ومن ثم فإن الرهان العام للرواية يكمن في متابعتها لخاصية الوضع الإشكالي والوهمي لوطن ولمدينة شهدت العديد من التقلبات والأوضاع نتيجة لما طالها هي أيضا من فساد سياسي – مشروع المستشفى هو إذا شعور مستمر ومفتوح على المواجهة مرة أخرى، بين أسئلة الزمن والتاريخ والإيديولوجيا وبين أسئلة الحوافز، أسئلة الهوية والفقدان والبحث عن الذات .

إن فجيعة التاريخ التي عاشها جل الاستقلال جعلته يعاني من التوحد والغربة عن المجتمع الذي لا يرى فيه سوى صورة شديدة القتامة ومع أنه

رافض لكل ما يرى من زيف السلطة وينشد الحقيقة التاريخية الثورية، فإن رفضه يبقى أخيرا رفضا مشلولا، إذا يعجز عن تحطيم جدار الواقع السياسي السلطوي، حيث تظهر فيه متابعة الصحفي الحثيثة وهو يحمل آلامه وأسراره وخلال ذلك يلتقي ما أسمته الرواية - الوجوه الغامضة من سلالة بني كلبون - ومن خلال تفاصيل يومية تظهر معاناته، من معوقات كثيرة توضع في طريقه حتى لا يصل إلى الحقيقة . وبالتالي تتعمق البنية الدرامية حين يتعثر فتح ملف التحقيق إلى نهايته ،و حين يظهر الصراع – بين التخلي عما يسعى إليه أو يبقى مستمرا إلى النهاية – ليدفع روحه ثمنا لذلك دون أن يكشف ما يجب كشفه. وعبر تداعيات ونجوى ذاتية تبدو مريم حبيبته –الوطن الثورة – رمز النقاء والإخلاص والتضحية وأمل اليسار المشنوق، تلك التي اغتالتها المدينة. لتستدعي سورتها على شاكلة استدعاء خيانة المسار الثوري بعض أمثلة من السقوط التاريخي والثوري عبر تاريخ الثورة التحريرية، وبالتالي فالحاضر يوصفه جزء من المحلة الثورية ومنشطا لها يتخذ صورة رحلة فردية لبطل كاتب وسارد يتخذ من سيرته الذاتية ومن سيرة شهداء اليسار – المهدي – وسيلة تعكس وضعا مأساويا لجيل بأكمله وواقعا أفرزته شروط تاريخية وسياسية واجتماعية من خلال تجربة الاستقلال وظهور طبقة سياسية مناوئة لحقيقة اليسار الثوري وشهدائه، وشكل هذا أحد مقومات الخطاب المرجعي في علاقته بنبرة الخطاب الإيديولوجي المهيمنة على صوت الروائي وهو يحاور التاريخ متحدثا إلى القارئ بشكل مباشر وصريح مطمنا كل وجهات نظره ورؤيته للعالم. كما تكشف عن ذلك دلالة النص وهو يحبك عقيدته السياسية العامة انطلاقا من الأوضاع التي وصفها. ومن أوضاع متفرعة عنها من قبيل

فقدان الأصالة التاريخية وفقدان الثقة في الحاضر وفي المستقل. لذلك يتصدى المهدي للدفاع عن الشهداء فيتحول إلى كتلة نار متفجرة حارقة تخرج من النوافذ[1]، وينتهي الحسين إلى فعل استئصال كل الأشياء الزائدة [2] بوصفه شاهد على الحقيقة التاريخية .

هذا الحدث الكبير على مستوى الحركة التحررية الوطنية، دفعه النص ليكون خليفة ظلالية للحديث التاريخي الداخلي وهو يهيش سلسة متوازية من العقبات التي تفضي في التحديد الأخير إلى موقف، والنص بتطلعه إلى صياغة رؤية فقد أظهر عظمة البطل الحسين في مقاومته البطولية، ومن الواضح أن الروائي أراد أن يوازي بين الحدث وفاعله، وأن يتقى الأبعاد السوسيوتاريخية والإيديولوجيا للبطل، خاصة عندما أكد على مضمون الوعي الإيديولوجي المناضلة والمغتربة، عبر هذا الجدل بين مرجعيتين وموقفين - موقف اليمن وموقف اليسار -- تنشأ ما يسمى هيغل بالمفارقة الضرورية التي يعبر عنها بالقول « إن الجوهر الداخلي لما هو مطروح يبقى كما هو، إلا أن الثقافة المتقدمة في طرح وكشف الجوهري تتطلب تغيير في التعبير عن الأخير وشكله» [3] . إن الرواية على الرغم من أنها تنطلق من دافع ذاتي يبحث عن توضح شخصي، إلا أن هذا المنطلق ما هو إلا شرارة لكشف جماعي، إنساني. تريد أن تحفر في بنية الواقع التاريخي العميق، وتنتصر لكل القوى المجاهدة من

---

(1) -المصدر السابق : ص 269

(2) - المصدر نفسه : ص 252

(3) جورج لوكاش : الرواية التاريخية : ترجمة صالح جواد كاظم .وزارة الثقافة والفنون. العراق 1978.ص 75

أجل الحق وجمال الحياة. وترغب الرواية أن تنسب التمجيد إلى من يستحقه من فئات الثورة دون حجب أو مصادرة لآخر، وأن تقبض على اليد التي اغتالت الشهادة وزيفت بيانات الواقع، واستمرت تمتد في أشكال عديدة من التشويه والتعويض زرع الحزن والبأس. حاولت الرواية أن تكن شيئا من أصوات المسحوقين والمصادرين والمتبعين، هؤلاء الذين كسبوا النصر ضد المحتل، والذين ضاع بعضهم في القرى المهملة أو في شوارع المدينة المعطلة عن الحياة الكريمة، والتي ينتهك عرضها كل يوم بصور عديدة غير إنسانية دون أن يستطيع النسق الجدير بهذه الحياة أن يفعل شيئا ضد أنساق مخيفة تطغى على كل شيء .

في رحاب جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الدكتور عميراوي احميده

جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة

كعادتها تقوم جامعة الأمير عبد القادر بنشاطات علمية مباركة، متمثلة في مناقشات لرسائل علمية. وفي إقامة ملتقيات وندوات وطنية ودولية.

1– **المناقشات:** جرت خلال الفترة مابين 4جوان 2003 إلى 08 جانفي 2004 مناقشات لـ 16 مذكرة في مرحلة الماجستير . و 4 رسائل في مرحلة الدكتوراه.

1-1– دكتوراه: وهي لكل من:

الاسم واللقب	المشرف	عنوان الرسالة
خميس بن عاشور	د. اسماعيل يحي رضوان	قضايا العقيدة الإسلامية بين النصوص الشرعية وأقوال المتكلمين
رابح دفرور	د. نصر سلمان	الإمام ابن الجزري وجهوده في علم القراءات
سعاد سطحي	د. إسماعيل يحي رضوان	أسباب الفساد في المعاوضات المالية المتعلقة بالثمن والمبيع – دراسة مقارنة مع القانون المدني الجزائري–
صالح نعمان	د. مولود سعادة	منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر

1-2– ماجستير: وهي لكل من:

الطالب	المشرف	عنوان المذكرة
وردة بوجلال	أ. د عبد الله بوجلال	الجمهور القسنطيني وبرامج قناة اقرأ الفضائية– دراسة في العادات والأنماط والاتجاهات
اينوش عائشة	د. مراد زعيمي	دور المرشدة الدينية في الإصلاح الاجتماعي دراسة حالة المرشدة الدينية بقسنطينة
السعيد دراحي	أ.د فضيل دليو	عادات وأنماط مشاهدة الأطفال الجزائريين للبرامج التلفزيونية –دراسة ميدانية بإكماليات مدينة قسنطينة
عبد الحليم لالوسي	د. بشير بوجنانة	البعد العقدي للأمثال القرآنية
فاتح حليمي	د. اسماعيل زروخي	دواعي الحرب في التوراة والقرآن دراسة مقارنة في ضوء المواثيق الدولية
منى صالحي	أ. د أحمد صاري	نظام القضاء عند جبهة التحرير الوطني (1954–1962)