

مجلة البحر والدراسات

دورية أكاديمية دولية نصف سنوية محكمة تصدرها جامعة الوادي - الجزائر
العدد السادس عشر - السنة العاشرة - شعبان 1434 هـ - يونيو (جوان) 2013 م



من موضوعات هذا العدد :

- أنفاظ الجموع ذات الوجدان دراسة دلالية في لغة القرآن الكريم.
✍ د/ الأخضر سعداني (جامعة الوادي)
- استحقاق غير الوارث من الميراث.
✍ د/ صالح خالد الشقيرات (جامعة الجوف - المملكة العربية السعودية)
- أهلية الاجتهاد في ولاية القضاء.
✍ د/ إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي)
- الواقعية في الدرس الحديثي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس.
✍ د/ أكرم بلعمري (جامعة الوادي)
- السن القانوني للزواج « دراسة مقارنة ».
✍ د/ علي جدي (جامعة باتنة)
- مبدأ التكامل في اختصاص المحكمة الجنائية الدولية.
✍ د/ خالد حساني (جامعة بجاية)
- التنمية السياحية في المنطقة العربية «المغرب أنموذجاً».
✍ د/ صليحة عشي (جامعة باتنة)
- مكانة اللغة العربية في برامج الحركة السياسية الجزائرية ما بين 1926 - 1954.
✍ د/ أحمد مريوش (المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة - الجزائر)
- إبادة الجزائريين خلال الاحتلال الفرنسي بين الأفعال المعزولة والإستراتيجية الاستعمارية.
✍ د/ عثمان زقب (جامعة الوادي)

منشورات جامعة الوادي

مجلة البحوث والدراسات

دورية أكاديمية دولية نصف سنوية محكمة تصدرها جامعة الوادي - الجزائر

العدد السادس عشر . السنة العاشرة

شعبان 1434 هـ - يونيو (جوان) 2013 م

ISSN 1112 – 4958

الرئيس الشرفي

أ.د. محمد خير الدين خلادي

رئيس التحرير

د. إبراهيم رحمانی

هيئة التحرير

د. عادل محلو

د. محمد السعيد عقيب

د. المکی دراجی

أ. عبد القادر حـوبه

أ. د. إسماعيل عيسى

د. أحمد زغب

د. عبد الرحمن ترکی

د. محمد رشید بوغزالتہ

توجه جميع المراسلات باسم السيد:

رئيس تحرير مجلة البحوث والدراسات . جامعة الوادي

ص.ب : 789 ولاية الوادي 39000 الجزائر.

فاکس : 032 22 30 04

Email : Bouhouth d@yahoo.fr

www.univ-eloued.dz

من أعضاء الهيئـة العلمـية الاستشارية *

- أ.د. إبراهيم بختي (جامعة ورقلة)
- أ.د. أبو بكر بحري (جامعة الطارف)
- أ.د. أبو بكر لشهب (جامعة الوادي)
- أ.د. أحمد جلايلي (جامعة ورقلة)
- أ.د. أحمد بن ناصر (جامعة الجزائر)
- أ.د. أحمد عبد الرحمن الملحم (جامعة الكويت)
- أ.د. الطاهر سعد الله (جامعة الوادي)
- أ.د. القرشي عبد الرحيم البشير (جامعة الشارقة)
- أ.د. الكوني علي عبودة (جامعة الفاتح . ليبيا)
- أ.د. الهاشمي لوكيا (جامعة قسنطينة)
- أ.د. بديع السيد اللحام (جامعة دمشق . سوريا)
- أ.د. بشير بن عيشي (جامعة بسكرة)
- أ.د. حسين الدوري (العراق)
- أ.د. راسم مسير الشمري (جامعة بابل . العراق)
- أ.د. شفيق السامرائي (جامعة لاهاي . هولندا)
- أ.د. صالح العلي (جامعة دمشق . سوريا)
- أ.د. صالح مفقوده (جامعة بسكرة)
- أ.د. صبري مسلم حمادي (جامعة ذمار . اليمن)
- أ.د. عاطف إسماعيل أحمد (جامعة عمر المختار . ليبيا)
- أ.د. عبد العزيز حاجي (جامعة دمشق . سوريا)
- أ.د. عبد القادر دامخي (جامعة باتنة)
- أ.د. عبد الله بوخلخال (جامعة الأمير عبد القادر . قسنطينة)
- أ.د. علي أجقو (جامعة بسكرة)
- أ.د. علي قريشي (جامعة باتنة)
- أ.د. علي محي الدين علي القره داغي (جامعة قطر)
- أ.د. عمر سعد الله (جامعة الجزائر)
- أ.د. كمال عجالي (جامعة باتنة)
- أ.د. محمد الغالي (جامعة القاضي عياض . المغرب)
- أ.د. محمد الناصر بوغزالئة (جامعة الجزائر)
- أ.د. محمد بوعمامة (جامعة باتنة)
- أ.د. محمد خان (جامعة بسكرة)
- أ.د. محمد ملياني (جامعة وهران)
- أ.د. محمد يوسف الزعبي (جامعة البحرين)
- أ.د. مسعود مزهودي (جامعة باتنة)
- أ.د. موسى رحمان (جامعة بسكرة)
- أ.د. نصر سلمان (جامعة الأمير عبد القادر . قسنطينة)
- أ.د. وهيبي محمد مختار (السودان)
- أ.د. ياسين محمد الغادي (جامعة الإمارات العربية المتحدة)
- أ.د. يلس شاوش بشير (جامعة وهران)

الموضوع	رقم الصفحة
□ أفاظ الجموع ذات الوجدان دراسة دلالية في لغة القرآن الكريم.	
✍ أ / الأخضر سعداني (جامعة الوادي)	09
□ استحقاق غير الوارث من الميراث.	
✍ د / صالح خالد الشقيرات (جامعة الجوف - المملكة العربية السعودية)	23
□ أهلية الاجتهاد في ولاية القضاء.	
✍ د / إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي)	49
□ خطوات المنهج العلمي في دراسة مسائل الخلاف.	
✍ أ / عماد جراية (جامعة الجزائر 1)	79
□ تفعيل المقاصد الشرعية في التكييف الفقهي للوقائع المستجدة - بعض المسائل في الأحوال الشخصية نموذجاً.	
✍ أ / نادية رازي (جامعة باتنة)	105
□ الواقعية في الدرس الحديثي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس.	
✍ أ / أكرم بلعمري (جامعة الوادي)	123
□ أثر أطباء المسلمين على يهود الأندلس والمغرب في القرون الوسطى.	
✍ أ / عمارة نصيرة (جامعة الوادي)	143
□ السن القانوني للزواج « دراسة مقارنة ».	
✍ أ / علي جدادي (جامعة باتنة)	163
□ مبدأ التكامل في اختصاص المحكمة الجنائية الدولية.	
✍ أ / خالد حساني (جامعة بجاية)	175
□ أثر المشاركة السياسية في تنمية المواطنة في الجزائر.	
✍ أ / مبروك ساحلي (جامعة أم البواقي)	195

□ التنمية السياحية في المنطقة العربية «المغرب أنموذجا».

219 د / صليحة عشي
(جامعة باتنة)

□ تعريفات الكتابة ومصر القديمة .

241 أ / السعيد شالقة
(جامعة الوادي)

□ مكانة اللغة العربية في برامج الحركة السياسية الجزائرية ما بين 1926 - 1954.

253 د / أحمد مريوش
(المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة - الجزائر)

□ جمعية العلماء المسلمين بوادي سوف بين التحامل الاستعماري والتدافع الطرقي (1931 - 1937).

279 أ / موسى بن موسى
(جامعة الوادي)

□ إبادة الجزائريين خلال الاحتلال الفرنسي بين الأفعال المعزولة والإستراتيجية الاستعمارية.

307 أ / عثمان زقب
(جامعة الوادي)

- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.
- يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط برتبة الباحث ولا بمكانته العلمية.



قواعد النشر في المجلة

- ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
 - الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد البحث.
 - أن لا يكون البحث منشوراً أو مقدماً للنشر في مجلة أخرى.
 - أن لا يكون البحث مستلاً من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
 - يشترط في البحوث ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
 - أن يتراوح عدد صفحات البحوث من خمسة عشر صفحة إلى خمس وعشرين صفحة من الحجم A4.
 - أن يلتزم الباحث بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للبحث.
 - أن يرقن بحثه بخط «تراديسونال أراييك» صفحات A4 ، وأن يستعمل حجم الخط 16 بالنسبة للمتن، و12 بالنسبة للحاشية وفق صيغة وورد، وأن تكون الحواشي والإحالات آخر البحث وفق ترقيم تسلسلي مع ذكر البيانات الكاملة للمصادر والمراجع المعتمدة.
 - يرفق البحث بملخص في حدود مائة كلمة. مع ترجمته إلى إحدى اللغتين الفرنسية أو الإنجليزية.
 - يرسل البحث عبر بريد المجلة الإلكتروني، أو يرسل في قرص مغمط CD مع نسختين ورقيتين عبر العنوان البريدي للمجلة.
 - يرفق الباحث خطاباً موقعاً منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمناً تصريحاً بكون بحثه ليس جزءاً من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى.
 - يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني - الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف.
 - تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص بشكل سري.

- ترسل المجلة وعدا بالنشر بمجرد وصول التقارير إيجابية. كما ترسل اعتذارا عن النشر إذا كانت التقارير غير إيجابية دون الالتزام بإعادة إرسال الأبحاث إلى أصحابها أو بيان مبررات الامتناع عن النشر.
- يُعطى الباحث في حالة نشر بحثه ثلاث نسخ من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من المجلة.
- لا يحق للباحث طلب عدم نشر بحثه بعد تحكيمه وقبوله للنشر.

■ الأعداد الصادرة من المجلة ■

- العدد (1) : ربيع الأول 1425 هـ أبريل 2004م
- العدد (2) : جمادى الأول 1426 هـ جوان 2005م
- العدد (3) : جمادى الأول 1427 هـ جوان 2006م
- العدد (4) : محرم 1428 هـ يناير 2007م
- العدد (5) : جمادى الثاني 1428 هـ جويلية 2007م
- العدد (6) : جمادى الثاني 1429 هـ جوان 2008م
- العدد (7) : محرم 1430 هـ يناير 2009م
- العدد (8) : رجب 1430 هـ جوان 2009م
- العدد (9) : محرم 1431 هـ يناير 2010م
- العدد (10) : رجب 1431 هـ جوان 2010م
- العدد (11) : صفر 1432 هـ يناير 2011م
- العدد (12) : رجب 1432 هـ جوان 2011م
- العدد (13) : صفر 1433 هـ يناير 2012م
- العدد (14) : شعبان 1433 هـ جوان 2012م
- العدد (15) : ربيع الأول 1434 هـ يناير 2013م
- العدد (16) : شعبان 1434 هـ جوان 2013م



الفاظ الجموع ذات الوجدان

دراسة دلالية في لغة القرآن الكريم

بقلم

أ. / الأخضر سعداني (*)



ملخص

يعالج هذا الموضوع أحد الجوانب الإعجازية في لغة القرآن الكريم، ألا وهو الاستخدام المناسب لألفاظ الجموع، بحيث ينوع الأسلوب القرآني في استعمالها طلباً لأغراض تتعلق بدقة التعبير عن العدد قلة أو كثرة، أو لأغراض تتجاوز العددية إلى إرادة معانٍ أخرى، يؤدي السياق أو المقام دوراً رئيسياً في تحديدها مثل تخصيص معنى المفرد، وإرادة المعنى العام أو الخاص له، ومعنى الاسمية أو الوصفية، والتفرقة بين العاقل وغيره... وربما كان الغرض هو تلبية الجانب الجمالي والموسيقي للكلام.

مقدمة

يُرجع الجاحظ بلاغة الكتاب إلى مقدرتهم على الاختيار الحسن للألفاظ، ويضعهم في رتبة تسمو على رتبة الكثيرين من الخطباء والبلغاء، الأمر الذي يدل على أن اختيار الألفاظ عملية أصعب من جمعها ورصفها. ولذا كان دور الكاتب المقتدر يتطلب دراية ونفاذاً ونظراً أكبر من دور اللغوي الذي يجمع مفردات المعجم، ومن دور النحوي الذي يضع قواعد اللغة وأنظمة تراكيبها.

وهذا الذي نَوّه به الجاحظ يذكّرنا بأن نظم الكلام في حسنه وبلاغته، ومن ثم جودته وإعجازه لا بد أن يمر على محك صعب هو اختيار اللفظ المطابق للمعنى، والملائم للسياق. ولا شك أن اختيار التعبير القرآني لنوع أو وزن معين من الجموع الكثيرة، واستعماله في موقع بعينه

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب واللغات - جامعة الوادي.

(**) باحث في الدكتوراه بقسم اللغة العربية وآدابها - جامعة باتنة - الجزائر.

هو مظهر من مظاهر إعجازه الدلالي والجمالي.

ولما كانت الجموع في القرآن كثيرة ومتنوعة والدراسة لا تتسع لكل ذلك، ارتأينا أن نحدد مجال الدراسة فجعلناه يقتصر على معالجة الجموع ذات المفرد من لفظها، وهي جمع السلامة المذكر والمؤنث وجمع التكسير الدالة - من حيث صورتها - على القلة أو الكثرة أو كثرة الكثرة فيما يدعى جمع الجموع أو جمع الجمع. ولا يُعنى مجال الدراسة بالجموع التي اتفقت مفرداتها واختلفت معانيها مثل: أولاد، ولدان لأن مفرد الأولى ولد ومفرد الثانية وليد، ومثل جِداد وحُدود؛ لأن مفرد الأولى حديد (من الحدة)، ومفرد الثانية حدّ. كما يخرج من مضمار هذه الدراسة جموع لم تتنوع في الاستعمال في السياقات مثل: الأوتاد والأسفار والأزلام.

ونشير أيضاً إلى أننا لا نروم استقصاء جميع الحالات التي عبّر فيها بلفظ الجمع في مقابل جمع آخر، بل كان منا الاقتصار على مثالين أو ثلاثة من القرآن لتجلية المقابلة الواحدة.

يشير الاستعمال اللغوي للقرآن فضول النفس الوثابة إلى معرفة الحقائق ودقائق المعاني الكامنة وراء ما يختاره من كلمات وصيغ وتراكيب وصور وغير ذلك من الأبنية الإفرادية والتركيبية. ومن مثلاً لا يابه لاستعمال صيغة الجمع تأتي على مبنى معين في سياق ما، ثم يستعمل مبنى ثان لهذا الجمع في سياق ثان، الظاهر فيه أنه شبيه بالأول نحو قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنْبُلَاتٍ خُضَرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾^(٢) ؟

وإذا كان المساعد على الإثارة في هاتين الآيتين هو العدد المشترك "سبع" الذي جاء تمييزه في الأولى "سنابل" وفي الثانية "سنبلات"، فإن المثير قد يكون حاضراً بشكل آخر هو تنوع الجمع في السياق الواحد كما هو في قول الله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾^(٣)، حيث خالف بين الجمعيتين: "أبناء وبنين". وقد يخفى الباعث إلا على من تفتن إليه وهو منتشر بين السياقات المتباعدة.

ويجتهد هذا المقال في عرض مقابلات في صيغ الجموع استعملت هنا وهناك في عرض النص

القرآني، مستعينا بما أنجزته بحوث القدماء والمحدثين من علماء اللغة والتفسير.⁽⁴⁾
وقبل عرض نماذج قرآنية تجسد ظاهرة اختلاف صيغ الجموع للمفرد الواحد، وقبل بيان
العلل الأسلوبية المرافقة لذلك التنوع، يجدر بنا تقديم تذكرة تعيد إلى الأذهان خلاصة ما قدمه
علماء اللغة قديما وحديثا في مباحث الجموع.

استقر الدرس في العربية على أن ما يدل على ما فوق الاثنين، له أنواع يمكن إيجازها فيما يلي:
1. "الجمع: وهو ما يتناول جمع المذكر السالم وجمع المؤنث السالم، وجمع التكسير المتفرع إلى
جمع القلة، وجمع الكثرة".

2. اسم الجمع: وهو نوعان:
أ- ما ليس على صيغة من صيغ جموع التكسير، وليس له واحد من لفظه مثل إبل وقوم
وجيش.

ب- ما ليس على صيغة من صيغ جموع التكسير، وله واحد من لفظه، ولا يفرق بينه وبين
واحدته بالتاء ولا بالياء مثل صَحْبٍ وَرَكْبٍ وَطَيْرٍ.
3. اسم الجنس: وهو نوعان:

أ- اسم جنس جمعي وهو ما يطلق على القليل والكثير وله واحد من لفظه، ويفرق بينه وبين
واحدته بالتاء أو بالياء مثل تمر وتمرّة، وشجر وشجرة، وروم ورومي.
ب- اسم جنس إفرادي وهو ما يطلق على القليل والكثير وليس له واحد من لفظه مثل تراب
وماء وعسل ولبن.⁽⁵⁾

4. جمع الجمع: مثل "أَسَاوِر" جمعاً لـ "أَسْوَرَةٍ" التي هي جمع لـ "سوار"، و"أَسَارَى" جمعاً لـ
"أسرى" التي هي جمع لـ "أسير".⁽⁶⁾

هناك دواع فنية جمّة اقتضت وجود ظاهرة تنوع الجموع في الاستخدام القرآني، وقد يجتمع في
الحالة الواحدة أكثر من داع أو سبب في جعل هذا التعبير يؤثر صيغة دون أخرى، وتعود كثير من
الدواعي إلى ما يلي:

(1) الدلالة على القلة أو الكثرة:

أولاً- التعبير بجمع القلة مقابل جمع الكثرة:

01. ألوف وآلاف. وردت كلمة "ألوف" في قوله عز وجل: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ

دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ﴿٧﴾، ووردت كلمة "آلاف" في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَخْفِيَكُمْ أَنْ يُبَدِّدَكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُتَرَاتِينَ﴾ ﴿٨﴾.

عندما أراد الأسلوب القرآني التعبير عن القلة جاء بلفظ "آلاف" على زنة أفعال. ومن المعروف عند النحاة أن القاعدة في تمييز العدد من الثلاثة إلى العشرة أن يأتي جمع قلة. وأما "الوف" على وزن فُعُول فهو من أوزان الكثرة، والقاعدة عندهم أنه عدد من الأفراد بدايته الثلاثة ولا نهاية له. يقول القرطبي: الصحيح في عدد بني إسرائيل الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت أنهم زادوا على عشرة آلاف؛ لقوله تعالى: ﴿وَهُمْ أَلُوفٌ﴾ وهو جمع الكثرة، ولا يقال في عشرة فما دونها ألوفاً. ﴿٩﴾

02. فتية وفتيان: عبر القرآن الكريم بالأولى في سياق الحديث عن أصحاب الكهف، وكانوا قلة، قال عز من قائل: ﴿إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ﴾ ﴿١٠﴾، وفي تفصيل قصتهم كرر نفس الجمع "فتية" فقال: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَرِذْنَاهُمْ هُدًى﴾ ﴿١١﴾. وقد اختلفت الظنون في تحديد عددهم، لكنها لم تتجاوز العدد المحصور بين الثلاثة والعشرة، ونقل القرآن عنهم هذا الاختلاف حيث قال: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ ﴿١٢﴾. وأما الجمع الثاني "فتيان" الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ﴾ ﴿١٣﴾، فقد استعمل للكثرة، أي عدد غير محدد من الفتية وهم رجال يوسف عليه السلام.

وقد يكون الفرق بين الجمعين لا علاقة له بالدلالة على العدد قلة ولا كثرة، وذلك حينما يُراد بالفتية معنى الصغار أو الأحداث، ويراد بالفتيان الذين بلغوا مبلغ الرجولة، وفي هذه الحال يراد بالاختلاف الصيغي بين الجمعين تخصيص معنى المفرد.

ولا شك أن اختلاف القراءة في هذا اللفظ دال على أن معنى القلة أو الكثرة غير ملحوظ، لعدم تعلق فائدة خاصة بكون الذين يضعون بضاعة إخوة يوسف عليه السلام في رحالهم قليلين أو كثيرين، فلقد قرأ معظم السبعة "لفتيته" في حين قرأها حمزة والكسائي وحفص عن عاصم "لفتيانه". ﴿١٤﴾

ثانياً- التعبير بالجمع في مقابل جمع الجمع:

ونعرض على سبيل المثال الجمعين "أسرى وأسارى"، قال عز من قائل: ﴿مَا كَانَ لِئَيْبِي أَنْ

يَكُونُ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٥﴾. وقال: ﴿وَإِنْ يَأْتُواكُمْ أَسَارَى فُتَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (١٦).

لعل ذكر السياق الذي ترتبط به كل آية من هاتين يساعدنا على إدراك الفرق بين الجمعين المستعملين: جاءت آية الأنفال تعليقا على ما فعله المسلمون بعد انتصارهم في غزوة بدر، وقبولهم فداء الأسرى الذين لم يزيدوا آنذاك على السبعين. أما آية البقرة فقد وردت في سياق الميثاق الذي أخذه الله على بني إسرائيل ثم نقضوه وخرجوا عليه بأن قتلوا أنفسهم وأخرجوا فريقا منهم من ديارهم وقبلوا الفداء من الأسارى منهم.

واختلاف السياق الاجتماعي في كل من الموقفين اقتضى أن يستعمل لفظ "أسرى" الدال على الجمع في مقابل لفظ "أسارى" الدال على جمع الجمع لأنه خوطب به بنو إسرائيل خطابا عاما يشمل من يقعون في أسرهم على مر الأزمان (١٧).

وقد جاء في لسان العرب أن لفظ "أسرى" جمع لأسير، وأما "أسارى" فهو جمع لهذا الجمع (١٨).

ثالثا- التعبير بالجمع السالم مقابل جمع التكسير:

٥١. سنبلات وسنابل: استعمل القرآن جمع السلامة للتعبير به عن القلة في مقابل جمع التكسير للتعبير به عن الكثرة. ومن أمثلة ذلك: سنبلات وسنابل. قال عز من قائل: ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعُ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ (١٩)، وقال: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُخْرِجَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ، وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ، وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢٠).

جمع السلامة لا يدل بصيغته على قلة أو كثرة إلا بمعونة السياق، والسياق المقالي في الآيتين يستعمل العدد "سبعة" الذي يأتي تمييزه جمع قلة حسب قواعد علم الصرف.

ويتعين معنى "السنبلات" في الآية الأولى بالقلة، بدليل تعبير يوسف عليه السلام للرؤيا حيث أول السنبلات السبع بالسنوات السبع، ثم تحققت نبوته كما تذكر التفسير وقصص الأنبياء. وهكذا يكون العدد مستعملا على الحقيقة ولا مجاز فيه، ويلزم من ذلك أن يكون الجمع "سنبلات" جمع سلامة دالا على القلة لا على الكثرة.

وأما الجمع "سنابل" في الآية الثانية فقد جاء في سياق الكلام عن فضل الله وكرمه بحيث

يضاعف الأجر أضعافاً للمحسنين، تصل بالعدد "سبعة" إلى سبعمائة ضعف، ولا يتوقف الأجر عند هذا الحد، بل "والله يضاعف لمن يشاء"، ولذا فإن العدد "سبعة" في سياق هذه الآية ليس له قيمته العددية الحقيقية، ولكنه كناية عن عدد كثير ومفتوح على المزيد من الكثرة، فناسب أن يكون تمييزه جمع كثرة، وهو من جموع التكسير.

02. عُرفَاتٌ وَعُرْفٌ: قال عز وجل: ﴿وَهُمْ فِي الْعُرْفَاتِ آمِنُونَ﴾⁽²¹⁾، وقال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا﴾⁽²²⁾. وقعت آية سبأ في سياق يقضي بأن يكون جمع السلامة "غرفات" جمع قلة، لأن هذا المعنى يتلاءم والسياق السابق لها وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ هُم جَزَاءُ الصَّغْفِرِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْعُرْفَاتِ آمِنُونَ﴾، ووجه الملازمة مع القلة أن الآية تتحدث عن الذين جمعوا الأولاد والأموال والعمل الصالح، وهؤلاء قلة بالقياس إلى سائر المؤمنين، لأن الأموال والأولاد يوديان إلى الغرور والبطر. وقلة فقط هم أولئك الذين ينعمون بالأموال فينفقونها فيما يرضي الله، ويحملون الأولاد على تعلم الخير والفقه في الدين والترشح للصلاح والطاعة.⁽²³⁾

وأما آية العنكبوت التي اشتملت على لفظ "غرف" فهي تتحدث عن مجرد الانتصاف بالإيمان والعمل الصالح، ولا شك أن المتصفين بذلك أكثر بكثير من الذين يجمعون الغنى والنفوذ والتقوى، ولذا ناسب هنا استخدام جمع التكسير الدال على الكثرة.

2) تخصيص معنى المفرد:

ورد في القرآن الكريم جموع لمفردات تنتمي إلى المشترك اللفظي، وهو المفردات التي يشترك في الواحد منها أكثر من معنى، كما ورد فيه ألفاظ تشترك في معناها العام، بينما تختلف فيما بينها في الدلالات الخاصة. ويفرق الاستعمال اللغوي الفصيح بين دلالات هذه الألفاظ عن طريق تنويع جموعها والمخالفة فيما بينها.

وإذا تأملنا الاستعمال القرآني في التفرقة بين معاني اللفظ المشترك ألفيناه دقيقاً يتوسل إلى ذلك بالسياق والجمع بتنوعاته. وفيما يلي تحليل لمثالين من المجموع المراد بها تخصيص معنى المفرد:

01. أعين وعيون: مفرد كل منهما "عين"، وهو من المشترك اللفظي. ورد في القرآن الكريم بمعنى آلة البصر في قوله عز وعلا: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾⁽²⁴⁾،

كما ورد في معنى "عين الماء" في قوله تعالى: ﴿فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ﴾⁽²⁵⁾.

وجاء جمعها في القرآن بصيغتين مختلفتين هما: "أَعْيُنٌ وَعُيُونٌ"، إذا تأملناها اكتشفنا أن سر ذلك الاختلاف هو تخصيص كل جمع منهما لأحد المعنيين دون الآخر؛ قال تعالى: ﴿تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾⁽²⁶⁾، فجاءت "عين" في هذا الموضع بمعنى العين المبصرة. وقال: ﴿جَنَّاتٍ وَعُيُونٌ﴾⁽²⁷⁾، وأما ههنا فتدل على أنها عين الماء.

يقول الدكتور أحمد مختار عمر "...ولا يصح اعتبار "أعين" يراد بها القلة، "وعيون" يراد بها الكثرة، كما يقول النحاة؛ إذ لا يستصاغ معنى القلة في آيات مثل ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَزْهَبُوهُمْ﴾ [الأعراف: 116]. لأن معنى الكثرة هو الأنسب والأكثر ملاءمة للسياق هنا"⁽²⁸⁾.

02. أشداء وشداد، من الألفاظ التي تشترك في معناها العام أي القوة، وتختلف فيما بينها في الدلالات الخاصة، ومفرد كل منهما "شديد" أي قوي، ولما كانت القوة معنوية أو مادية، حرص القرآن على التفرقة بين جمعي المعنيين بأن جعل الشدة المعنوية جمعها "أشداء"، والشدة المادية جمعها "شداد". قال سبحانه وتعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾⁽²⁹⁾، والشدة هنا معنوية تعني الغلظة والقسوة. وأما في قوله عز وجل: ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَافٌ شِدَادٌ﴾⁽³⁰⁾ فالشدة مادية، أي شداد الأبدان وقيل غلاظ الأقوال شداد الأفعال⁽³¹⁾. وتنتمي صيغتا الجمع "أفْعِلَاءُ وَفَعَالٌ" إلى جموع الكثرة كما هو معلوم في كتب النحو، ولذا فإن استعمال أحدهما دون الآخر يجري لغرض غير القلة والكثرة.

(3) إرادة العموم والخصوص:

قد يستخدم القرآن الكريم صيغتين من الجموع للمفرد الواحد، وذلك بقصد التفرقة بين معنيي الجمعين بجعل أحدهما خاصا والآخر عاما، يشمل المعنى الخاص للمفرد ومعه غيره. ومن أمثلة العموم والخصوص:

01. أنفُسٌ ونفوس: كلاهما جمع "نفس"، والنفس تأتي في القرآن بمعنى أرواح الأشخاص أو دخائلهم وبواطنهم، فتجمع على "نفوس"، وهذا هو المعنى الخاص، وهو قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾⁽³²⁾، وقوله: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ﴾⁽³³⁾. وواضح من الآيتين أن لفظ "النفوس" استعمل بالمعنى الخاص أي دال على الجانب الروحي أو المعنوي في الإنسان.

وبناء على عملية استقراء تام لكلمة "أنفس" في القرآن الكريم قام بها الدكتور أحمد مختار عمر

في كتابه دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته، فإن هذا الجمع يُستعمل في المعنى العام الذي يشمل المعنى الخاص السابق كما في قوله عز وعلا: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾⁽³⁴⁾، كما يُستعمل في معنى الذوات والأشخاص. وهذا المعنى العام هو أكثر ورودا في القرآن الكريم⁽³⁵⁾، ومنه قول الله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾⁽³⁶⁾، وقوله: ﴿وَلَا تُلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾⁽³⁷⁾. وبالتالي في الآيات السابقة المشتملة على الجمع "نفوس وأنفس" نكتشف أن الجمعين جاءا في سياق الكثرة، وهذا يخالف قول النحاة في دلالة "الأنفس" على القلة.

02. ضعاف وضعفاء: استعمل التعبير القرآني كلمة "ضعاف" في قول الله عز وجل: ﴿وَلْيُخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾⁽³⁸⁾، والضعف المقصود في هذه الآية مادي وهو المعنى الخاص؛ لأن سياق الكلمة مرتبط بالمواريث والوصية.

كما استخدم الأسلوب القرآني كلمة "ضعفاء" شاملة معنى الضعف المادي السابق في قوله تعالى: ﴿أَيُّدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ﴾⁽³⁹⁾. واستعملها في معنى العجز أو الضعف الجسمي في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمُرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَحْدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾⁽⁴⁰⁾. واستعملها أيضا في معنى القهر والتبعية في قوله تعالى: ﴿وَبَرُّوْا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽⁴¹⁾.

ويتضح من استخدامات كلمة "ضعفاء" أنها تحتوي المعنى الخاص الذي تؤديه كلمة "ضعاف" ومعه غيره من المعاني، ولذا فهي أعم دلالة.

4) طلب معنى الاسمية أو الوصفية:

وقد تتعدد الجموع في الاستعمال القرآني ويراد بذلك معنى الاسمية في موضع والوصفية في موضع آخر، فيستخدم جمع التفسير للأول وجمع السلامة للثاني. ومن أمثلة ذلك من القرآن ما يلي:

01. ورد الجمع المكسر "رعاء" في قوله تعالى: ﴿قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يَصُلُّوا الرَّعَاءُ﴾⁽⁴²⁾. ورعاء جمع راع لمن حرفته الرعي، وهو معنى اسمي.⁽⁴³⁾ وقال أيضا: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾⁽⁴⁴⁾، وههنا جاء جمع السلامة "راعون" الدال على الصفة.

02. خَزَنَةٌ وخازنون: "الخزنة" جمع لخازن النار أو الجنة أي حارسها، وهو استعمال اسمي للفظ يجعله قريباً من أسماء الوظائف (كالخفزة والسدنة والسحرة)، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِيمٌ﴾⁽⁴⁵⁾. وأما "الخازنون" فاستخدام للفظ الجمع يجعله قريباً من الصفات ويدل على الحدث؛ قال تعالى: ﴿فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْشَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾⁽⁴⁶⁾، فوقع الجمع خبراً مجروراً بالباء الزائدة، وتعلق به الجار والمجرور: لَهُ. وهذا التعلق دال على وصفية كلمة "خازنين" لأن الحجار والمجرور لا يتعلقان إلا بالفعل أو شبهه.

(5) تحقيق المواءمة اللفظية أو المعنوية:

قد يختار التعبير القرآني جمعاً ما في موقع ما بغرض تحقيق مبدأ المواءمة اللفظية والتحسين الكلامي، مثل:

01. أنبياء ونبين: جاء لفظ "أنبياء" في آل عمران عند قوله تعالى: ﴿وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾⁽⁴⁷⁾، وورد لفظ "النبين" في البقرة حيث قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾⁽⁴⁸⁾، كما ورد في آل عمران قوله عز وجل: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾⁽⁴⁹⁾. قال الكرماني: «وجمع النبيين جمع السلامة لموافقة ما بعده من جمعي السلامة وهو: النبيين - الصابئين، وكذلك في آل عمران: إِنَّ الَّذِينَ - وناصريين - ومعرضون، بخلاف الأنبياء»⁽⁵⁰⁾ في الموضع الآخر من آل عمران، حيث تتلاءم والجمع أغنياء في قوله عز وعلا: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾.

02. سجد وسجد: استخدم القرآن اللفظين مُريداً بالأول الجانب الحسي الخاص وهو وضع الجبهة على الأرض، وبالثاني الجانبين الحسي والمعنوي أي الخشوع في الصلاة، ولذا فهو أعم من الأول في الدلالة. ويتضح هذان الاستخدامان من قوله عز وجل: ﴿رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾⁽⁵¹⁾، وقوله: ﴿وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾⁽⁵²⁾.

ولسنا نريد الوقوف عند توضيح هذا المقصد، لأنه سبق مثله تحت عنوان "إرادة العموم والخصوص"، ولكننا نريد إيضاح فائدة أسلوبية أخرى تتعلق بتحسين اللفظ، ومراعاة المناسبة فيه.

ورعاية المناسبة تقضي في بعض الأحيان بأن يجري الكلام على مخالفة ظاهر القياس. والقياس

في هذه الآية يقضي بأن يجري الكلام على (الرَّكَعِ السَّجْدِ) كما في آية الفتح لأن الموصوف باللفظين ذات واحدة، هي المصلون. لكن النظم القرآني خالف رِعايةً للفاصلة من حيث الإيقاع الصوتي لتكون كجاراتها من الفواصل محتومة بحرف قبله حرف مدّ. وتلك ميزة فنية في الأسلوب القرآني، بحيث تأتي اللفظة لتؤدي معنى في السياق، وتؤدي في نفس الوقت تناسباً في الإيقاع.⁽³³⁾

3. أشداء وشداد: تقدم ذكر هذين الجمعين في إرادة تخصيص معنى المفرد أيضاً. ولكن يضاف إلى ذلك سبب آخر يلاحظ في الاستعمال القرآني للفظ "أشداء" دون "شداد"، وهو المواءمة اللفظية لكلمة مجاورة تكون معها تقابلاً دلالياً كذلك، وذلك في قوله عز وجل: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾⁽³⁴⁾؛ فالمواءمة اللفظية قائمة بين قافيتي الصفتين المشبهتين "أشداء ورحماء"، وبينهما مقابلة معنوية لا تكون بين شداد ورحماء؛ لأن "شداد" صفة جسمية، وليست معنوية مثل "رحماء". قال ابن عاشور: «أشداء: جمع شديد، وهو الموصوف بالشدة المعنوية وهي صلابة المعاملة وقساوتها»⁽³⁵⁾

(6) التفرقة بين العاقل وغيره:

يستخدم القرآن جمعي السلامة والتكسير إرادة العاقل بالأول وغير العاقل بالثاني، ويبدو ذلك من المثالين التاليين:

01. آخرون وآخر: جاء الجمع "آخرون" للتعبير عن العاقل كما في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجُوا عَنْهُمْ أَهْلَ قَرْيَةٍ سَوَاءً لَّهُمُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽³⁶⁾، وجاء الجمع "آخر" للحديث عن غير العاقل كما في قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾⁽³⁷⁾.

02. خبيثات وخبائث: ورد لفظ "خبثات" في قول الله تعالى: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ﴾⁽³⁸⁾، وتحدد معنى الخبيثات بالنساء المتصفات بالخبث؛ لأن هذه الآية مبنية على قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽³⁹⁾. وورد لفظ "الخبائث" في الآية: ﴿وَمِنْهُمْ طَائِفَةٌ يَجْرُمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾⁽⁴⁰⁾. المراد بها المحرمات كلحم الخنزير والربا.

(7) قَصْدُ الصفة المجردة أو المبالغة فيها:

يقول علماء اللغة بأن كل زيادة في المبنى تدل على زيادة في المعنى، وتنطبق هذه القاعدة على

أوزان الكلمات الواردة في القرآن الكريم لما يتعلق الأمر بجموع الصفات المجردة و الصفات المبالغ فيها. ومن أمثلة ذلك:

01. فَجَارَ وَفَجَّرَ: تدل الكلمة الأولى على معنى المبالغة في صفة الفجور كما جاءت في قول الله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾⁽⁶¹⁾، واستعملت كلمة "الفجرة" لإثبات مجرد الصفة، كما في قوله عز وجل: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾⁽⁶²⁾.

02. خَشَعَ وخاشعون: جاءت كلمة "خشع" للدلالة على المبالغة في صفة الخشوع، والإمعان في الدلة كما في قول الله تعالى: ﴿خَشَعُوا أَبْصَارَهُمْ يُخْرِجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُسْتَشِيرٌ﴾⁽⁶³⁾. وتدل كلمة "خاشعون" على إثبات صفة الخشوع، مجردة من المبالغة في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾⁽⁶⁴⁾.

خاتمة

يتأكد من استعمالات القرآن الكريم الدقة في التعبير حين اختيار ألفاظ الجموع، والوصول بها إلى تحقيق الأغراض الدلالية المتنوعة. وذلك من أسرار سموه البياني وإعجازه البلاغي. وقد لا تكون وظيفة ألفاظ الجموع ذات قيمة دلالية وحسب، ولكن موردا يستقي منه الأسلوب القرآني مادته الإيقاعية الصوتية التي تظهر فيما بين خواتم الفواصل من تجانس موسيقي.

وإنه من أراد أن يتفقه في الفروق الدلالية بين الجموع، عليه دراسة الجموع المختلفة للمفرد الواحد في سياقاتها المتنوعة ضمن الآيات العديدة التي ذكّرتها.

ومن أهم ما يستخلص من هذه الدراسة أيضا أن صرامة المعيار التي وضعتها قواعد الصرف فيما يختص بأنواع الجموع وموازينها، لا تحافظ على هذه الصفة بكاملها أمام تنوع معاني مفردات هذه الجموع، وأمام ما تقتضي به المقامات المختلفة في أساليب القرآن الكريم. - الإحالات والهوامش:

(1) سورة البقرة: 261.

(2) يوسف: 43.

(3) النور: 31.

(4) أمثال الزركشي في "البرهان"، والسيوطي في "الإتقان" من القدماء، ومن أمثال المحدثين الدكتور فاضل صالح السامرائي في كتابه "بلاغة الكلمة في التعبير القرآني"، وأحمد مختار عمر في كتابه

"دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته".

* ومن جموع الكثرة جمع يقال له صيغة منتهى الجموع.

(5) محمد إبراهيم عبادة، أسماء الجموع في القرآن الكريم، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1988، ص 7-8.

(6) إذا قصدوا تكسير مكسر نظروا إلى ما يشاكله من الأحاد، فيكسر بمثل تكسيه ؛ كقولهم في أسورة

أساور، وفي أسرى أسارى شبهوها بأجرّة أجارد، وأسود أساود (نوع أسود اللون من الحيات)...

ينظر: شذا العرف في فن الصرف، أحمد بن محمد الحملاوي، دار الكيان للطباعة والنشر، الرياض

السعودية، د. ط، د. ت، ص. 169.

(7) البقرة: 243.

(8) آل عمران: 124.

(9) القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد

الحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط 1، 2006، 210/4.

(10) الكهف: 10.

(11) الكهف: 13.

(12) الكهف: 23.

(13) يوسف: 62.

(15) الأنفال: 67.

(16) البقرة: 85.

(17) أحمد مختار عمر، دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2001،

ص 208-209.

(18) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر، د. ط، د. ت، 78/1.

(19) يوسف: 43.

(20) البقرة: 261.

(21) سبأ: 37.

(22) العنكبوت: 58.

(23) الألوسي (شهاب الدين البغدادي)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، 149/22.

(24) المائدة: 45.

(25) الغاشية: 12.

- (26) المائة: 83.
- (27) الحجر: 45.
- (28) أحمد مختار عمر، دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته، ص 214.
- (29) الفتح: 29.
- (30) التحريم: 06.
- (31) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 95/21.
- (32) التكوير: 7.
- (33) الإسراء: 25.
- (34) هود: 31.
- (35) ورد الجمع "أنفس" في القرآن الكريم 153 مرة، بينما ورد الجمع "نفوس" مرتين.
- (36) 9 البقرة: 44.
- (37) الحجرات: 36.
- (38) النساء: 09.
- (39) البقرة: 266.
- (40) التوبة: 91.
- (41) إبراهيم: 21.
- (42) القصص: 23.
- (43) وراعي الماشية: حافظها، صفة غالبة غلبة الاسم، والجمع رعاة مثل قاضي وقضاة، ورعاة مثل جائع وجياع... وليس في الكلام اسم على فاعل يَتَوَرَّ عليه فَعَلَةٌ وفِعَالٌ إلا هذا.
- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 1676/17.
- (44) المؤمنون: 08.
- (45) الزمر: 73.
- (46) الحجر: 22.
- (47) آل عمران: 181.
- (48) البقرة: 61.
- (49) آل عمران: 21.
- (50) محمود بن حزة الكرمانى، أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، د.ط، د.ت، ص 75.

- (51) الفتح: 29.
- (52) البقرة: 125.
- (53) ينظر: صلاح الدين عبد التواب، الصورة الأدبية في القرآن الكريم، الشركة المصرية العالمية للنشر لونغمان القاهرة، ط1، 1995، ص84.
- (54) الفتح: 29.
- (55) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 26/1984/204.
- (56) التوبة: 102.
- (57) البقرة: 184.
- (58) النور: 26.
- (59) النور: 3. ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 185/15.
- (60) الأعراف: 157.
- (61) ص: 28.
- (62) عبس: 42.
- (63) القمر: 07.
- (64) المؤمنون: 1-2.

Les termes concernant le pluriel Une étude de la sémantique dans la langue du Coran

Lakhdar SADANI (✉)(**)

Résumé:

Ce sujet traite l'un des aspects miraculeux de la langue du Coran, à savoir l'utilisation appropriée des termes concernant le pluriel, si bien qu'il diversifie la méthode coranique dans l'utilisation à des fins liées strictement à l'expression du nombre (peu ou beaucoup), ou à des fins au-delà du numérique en visant d'autres sens dont le contexte joue un rôle clé dans l'identification ou la dénomination, telle que l'attribution de la signification du singulier, le sens général ou privé, le sens de la valeur nominale ou descriptive, la distinction entre l'humain et le non humain, et parfois le côté harmonieux et musical du parlé.

* Maître-Assistant (A) – Département de Langue et littérature arabe – Faculté des lettres et de langues - Université de Batna – Algérie.

** Doctorant au Département de Langue et littérature arabe – Faculté des lettres et de langues - Université de Batna – Algérie.

استحقاق غير الوارث من الميراث

بقلم

د/ صالح خالد الشقيرات (*)



ملخص

لقد تم تناول موضوع "استحقاق غير الوارث من الميراث" ضمن مقدمة، ومطالب أربعة: الأول: مفهوم الميراث في اللغة والاصطلاح. الثاني: أنواع الورثة المستحقين للتركة. الثالث: آراء العلماء وأدلتهم في الحكم الذي جاءت به الآية: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾، ومناقشة أدلتهم ثم الترجيح بعد ذلك. الرابع: أحكام استحقاق غير الوارث من حيث: المستحقون، ومقدار ونوع استحقاقهم، وهل يُعطى من مال القاصر؟ إضافة إلى بيان المقصود من قوله تعالى: ﴿وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾. ثم جاءت الخاتمة التي عرضت فيها أهم ما توصلت إليه في الموضوع.

المقدمة

لقد جعل الله المال من زينة الحياة الدنيا، فقال: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾⁽¹⁾، ووضعت الشريعة الإسلامية سبلاً لكسب المال الحلال، ونهت عن سبل الكسب الحرام، وجعلت صاحب المال مسئولاً عنه يوم القيامة من جهتين؛ الاكتساب، والإنفاق، فقال ﷺ: «لَا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمُرِهِ فَيُأَنِّفُهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ فَيَمْلَأَهُ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَ أَنْفَقَهُ، وَعَنْ جَسَدِهِ فَيَمْلَأُهُ»⁽²⁾.

ومن طرق كسب المال؛ الميراث، ولِيعلم الله تعالى بأهمية المال وحرص الإنسان عليه، فقد

(*) أستاذ مساعد بكلية العلوم الإدارية والإنسانية - جامعة الجوف - المملكة العربية السعودية.

حدد جلّ وعلا مقادير الأنصبه في الميراث في القرآن الكريم، فلم يترك - جلّ جلاله - التقدير للنبي ﷺ ولا للصحابه أو المجتهدين.

وفي الوقت ذاته دعت الشريعة الإسلامية الغراء إلى جبر خواطر بعض الفئات المحتاجة من الفقراء والمساكين وغيرهم، فحثت على رعايتهم والتصدق عليهم، ومن هؤلاء الفئات أولئك الذين يحضرون قسمة التركة بين الوارثين وتشوف نفوسهم إلى ذلك المال، ولكنهم من غير الورثة المستحقين للتركة، وقد قال تعالى في شأنهم: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾⁽³⁾. فهل هذه الفئة تستحق شيئاً من التركة بناءً على مفهوم هذه الآية؟ أم أن الآية منسوخة فليس لهم شيء؟ وإن كانوا يستحقون، فما مقدار ذلك؟.

هذا هو موضوع هذا البحث الذي أثرت أن أسلط الضوء عليه لمحاولة التوصل إلى إجابة على هذه الأسئلة. والله أسأل أن يوفقني فيما أسعى للوصول إليه، إنه نعم المولى ونعم النصير.

المطلب الأول:

مفهوم الميراث لغة واصطلاحاً

أولاً. الميراث لغة:

- يقال: "أورثه الشيء: أعقبه إياه-و" الوارث: صفة من صفات الله عزّ وجلّ، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله عزّ وجلّ، يرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين أي يبقى بعد فناء الكلّ، ويبقى من سواه فيرجع ما كان ملك العباد إليه وخذّه لا شريك له" (4).

- و"ورث فلان أباه يرثه وراثته وميراثاً وميراثاً" (5).

- "ويقال: ورثت فلاناً مالا أرثه ورثاً وورثاً إذا مات مؤزناً، فصار ميراثه لك. وقال الله تعالى إخباراً عن زكريّا ودعائه إياه: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا. يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾" (6) أي يبقى بعدي فيصير له ميراثي"، و"أورثه أبوه، وورثته: جعله من ورثته" (7).

- "والموارث جمع ميراث مشتق من الإرث وهو الأصل والبقية، ومنه قوله ﷺ: «قِفُوا عَلَى مَسَاعِرْكُمْ، فَإِنَّكُمْ عَلَىٰ إِرْثٍ مِنْ إِرْثِ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ»» (8) أي على أصله وبقية شرف منه" (9).

- "والموارث جمع ميراث بمعنى مؤزوث وهو التركة" (10).

- "والورثة أي البقاء وائتقال الشيء من قوم إلى آخرين" (11).

وبذلك نجد أن الميراث في اللغة يطلق على:

- البقاء، ومنه اسم الله تعالى الوارث.
- الانتقال، والانتقال قد يكون حساً كانتقال الشيء من مكان لآخر أو من شخص لآخر، أو حكماً كانتقال المال إلى الحمل قبل ولادته، أو معنوياً كانتقال العلم والخلق⁽¹²⁾.

ثانياً. الميراث اصطلاحاً:

ذُكر في تعريف الميراث عدة تعريفات نذكر منها:

- مَا تَرَكَ الْمَيِّتُ مِنَ الْأَمْوَالِ صَافِيًا عَنْ تَعْلُقِ حَقِّ الْغَيْرِ بِعَيْنٍ مِنَ الْأَمْوَالِ⁽¹³⁾.
- هذا التعريف يَحْصُرُ التَّرِكَهَ فِي الْمَالِ أَوْ الْحَقِّ الَّذِي لَهُ صِلَةٌ بِالْمَالِ فَقَطْ فَلَا تَدْخُلُ الْمَنَافِعُ فِي التَّرَكَاتِ⁽¹⁴⁾.

- حَقٌّ يَقْبَلُ التَّجْزِي، يُبَيِّتُ لِمُسْتَحِقِّهِ بَعْدَ مَوْتِ مَنْ كَانَ لَهُ ذَلِكَ⁽¹⁵⁾.

فالتعبير بالحق يشمل كل الحقوق التي يتركها الميت حتى المنافع منها.

- "ما خلفه الميت من مال أو حق"⁽¹⁶⁾. كما عرفت بأنها: هي جميع ما يخلفه الميت بعد موته، من أموال منقولة، أو غير منقولة⁽¹⁷⁾.

- "المال المخلف عن الميت"⁽¹⁸⁾. "الحَقُّ الْمُخْلَفُ عَنِ الْمَيِّتِ"⁽¹⁹⁾.

وبذلك فقد ذَهَبَ جُمْهُورُ الْفُقَهَاءِ - المالكية والشافعية والحنابلة - إِلَى أَنَّ التَّرِكَهَ: هِيَ كُلُّ مَا يُخْلَفُهُ الْمَيِّتُ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْحَقُوقِ النَّائِبَةِ مُطْلَقًا⁽²⁰⁾. فِي حِينَ أَنَّ الْمَنَافِعَ لَا تَدْخُلُ فِي التَّرِكَهِ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ، فَهَمَّ يَحْصُرُونَ التَّرِكَهَ فِي الْمَالِ أَوْ الْحَقِّ الَّذِي لَهُ صِلَةٌ بِالْمَالِ فَقَطْ⁽²¹⁾.

وأود أن أشير إلى أن بعض الفقهاء عرّف الميراث بتعريف التركة على اعتبار أن التركة والميراث يأخذان - تقريباً - نفس المعنى فالتركة هي كل ما يتركه الميت من مال أو حق مالي أو منفعة - حسب الاختلاف الذي ذكرناه في تعريف الميراث -.

المطلب الثاني

أنواع الورثة المستحقين للتركة

الورثة في الاستحقاق أربعة أنواع:

النوع الأول: أصحاب الفروض

وَهُمْ كُلُّ مَنْ كَانَ لَهُ سَهْمٌ مُقَدَّرٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ - تَعَالَى - أَوْ فِي سُنَّةِ رَسُولِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَوْ بِالِإِجْمَاعِ، وَيُتَبَدَّلُ بِهِمْ، لِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «لِلْحَقُوقِ الْفَرَائِضُ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوَّلَى رَجُلٍ ذَكَرَ»⁽²²⁾، وَهُمْ اثْنَا عَشَرَ نَفَرًا: أَرْبَعَةٌ مِنَ الرِّجَالِ وَثَنَانِ مِنَ النِّسَاءِ أَمَّا الرِّجَالُ فَالْأَبُ وَالْجَدُّ وَالْأَخُ لَامَ وَالزَّوْجُ وَأَمَّا النِّسَاءُ فَالْأُمُّ وَالْجَدَّةُ وَالْبَنْتُ وَبِنْتُ الْإِبْنِ وَالْأُخْتُ

لَأَبٍ وَأُمٍّ أَوْ لَأَبٍ أَوْ لَأُمٍّ وَالزَّوْجَةَ (23).

النوع الثاني: العصبه النسبية

وهم قرابة الرجل من جهة أبيه، ولا تتوسط بينهم وبين الميت أنثى، كالابن، وابن الابن، والأب، والعم، والأخت مع البنت وهم ثلاثة؛ عصبه بنفسه، وعصبه بغيره، وعصبه مع غيره، (وَالْعَصْبَةُ بِنَفْسِهِ ذَكَرَ) فَإِنَّ الْأُنْثَى لَا تَكُونُ عَصْبَةً بِنَفْسِهَا بَلْ لِعَرِّهَا أَوْ مَعَ غَيْرِهَا (24).

النوع الثالث: العصبه السببية

وهم المتيقن ذكراً كان أو أنثى، وعصبته المتعصبون بأنفسهم، وهم أقرباء المتيقن الذكور. فلو أن رجلاً اعتق عبداً ومات هذا العبد دون أن يكون له قريب وارث، فوارثه مولاه (25).

النوع الرابع: ذؤ الأرحام

"(وَهُمْ مَن لَّا قَرَصَ لَهُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا هُمْ عُصْبَةٌ)، وَهُمْ بِالْجُمْلَةِ بَنُو الْبَنَاتِ، وَبَنَاتُ الْإِخْوَةِ، وَبَنُو الْأَخَوَاتِ، وَبَنَاتُ الْأَعْمَامِ، وَالْعَمُّ أَخُو الْأَبِ لِأُمٍّ فَقَطْ، وَبَنُو الْإِخْوَةِ لِلْأُمِّ، وَالْعَمَّاتُ، وَالْحَالَاتُ، وَالْأَخَوَالُ" (26). (27)

المطلب الثالث:

حكم استحقاق غير الوارث من الميراث

سبق أن بينا أنواع الورثة المستحقين للتركة، وهم من تربطهم بالمورث إما علاقة نسب، أو مصاهرة، أو ولاء، فيأخذون من الميراث نصيب كل منهم.

ولكن إذا لم يكن بين المورث وبين بعض الناس أي علاقة - من نسب أو مصاهرة أو ولاء - تجعله ستحقون من التركة، فهل يكون لبعضهم نصيب في الميراث؟ هذا ما سنجيب عليه - إن شاء الله تعالى - في هذا المطلب.

إن الأصل في إمكانية استحقاق من لا علاقة لهم بالمورث من ميراثه هو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾ (28).

أولاً: آراء العلماء في استحقاق غير الوارث:

اختلف الفقهاء في هذه الآية؛ فذهب جمهور الحنفية والمالكية والشافعية (29)، وكذلك سعيد ابن المسيب (30)، وأبو مالك (31)، والضحاك (32)، والقاسم بن محمد (33)، وعكرمة (34)، والسدي (35)، والطبري (36)، وقتادة (37)، وأبي الشعثاء (38)، وأبي صالح (39)، وزيد بن اسلم (40)، وعطاء الخراساني (41)، وهي رواية عن ابن عباس (42)، إلى القول بأن هذه الآية منسوخة، وجاء في بعض الكتب أن هذا رأي جمهور الفقهاء الأربعة وأصحابهم (43).

وذهب البعض الآخر من الفقهاء إلى القول بأن هذه الآية مُحْكَمَةٌ وليست منسوخة؛ ومن هؤلاء الفقهاء: الشافعية في قول (44)، والمالكية قول (45)، وأحمد بن حنبل (46)، وابن تيمية (47)، وابن حزم الظاهري (48)، والحسن (49)، وإبراهيم (50)، وابن سيرين (51)، ومجاهد (52)، والزهري (53)، والنخعي (54)، وحيد بن عبد الرحمن الحِمَيري (55)، ويحيى بن يعمر (56)، والشعبي (57)، وأبي العالية (58)، والعلاء بن بدر (59)، وسعيد بن جبيرة (60)، وأبي سليمان (61)، وأبو جعفر (62)، ومكحول (63)، وعطاء في رواية (64)، وقتادة (65)، وأبو الشعثاء (66)، وأبو صالح (67). وهذا ما ذهب إليه أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - (68) وعبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر (69)، وأبو موسى الأشعري (70)، وعروة بن الزبير (71)، وهو الرواية الثانية - الراجحة - عن ابن عباس (72)، وابن مسعود (73).

وهناك رأي ثالث ذهب إلى أن هذه الآية محكمة، إلا أن المراد بقوله تعالى: "وإذا حضر القسمة" يعني بها قسمة الميت ماله بوصيته لمن كان يوصي له به، بمعنى أن يجعل الموصي وصيته في ماله لمن ذكروا في الآية. وهو قول لابن المسيب، وابن زيد (74)، وقول لقتادة (75)، وقول لابن عباس رضي الله عنه (76).

ثانياً: الأدلة

- أدلة الرأي الأول وهم من ذهب إلى القول بنسخ الآية
استدل أصحاب هذا الرأي بالأدلة التالية:

- 1- قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ﴾ (77).
- فلا يجوز أن يُنْقَصَ أهل الموارث مما جعل الله لهم إلا بدين أو وصية يوصي بها فتنفذ. (78)
- 2- قال قتادة رحمه الله تعالى في الآية ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (79). فهذه الآية تدل على أنه "إذا حضرَت وصية ميت فأومره بما كنت تأمر نفسك مما يتقرب به إلى الله، وخَفَ في ذلك ما كنت تخافه على ضعفهم لو تركتهم بعدك، فاتق الله وقل قولاً سديداً إن هو زاغ" (80).
- 3- قول ابن عباس رضي الله عنه في عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنه عندما قَسَمَ ميراث أبيه: "ما أصاب، ليس ذلك له، إنما ذلك للوصية، وإنما هذه الآية في الوصية، يريد الميت أن يوصي لهم". (81)
- 4- إن ابن المسيب والضحاك من كبار التابعين الذين يُجْتَمَعُ بأقوالهم (82).

5- إن هذه الآية وردت في الرجل حين يوصي ويحضره أولو القربى واليتامى والمساكين فيذكرونه قرابته والمساكين والفقراء. فكان الأمر بأن يُحسن ولا يُجحف بولده أو ورثته. (83)

- أدلة القول الثاني وهم من ذهب إلى القول بأن الآية محكمة

استدل من ذهب إلى القول بأن هذه الآية محكمة بالأدلة التالية:

1- قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾ (84): "إن ناساً يزعمون أن هذه الآية نسخت، ولا والله ما نسخت، ولكنها بما تهاون الناس بها، هما واليان (85)؛ وال يرث، وذاك الذي يرزق، وال لا يرث، فذاك الذي يقول بالمعروف، يقول: لا أملك لك أن أعطيك" (86). وقال عليه السلام: "هي محكمة وليس بمنسوخة" (87).

2- ما أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح عن القاسم بن محمد أن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر قسم ميراث أبيه عبد الرحمن في حياة عائشة - رضي الله عنها - فلم يدع في الدار ذا قرابة ولا مسكيناً إلا أعطاه من ميراث أبيه وتلا الآية (88).

3- قول عائشة - رضي الله عنها - لما أخبرت بقسمة عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر لميراث أبيه: "عَمِلَ بالكتاب، هي لم تنسخ" (89).

4- ما ذكره البيهقي في السنن الكبرى، حيث قال: "وَرَوَيْنَا عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ أَنَّهُ كَانَ يُعْطِي بِهِذِهِ الْآيَةَ" (90).

5- ما ورد عن الحسن قال: "والله ما هي بمنسوخة، وإنما ثابتة. ولكن الناس بخلوا وشعخوا وكان الناس إذا قُسم الميراث حضر الجار والفقير واليتيم والمساكين فيعطونهم من ذلك" (91).

6- ما ورد عن ابن سيرين، عن عبيدة أنه "قَسَمَ ميراث أيتام، فأمر بشاة، فاشترت من المال، وبطعام فصنع، ثم قال: لولا هذه الآية لأحببت أن تكون من مالي، ثم تلا الآية (92).

- أدلة أصحاب القول الثالث: وهم من ذهب إلى القول بأن الآية محكمة لكنها موجهة للموصي.

استدل أصحاب هذا الرأي - إضافة للأدلة التي استدل بها أصحاب القول الثاني - "بأن شيئاً من أحكام الله تبارك وتعالى التي أثبتتها في كتابه أو بيّنها على لسان رسوله ﷺ، غير جائز فيه أن يقال له ناسخ لحكم آخر، أو منسوخ بحكم آخر، إلا والحكمان اللذان قضى لأحدهما بأنه ناسخ والآخر بأنه منسوخ ناف كل واحد منهما صاحبه، غير جائز اجتماع الحكم بهما في وقت واحد

بوجه من الوجوه" (93).

الرد على أدلة أصحاب القول الأول:

ردّ أصحاب القول الثاني القائلون بعدم النسخ على أدلة أصحاب القول الأول القائلين بالنسخ بالأدلة التالية:

1- إنّ ما رواه البخاري عن ابن عباس من طريق عكرمة وسعيد بن جبير - وهو إحكام الآية - هو المعتمد عليه، وبقيّة الروايات كلّها وردت من أوجه لا يعتمد عليها. (94)

2- إنّ ما حصل من النسخ هو رِزْقٌ مَنْ يَرِثُ من القرابة، فما بال من ليس وارثاً، واليتامى والمساكين يحرمون من أجلهم؟ (95).

3- لا يجوز أن يكون هاهنا نسخ لأن الذي يقول بالنسخ لا يخلو أمره من جهتين؛ فإما أن تكون الآية كانت على الندب ثم نسخت، وهذا محال، لأن الندب إلى الخير لا يُنسخ، فنسخه معناه لا تفعلوا الخير، وهذا محال، أو أن تكون واجبة فُنُسِخَتْ، وهذا أيضاً لا يكون لأن قائله يقول إنه كان إذا حضر أولو القربى واليتامى والمساكين أعطوهم ولم يُعطوا العصبه، فُنُسِخَ ذَلِكَ بالفرض، وهذا لم يُعرف في جاهلية أو إسلام. (96)

4- إذا ثبتت الآية فلا يقال فيها منسوخة إلا أن يُنفي حكمها، على أنه ورد عن ابن عباس أنه قال: هذا مخاطبة للموصي نفسه، فقليل للموصي أوصى لذوي القربى واليتامى والمساكين، واستدل على هذا بأن ما جاء بعد ذلك ﴿ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ (97)، أي إن لم توصوا لهم فقولوا لهم خيراً. (98)

5- إن الاحتجاج بقول ابن المسيب والضحاك وغيرهم يخالفه قول غيرهم؛ مثل الحسن وابن سيرين والنخعي والزهري ومجاهد وغيرهم. (99)

6- إنه لو كان حكم إعطاء هؤلاء هو الوجوب ثم رُفِعَ بآيات الموارث، وتقرر الندب بدليل آخر بدلاً من الحكم الأول، فلا مفر من القول بالنسخ، ولكن ما صح عن ابن عباس أن الآية محكمة (100).

7- يقول ابن العربي: "وَأَكْثَرُ أَقْوَالِ الْمُفَسِّرِينَ أَضْعَافٌ وَأَثَارٌ ضِعَافٌ. وَالصَّحِيحُ أَنَّهَا مُبَيَّنَّةٌ اسْتِحْقَاقَ الْوَرَثَةِ لِصَبِيهِمْ، وَاسْتِحْبَابَ الْمُشَارَكَةِ لِمَنْ لَا نَصِيبَ لَهُ مِنْهُمْ بِأَنْ يُسَهَّمَهُمْ هُمْ مِنَ التَّرَكَةِ وَيَذْكُرَهُمْ مِنَ الْقَوْلِ مَا يُؤْنِسُهُمْ وَتَطْيِبُ بِهِ نَفْسَهُمْ. وَهَذَا مُحْمُولٌ عَلَى النَّدْبِ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَوْ كَانَ فَرَضًا لَكَانَ ذَلِكَ اسْتِحْقَاقًا فِي التَّرَكَةِ وَمُشَارَكَةً فِي الْمِيرَاثِ لِأَحَدِ الْجِهَتَيْنِ مَغْلُومٌ وَلِلْآخَرِ مَجْهُولٌ؛ وَذَلِكَ مُنَاقِضٌ لِلْحَكْمَةِ وَإِفْسَادٌ لَوَجْهِ التَّكْلِيفِ" (101).

أما أدلة القول الثاني الذين ذهبوا إلى القول بأن الآية محكمة، فإنها أدلة - كما أرى - قوية وتنص صراحة على أن الآية محكمة.

ويمكن أن يُردّ على أصحاب القول الثالث بالحديث الذي رواه قتادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأُولَادَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (102) أَمَرَ أَنْ يُوصِيَ لِوَالِدَيْهِ وَأَقْرَبِهِ، ثُمَّ نُسِخَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي سُورَةِ النِّسَاءِ، فَجَعَلَ لِلْأُولَادَيْنِ نَصِيبًا مَعْلُومًا، وَالْحَقُّ لِكُلِّ ذِي مِيرَاثٍ نَصِيبٌ مِنْهُ، وَلَيْسَتْ لَهُمْ وَصِيَّةٌ، فَصَارَتِ الْوَصِيَّةُ لِمَنْ لَا يَرِثُ مِنْ قَرِيبٍ وَغَيْرِهِ (103). وبذلك يظهر أن الأمر في قوله تعالى " وإذا حضر القسمة " ليس موضوعه الوصية لغير الوارث، وإنما استحقاق غير الوارث الحاضر لقسمة التركة - والله تعالى اعلم -.

ثالثاً: الترجيح

بعد عرض الأقوال في المسألة، وبيان أدلة كل قول، ومناقشة ما أمكن مناقشته منها، تبين لنا أن الرأي الراجح في هذه المسألة هو القائل بأن هذه الآية محكمة وليست منسوخة، وانها تحمل على من حضر من غير الورثة، وذلك لما تمّ ذكره من أدلة قوية تؤيد هذا الرأي، إضافة إلى ذلك يتماشى مع روح الإسلام وتعاليمه في جبر الخواطر، ومراعاة المحتاجين، والله تعالى اعلم (104).

المطلب الرابع

أحكام الاستحقاق لغير الوارث

أولاً: حُلَّ الأمر في الآية على النذب أم على الوجوب

اختلف القائلون بأن هذه الآية محكمة في حملها على الإيجاب أم على النذب، فذهب إلى القول بأن هذه الآية تُحمل على النذب، ابن رشد من المالكية (105)، وقول عند الشافعية (106)، وبعض الحنابلة (107)، وعبيدة، وعروة، وسعيد بن جبير، وعطاء، والحسن، والزهري، والشعبي، ويحيى بن يعمر، وهو مروي عن ابن عباس (108)، والنخاس (109).

وقد استدلل مَنْ حَلَّ الآية على النذب بالأدلة الآتية:

1- إنَّ قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (110)، " يدل على أن المراد به الحض والنذب لا الوجوب، بدليل قوله تعالى: ﴿مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (111)، "فالواجب لا يقال فيه إنه معروف ويستوي فيه المتقي وغير المتقي" (112).

2- لو كانت الآية تقتضي الوجوب لأقتضى ذلك أن يستحق في التركة ويشترك فيها جهة مجهولة، وهذا مناقض للحكمة، وسبب إلى التنازع والتقاطع (113).

- 3- لو كان ذلك القَسَم على الوجوب لَضُرِب له حدٌ ومقدار كما لغيره من الحقوق (114).
- 4- إن الله تعالى رَغِب الورثة إلى فعل الخير والشكر لله تعالى على ما رزقهم، وهذا يكون من باب النذب إلى الأمر لا الوجوب (115).
- وذهب آخرون إلى أنَّ هذه الآية تُحمل على الوجوب، ومنهم ابن حزم (116)، ومجاهد (117)، وهو قول ابن عباس (118)، وابن عطية (119)، والقشيري (120)، وهذا ما ذهب إليه عبد الرحمن ابن أبي بكر (121).

واستدلوا بما يلي:

- 1- إنَّ أمرَ الله تعالى فرض حتى يأتي دليل ثابت من القرآن أو السنة يبيِّن غير ذلك، وإلا فحملة على النذب بغير دليل، قولٌ مردود (122).

- 2- إن ظاهر الآية يدل على وجوب إعطاءهم إذا حضروا (123).
- مناقشة الأدلة

يمكن أن يرد على أدلة القول الأول وهم من ذهب إلى القول بحمل الآية على النذب بما يلي:

1- أما قولهم أن القول المعروف يدل على النذب لا الوجوب، فيرد عليه بالقول: أن ذلك ليس بالضرورة، إذ قد يكون المقصود من ذلك، القول المعروف لقلة عطائهم ولعدم المنة عليهم بالعطاء لا لأن الأمر على النذب.

- 2- أما القول بأنهم جهة مجهولة وذلك يؤدي إلى التنازع، فلا يسلم بذلك، إذ أنهم ليسوا بجهة مجهولة، بل نصت عليها الآية بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ﴾، وحدد الفقهاء ذلك بمن حضر ممن نصت عليه الآية (124).

- 3- وأما قولهم أنه لو كان على الوجوب لضرب له حد، فليس بالضرورة ذلك إذ وردت آيات نصت على المتعة بالمعروف وكانت واجبة؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَىٰ الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَىٰ الْمَقْتِرِ قَدَرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَىٰ الْمُحْسِنِينَ﴾، وهذا ما ذهب إليه كثير من العلماء، وحتى الذين قالوا بعدم وجوب المتعة، أوجبوا دفع مهر المثل عند عدم تسميته (125).

- 4- وأما قولهم أن الترغيب والحض يكون في باب النذب، فلا يسلم لهم بذلك، إذ أن الواجب قد يرد عليه ترغيب وحض على فعله لنيل الجر والثواب.

وأما من ذهب إلى حمل الآية على الوجوب فاستدلوا بأن الأمر على الوجوب ما لم يرد ما يصرفه عن ذلك، ولا أرى - حسب اطلاعي - صرفاً للآية من الوجوب إلى النذب.

الرأي الراجح:

بعد ذكر أقوال الفقهاء وأدلتهم، ومناقشة ما أمكن مناقشته من هذه الأدلة يتبين أن الرأي الراجح هو أن حمل الآية على الوجوب أولى من حملها على الاستحباب، وذلك لما تم ذكره من أدلة، إضافة إلى أن نفوس الناس متعلقة بالمال فلو تركنا الأمر على الاستحباب لأدى ذلك إلى حرمان كثير من الفقراء والمساكين وأولو القربى من غير الوارثين مما يحتاجونه، وهذا ما يحصل إذ أننا لم نعد نشاهد أو نسمع عن إعطاء غير المستحق للتركة من الحاضرين نصيباً.

ثانياً: أنواع المستحقين غير الورثة:

إنّ الذي يستحق أن يأخذ من التركة دون أن يكون وارثاً على أصناف منهم:

- 1- أولو القربى من غير الورثة.
- 2- اليتامى، والمساكين، والفقراء، والمحتاجون الحاضرين لقسمة التركة، ولا يعطى مثلهم من غير الحاضرين (126).
- 3- الجيران من الفقراء (127).

ويشترط لإعطاء هذه الأصناف حضورهم لقسمة التركة، ولا يعطى مثلهم من غير الحاضرين (128). والعلة في ذلك أن نفس الحاضر تنوق إلى ما لا تنوق إليه نفس الغائب عن القسمة (129).

ثالثاً: المقدار المستحق

تباينت آراء العلماء في نوع وقدر العطاء الذي يستحقه من حضر قسمة التركة؛ بناءً على ما تأوله كل فريق لقوله تعالى: "فارزقوهم منه" فأولها البعض، فأعطوهم، وأولها آخرون، فارزقوهم (130)؛ ففي حين ذكر البعض أن ذلك يكون بصنع طعام لهم، وهذا ما فعله عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر - رضي الله عنهم - حيث أمر بشاة فاشترت من المال، وبطعام يصنع حين قسم ميراث أبيه (131)، ذهب البعض الآخر إلى إعطائهم من رثة المتاع، وهو المتاع الذي يزهده الورثة (132)، فإذا قُسم المال يعطون منه الثابت والشيء الذي يُستحب من قسمته. وقال الحسن: كانوا يحضرون فيعطون الشيء والثوب الخلق (133). ورأى فريق آخر أن ذلك يكون بكسوة من حضر منهم (134)، في حين نص بعض العلماء على أن العطاء يكون من جنس التركة المقتسمة بين الورثة، من المطعومات وغيرها، حيث ورد عن الحسن والنخعي قولهم: "أدركنا الناس وهم يقسمون على القربات والمساكين واليتامى من العين، يعينان الورق والذهب"، أما إذا كانت التركة عقاراً فإنه يُعْتذر إليهم (135)، أما الفريق الأخير فقد ترك الأمر

للورثة، حيث يرضخوا- العطاء القليل- إلى من حضر ما طابت به أنفسهم، من غير تحديد بنصيب أو جنس معين، وبنفس الوقت لا يؤدي إعطائهم إلى الإجحاف بالورثة⁽¹³⁶⁾.

وبعد هذا العرض لأقوال بعض العلماء، نقول - والله تعالى أعلم -: لم يرد نص شرعي بتحديد استحقاق من حضر القسمة ولذلك فإن الأصل في ذلك اعتبار العرف⁽¹³⁷⁾، فترك للورثة ولمقدار التركة المعروف، فإن كانت التركة كثيرة فإن العطاء يكون جزلاً طيباً بما لا يلحق الإجحاف بالورثة، وبما تطيب به أنفسهم، لقوله ﷺ ﴿أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا﴾⁽¹³⁸⁾، ولما ذكرناه من قول الحسن والنخعي- أدركنا الناس وهم يقسمون على القربات والمساكين واليتامى من العين، يعينان الورق والذهب- وإن كانت غير ذلك أعطوا منها بما يليق بالصدقة مع مراعاة أهمية الاعتذار لهم عن قلة العطاء، وعدم المنة عليهم⁽¹³⁹⁾. أما ما ذكره بعض العلماء من إعطائهم الشيء الرث أو التابوت أو غير ذلك، فإن ذلك لا يتناسب مع ما جاء في الحديث السابق، خاصة وأن القول الراجح في المسألة أن الآية محكمة وليست منسوخة.

رابعاً: هل يعطى من نصيب القاصر؟

اختلف الفقهاء في تركة الورثة الصغار؛ هل يُعطي وليهم أو وصيهم من تركتهم لمن حضر من غير الوارثين أم يقتصر الإعطاء على البالغين؟

ذهب الشافعية- من قال بان الآية محكمة- إلى أن تركة الورثة الصغار لا يُدفع منها شيء⁽¹⁴⁰⁾. بدليل ما روي عن سعيد بن جبير قال: «إِنْ كَانُوا كِبَارًا رُضُّوا، وَإِنْ كَانُوا صِغَارًا اعْتَذَرُوا إِلَيْهِمْ»⁽¹⁴¹⁾. كما أن الولي لا يملك من المال شيئاً، ولكنه يقول لهم قولاً معروفاً، فليس له التصرف بما قد يلحق نقصاناً بنصيبهم.

في حين ذهب الظاهرية إلى أن ولي الصغير والمجنون والغائب يعطي ما ترتب على نصيبهم لمن حضر من غير الورثة⁽¹⁴²⁾ وهو قول الحسن، والنخعي، ومحمد بن سيرين⁽¹⁴³⁾، والقصاب⁽¹⁴⁴⁾. بدليل ما روي عن عبيدة أنه قسم مال أيتام فأمر بشاة فاشتريت من مالهم، وبطعام فصنع، وقال: لَوْ لَا هَذِهِ الْآيَةُ لَأَحْبَبْتُ أَنْ يَكُونَ مِنْ مَالِي⁽¹⁴⁵⁾.

والذي يتبين أن الولي يعطي من تركة من وَلِيَهُمْ لمن حضر القسمة من غير الورثة، لأن هذا حق يتعلق بهال الصغار ومن في حكمهم، ولذلك يدفع من مالهم، وهذا ما ورد عن عبيدة وغيره، وهذا ما يتناسب وروح الشريعة الإسلامية من جبر الخواطر لمن حضر- والله تعالى أعلم-.

خامساً: القول المعروف

أما ما ورد في معنى قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (146)، فقد جاء في زاد المسير تفصيل ذلك في أربعة أقوال على النحو التالي:

"أحدها: أن يقول لهم الولي حين يعطيهم: خذ بارك الله فيك، رواه سالم الأفطس، عن ابن جبير. والثاني: أن يقول الولي: إنه مال يتامى، وما لي فيه شيء، رواه أبو بشر عن ابن جبير، وفي رواية أخرى عن ابن جبير، قال: إن كان الميت أوصى لهم بشيء أنفذت لهم وصيتهم، وإن كان الورثة كباراً رضحوا لهم، وإن كانوا صغاراً، قال وليهم: إني لست أملك هذا المال، إنما هو للصغار، فذلك القول المعروف. والثالث: أنه العدة الحسنة، وهو أن يقول لهم أولياء الورثة: إن هؤلاء الورثة صغار، فإذا بلغوا أمرناهم أن يعرفوا حقكم. رواه عطاء بن دينار، عن ابن جبير. والرابع: أنهم يُعطونَ من المال، ويقال لهم عند قسمة الأرضين والرقيق: بورك فيكم، وهذا القول المعروف. قال الحسن والنخعي: أدركنا الناس يفعلون هذا" (147).

في حين أن من قال: أن الآية تحمل على القسمة في الوصية، ذهب إلى أن المراد بالقول المعروف في الآية، انه يقال لمن يوصي أوصي لذوي القربة غير الوارثين، وقل لمن حضر من يتامى والمساكين من غيرهم خيراً (148).

الخاتمة

بحمد من الله وفضل منه انتهيت من تسطير صفحات هذا البحث المتواضع، حيث لم ادخر جهداً إلا وبذلت من اجل الوصول إلى ما وصل إليه، وقد توصلت في هذا البحث إلى النتائج التالية:

- 1- يُعرّف الميراث عند جمهور الفقهاء بأنه: كُلُّ مَا يُخْلَفُ الْمَيِّتُ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْحَقُوقِ النَّابِغَةِ مُطْلَقًا.
 - 2- يعرف الميراث عند الحنفية بأنه: مَا تَرَكَهُ الْمَيِّتُ مِنَ الْأَمْوَالِ صَافِيًا عَنْ تَعَلُّقِ حَقِّ الْغَيْرِ بِعَيْنٍ مِنَ الْأَمْوَالِ.
 - 3- المستحقون للميراث هم من تربطهم بالميت علاقة نسبية أو سببية أو مصاهرة.
 - 4- إن آراء العلماء في الآية - ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾ - على أقوال ثلاثة:
- الأول: أن هذه الآية منسوخة.
 - الثاني: أن هذه الآية محكمة.

- الثالث: أنها مُحْكَمَةٌ ولكنها موجهة إلى الموصي.
 - 5- الرأي الراجح أن الآية مُحْكَمَةٌ.
 - 6- اختلاف العلماء الذين قالوا بأن الآية مُحْكَمَةٌ على قولين:
 - الأول: حملها على الوجوب.
 - الثاني: حملها على الندب.
 - 7- الراجح حملها على الوجوب.
 - 8- أنواع المستحقون من غير الورثة هم: الحاضرون للقسمة من الفقراء والمساكين والجيران وأولو القربى من غير الورثة.
 - 9- يعطى غير الحاضر للقسمة من التركة حسب العرف.
 - 10- اختلاف العلماء الذين ذهبوا إلى القول بأن هذه الآية مُحْكَمَةٌ في إعطاء غير المستحق من تركة الصغير على قولين:
 - الأول: لا يُعطى من تركة الصغير ومن في حكمه.
 - الثاني: يُعطى من تركة الصغير ومن في حكمه.
 - 11- الراجح إعطاء الحاضرين من غير المستحقين من تركة الصغير ومن في حكمه.
- وبذلك انتهت من كتابة هذا الموضوع فإن كان خيراً فمِنَ الله، وإن كان غير ذلك فمني ومن الشيطان واستغفر الله على ذلك.
- المصادر والمراجع:**
- ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العسبي الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار تحقيق، كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط1، 1409.
 - ابن أبي الفتح، محمد بن أبي الفضل البجلي، أبو عبد الله، شمس الدين المطلع على ألفاظ المقنع، تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادى للتوزيع، ط1 - 1423 هـ - 2003 م.
 - ابن بطلان، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر ابن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، ط2، 1423 هـ - 2003 م.
 - ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، دار الكتب العلمية، ط1، 8، 1408 هـ - 1987 م.
 - ابن جبرين، عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن جبرين شرح أخصر المختصرات، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، <http://www.islamweb.net>.
 - ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني، العجائب في بيان الأسباب،

- تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي.
- ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379.
 - ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت.
 - ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجعافيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، المغني، مكتبة القاهرة.
 - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، 1425هـ - 2004م.
 - ابن عابدين، علاء الدين محمد بن (محمد أمين المعروف) بن عمر بن عبد العزيز عابدين الحسيني الدمشقي، قرة عين الأخيار لتكملة رد المحتار علي «الدر المختار شرح تنوير الأبصار»، دار الفكر، بيروت - لبنان.
 - ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشيلي المالكي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط3.
 - البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر المصري الشافعي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب = حاشية البجيرمي على الخطيب، دار الفكر، 1415هـ - 1995م.
 - ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفي الإفريقي، لسان العرب، دار صادر - بيروت ط3 - 1414هـ.
 - ابن مودود عبد الله بن محمود الموصل البلدي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي - القاهرة (وصورتها دار الكتب العلمية - بيروت، 1356هـ - 1937م).
 - أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
 - أبو عيد، العبد خليل، الوجيز في الميراث، دار النفائس، الأردن - عمان.
 - البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 8.
 - البغا، مصطفى، تعليق مصطفى البغا على الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1.

- البكري، أبو بكر بن محمد شطا الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين)، دار الفكر للطباعة، ط1-1418 هـ - 1997 م.
- البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات عالم الكتب، ط1-1414 هـ - 1993 م.
- البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُجُردِي الخراساني، أبو بكر السنن الكبرى. تحقيق، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 1424 هـ - 2003 م.
- الجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي - عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405 هـ.
- الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهرى فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، دار الفكر.
- الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ.
- الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، نواسخ القرآن تحقيق: محمد أشرف علي الملياري، وأصله رسالة ماجستير - الجامعة الإسلامية - الدراسات العليا - التفسير - 1401 هـ، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط2، 1423 هـ/2003 م.
- الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْمَاز، تاريخ الإسلام وَوَفَيات المشاهير وَالْأَعْلَام، تحقيق: الدكتور بشار عَوَّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003 م البواب، دار الوطن - الرياض.
- الحِنْ، مُصطفى وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط4، 1413 هـ - 1992 م.
- الرازي زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، تحفة الملوك (في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان)، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط1، 1417.
- الزُّرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط2.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط3 - 1407 هـ.
- السخاوي علي بن محمد بن عبد الصمد الهمداني المصري الشافعي، أبو الحسن، علم الدين، جمال

القراء وكمال الإقراء، تحقيق: د. مروان العطية - د. محسن خرابة، دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، ط1، 1418 هـ - 1997 م.

• سعيد بن منصور، أبو عثمان بن شعبة الخراساني الجوزجاني، التفسير من سنن سعيد بن منصور، تحقيق: د سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حيد، دار الصميعي، ط1، 1417 هـ - 1997 م.

• الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، الأم، دار المعرفة - بيروت.

• شيخ زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان داماد أفندي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي.

• الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوئي، المالكي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف.

• الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الياني، تفسير عبد الرزاق، دارا الكتب العلمية، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، سنة 1419 هـ.

• الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن تحقيق: أحمد محمد شاكر مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.

• عبد الرزاق، أبو بكر بن همام بن نافع الحميري الياني الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، دار الكتب العلمية، تحقيق، محمود محمد عبده، ط1، 1419 هـ.

• العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتايي الحنفى بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

• الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط8، 1426 هـ - 2005 م.

• القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الذخيرة تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي - بيروت ط1 - 1994 م.

• القصاب، أحمد محمد بن علي بن محمد الكرجي، النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، تحقيق: علي بن غازي التويجري، دار القيم - دار ابن عفان، ط1، 1424 هـ.

• الكوسج، إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1425 هـ - 2002 م.

• الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه الإمام

- الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- المرادوي محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبدالله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالح الحنبلي، كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1424 هـ - 2003 م.
 - النَّحَّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي، الناسخ والمنسوخ، تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح - الكويت، الطبعة: الأولى، 1408.
 - النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر.
 - وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية، الكويت، الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ)، الأجزاء 1 - 23: الطبعة الثانية، دار السلاسل - الكويت، الأجزاء 24 - 38: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة - مصر، الأجزاء 39 - 45: الطبعة الثانية، طبع الوزارة.

- الهوامش:

- 1 - سورة الكهف، آية 46.
- 2 - حديث حسن صحيح، انظر: الترمذي، سنن الترمذي، ج 4، ص 612.
- 3 - سورة النساء، آية 8.
- 4 - ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويعي الإفريقي، لسان العرب، دار صادر - بيروت ط3 - 1414 هـ، مادة ورت.
- 5 - المرجع السابق.
- 6 - سورة مريم، الآيتان 5، 6.
- 7 - الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط8، 1426 هـ - 2005 م، فصل وَرَتْ.
- 8 - رواه أبو داود في سننه وقال الألباني حديث صحيح، انظر: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ج 2، ص 189.
- 9 - القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي - بيروت ط1 - 1994 م، ج 13، ص 7.
- 10 - الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهرى فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب

- المعروف بحاشية الجمل، دار الفكر، ج4، ص2.
- 11- البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلي دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات عالم الكتب، ط1- 1414 هـ - 1993 م، ج2، ص499.
- 12 - أبو عبد، العبد خليل، الوجيز في الميراث، دار النفائس، الأردن - عمان، ص9.
- 13 - ابن عابدين، علاء الدين محمد بن (محمد أمين المعروف) بن عمر بن عبد العزيز عابدين الحسيني الدمشقي، قرّة عين الأخيار لتكملة رد المحتار علي «الدر المختار شرح تنوير الأبصار»، دار الفكر، بيروت - لبنان ، ج7، ص350.
- 14 - الموسوعة الفقهية الكويتية، ج11، ص206.
- 15 - الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، المالكي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، ج4، ص616.
- 16 - البكري، أبو بكر بن محمد شطا الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرّة العين بمهمات الدين)، دار الفكر للطباعة، ط1- 1418 هـ - 1997 م، ج3، ص261.
- 17 - الحزن، مصطفى وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط4، 1413 هـ - 1992 م، ج5، ص71.
- 18 - ابن أبي الفتح، محمد بن أبي الفضل البعلي، أبو عبد الله، شمس الدين المطلع على ألفاظ المقنع، تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادني للتوزيع، ط1- 1423 هـ - 2003 م، ج1، ص362.
- 19 - البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس الحنبلي، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، ج4، ص402.
- 20 - النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب "مع تكملة السبكي والمطيعي"، دار الفكر ، ج20، ص181.
- 21 - الموسوعة الكويتية، ج11، ص206.
- 22 - رواه البخاري في صحيحه، انظر: البخاري محمد بن إسحاق أبو عبد الله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، ج8، ص150.
- 23 - بن مودود عبد الله بن محمود الموصل البلدي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي - القاهرة (وصورتها دار الكتب العلمية - بيروت، 1356 هـ - 1937 م، ج5، ص87، وانظر: الرازي زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، تحفة الملوك (في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان)، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط1، 1417، ج1، ص246.
- 24 - داماد أفندي عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر،

- دار إحياء التراث العربي، ج 2، ص 752، وانظر، أبو عيد، الوجيز في الميراث، ص 51.
- 25 - الخرن، مُصطفى، وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، ج 5، ص 98، وانظر، أبو عيد، الوجيز في الميراث، ص 52.
- 26 - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، 1425 هـ - 2004 م، ج 4، ص 124.
- 27 - للمزيد من التفاصيل حول أسباب الميراث وبيان المستحقين وأنصبتهم يرجى مراجعة أبواب الميراث في الكتب الفقهية، فليس مجال التفصيل فيها في هذا البحث.
- 28 - سورة النساء، آية 8.
- 29- انظر: العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتايي الحنفى بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج 18، ص 166 و. والجلمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهرى، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب (حاشية الجمل)، دار الفكر، ج 4، ص 11، و البكري أبو بكر محمد شطا الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هوحاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين)، دار الفكر، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م، ج 4، ص 282، الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن تحقيق: أحمد محمد شاكر مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م. العيني، عمدة القارئ، ج 18، ص 166. و السخاوي علي بن محمد بن عبد الصمد الحمداني المصري الشافعي، أبو الحسن، علم الدين، جمال القراء وكال الإقراء، تحقيق: د. مروان العطية - د. محسن خرابة، دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، الطبعة: الأولى 1418 هـ - 1997 م، و بن محمد الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، نواسخ القرآن تحقيق: محمد أشرف علي الملياري، وأصله رسالة ماجستير - الجامعة الإسلامية - الدراسات العليا - التفسير - 1401 هـ، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1423 هـ/2003 م، ج 2، ص 348، والنَّحَّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي، الناسخ والمنسوخ، تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح - الكويت، الطبعة: الأولى، 1408 هـ، ج 1، ص 305، الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ، ج 1، ص 375.
- 30- المراجع السابقة.
- 31- المراجع السابقة
- 32- المراجع السابقة
- 33- المراجع السابقة.

- 34- المراجع السابقة.
- 35- المراجع السابقة.
- 36- المراجع السابقة.
- 37- المراجع السابقة.
- 38- المراجع السابقة.
- 39- المراجع السابقة.
- 40- المراجع السابقة.
- 41- المراجع السابقة.
- 42- المراجع السابقة.
- 43 - العيين عمدة القاري، ج 14، ص 54، ولكن نسبة هذا الأمر إلى الأئمة الأربعة - حسب ما وصلت إليه - نسبة فيها نظر، إذ سيأتي رأي الإمام أحمد في ذلك وهو أخذه بحديث أبي موسى الذي يقول بعدم النسخ.
- 44 - انظر: الجمل، حاشية الجمل، ج 4، ص 11، والماوردي، الحاوي الكبير، ج 11، ص 529، والشافعي، تفسير الإمام الشافعي، ج 2، ص 533.
- 45 - ابن رشد، المقدمات الممهدة، ج 3، ص 173.
- 46- الكوسج، إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2002م، ج 3، ص 179، والمرداوي محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامني ثم الصالح الحنبلي، كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى 1424 هـ - 2003 م، ج 8، ص 35، البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس الحنبلي، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، ج 4، ص 454، وابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1987م، ج 4، ص 399.
- 47- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، دار الكتب العلمية، ط 1، 1408، ج 4، ص 399.
- 48- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، ج 6، ص 420-422.
- 49- انظر: الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الباني، تفسير عبد الرزاق، دارا لكتب العلمية، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى، سنة 1419هـ،

ج 1، ص 438، والطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م، ج 7، ص 7-9، وابن حزم، المحلى، ج 6، ص 420-422.

50- المراجع السابقة.

51- المراجع السابقة.

52- المراجع السابقة.

53- المراجع السابقة.

54- المراجع السابقة.

55- المراجع السابقة.

56- المراجع السابقة.

57- المراجع السابقة.

58- المراجع السابقة.

59- المراجع السابقة.

60- المراجع السابقة.

61- المراجع السابقة.

62- المراجع السابقة.

63- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيثابي الحنفي بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج، ص

64- المراجع السابقة.

65- المرجع السابق.

66- المرجع السابق.

67- المرجع السابق.

68 - ابن بطل، شرح صحيح البخاري، ج 8، ص 178.

69- المراجع السابقة.

70- المراجع السابقة.

71- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، ج 8، ص 348.

72 - البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 8.

73 - العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج 14، ص 54.

74 - الطبري، جامع البيان، ج 7، ص 11. وابن زيد هو: عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْحَقَّابِ، وَأُمُّهُ شَعْنَاءُ، تُوِّفِيَ بَعْدَ أَخِيهِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بِقَلِيلٍ، وَلَمْ يُعَقَّبْ، وَقَدْ رُوِيَ عَنْهُ، وَكَانَ ثِقَةً قَلِيلَ الْحَدِيثِ، انظر: ابن سعد أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي، الطبقات الكبرى، القسم المتمم لتأبهي أهل المدينة ومن بعدهم، تحقيق: زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط2، 1408 هـ.

75 - الدارمي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد، التميمي السمرقندي، مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ - 2000 م.

76 - الطبري، جامع البيان، ج 7، ص 11.

77 - سورة النساء، آية 11.

78 - ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، ج 8، ص 178.

79 - سورة النساء، آية 9.

80 - ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، ج 8، ص 178.

81 - الحديث إسناده صحيح، انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 8، ص 242، وانظر: عبد الرزاق، أبو بكر بن همام بن نافع الحميري البجلي الصنعائي، تفسير عبد الرزاق، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمود محمد عبده، ط1، 1419، ج 1، ص 439.

82 - ابن حزم، المحلى، ج 6، ص 420.

83 - المرجع السابق.

84 - سورة النساء، آية 8.

85 - أي المنصرفان في التركة والمتوليان أمرها، فمنهم الوارث وهو الذي يعطي ويرزق، ومنهم غير الوارث كالوالدي على الصغار، فذلك الذي يقول بالمعروف. انظر: تعليق مصطفى البغا على الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1 1422 هـ، ج 4، ص 8.

86 - رواه البخاري في صحيحه، انظر البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وأيامه "صحيح البخاري"، تحقيق: محمد بن زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422، ج 4، ص 8.

87 - العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج 18، ص 166.

88 - ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة

- بيروت، 1379، ج 8، 242.
- 89 - ذكر ذلك البيهقي في السنن الكبرى، انظر: البيهقي، السنن الكبرى، ج 6، ص 436، وانظر: ابن سلام، الناسخ والمنسوخ، ج 1، ص 26.
- 90- البيهقي، السنن الكبرى، ج 6، ص 436.
- 91- الحديث إسناده صحيح، انظر: سعيد بن منصور، أبو عثمان بن شعبة الخراساني الجوزجاني، التفسير من سنن سعيد بن منصور، تحقيق: د سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار الصميعي، ط 1، 1417 هـ - 1997 م، ج 3، ص 1170، والجوزي، نواسخ القرآن، ج 2، ص 343.
- 92 - النخاس، الناسخ والمنسوخ، ج 1، ص 305.
- 93 - الطبري، جامع البيان، ج 7، ص 12.
- 94 - انظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني، العجائب في بيان الأسباب، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأتيس، دار ابن الجوزي، ج 2، ص 839، وابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، نواسخ القرآن، تحقيق: محمد أشرف علي المليباري، عبادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 2، 1423 هـ، ج 2، ص 348، وابن حجر، فتح الباري، ج 8، ص 242.
- 95 - القضاة، أحمد محمد بن علي بن محمد الكرجي: تحقيق: علي بن غازي التويجري، دار القيم - دار ابن عفان، ط 1، 1424 هـ، ج 1، ص 245.
- 96 - النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي، الناسخ والمنسوخ، تحقيق: محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح - بيروت، ط 1، 1408 هـ، ج 1، ص 304.
- 97 - سورة النساء، آية 5.
- 98 - النخاس، الناسخ والمنسوخ، ج 1، ص 304.
- 99 - ابن حزم، المحلى، ج 6، ص 420.
- 100 - الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 2، ج 2، ص 263.
- 101 - ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط 3، 1424 هـ، ج 1، ص 428.
- 102 - سورة البقرة، آية 180.
- 103 - الحديث إسناده صحيح، انظر الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد التميمي السمرقندي، مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي) تحقيق: حسين سليم أسد الداراني دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1412 هـ - 2000 م، ج 4، ص 2063.
- 104 - الطبري، جامع البيان، ج 7، ص 13، وانظر: محمد بكر، دراسات في علوم القرآن، ج 1، ص 268، وانظر:

- القضاب، النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، ج 1، ص 245.
- 105 - ابن رشد، المقدمات الممهدة، ج 3، ص 173.
- 106 - البجيرمي، حاشية البجيرمي، ج 3، ص 313، وانظر: الجمل، حاشية الجمل، ج 4، ص 11، و لبكري، إعانة الطالبين، ج 4، ص 282.
- 107 - البهوتي، كشف القناع، ج 4، ص 454.
- 108 - النخاس، الناسخ والمنسوخ، ج 1، ص 302.
- 109 - الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط 1 1422 هـ، ج 1، ص 375.
- 110 - سورة النساء، آية 8.
- 111 - سورة البقرة، آية 241.
- 112 - ابن رشد، المقدمات الممهدة، ج 3، ص 119.
- 113 - ابن حجر، فتح الباري، ج 8، ص 242، وانظر: الجوزي، زاد المسير، ج 1، ص 375.
- 114 - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جارالله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط 3 - 1407 هـ.
- 115 - النخاس، الناسخ والمنسوخ، ج 1، ص 303.
- 116 - ابن حزم، المحلى ج 6، ص 420، وانظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 8، ص 242.
- 117 - المراجع السابقة.
- 118 - ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج 8، ص 178.
- 119 - الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج 1، ص 375.
- 120 - المرجع السابق.
- 121 - ابن حزم، المحلى، ج 8، ص 347.
- 122 - ابن حزم، المحلى ج 6، ص 420.
- 123 - القضاة، النكت الدالة على البيان، ج 1، ص 245.
- 124 - انظر: الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطليبي القرشي المكي، الأم، دار المعرفة - بيروت، ج 5، ص 109، وانظر: عبد الرزاق، تفسير عبد الرزاق، ج 1، ص 438.
- والطبري، جامع البيان، ج 7، ص 14.
- 125 - الجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1405 هـ، ج 2، ص 135.

- 126 - الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة - بيروت، ج 5، ص 109، وانظر: عبد الرزاق، تفسير عبد الرزاق، ج 1، ص 438.
- 127 - الطبري، جامع البيان، ج 7، ص 14.
- 128 - الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة - بيروت، ج 5، ص 109.
- 129 - ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 253.
- 130 - الطبري، جامع البيان، ج 1، ص 8.
- 131 - الكوسج، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ج 3، ص 179، وانظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ج 1، ص 375.
- 132 - الكشف، الزمخشري، ج 1، ص 477.
- 133 - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 7، ص 17.
- 134 - الطبري، جامع البيان، ج 7، ص 15.
- 135 - الزمخشري، الكشف، ج 1، ص 477، وانظر: ابن جبرين، شرح أخصر المختصرات، ج 2، ص 62، وانظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 8، ص 242، وابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 4، ص 399.
- 136 - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ج 11، ص 529، وانظر: ابن حزم، المحلى، ج 8، ص 346.
- 137 - الماوردي، الحاوي الكبير، ج 11، ص 529.
- 138 - رواه مسلم في صحيحه، انظر: مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 703.
- 139 - العيني، عمدة القاري، ج 14، ص 54.
- 140 - انظر: البجيرمي، حاشية البجيرمي، ج 3، ص 313، والجمل، حاشية الجمل، ج 4، ص 11.
- 141 - رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، انظر: ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ج 6، ص 225.
- 142 - ابن حزم، المحلى، ج 6، ص 420.
- 143 - الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن - الرياض، ج 2، ص 412.
- 144 - القصاب، محمد بن علي بن محمد الكرجي النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام تحقيق: علي بن غازي التويجري، دار النشر: دار القيم - دار ابن عفان، ج 1، ص 245. والقصاب هو: محمد بن علي ابن محمد الحافظ، أبو أحمد الكرجي القصاب، [الوفاة: 351 - 360 هـ] أحد الأئمة. ويقال: إنها قيل له القصاب لكثرة ما أهرق من دماء الكفار. وله تصانيف، منها: كتاب "ثواب الأعمال"، وكتاب "عقاب الأعمال السيئة"، وكتاب "شرح السنة"، وكتاب "تأديب الأئمة". رَوَى عَنْ أَبِيهِ، وَكَانَ أَبُوهُ مِمَّنْ رَحَلَ

وسمع من علي بن حرب، والرّمادي. وَرَوَى أَيضًا أَبُو أَحْمَد عَنْ: مُحَمَّد بْن إِبْرَاهِيم الطَّيَالِسِي، وعبد الرحمن ابن محمد بن سَلْم الرّازي، وجعفر بن أحمد بن فارس، ومحمد بن العباس بن أيوب الأخرم، ومحمد بن أحمد ابن الوليد الثقفي، والحسن بن يزيد الدقاق،. رَوَى عَنْهُ: ابنه أَبُو الْحَسَن عَلِي، وأبو الفرج عَمَّار، وأبو منصور المظفر بن محمد بن الحسين البروجردي، وغيرهم. انظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن أحمد بن عثمان بن قَانِيز، تاريخ الإسلام وَوَفَيَاتُ الْمَشَاهِيرِ وَالْأَعْلَام، تحقيق: الدكتور بشار عوَاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003 م، ج 8، ص171.

145 - المرجع السابق.

146 - سورة النساء، آية 8.

147 - الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج1، ص375، وانظر: البخاري، صحيح البخاري، ج4، ص8، وابن حزم، المحلى، ج8، ص346، وابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج4، ص399، والطبري، جامع البيان، ج7، ص9، والنحاس، الناسخ والمنسوخ، ج1، ص304.

148 - الطبري، جامع البيان.

The non-heir's entitlement of the inheritance

Dr. Salah Khaled SHKIRATTE *

ABSTRACT

In this research we address the issue of « The non-heir's entitlement of the inheritance », where we address the concept of inheritance in the language and terminology, types of eligible heirs to the legacy, the views of scientists and their evidence, Provisions of the non-heir's entitlement.

* Maitre-Assistant – Faculté des sciences administratives et humaines - Université d'El Jaouf - Arabie Saoudite

أهلية الاجتهاد في ولاية القضاء دراسة فقهية مقارنة

بقلم

د / إبراهيم رحمانى (*)



ملخص

يعالج هذا البحث مسألة اشتراط الاجتهاد فيمن يتولى القضاء ؛ حيث نجد في مدونات الفقه الإسلامي التأكيد على هذا الشرط، في حين نجد آراء أخرى لا تلتزم هذا الشرط حيث تكتفي في المسألة بتحصيل قدر من العلم بأحكام الشريعة، ويذهب آخرون إلى أبعد من ذلك بإجازة تولية الجاهل بأحكام الاجتهاد لمنصب القضاء. ولعل متغيرات العصر تفرض إعادة النظر في المسألة انطلاقاً من وظيفة القضاء وما شهدته من تحولات، وكذا قضية الاجتهاد وما بقي متاحاً من مراتبه وخاصة ما تعلق بالاجتهاد الجزئي، وتأتي بعد ذلك دراسة وتمحيص الأدلة التي أوردها الفقهاء في تأييد مواقفهم في هذه المسألة، والخلوص إلى الترجيح.

مقدمة

لقد بعث الله عز وجل الرسل وأنزل الكتب لتحقيق العدل، فقال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ [الحديد: 25] وقال أيضاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90].

وإن أهم مظهر من مظاهر تحقيق العدل المأمور به يتجلى في وظيفة القضاء في الإسلام، حيث ترتبط أحكامه بإقامة العدل، وحماية الحقوق، ونشر الأمن، والمحافظة على الأنفس والأموال، ومنع الظلم والعدوان.

(*) أستاذ محاضر آ" بشعبة العلوم الإسلامية - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الوادي

وبالتالي فمحراب القضاء مقدس قداسة العدل الذي يرفع لواءه والحق الذي ينشده: ﴿... وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝﴾ [النساء:58].

ومن خلال ما يدور في جلسات القضاء تتجلى مظاهر الثقة في المؤسسة القضائية، ولا تنكسر تلك الثقة إلا بتوفر مقومات تضمن حق المحاكمة العادلة، وتبرز بوضوح معالم استقلالية القضاء، والركون إلى العدل والإنصاف، وعدم الماطلة في الفصل في النزاعات. فإذا اطمأن الناس للقضاء انطلقت كوامن ملكات البذل والإبداع والإسهام في خدمة البلد والدفاع عن مقوماته، والسعي لتنميته وازدهاره.

وإن كفاءة القاضي تحتل المقام الأول في الأهمية لأداء مؤسسة القضاء وظيفتها السامية؛ حيث إننا نجد تلك المهمة قد تولاهها صفوة الصفوة من نجباء أبناء المسلمين في تاريخهم الطويل؛ إلى درجة أن اشتراط أكثر الفقهاء أن يكون المؤهل لتولي مهمة القضاء قد بلغ رتبة الاجتهاد في علوم الشريعة، وأباح آخرون تولي من دونه في الرتبة استثناء وبحكم الضرورة، في حين اختار آخرون عدم الالتزام بهذا الشرط لمعطيات الواقع ومستجداته.

لكن أخطر الخطر، وأعظم السوء في أي مجتمع إنساني أن يتقاضى الناس فيه بغير الحق؛ ولا يمكن القضاء بالحق إلا إذا تيسر الوصول إليه؛ وهذا يتطلب تأهلاً نوعياً يميزا يسد الطريق على كل عايب لا تتوفر فيه الأهلية التي يقتضيها هذا المنصب ويسعى لأن يتسور محراب القضاء.

لقد تطرق لمسألة اجتهاد القاضي كثيرون قديماً وحديثاً؛ ولعل كثرة عرض ومناقشة الموضوع هي تعبير عن مدى التحولات التي شهدتها التنظيم القضائي منذ العهد النبوي إلى العصور الأخيرة، والتي تختلف من بلد إلى آخر. كما أن الموضوع وثيق الصلة بمباحث الاجتهاد وما دار حوله من فتح وغلق وتقييد في مسيرته خلال القرون السابقة، وما يقضيه الواقع من المصلحة والتي شهدت هي الأخرى تغيرات عميقة على جميع المستويات.

ولعل أهم ما وقفت عنده من الكتابات المعاصرة الخاصة بهذا الموضوع إضافة إلى المصنفات الفقهية العامة ما يأتي:

1- "شرط الاجتهاد فيمن يلي القضاء"، لعبد العزيز بن عبد الرحمن المشعل، وهو بحث منشور بمجلة العدل، الرياض، وزارة العدل، العدد (43)، رجب 1430هـ، ص ص 99-128.

- 2- "شرط الاجتهاد في تقليد ولاية القضاء"، لعقيل عبد الرزاق عفان الحمداني، وهو بحث منشور بمجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، ع3، مج1، 2009م، صص 70-109.
- 3- اجتهاد القاضي وقتواه ومدى تطبيق ذلك في المحاكم الشرعية في قطاع غزة، لحمدان بن عبد الحمي آل شراب، وهي رسالة ماجستير في القضاء الشرعي، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية بغزة - فلسطين، 1426هـ/2005م، صص 89-102.
- ولقد رأيت أن البحوث الثلاثة المذكورة فاتها بقدر متفاوت عرض الأدلة المختلفة في المسألة وكذا مناقشة أوجه الاستدلال، كما أنها أغفلت الكلام عن وظيفة القضاء في العصر الحاضر وما تحتاج إليه في ضوء مقاصد الأحكام، ومن جهة أخرى النظر إلى وضع الاجتهاد الفقهي المعاصر وما تيسر منه لاستشارته في ولاية القضاء.⁽¹⁾

وبناء عليه سوف نتطرق في هذه الصفحات لمسألة اشتراط بلوغ رتبة الاجتهاد في المرشح لتولي القضاء، مع تتبع المسألة لدى فقهاء المذاهب، وفي إطار بيان معالم الاجتهاد المعاصر، ومقاصد وخصائص العمل القضائي في ضوء المستجدات المعاصرة.

ونبدأ تحرير الصفحات تدريجياً من بيان مفهوم الاجتهاد والوقوف عند مراتبه لنعرف ما يهم القاضي من تلك المراتب إذا استوفى الشروط التأهيلية الأخرى؛ ثم نتطرق إلى الحديث عن ولاية القضاء من حيث بيان معناها وخصائصها لنقف عند منزلة الاجتهاد في هذه الولاية والمقاصد الشرعية المطلوب تحقيقها، ونخلص إلى بيان مختلف الآراء الفقهية في مسألة اشتراط الاجتهاد في ولاية القضاء، مع اعتماد المنهج المقارن في عرض الأقوال وأدلتها والمناقشات التي يقتضيها الموقف للخلوص إلى الرأي الراجح مع بيان أسباب اختياره.

وسوف نجتهد في بيان ذلك من خلال ثلاثة مباحث، يتطرق الأول إلى مفهوم الاجتهاد وبيان مراتبه، ويعالج الثاني: ولاية القضاء: المفهوم والخصائص، ويتناول الثالث: الموقف الفقهي من اشتراط الاجتهاد في ولاية القضاء.

المبحث الأول

مفهوم الاجتهاد وبيان مراتبه

وسوف نتطرق فيه إلى تحديد مفهوم الاجتهاد ثم بيان مراتبه من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد

الاجتهاد عند أهل اللغة مصدر للفعل «اجتهد» وهو جنر لـ «جَهَدَ». والجُهد - بضم الجيم

وفتحها - يعني الوُسْع والطاقة. وفَرَّق بعض اللغويين بين المفتوح والمضموم؛ فالجهد - بالفتح - يعني المشقة، وبالضم يعني الوسع والطاقة.⁽²⁾

قال الأزهري (توفي 370هـ): الجَهْد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجَهْد فيه؛ تقول: جَهَدْتُ جَهْدِي واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي.⁽³⁾

و«اجتهد» على وزن «افعل»، وهو يدل على المبالغة في معنى الفعل.⁽⁴⁾

واجتهد في الأمر: بذل وَسْعَه وطاقته في طلبه، ليلبغ مجهوده ويصل إلى نهايته.⁽⁵⁾

قال الراغب الأصفهاني (توفي 502هـ): «والاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة؛ يقال: جَهَدْتُ رأيي وأجهدته: أَتَعَبْتُهُ بالفكر».⁽⁶⁾

أما في الاصطلاح فقد كثرت تعريفات الاجتهاد عند علماء أصول الفقه، وليس في تعدادها كبير فائدة كما قال الإمام السبكي (توفي 771هـ)⁽⁷⁾، خاصة وأن الاختلاف في أكثرها لفظي، وفي بعضها اختلاف بزيادة قيد أو ضابط من ضوابطه ونحو ذلك.⁽⁸⁾

وعلى أي حال فالناظر فيما كتبه الأصوليون في تعريف الاجتهاد يجد أنهم أقاموه على جملة مرتكزات، أهمها:

أ- إن الاجتهاد يقتضي وجود مجتهد تتوفر فيه ملكة الاجتهاد. وهذا الأمر نجده صريحا في بعض التعريفات، كقول الغزالي (توفي 505هـ) مثلا: «بذل المجتهد وسعه»⁽⁹⁾، وكقول ابن الحاجب (توفي 646هـ): «استفراغ الفقيه الوسع»⁽¹⁰⁾، وكقول ابن المهام (توفي 861هـ): «بذل الطاقة من الفقه».⁽¹¹⁾

وعليه فشرط الاجتهاد أن يكون نابعا من جهد فقيه، أما ما توصل إليه غير الفقيه فلا يسمى اجتهادا. وإن المجتهد أو الفقيه لابد من توفر مؤهلات فيه ليكتسب بها هذا الوصف، ويحصل ملكة الاجتهاد.

ب- أن يستفرض المجتهد وسعه كاملا، وأن يبذل طاقته التي يملكها، بحيث يستنفد ما لديه من جهد وطاقة بما لا مزيد عنده في المسألة بحيث يحس من نفسه العجز عن بذل المزيد. يقول الغزالي (توفي 505هـ): «الاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب، بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد الطلب».⁽¹²⁾

ج- بيان الهدف من الاجتهاد، وهو الوصول إلى الحكم الشرعي، فالهدف من العملية الاجتهادية هو الوصول إلى الحكم الشرعي دون غيره من الأحكام. يقول الشيرازي (توفي 476هـ):

«هو استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي».⁽¹³⁾

المطلب الثاني : مراتب الاجتهاد

إن تقسيم المجتهدين إلى مراتب هو نتاج اجتهاد قام به العلماء نتيجة دراسة استقرائية لدور العلماء الاجتهادي ومكانتهم العلمية.⁽¹⁴⁾

المرتبة الأولى: مرتبة الاجتهاد المطلق:

وفيها تظهر القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في مختلف أبواب الفقه، من خلال اعتماد أصول محددة وقواعد مضبوطة في الاستنباط.⁽¹⁵⁾

وهذه المرتبة من الاجتهاد لها درجتان:

(أ) الإطلاق في الفروع والاستقلال بالأصول: وفيها يسلك المجتهد مناهج في النظر والاستنباط تكون أصولاً لمذهبه، ولمن سار خلفه من غير تقليد لغيره في الأصول وفي الفروع.⁽¹⁶⁾ يقول النووي (توفي 676هـ): «فالمستقل شرطه أن يكون قيماً بمعرفة الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس... فمن جمع هذه الأوصاف فهو المفتي المطلق المستقل الذي يتأدى به فرض الكفاية، وهو المجتهد المطلق المستقل».⁽¹⁷⁾

ويقول السيوطي (توفي 911هـ): «...المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه، يبنى عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة».⁽¹⁸⁾

(ب) الإطلاق في الفروع مع التقيد والالتزام بأصول إمام: وفي هذه الدرجة من الاجتهاد يكون الالتزام بأصول إمام معين وقواعده في الاستنباط، وبهذا يكون المجتهد هنا منتسباً إلى مذهب مجتهد مطلق مستقل، وهو المذكور آنفاً.⁽¹⁹⁾

يقول السيوطي (توفي 911هـ): «وأما المجتهد المطلق غير المستقل فهو الذي وُجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المجتهد المستقل، ثم لم يبتكر لنفسه قواعد، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد...».⁽²⁰⁾

المرتبة الثانية: مرتبة الاجتهاد المقيد:

وفي هذه المرتبة يظهر التقيد من خلال عدم قدرة المجتهد على استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية مباشرة في مختلف أبواب الفقه ومسائله، بل يجد نفسه مجبراً على التقيد بما وضعه إمام مجتهد مطلق مستقل من أصول فقهية وقواعد استنباط؛ فلا يملك إلا أن يرجح بين الأقوال المتعددة لإمامه إن وجدت، أو يخرج عليها، أو ينسج على منوالها في المسائل المشابهة لها.⁽²¹⁾

والاجتهاد المقيد له ثلاث درجات هي:

(أ) اجتهاد التخريج (الاجتهاد في المذهب): وفي هذه الدرجة يظهر التمكن من معرفة أحكام الوقائع التي لم يرد فيها نص عن إمام المذهب وذلك باستعمال التخريج على النصوص أو القواعد المنقولة عن إمام المذهب.⁽²²⁾

يقول النووي (توفي 676هـ): «وهذا النوع من المجتهدين يكون مقيدا في مذهب إمامه، مستقلا بتقرير أصوله بالدليل، غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده...»⁽²³⁾

(ب) اجتهاد الترجيح: وهذه الدرجة دون سابقتها حيث تجلّى فيها عملية حفظ قواعد وأحكام المذهب والمعرفة بأدلتها، مع حسن تصويرها وتحريرها وتقريرها⁽²⁴⁾؛ ليتبين المعتمد في المذهب من غيره والراجع فيه من المرجوح.

(ج) اجتهاد الفتيا: وفي هذه الدرجة يظهر بجلاء أكثر الضعف في تقرير أدلة المذهب وتحرير أقيسته، حيث يكون الاعتماد على النقل والفتوى من المسطور، وهذا يعتمد على جودة الحفظ ودقة النقل وحسن الفهم للمسائل والمشكلات.⁽²⁵⁾

والظاهر أن مراتب الاجتهاد الثلاث: المستقل والمطلق المتسبب والمخرج هي التي ينطبق على عملها وصف الاجتهاد، وأما بقية المراتب فلم يكن لها أي دور اجتهادي، وإن إطلاق الاجتهاد عليها هو من باب التجوّز.⁽²⁶⁾

لكن هناك مسألة جديرة بالنظر لارتباطها الوثيق بموضوع بحثنا هذا، وهي مسألة تجزؤ الاجتهاد ومؤداها أن الاجتهاد يقع في أبواب معينة أو في مسائل محددة، فهو اجتهاد خاص ولأجل تعلقه بأجزاء معينة من الفقه سمي بالاجتهاد الجزئي وسمي المجتهد مجتهداً جزئياً.

وإن القول بوقوع التجزؤ وإمكانه هو قول جمهور العلماء على اختلاف بينهم في التفصيل فمنهم من أجازاه مطلقاً، ومنهم من جعله في باب الموارث خاصة. والظاهر أن الرأي الراجح هو وقوعه في أي باب من أبواب الفقه.

وتتجلّى صورة التجزؤ العلمية هي أن الاجتهاد يحتاج إلى ثلاثة أمور.

(أ) شروط عامة تؤهل المجتهد للنظر في كل دليل وهذه غير قابلة للتجزؤ.

(ب) أدلة الباب المعين وهذه قابلة للتجزؤ بمعنى أن يكون الشخص عالماً بأدلة باب معين دون غيره من الأبواب أو أن يكون عالماً بأدلة كل الأبواب

(ج) ملكة فقهية متعلقة بكل باب من أبواب الفقه وهذه الملكة قابلة للتجزؤ، بمعنى أن يكون

الشخص قد حصل الملكية الفقهية المتعلقة بباب معين دون غيره أو المتعلقة بكل الأبواب. والسبب أن هذه الملكية تشأ -تدريجياً- من كثرة النظر وتكراره في الباب الواحد أو في كل الأبواب.⁽²⁷⁾

وبناء عليه، فإن أهلية الاجتهاد ليست هي التي تتجزأ، حيث إنها ملكة تقتضي فيمن يتصف بها أن تكون له إحاطة بالعلوم اللازمة للاجتهاد، أما الذي يتجزأ فهو فعل الاجتهاد، بمعنى أن الشخص إذا اكتسب الشروط التأهيلية العامة للاجتهاد، ثم قصر جهده في البحث والنظر على باب فقهي معين دون غيره من الأبواب، واستمرّ اشتغاله في هذا الباب؛ فإنه يتخصص في هذا الباب ويصبح مجتهداً فيه، وهذا لا يعني أكثر من استثمار الملكية الاجتهادية في بعض الأبواب دون سواها.⁽²⁸⁾ وهذا المسلك أكثر فائدة في عصرنا بسبب التوسع الهائل الذي شهدته الأبواب الفقهية، بالنظر لكثرة الفروع والمسائل؛ ومن ثم كان التخصص مطلوباً وأكثر جدوى.

المبحث الثاني

ولاية القضاء: المفهوم والخصائص

يقضي بيان مفهوم "ولاية القضاء" تعريف المصطلحين الذين يشكل منهما هذا المركب الإضافي. وسوف نتطرق أولاً لتعريف الولاية، ثم لتعريف القضاء، وبعدها نبين خصائص تلك الولاية، وهذا ضمن المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف الولاية في اللغة والاصطلاح الفقهي

أولاً: الولاية في اللغة: الولاية مأخوذة من الفعل الثلاثي: "ولي"، يقال: ولي الشيء، وولي عليه ولاية وولاية. و"الواو واللام والياء": أصل صحيح يدل على القرب والدنو، يقال: تباعد بعد ولي، أي: قُرب، وجلس مما يليني، أي: يقاربني⁽²⁹⁾.

أما الولاية بفتح الواو، فتعني النصرة، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنفال: 72]، وبكسرهما: السلطان والخطة والإمارة والملك والبلاد التي يتسلط عليها الوالي.⁽³⁰⁾

ثانياً: الولاية في الاصطلاح: تطلق الولاية في الاصطلاح الفقهي على السلطة الشرعية التي يتمكن بها صاحبها من إدارة شؤون معينة⁽³¹⁾.

شرح التعريف:

قوله (سلطة): فيه اعتبار كون الولاية صفة قائمة بالأشخاص، وليس أثراً ناتجاً عنها، ووصف السلطة بكونها (شرعية) يُخرج صاحب السلطة غير الشرعية كالمغتصب، كما أن هذا الوصف

يعتبر شاملاً لأنواع الولايات كلها سواء كانت على النفس أم المال أم هما معاً، وسواء كانت خاصة أم عامة.

قوله (يتمكن بها صاحبها): فصل في التعريف، إذ فيه اعتبار شروط الولي المستحق للولاية من كونه مكلفاً مسلماً، أي أنه من ذوي أهلية الأداء الكاملة، وفيه أيضاً معنى أن الولاية لا تعطى لكل أحد، بل هي ثابتة لأشخاص معينين، اعتبرت الشريعة فيهم صفات معينة، كما أنه شمل الولي الخاص، والولي العام.

وقوله (من إدارة شؤون): فيه اعتبار كون الولاية تتضمن عملاً واحداً فأكثر، وإنما كان التعبير بصيغة الجمع لاعتبار كون الولاية - في الغالب - تشتمل على أكثر من عمل، كما أنه شامل لجميع تصرفات الولي القولية والفعلية.

وقوله (معينة): هذا فصل في التعريف أيضاً، إذ فيه ذكر محل الولاية، حيث يشمل القاصر كالصبي غير المميز والمجنون، وغير القاصر كالمراة البالغة في ولاية النكاح، كما أنه دخل فيه الآدمي وغيره كالوقف والوصية ونحوهما.⁽³²⁾

ثالثاً: أنواع الولاية ومنزلة القضاء منها:

(أ) الولاية باعتبار مصدرها: تقسم الولاية إلى ولاية ذاتية (أصلية) وولاية مكتسبة (نيابية):
- الولاية الذاتية: هي الولاية التي تثبت لصاحبها باعتبار ذاته لمعنى فيه دون واسطة، ولا يستفيد منها الآخرون، وتكون لازمة لا تقبل الإسقاط، ولا التنازل، كولاية الأب والجد على الصغير، وولاية السلطان على رعيته.

- الولاية المكتسبة: هي الولاية التي تثبت للشخص لمعنى فيه ببيانة غيره له، بحيث يستفيد منها الآخرون، وتقبل الإسقاط والتنازل، وذلك كولاية الوصي أو القاضي أو المحتسب أو الشرطي، فالوصي تثبت له الولاية من الموصي، والقاضي تثبت له الولاية من الإمام، وهكذا.⁽³³⁾
(ب) الولاية باعتبار حجمها: تقسم الولاية إلى: ولاية كبرى، وولاية صغرى.

- الولاية الكبرى: هي التي تكون لمن يتولى منصب الخلافة (الإمامة الكبرى).
- الولاية الصغرى: هي التي تكون لمن دون ذلك، بحيث تشمل جميع أنواع الولايات التي تصدر عن الإمام، وينقسم الولاة الذين يتولون هذه الولايات إلى أربعة أقسام على النحو الآتي:

- 1- من تكون ولايته عامة في نطاق الأعمال العامة، كرئيس الوزراء أو الوزير الأول مثلاً.
- 2- من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة، كأمر البلد أو الإقليم قديماً، والوالي أو المحافظ

حديث؛ لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور، فتخصصهم عام، ولكنه محصور في نطاق الأقاليم والبلدان التي عهد إليهم إدارتها.

3- من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة، مثل رئيس القضاة أو وزير العدل، أو قائد الجيوش (وزير الدفاع)؛ لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال.

4- من تكون ولايته خاصة في أعمال خاصة، مثل قاضي البلد، أو مدير الشرطة، وما أشبه ذلك⁽³⁴⁾؛ لأن كل واحد منهم خاص النظر، مخصوص العمل، ولكل واحد من هؤلاء الولاية شروط تتعقد بها ولايته، ويصح معها نظره.⁽³⁵⁾

(ج) الولاية باعتبار محلها: تقسم الولاية إلى: ولاية خاصة، وولاية عامة.

- الولاية الخاصة: هي الولاية الثابتة على معين للقيام بشؤونه، أو هي الولاية التي يملكها شخص معين أو أشخاص محصورون، كولاية الأب على ولده القاصر، وولاية الزوج على زوجته، فهي سلطة شرعية، يملك بها صاحبها التصرف في شأن من الشؤون الخاصة بغيره، كالوصاية على الصغار، والولاية على المال، والنظارة على الأوقاف.⁽³⁶⁾

- الولاية العامة: هي ولاية على أشخاص غير معينين، تتمثل فيما يقوم به الحاكم أو من ينوبه من التصرفات النافذة في شؤون رعيته⁽³⁷⁾، وعرفها بعضهم بقوله: «هي السلطة الملمزة في شأن من شؤون الجماعة كولاية الفصل في الخصومات، وتنفيذ الأحكام والهيمنة على القائمين بذلك».⁽³⁸⁾

وبناء عليه فولاية القضاء تدرج ضمن الولايات العامة، المكتسبة، والصغرى.

المطلب الثاني: تعريف القضاء في اللغة والاصطلاح الفقهي

يقضي بيان مفهوم ولاية القضاء ابتداءً بالتعريف اللغوي ثم الاصطلاحي:

أولاً. القضاء في اللغة: القضاء مصدرٌ قَضَى يَقْضِي قضاء بمعنى حَكَمَ، ويُجْمَعُ القضاء على أقضية⁽³⁹⁾، والمقاضاة: مفاعلة من القضاء وهي لجوء الخصمين إلى القاضي، وقاضاه: رفعه إلى القاضي.⁽⁴⁰⁾

قال الراغب الأصفهاني (توفي 502هـ): «القضاء فصلُ الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً، وكلُّ واحدٍ منهما على وجهين: إلهي وبشري، فمن القول الإلهي قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَأْتِ اللَّذِينَ أَحْسَنَّا...﴾ [الإسراء: 23] أي أمر بذلك، وقال: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: 04] فهذا قضاءٌ بالإعلام

والفصل في الحكم أي أعلمناهم وأوحينا إليهم حياً جزماً... ومن الفعل الإلهي قوله: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ...﴾ [غافر: 20] وقوله: ﴿فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ...﴾ [فصلت: 12] إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه... ومن القول البشري نحو قَضَى الحاكم بكذا فإنَّ حُكْمَ الحاكم يكون بالقول، ومن الفعل البشري ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: 29]... (41)

هذا، والقضاء لفظ مشترك بين عدة معان نجدها مبثوثة في القرآن الكريم أهمها: (42)

1 - الوصية، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾ [الإسراء: 23] وتأخذ معنى الأمر والوجوب كذلك.

2 - الإخبار، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ...﴾ [الإسراء: 04] أي أخبرنا بني إسرائيل، وقيل: المعنى أمضينا.

3 - إحكام الشيء والفراغ منه، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ فِيمَا وَفَعُولًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ...﴾ [النساء: 103] يعني فإذا فرغتم من الصلاة.

4 - الفعل والحكم، كقوله تعالى: ﴿... فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [طه: 72] يعني احكم وافعل ما أنت فاعله.

5 - نزول الموت، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا يَمْلِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَكْتُوبُونَ﴾ [الزخرف: 77]، أي لينزل علينا الموت، وكذا قوله تعالى: ﴿... فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَلُوا تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 23].

وروي عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «اشتكى سعد بن عبادَةَ شَكْوَى لَهُ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَعُوذُ، فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ وَجَدَهُ فِي غَشِيَةٍ، فَقَالَ: «أَقْدَ قَضَى؟» قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَبَكَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ...» (43)

6 - الوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿... قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [يوسف: 41]، يعني وجب الأمر.

7 - الإتمام، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ...﴾ [القصص: 29] يعني أتم شرطه.

8 - الفصل في الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿... وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

﴿الزمر:75﴾ أي فصل بينهم القضاء.

قال أبو البقاء الكفوي⁽⁴⁴⁾: قد أكثر أئمة اللغة في معناه (القضاء)، وآلت أقوالهم إلى أنه إتمام الشيء قولاً وفعلاً⁽⁴⁵⁾.

ثانياً. القضاء في الاصطلاح الفقهي:

ذكر الفقهاء عدة تعريفات للقضاء في الاصطلاح، وسوف نذكر أهمها لدى المذاهب الفقهية الأربعة، ثم نعلق على هذه التعريفات بغية الوصول إلى التعريف المختار.

(أ) تعريف الحنفية للقضاء: « فصل الخصومات، وقطع المنازعات، على وجه خاص »⁽⁴⁶⁾.

(ب) تعريف المالكية للقضاء: « الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام »⁽⁴⁷⁾.

(ج) تعريف الشافعية للقضاء: « فصل الخصومة بين خصمين فأكثر بحكم الله تعالى »⁽⁴⁸⁾.

(د) تعريف الحنابلة للقضاء: « الإلزام بالحكم الشرعي وفصل الخصومات »⁽⁴⁹⁾.

- مناقشة التعريفات:

إن النظر في التعريفات السابقة يقود إلى أنها لا تخلو من مأخذ في مدى تعبيرها عن القضاء موضوع التعريف، بصفة جامعة ومنعة؛ فتعريف الحنفية ويشاركه تعريف الشافعية نلمس أنها غير جامعين ولا مانعين؛ أما كونها غير جامعين فلأنها يقتصران على قضايا المنازعة والخصومة، ومن ثم خرج من التعريفين القضاء بالحجر على المفلس مثلاً، أو القضاء بالوصية على الصغير والسفيه، وهذا وذاك ليس فيه تنازع ولا مخاصمة وهو قضاء. وأما كونها غير مانعين فلأنه يدخل في التعريفين معنى الصلح بين الخصمين، والصلح ليس هو القضاء.

وبقي تعريف المالكية وكذا تعريف الحنابلة، وهما كذلك نلاحظ أنها غير مانعين؛ لدخول كثير من وظائف الخلاف في التعريفين؛ فقد يتحقق فيها (الخلاف) الإخبار بالحكم الشرعي على وجه الإلزام أو الإلزام بالحكم الشرعي، والخلاف كذلك ليست هي القضاء.

ضف إلى ذلك أن التعريفات السابقة تُظهر الاختصار على القضاء العادي في تعريفها للقضاء، ومن ثم لا تشمل قضاء المظالم الذي يبادر فيه الحاكم أحياناً للنظر فيه ولو من دون دعوى، وكذلك لا تشمل قضاء الحسبة الذي يهدف إلى حفظ الحقوق، وحماية الأمن وإقامة العدالة، وتطبيق أحكام الشريعة والإلزام بها ولو لم توجد خصومة أو اختلاف⁽⁵⁰⁾.

- التعريف المختار:

يظهر لنا أن الأقرب إلى بيان المقصود في تعريف القضاء هو القول بأنه: « سلطة الفصل بين

المتخصصين، وحماية الحقوق عامة، بالأحكام الشرعية».⁽⁵¹⁾

فالقضاء سلطة ملزمة للفصل بين الخصوم في القضاء العادي وغيره، وهي لحماية الحقوق في بعض أنواع المظالم وفي قضاء الحسبة، ولتطبيق الشريعة بالالتزام بأحكامها وإلزام الناس بها، ومنع كل ما يضر الفرد والجماعة.⁽⁵²⁾

المطلب الثالث: من خصائص ولاية القضاء في الشريعة الإسلامية إن الهدف الذي وجد من أجله القضاء في الإسلام، والمقصود الذي يسعى إليه، هو إقامة العدل، وحماية الحقوق، ونشر الأمن، والمحافظة على الأنفس والأموال، ومنع الظلم والعدوان.⁽⁵³⁾

آية ذلك أن المولى عز وجل بعث الرسل وأنزل الكتب لتحقيق العدل الذي ما وجد القضاء إلا لإقامة سلطانه، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ [الحديد:25] وقال أيضاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل:90]. وقال أيضاً: ﴿...وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء:58].

ولقد تفتن المسلمون منذ فجر الإسلام إلى أهمية القضاء ودوره في إقامة العدل وحماية الحقوق وإنصاف المظلومين. قال الخليفة الأول أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمبايعه من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: «الضعيف فيكم قوي عندي، حتى أخذ الحق له، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه إن شاء الله»⁽⁵⁴⁾. وقال عمير بن سعد⁽⁵⁵⁾ -والي حمص- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ما يزال الإسلام منيعاً ما اشدت السلطان، وليس شدة السلطان قتلاً بالسيف وضرباً بالسوط، ولكن قضاءً بالحق، وأخذاً بالعدل».⁽⁵⁶⁾

وعلى هذا قال ابن قيم الجوزية (توفي 751هـ): «إن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان؛ فثم شرع الله ودينه».⁽⁵⁷⁾

وبناء عليه فالقضاء ملجأ للجميع، يهرع إليه ناشد العدل، وطالب الحق، والمضروب الذي أعيتة الخيلة ولا قبل له برفع الضرر عن نفسه أو عرضه أو ماله.

ولعل أهم المميزات في القضاء الإسلامي التي تيسر مهمة إنصاف المظلوم ورد حقوقه هي:

تجنب الشكليات، وجانية التقاضي، والتعجيل بالحكم. وسوف نوضحها فيما يلي:

أولاً: تجنب الشكليات

إن القضاء في الإسلام يتحاشى الكثير من الشكليات التي يقيم لها القضاء الوضعي وزناً كبيراً؛ حيث يحرص القضاء الإسلامي على التخفيف من الإجراءات ما أمكن، ويحصر معالجة الموضوع المطروح في مرحلتين أساسيتين: وجود النزاع والخلاف بين الأشخاص أولاً، ثم مرحلة الدعوى والنظر فيها فوراً، وساع أقوال الخصوم، والإثبات، وإصدار الحكم ثانياً.⁽⁵⁸⁾

وتكون النتيجة الفصل في النزاع، واستقرار الأحكام، وحماية الحقوق، وصيانة الأموال والدماء، خلافاً للأنظمة الوضعية التي تكثر فيها الشكليات التي تغل يد القاضي، وتعرقل طريق العدالة، وتتغل كاهل المتقاضي الذي ينشد الوصول إلى حقه، أو دفع العدوان عنه، إلى درجة أن يتسرب اليأس إلى نفسه، أو يمل من المثابرة أو يحجم عن المخاصمة كتباً وحققاً، وليس صفحاً وعفواً، وهذا مما لا تؤمن عواقبه، فیسود الظلم وتضيع الحقوق.⁽⁵⁹⁾

ثانياً: مجانية التقاضي

يعتبر القضاء في الإسلام أحد مرافق الدولة الأساسية، وأهم مؤسساتها في تطبيق الشرع، حيث تتولى الدولة نفقاته كاملة، ومن ثم يقدم خدماته مجاناً للمتقاضين، ولا تقل أهميته عن مجانية التعليم، والصحة والأمن؛ ذلك أنه السبيل لتأمين الحقوق للأفراد، وإقامة الأحكام وحماية المجتمع، وتوفير الأمن فيه، وعلى الدولة أن ترعاه وتشرف عليه، وتحمل نفقاته، وتحصر على سلامته.⁽⁶⁰⁾

أما لو كان القضاء بمقابل وتترتب عنه نفقات، فقد يكون ذلك سبباً في عرقلة تطبيق العدالة، وتنفيذ الشرع، وإيصال الحقوق إلى أصحابها، ولذلك ورد في حديث يحيى بن جعدة⁽⁶¹⁾ أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْدَسُ أَمَةً لَا يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهِمْ حَقُّهُ».⁽⁶²⁾

وإن مبدأ الحق في التقاضي والمساواة أمام القضاء هو الذي يقف وراء مبدأ مجانية التقاضي، الذي بدون لا تكتمل صورة العدالة لدى جميع المواطنين، الأمر الذي يجعل من القضاء مرفقا عمومياً تتكفل الدولة به وتسهر على تحقيقه. ويترتب على ذلك أن المتقاضين لا يدفعون أجراً للقاضي لقاء تعهده بفصل الخصومة بينهم.⁽⁶³⁾

والحقيقة أن مبدأ مجانية التقاضي لا يجب أن يؤخذ على إطلاقه، ففي جل النظم القضائية يتطلب الدفاع عن الحق دفع مصاريف قد تمثل عبئاً ثقيلاً على ضعاف الحال من المتقاضين، وهذه المصاريف تحتّمها الإجراءات، وهي ضرورية للقيام بالدعوى، كالرسوم الواجبة لتسجيل القضايا، أو ممارسة

الطعن في الحكم عن طريق الاستئناف أو الاعتراض، وهذا لسد الطريق أمام العابثين وأصحاب الدعاوى الكيدية. كما أن سير القضية قد يتطلب أحياناً الاستعانة بمحام أو خبير أو عدة خبراء، وكذلك الأمر بالنسبة لبعض المؤيدات التي ينبغي تقديمها للمحكمة... كما أن التنفيذ يتطلب مصاريف لها اعتبارها؛ لذلك انتهت كثير من الدول لما يمكن اعتباره تناقضاً بين المبادئ التي يقوم عليها المرفق العام للعدالة والواقع الاجتماعي للمتقاضين، وحققت نوعاً من الملاءمة بينهما، من خلال إحداث مؤسسة للمساعدة القضائية.⁽⁶⁴⁾

ومع هذا، فإن معظم الدول أقرت مبدأ المجانية المطلقة لفئة معينة من المتقاضين، نظراً لحالتهم المادية المعوزة، لئلا يكون وضعهم المادي حائلاً دون التوصل لحقوقهم أو ممارستها على الوجه الأكمل.⁽⁶⁵⁾

ثالثاً: التعجيل بالحكم

إن القضاء في الإسلام يتميز باهتمام شرعي خاص، وهو لزوم الإسراع بالنظر في الدعوى والتحقيق فيها فور رفعها، ثم مباشرة إجراءاتها دون ماطلة أو تسويف، وإصدار الحكم لفصل النزاع، وإنهاء الخصومة، ورد الحقوق لأصحابها في أسرع وقت ممكن، وإلا اعتبر القاضي أثماً عند الله تعالى؛ لأنه يقرّ الظالم على ظلمه، ويمنع الحق عن صاحبه.⁽⁶⁶⁾

وفي التعجيل بالحكم مصلحة ظاهرة للفرد بتقليل أمد الخصومة، والوصول إلى الحق، ورد العدوان، ورفع الظلم، كما فيه مصلحة للمجتمع بإزالة أسباب النزاع والعداوة التي إن استفحلت فسوف تقوض بنیان المجتمع وتشتت الفوضى والخراب.

وإن الإسراع في إصدار الحكم لا يعني التسرع والتعجل بالفصل في النزاع دون روية ولا دراسة، وإنما هو إسراع في الإجراءات، وتحديد المواعيد والتأجيل ونحو ذلك، وليس على حساب الناحية الموضوعية التي يجب على القاضي فيها: التأني والبحث والتقصي والسؤال عن الشهود، ودراسة القضية من جميع جوانبها.⁽⁶⁷⁾

والظاهر أن القوانين الوضعية إجراءاتها أطول مما ينبغي، كما أنها عرضة لممارسة أساليب التحايل في إطالة أمد الدعوى، وتأجيل الجلسات لأتفه الأسباب، وتأخير البت وإصدار الحكم فيها، وكثيراً ما تضيع الحقوق، أو يموت أصحابها، قبل الوصول إلى نهاية الدعوى والحكم والتنفيذ، وتستمر الدعاوى - في أيامنا هذه - شهوراً كثيرة، وسنوات عدة، وتؤجل الدعوى عدة مرات لأسباب واهية، وبحيل واضحة ومكشوفة، ويتقاذفها المحامون من جانب إلى آخر، ومن جلسة إلى أخرى، ولا يملك القاضي فيها حولاً ولا قوة. وليس من ضحية في هذا كله إلا المظلوم الذي يهضم حقه

مرتبن تحت مراءى القانون الذي يفترض أنه ما وُجد إلا للحماية.⁽⁶⁸⁾

وبناء عليه، "... فلئن كانت التشريعات الموضوعية هي موطن العدل بمضمونه وفحواه، فإن التشريعات الإجرائية هي الطريقة والأداة إليه، ذلك أن الرسالة الأولى والأخيرة للتشريعات الإجرائية، أن تكون أداة طيعة ومطية ذلولا لعدل سهل المنال، مأمون الطريق، لا يحفل بالشكل، ولا يلوذ به، إلا مضطر، يصون به حقا، أو يرد باطلا، عدل حريص على سد الذرائع التي يتسلل منها المبتطلون، من محترفي الكيد، وتجار الخصومة، العدل الذي هو حق مقدس لكل مواطن فرد لا يمكن أن يكون سلعة غالية أو بعيدة المنال على المواطن، إن العدل لا بد أن يصل إلى كل فرد حر، ولا بد أن يصل إليه من غير موانع مادية، أو تعقيدات إدارية".⁽⁶⁹⁾

هذا، وقد ثبت عن رسول الله ﷺ تعجيل الحكم بعد فهم القضية ووضوح الحق، ففضى بين الزبير ابن العوام والأصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فوراً في جلسة واحدة، وأصدر حكمه الفوري بين كعب بن مالك وعبد الله بن أبي حدرد⁽⁷⁰⁾ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وطلب التنفيذ مباشرة، وفي قصة العسيف قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وَاعْدُ يَا أُتَيْسُ إِلَى امْرَأَةٍ هَذَا، فَإِنْ اعْتَرَفَتْ فَأَرْجُهَا»⁽⁷¹⁾، ولم يأمره أن يأتي بها، أو يجسها، وكذلك فعل في رجم ماعز والغامدية⁽⁷²⁾، وفي فصل الخلاف في غنائم بدر وغيرها. وقال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في كتابه إلى أبي موسى: «فاقض إذا فهمت، وأنفذ إذا قضيت».⁽⁷³⁾

واستثناء مما سبق قد يضطر القاضي إلى تأجيل الحكم، وذلك في ثلاث حالات هي:⁽⁷⁴⁾

أ - رجاء الصلح بين المتخاصمين، وخاصة بين الزوجين والأقارب وذوي الأرحام، أو خوف الفتنة، وفي الدماء رجاء العفو.

ب - الإمهال لإحضار بينة غائبة أو دفع دعوى.

ج - إذا اشتبه الأمر على القاضي، وأراد أن يبحث القضية بعمق، أو أن يستشير غيره. قال الشعبي (توفي 103هـ): «كانت القضية ترفع إلى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فربما يتأمل في ذلك شهراً، ويستشير أصحابه، لما ورد: التأني من الله، والعجلة من الشيطان».⁽⁷⁵⁾

المبحث الثالث:

الموقف الفقهي من اشتراط الاجتهاد في ولاية القضاء

وسوف نتطرق إلى بيان الموقف الفقهي في المسألة من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تصوير المسألة والأقوال الواردة فيها.

أن يكون القاضي قادراً على استخراج الحكم الشرعي من مصادره. وقد اختلف الفقهاء في اعتبار هذا الشرط على قولين:

- القول الأول: إن أهلية الاجتهاد شرط في القضاء، وعليه فولاية المقلد والجاهل غير جائزة ولا صحيحة، وأحكامهما غير نافذة حتى ولو صادفت الحق.

وهذا القول لبعض المالكية⁽⁷⁶⁾، والشافعية⁽⁷⁷⁾، والحنابلة⁽⁷⁸⁾، ومحمد بن الحسن (توفي 189هـ) من الحنفية⁽⁷⁹⁾، والظاهرية⁽⁸⁰⁾.

- القول الثاني: إن أهلية الاجتهاد ليست شرطاً ضرورياً فيمن يتولى منصب القضاء، وإنما هي شرط أولوية واستحباب، وبالتالي يجوز أن يتقلد هذا المنصب العامي والجاهل.

وهذا القول لجمهور الحنفية⁽⁸¹⁾، وبعض من المالكية⁽⁸²⁾.

المطلب الثاني: أدلة الأقوال الفقهية في المسألة

(أ) أدلة القول الأول:

استدل الجمهور بالكتاب والسنة والمعقول في قولهم باشتراط أهلية الاجتهاد في القاضي.

1 - من الكتاب:

- قال الله تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾ [المائدة: 49].

ووجه الدلالة من الآية أنها طلبت أن يكون الحكم بما أنزل الله من شرعه ولم يقل أن يكون الحكم بالتقليد.⁽⁸³⁾

- قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: 105]، وقال أيضاً: ﴿...فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59].

ووجه الدلالة من هاتين الآيتين أن الله عز وجل أمر الحاكم أن يحكم بالعدل والحق، وبما أنزل الله، وبما أراه الله عز وجل، وأن يرد المسألة إلى الله تعالى وإلى الرسول ﷺ بمعنى: إلى الكتاب والسنة. وإنَّ المقلد والجاهل لا قدرة لدى أي منهما على تعقل الأدلة والحجج، ولا على استنباط الأحكام، والمؤهل في هذا كله المجتهد دون غيره؛ فلا يفصل في النزاع إذن سواه.⁽⁸⁴⁾

وعلى هذا فما دام القاضي مأمور بالحكم بالحق، والذي يُعرف بالدليل، فإنه لا يدركه إلا المجتهد دون غيره.

- قال الله تعالى: ﴿...وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ

كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36].

ووجه الدلالة أن القاضي المقلد في حكمه لا علم له، فهو مقتف ما ليس له به علم، وهو المنهي عنه.⁽⁸⁵⁾

- قال الله تعالى: ﴿...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمَلُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَؤُا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 09].

ووجه الدلالة من الآية أنها تضمنت المنع من المساواة بين الجاهل والعالم، فكان ذلك على عمومه في الحكم وغيره. ثم إن الآية تتضمن معنى الزجر الذي يصير أمراً، أي في معنى الأمر بالعلم والنهي عن الجهل.⁽⁸⁶⁾

2 - من السنة:

- حديث بُرَيْدَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «الْقَضَاءُ ثَلَاثَةٌ: وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ، وَاثْنَانِ فِي النَّارِ، فَأَمَّا الَّذِي فِي الْجَنَّةِ، فَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ، وَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ وَجَارَ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهْلِ فَهُوَ فِي النَّارِ».⁽⁸⁷⁾

ووجه الدلالة من الحديث أن العامي يقضي على جهل، وبالتالي يدخل ضمن الوعيد في الحديث، وحتى لو قدرنا أن حكمه طابق الحق، لكان حاكماً بما لا يعلم، إذ العلم بالشيء معرفته عن الدليل، ووفقاً للحديث هو أحد قاضي النار. أما إن حكم بخلاف الحق فهو القاضي الآخر من قضاة النار.⁽⁸⁸⁾

- حديث عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أخطأَ فَلَهُ أَجْرٌ».⁽⁸⁹⁾

ووجه الدلالة من هذا الحديث أنه صرح بأن الحاكم يجتهد في الوصول إلى الحكم.⁽⁹⁰⁾ فقد علق النبي ﷺ حصول القاضي على الأجر في حالة الخطأ، والأجر المضاعف في حالة الإصابة ببذل الوسع والاجتهاد، لقوله في الخاتين: «فاجتهد»، وما دام الحصول على الأجر في الخاتين مشروطاً بوجود الاجتهاد، فإنه إذا تخلف الشرط تخلف المشروط، فلا يوجب إذا حكم بغير اجتهاد، بل إنه أتم ولو أصاب، وإن أخطأ فهو غير معذور.⁽⁹¹⁾

- حديث معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث ورد فيه أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعثه إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ، ولا في كتاب الله؟ قال:

أجتهده رأيي ولا أكو؟ فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله». (92)

ووجه الدلالة أن النبي ﷺ أقرَّ معاذاً على أن يجتهد بعد أن يستفرغ وسعه في البحث عن الحكم في القرآن الكريم والسنة المطهرة؛ فدلَّ ذلك على أن صفة الاجتهاد مطلوبة ومعتبرة في القاضي، ولو جاز الحكم بالتقليد لبَيَّن رسول الله ﷺ ذلك في وقته؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز كما قرره علماء الأصول، والاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر. (93)

ثم إن الحديث يوضح كيف أن القاضي يحكم بالحق، من خلال استشار علمه بالكتاب والسنة واجتهاد الرأي؛ لأن الحوادث غير محدودة، أما النصوص فهي معدودة؛ فليس باستطاعة القاضي أن يجد في كل حادثة تعرض عليه نصاً صريحاً يفصل به في الخصومة، فيحتاج إلى الاستنباط من النصوص وتوظيف قواعد استخراج الأحكام فيها لا نص فيه، ولا يمكنه ذلك إلا إن كان عالماً بالاجتهاد. (94)

3- من المعقول: وفيه ثلاثة أوجه كالاتي:

- إن المفتي يشترط فيه الاجتهاد، والقضاء أولى بهذا الشرط من الإفتاء؛ لأن الإفتاء إخبار عن الحكم الشرعي فقط، أما القضاء فبالإضافة للإخبار يكون الإلزام صفة فيه، فإذا اشترط في المفتي أن لا يكون عامياً فالقاضي أولى. (95)

- إن التقليد ضرورة في حق الشخص نفسه - أي المقلد - والضرورة تقدر بقدرها، فلا تعدى إلى غيره، ومعنى ذلك أننا لا يمكن أن نلزم المتقاضين بما التزمه هو. (96)

- إنَّ مَنْ لا يُحسن الطب يجب على ولي الأمر أن يمنعه من ممارسته، استناداً إلى ضرورة المحافظة على المصلحة العامة، وكذلك مَنْ لا يحسن الفقه خاصة بالنسبة للقضاة نظراً لخطر منصبهم وأهميته. (97)

(ب) أدلة القول الثاني:

استدل جمهور الحنفية بالكتاب والسنة والمعقول لإثبات جواز القضاء من غير المجتهد.

1- من الكتاب: قال الله تعالى: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٢٧﴾ بِالْيَمِينِ وَالزُّبُرِ*

... ﴿[النحل من الآيتين: 43 و44].

وجه الدلالة فيما جاء في الحث على سؤال أهل العلم عند عدم المعرفة، والنص عام يدخل فيه

القاضي وغيره، فإذا سأل القاضي المقلد عالماً، فأفتاه، فحكم بقوله، فقد أدى ما يجب عليه؛ لأن فصل القضاء فرض توجب عليه فعله؛ فإذا فصله بفتوى غيره أدى الواجب، كما لو استفتني في حق نفسه.⁽⁹⁸⁾

2 - من السنة: حديث علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: أنفذي رسول الله ﷺ إلى اليمن وأنا حديث السن فقلت: تنفذي إلى قوم يكون بينهم أحداث ولا علم لي بالقضاء؟ فقال: «إِنَّ اللَّهَ سَيَهْدِي لِسَانَكَ وَيُثَبِّتَ قَلْبَكَ» فما شككتُ في قضاء بين اثنين بعد ذلك.⁽⁹⁹⁾

ووجه الدلالة أن الحديث اعتبر الاجتهاد ليس بشرط في جواز القضاء؛ ذلك أن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - حيثئذ - لم يكن أهلاً للاجتهاد بعد.⁽¹⁰⁰⁾

3 - من المعقول: وفيه عدة وجوه، أهمها:

(أ) إن المقصود من القضاء هو إيصال الحق إلى مستحقه، وهذا يحصل من القاضي الجاهل إذا عمل بفتوى غيره.⁽¹⁰¹⁾

(ب) إذا جاز للقاضي أن يحكم في الاستفتاء في حق نفسه جاز له أن يحكم في حق غيره، لأنه في الحالتين حكم صادر عن علم ومعرفة، فاستويا.⁽¹⁰²⁾

(ج) القياس على منصب الإمام الأعظم، فليس من شرطه بلوغ رتبة الاجتهاد؛ فيمكنه أن يقضي بعلم غيره من خلال الرجوع إلى فتاوى العلماء، فكذا ذلك القاضي.⁽¹⁰³⁾

(د) القياس على الشهادة؛ لأن من جاز له أن يكون شاهداً جاز أن يكون قاضياً؛ فلا يشترط الاجتهاد.⁽¹⁰⁴⁾

(هـ) إن الالتزام بمذهب فقهي له أصوله وقواعده المضبوطة يعتبر الأقرب إلى السياسة، والأبعد عن التهمة، وهذا ما يتحقق لدى القاضي المقلد؛ فأما جانب السياسة في المسألة فيظهر في مراعاة مصالح الناس التي تقتضي توحيد العمل القضائي والابتعاد عن الاختلاف، وما قد يثيره من هرج في ساحة القضاء. وأما البعد عن التهمة فلأن القاضي المقلد لا يستطيع أن يقضي إلا بالراجح من مذهب إمامه، فليس له أن يتجاوز به رأيه غيره.⁽¹⁰⁵⁾

المطلب الثالث: مناقشة أدلة الأقوال الفقهية في المسألة والترجيح:

وسوف نورد ما وقفنا عنده من اعتراضات موجهة لأدلة أصحاب القول الأول ثم إلى أدلة الثاني، ونخلص بعدها للترجيح.

(أ) مناقشة أدلة القول الأول:

- إن القول بأن المفتي يشترط فيه الاجتهاد، والقضاء أولى بهذا الشرط من الإفتاء، لا يسلم به،

حيث إن المفتي يجوز له أن يخبر بما يسمع.⁽¹⁰⁶⁾

- الرد: يجوز للمفتي أن يخبر بما سمع، لكنه لا يسمى مفتياً في تلك الحال، وإنما هو مخبر، فيحتاج إلى أن يخبر عن مجتهد معين، فيكون العمل بها أخبر به لا بفتوى من عنده.⁽¹⁰⁷⁾

- ما ذكروه من أن الجاهل أو المقلد لا يستطيع معرفة الأحكام حتى يحكم بالعدل مردود بأن المقلد يمكنه القضاء بفتوى غيره، ومقصود القضاء - وهو إيصال الحق إلى مستحقه ورفع الظلم - يحصل بذلك، فاشتراط الاجتهاد لا وجه له. والمراد بالعلم ليس ما يقطع بصوابه بل ما يظنه المجتهد، فإنه لا قطع في مسائل الفقه، وإذا قضى بقوله في مجتهد فيه فقد قضى بذلك العلم، وهو المطلوب.⁽¹⁰⁸⁾

- الرد: إن القاضي لا تسعفه دأئها الفتوى من غيره حتى يبين عليها حكماً قضائياً، فالوضع الذي ذكره المعارض عبارة عن استثناء نادر حيث يقضي القاضي بفتوى غيره؛ والوضع الصحيح أن القاضي يجتهد بنفسه للوصول إلى الحكم بعد النظر في المسألة وحال أطرافها وما كان بين يديه من الإثباتات.

- لا يلزم من قول معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أجتهد» أن القاضي يشترط فيه الاجتهاد⁽¹⁰⁹⁾، مع العلم أن حديث معاذ ضعيف ولا ينضج للاحتجاج به رغم شهرته.⁽¹¹⁰⁾

- الرد: يمكن رد هذا الاعتراض بأن قول معاذ صريح في إفادة الاجتهاد في مقام بيان طريقة العمل في القضاء، وهو في أعلى درجات البيان، فأخراجه عن معناه هذا إلى معنى آخر لا مسوغ له لغة وشرعاً. أما القول بأن الحديث ضعيف فلا يسلم لهم به، حيث لم يحصل الاتفاق على تضعيفه عند أهل الحديث والفقه.

(ب) مناقشة أدلة القول الثاني:

اعترض الجمهور على ما ساقه الحنفية من أدلة في تجويزهم القضاء من غير المجتهد، وذلك كالآتي:

1 - إن حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يمكن الاستناد إليه لإثبات أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جعل على رأس القضاء غير مجتهد؛ ذلك أنه عليه الصلاة والسلام دعا له بأن يهدي الله قلبه، ويثبت لسانه، فإنه كان بهذا الدعاء رزق أهلية الاجتهاد، وهو العلم والسداد، وهذا غير ثابت في غير علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.⁽¹¹¹⁾

2 - إن المفتي الذي ينقل الفتوى لا يكون مفتياً، وإنما هو مجرد مخبر بهذا فقط، فيكون العمل بمقتضى ما يخبره به وما ينقله لا بفتياه، وإن الجاهل لا يصبح مفتياً عندما يسأل العلماء عن مسألة حدثت عنده، لأن سؤاله موجه لأن يعمل بالفتوى في حق نفسه وهو مضطر لذلك. أما القاضي فهو يسأل ليلزم بها غيره، ومن هنا كان الفرق، فلا حجة لهم في ذلك.⁽¹¹²⁾

3 - إن قولهم بحصول الغرض المقصود من القضاء من خلال تولية المقلد أمرً مردود؛ لأن المقلد

جاهل بطريق العلم، وليس لديه علم يقضي به، ومن أين له أن يعرف أنه قضى بالحق وهو غير مؤهل لمعرفة ذلك؛ فقد يقع الخطأ في الفتوى ويقضي بالجور والباطل؛ فتكون تولية المقلد والجاهل ذريعة للحكم بالباطل وهو ممنوع.⁽¹¹³⁾

4 - إن القياس على منصب الإمام الأعظم غير مسلم به؛ ذلك أن جمهور الفقهاء يشترطون الاجتهاد في الإمام الأعظم، بل نقل بعضهم الاتفاق بشأنه.⁽¹¹⁴⁾

5 - أما القياس على الشهادة فلا حجة لهم فيه لوجهين:
أحدهما: إنه لما روعي في الشهادة أكتها؛ وهو التحمل: العقل، والبصر، والسمع. وفي الأداء: العقل، واللسان؛ وجب أن يراعى في الحكم أكته؛ وهو الاجتهاد، فصارت الشهادة لنا دليلاً، لا حجة لهم فيه. وثانيهما: إن العالم لما جاز أن يفتي جاز أن يحكم، والعامي لما لم يجز أن يفتي لم يجز أن يحكم، فافترقا.⁽¹¹⁵⁾

(ب) الترجيح:

من خلال عرض وجهتي النظر في اشتراط الاجتهاد فيمن يتولى منصب القضاء، يظهر - والله أعلم - أن قول الجمهور هو الراجح للأسباب التالية:
- قوة أدلة القول الأول وسلامة أكثرها من الاعتراض.
- الرد على الاعتراضات الموجهة لأدلة القول الأول من المعقول.
- عدم سلامة أدلة القول الثاني من الاعتراض.
- ضرورة قيام مصالح القضاء على الوجه الأكمل، والذي لا يتحقق إلا بتوفر شكل من أشكال الاجتهاد في النظر والحكم.

وما ينبغي مراعاته أنه لا يفهم من عدم اشتراط الحنفية الاجتهاد أنهم يفضلون الجاهل على العالم، قال الكاساني (توفي 587هـ) عن تقليد الجاهل: «لا ينبغي أن يقلد الجاهل بالأحكام، لأن الجاهل بنفسه ما يفسد أكثر مما يصلح، بل يقضي بالباطل من حيث لا يشعر...»⁽¹¹⁶⁾ ولكن إذا تم تنصيبه جاز ذلك، لأن تقليده جائز في نفسه، فاسد المعنى في غيره.⁽¹¹⁷⁾

ولئن أدى النظر في الأدلة ومناقشتها إلى الترجيح السابق، فالمؤكد أن هذا الاختيار مقيد بوجود من تتوفر فيه صفة الاجتهاد، وأما مع فقدها فالأمر ينتقل إلى دائرة الضرورة التي تقدر بقدرها وتتغير معها الأحكام، إذ لا يعقل أن تتعطل فريضة القضاء بفقد المجتهد المطلق؛ لأن هذا يعني شيوع الفوضى، وضياع الحقوق... وعليه فإذا فقد المجتهد المطلق فإنه يتولى أمر القضاء الأدنى منه

رتبة على وفق ما ذكر في مراتب المجتهدين. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الضرورة أو الحاجة تدعو إلى دعم وتأهيل عملية الاجتهاد الجزئي أو المتجزئ، فإذا تحقق وجود المؤهل للقضاء في باب من الأبواب كالجنايات أو الأحوال الشخصية وهكذا، ووجد آخر يغطي باجتهاده دائرة أخرى، وبمجموع تلك الدوائر أو الأبواب يكتمل معنى الاجتهاد المطلق بشكل مقارب. ومع هذا ينبغي الارتقاء بالموجود لبلوغ الرتب العليا في الاجتهاد.⁽¹¹⁸⁾

وبناء عليه فالرأي الراجح المذكور بحاله العهود الإسلامية الأولى عند وجود المجتهدين بكثرة مع عدم تشعب العلوم والتخصصات وعدم التعقيد في الحياة الاجتماعية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد وظيفة القضاء حصل فيها من التغيير ما يقتضي إعادة النظر في الشروط المؤهلة لها، حيث إن القاضي في أكثر الدول الإسلامية ملزم بتنفيذ نصوص قانونية محددة في حكمه وإلا تعرّض حكمه للنقض، وبالتالي فهو مقيد ولا تتعدى سلطته حسن تكييف المسألة، وشيء من السلطة التقديرية المحدودة. وبالتالي لم تعد وظيفة القاضي كما كانت عليه سابقاً؛ مما يقتضي النظر في شروط تأهيله لهذا الوضع الجديد. ولعل الأنسب ما سبق تأكيده من الاجتهاد الخاص (الجزئي) وهو أدنى المراتب المعتمدة في الاجتهاد حيث يمكن أن يفني المطلوب.

قال ابن القيم (توفي 751هـ): "الاجتهاد: حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم مقلداً في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض، وأدلتها، واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد، أو الحج، أو غير ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته بما اجتهد فيه مسوغة له الإفتاء بما لا يعلم في غيره، وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؟ فيه ثلاثة أقوال: أصحها الجواز، بل هو الصواب المقطوع به".⁽¹¹⁹⁾

والظاهر أن "المذاهب الفقهية قد استوت على سوقها، فلم يعد القضاء في حاجة حقيقية إلى استنباط الأحكام من مصادرها، وغاية المطلوب منهم أن يجتهدوا في تطبيقها"⁽¹²⁰⁾، فمختلف المذاهب - في العصور المتأخرة - لم تشترط الاجتهاد في القاضي، واكتفت بشرط العلم بالأحكام الشرعية ولو على مذهب أحد الأئمة الأربعة.⁽¹²¹⁾

والعلم بالأحكام يحصل بدراسة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتعلقة بها، إضافة إلى معرفة المسائل الفقهية من ملونات المذاهب، وكذا أصول الفقه، بالإضافة إلى التدرب على الأعمال القضائية.⁽¹²²⁾

هذا، وقد جاءت الشريعة الإسلامية برفع الحرج والمشقة عن العباد؛ وإن القول بعدم اشتراط

الاجتهاد مطلقاً؛ فيه تضييق لحقوق العباد، وإباحة للظلم، والحكم بالجهل، والقول باشتراط الاجتهاد مطلقاً؛ فيه تضييق على العباد، فإن المجتهد قد يتعذر وجوده، مما يتطلب مراعاة حالات الضرورة، مع ضرورة الحرص لإصلاح الأحوال لتأهيل من يقوم على أمر القضاء ونحوه.⁽¹²³⁾

الخاتمة

من خلال ما سبق عرضه بيانا لمدى اشتراط الاجتهاد فيمن القضاء، يمكننا تلخيص أهم الأفكار الواردة في النقاط التالية:

- إن القضاء سلطة للفصل بين المتخاصمين، وحماية الحقوق عامة بالأحكام الشرعية.
- يهدف القضاء الإسلامي إلى إنصاف المظلومين ورد حقوقهم، وأهم ما يتميز به: تجنب الشكليات، مجانية التقاضي، والتعجيل بالحكم.
- إن القاضي إذا لم يتلق تكويناً نوعياً متيناً، لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يقيم أركان العدل في مجلسه.
- إن عدم الاطمئنان إلى القضاء والثقة فيه، يدفع الخصوم إلى العزوف عن الاحتكام إليه، واللجوء إلى الوسائل غير المأمونة من أجل تحصيل الحقوق فيما بينهم.
- الأصل أن يتولى القضاء مجتهد مطلق، وعند افتقاده يكتفى بما دونه من المراتب إلى المجتهد الجزئي، وهو من بلغ رتبة الاجتهاد في باب من الأبواب.
- عند عدم توفر شرط الاجتهاد يصار إلى شرط العلم بأحكام الشرع ولو على مذهب أحد الأئمة.
- لا يجوز تولية الجاهل بأحكام الشرع أمر القضاء، ولا ينفذ قضاؤه.
- كما يمكن أن نسجل جملة من التوصيات فيما يلي:
- زيادة الاهتمام بالتكوين النوعي لسلك القضاة خاصة ما يتعلق بأحكام الشريعة الإسلامية.
- اقتراح فتح تخصص القضاء في أقسام الحقوق بالتعليم العالي: ليسانس، ماستر، دكتوراه، وتوجيه عمل المدارس العليا للقضاء بالنسبة هؤلاء المتخرجين في الوظيفة التدريسية التي تختم بالدبلوم.
- الدعوة إلى اعتماد التخصص في تكوين القضاة وتوظيفهم: الأحوال الشخصية، القانون المدني، القانون التجاري، التجارة الإلكترونية، جرائم الفساد المالي، الجريمة المنظمة، ...
- نشر الاجتهاد الفقهي القضائي على نطاق واسع وتشجيع الباحثين على دراسته ومناقشته، ومقارنته مع مختلف الاجتهادات والرؤى الخارجية.
- وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

- الهوامش:

- (1) - البحث الأول: تطرق إلى تعريف الاجتهاد ثم بيان مراتبه ثم تعريف القضاء وبيان شروط القاضي إجمالاً وبيان محل البحث في الدراسة. والظاهر وجود خلل منهجي في البحث حيث شرع بعد المقدمة في المطلب الأول (ص101)، الثاني (ص103)، الثالث (ص110)، والرابع (ص111)، ثم تحول مباشرة إلى المطلب الأول (ص111)، وكذا عنوانه لمبحث ثان (ص123) وليس هناك مبحث أول، كما نجد تقصيراً في الأدلة من القرآن وعدم بيان وجه الاستدلال (ص116)، وعدم بيان درجة حديث معاذ (ص117)، والاكتفاء بمناقشة وجه واحد من أدلة القول الأول بالمعقول (ص118)، وعرض أدلة القول الثاني من المعقول فحسب (ص119).
- البحث الثاني: عالج الموضوع ضمن ثلاثة مباحث؛ خصص الأول للتعريف (ص72)، والثاني للمجتهد شروطه ومراتبه (ص74) والثالث لشرط الاجتهاد في ولاية القضاء (ص79). والبحث يميز من حيث التنظيم والعرض، لكن يؤخذ عليه: فصل المجتهد الجزئي عن بقية مراتب المجتهدين من خلال استقلاله بمطلب منفرد، ويظهر لي أنه يدرج ضمن المراتب المذكورة. وكذا تخصيص مطلب ثالث في البحث الثاني (ص86) عالج فيه: "مصادر أحكام القاضي"، ويظهر لي أن هذا خارج عن موضوع البحث. كما أنه من حيث تتبع الأقوال في المسألة أضاف قولاً ثالثاً في المسألة: "لا يجب أن يكون مجتهداً إذا كان لعذر"، ومسألة العذر في حقيقتها لا ينكرها الجميع لكونها استثناء من الأصل بمبرر شرعي، فهي خارجة عن محل النزاع. كما نلاحظ إغفالاً لبعض الأدلة من المعقول للقول الأول، وكذا تقصير في تتبع الاعتراضات الموجهة لأدلة الأقوال.
- البحث الثالث: تطرق الباحث للمسألة بشكل موجز من خلال مطلب منفرد في بحث معنون بـ "حكم اجتهاد القاضي وضمانه"، حيث تطرق إلى المسألة مباشرة فعرض الأقوال في المسألة، والأدلة، ثم المناقشة، وأخيراً الترجيح مع بيان أسبابه. وهذا البحث رغم إيجازه جيد من حيث الترتيب والتنظيم والعرض. لكن الباحث فاتته تتبع بعض الأدلة في المسألة وكذا ما يتعلق بوظيفة القضاء وتطبيق شروط الاجتهاد في هذا العصر، وإن أشار إلى بعض منها أثناء بيان أسباب الترجيح.
- (2) المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (توفي 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود محمد الطناحي، ج1 (لا.ط؛ بيروت: دار إحياء التراث، د.ت) ص320، مادة: «جهد».
- (3) محمد بن مكرم بن منظور (توفي 711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، ج1 (لا.ط؛ القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص709، مادة: «جهد».
- (4) أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف (ط: 5؛ القاهرة: دار الكتب المصرية، د.ت)، ص24.
- (5) أحمد بن محمد بن علي الفيومي (توفي 710هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج1 (ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/1994م)، ص212.
- (6) الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (توفي 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد خليل عيتاني (ط:1؛ بيروت: دار المعرفة، 1418هـ/1998م)، ص108 مادة: «ج هـ».
- (7) علي بن عبد الكافي السبكي (توفي 756هـ) وولده عبد الوهاب (توفي 771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، ج3 (ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ/1984م)، ص169.
- (8) خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجاعلي في الفقه الإسلامي (ط:1؛ دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2009هـ/2009م)، ص36.
- (9) محمد بن محمد الغزالي (توفي 505هـ)، المستصفى في علم الأصول، ومعه فواتح الرحموت للأصباري، ج2 (ط:1؛ مصر: المطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ تصوير: دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، د.ت)، ص350.

- (10) عثمان بن عمر بن الحاجب (توفي 646هـ)، مختصر المنتهى مع شرح العضد، ج2(ط:1؛ مصر: المطبعة الأميرية ببولاق، د.ت)، ص289.
- (11) كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن المهام (توفي 861هـ)، التحرير مع شرحه "تيسير التحرير"، ج4(لا.ط: مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، 1351هـ)، ص178.
- (12) الغزالي، المستصفى (350/2). وانظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (162/4).
- (13) إبراهيم بن علي الشيرازي (توفي 476هـ)، اللمع (ط: دار الكلم الطيب، دمشق)، ص258.
- (14) عبد المعز عبد العزيز حريز، "شرايط الاجتهاد بين النظرية والتطبيق المعاصر"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، المجلد17، العدد50، 2002م، ص221.
- (15) نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام: أصوله - أحكامه - آفاقه (ط:2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1404هـ/1984م)، ص173؛ خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، ص59.
- (16) ينظر: عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح (توفي 643هـ)، فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، ومعه أدب المفتي والمستفتي، حققه وخرج حديثه وعلق عليه: عبد المعطي أمين قلعجي، ج1(ط:1؛ بيروت: دار المعرفة، 1406هـ/1986م)، ص26؛ ونادية العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص173.
- (17) يحيى بن شرف الدين النووي (توفي 676هـ)، المجموع شرح المهذب، حققه وعلق عليه وأكمه بعد نقصانه: محمد نجيب المطيعي، ج1(لا.ط: القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2010م)، ص82.
- (18) عبد الرحمن السيوطي (توفي 911هـ)، كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، (لا.ط: القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت) ص38-39.
- (19) نادية العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص176؛ خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، ص61.
- (20) السيوطي، كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض، ص39. وينظر: فتاوى ومسائل ابن الصلاح (59/1)؛ ابن القيم، إعلام الموقعين (212/4)؛ الدهلوي، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، ص23.
- (21) النووي، المجموع شرح المهذب (83/1).
- (22) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (1080/2)؛ خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي، ص63.
- (23) النووي، المجموع (84/1).
- (24) النووي، المجموع (85/1)؛ فتاوى ومسائل ابن الصلاح (35/1)؛ الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (1081/2).
- (25) النووي، المجموع (85/1)؛ فتاوى ومسائل ابن الصلاح (36/1)؛ الخالد، الاجتهاد الجماعي، ص64.
- (26) عبد المعز عبد العزيز حريز، "شرايط الاجتهاد بين النظرية والتطبيق المعاصر"، مرجع سابق، ص221، 244.
- (27) المرجع نفسه، ص264.
- (28) المرجع نفسه، ص265.
- (29) انظر: أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ج6(ط:1؛ بيروت: دار الجليل، 1411هـ)، مادة: "ولي"، ص141؛ ومحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحیط لمجد الدين، (ط:2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407هـ) مادة: "ولي"، ص1732.
- (30) انظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (4920/8)، مادة: "ولي"؛ وأيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري (ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ)، مادة: "ولي"، ص940.
- (31) هذا التعريف إنما يصدق على الولاية في مفهومها ومعناها العام - الذي يدخل تحته جميع أنواع الولاية - أما

- تعريف ولاية بعينها، فإن المقصود منها لا يتضح على وجه الحصر إلا بالتقييد. وينظر: نمر النمر، أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي (ط:1 الأردن: المكتبة الإسلامية، 1409هـ) ص27؛ وشوكت عليان، السلطة القضائية في الإسلام (ط:1 الرياض: مكتبة الرشد، 1402هـ) ص97؛ ومحمد محمد ناصر، السلطة التقديرية للقاضي في الفقه الإسلامي (ط:1 عمان: دار النفائس، 1427هـ)، ص78.
- (32) انظر: عبد الحميد محمد البعل، ضوابط العقود (ط:1 القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)، ص193، ومحمد مصطفى شليبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، ص518.
- (33) نمر بن محمد الحميداني، ولاية الشرطة في الإسلام "دراسة فقهية تطبيقية" (ط:2 الرياض: دار عالم الكتب، 1414هـ/1994م)، ص138.
- (34) ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص24؛ وأبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص28.
- (35) نمر بن محمد الحميداني، ولاية الشرطة في الإسلام "دراسة فقهية تطبيقية" (ط:2 الرياض: دار عالم الكتب، 1414هـ/1994م) ص139-140. وكذا: إبراهيم بن صالح بن إبراهيم التميمي، "معنى الولاية في الإسلام" منشور على الموقع الإلكتروني: <http://www.alukah.net/sharia/0/38848/#ixzz2XmDIqE4E> (اطلع بتاريخ 30/01/2013).
- (36) انظر: نظام القضاء في الإسلام ص34، من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة 1396هـ الرياض: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، لا، ط، 1404هـ/1984م، ومصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام ج2، ف645.
- (37) انظر: النمر، أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، ص53.
- (38) نمر بن محمد الحميداني، ولاية الشرطة، ص139-140 ونظام القضاء في الإسلام، ص34.
- (39) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (5/3665)، مادة: «ق ض ي».
- (40) ينظر: الفيومي، المصباح المنير (2/507)، مادة: «ق ض ي».
- (41) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص406-407، مادة: «ق ض ي».
- (42) ينظر: الدامغاني، قاموس القرآن، ص383-385.
- (43) أخرجه مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب البكاء على الميت (2/636).
- (44) هو أيوب بن موسى الحسيني، الكوفي، الحنفي، أبو البقاء، ولد في كفا بالقرم، وتوفي سنة 1094هـ وهو قاض بالقدس، من آثاره: الكليات، ومعجم في المصطلحات، والفروق الكفوية. (كحالة، معجم المؤلفين 1/418).
- (45) أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري ج4 (ط:1 دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975م)، ص8.
- (46) ابن عابدين، حاشية رد المحتار (5/352)؛ وينظر: الجرجاني، التعريفات ص185؛ والزليعي، تبين الحقائق (1/315).
- (47) ابن فرحون، تبصرة الحكام (1/12)؛ والخطاب، مواهب الجليل (6/86)؛ والعدوي، حاشية العدوي (2/293).
- (48) الشربيني، مغني المحتاج (4/371)؛ والحصني، كفاية الأخيار (2/353).
- (49) البهوتي، كشف القناع (6/285)؛ وينظر: الروض المربع (2/365)؛ وشرح منتهى الإرادات (3/359).
- (50) ينظر: محمد الزحيلي، التنظيم القضائي، ص62.
- (51) الزحيلي، المرجع نفسه ص63؛ وينظر أيضا: زيدان، نظام القضاء ص13؛ ومحمد نعيم ياسين، نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية (ط:3 الأردن: دار النفائس، 1425هـ/2005م)، ص28.
- (52) محمد الزحيلي، المرجع نفسه.

- (53) محمد الزحيلي، التنظيم القضائي، ص25؛ ومحمد نعيم ياسين، نظرية الدعوى، ص40.
- (54) الطبري، تاريخ الطبري (450/2).
- (55) هو عمير بن سعد الأنصاري الأرسى، صحابي جليل، كان عمر يسميه: نَسِيجٌ وَخِذِه، وهي كلمة تطلق على الفاتق.
- (ابن حجر، تقريب التهذيب، ص368).
- (56) ابن فرحون، تبصرة الحكام (2/1-3).
- (57) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص14.
- (58) محمد الزحيلي، التنظيم القضائي، ص32.
- (59) المرجع نفسه.
- (60) المرجع نفسه، ص34؛ وعبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص108.
- (61) هو يحيى بن جَعْلَةَ بن هُبَيْرَة بن أبي وهب المخزومي، ثقة وقد أرسل عن ابن مسعود ونحوه. (ابن حجر، تقريب التهذيب، ص518).
- (62) أخرجه: البيهقي، السنن الكبرى (145/6)؛ والشافعي، مسند الشافعي ص381؛ والطبراني، المعجم الكبير (222/10)؛ وقال في «مجمع الزوائد» (197/4): رواه الطبراني في الكبير والأوسط ورجاله ثقات، وقال في «تلخيص الخبير» (63/3): إسناده قوي، وقال أيضا (183/4): أخرجه ابن خزيمة وابن ماجه وابن حبان من حديث جابر بلفظ «كيف تقدس أمة لا يؤخذ لضعيفهم من شديدهم»، وفيه قصة. وفي الباب عن بريدة رواه البيهقي، وعن أبي سعيد رواه ابن ماجه، وعن قابوس بن المخارق عن أبيه رواه الطبراني وابن قانع، وعن منسوبة يقال إنها امرأة حمزة رواه الطبراني وأبو نعيم. وروى الحاكم والبيهقي من حديث عثمان بن جبلة عن سهاك عن شيخ عن أبي سفيان بن الحارث بن عبد المطلب رفعه: إن الله لا يقدر أمة.
- (63) رضا أحمد المرغني، اللجوء إلى العدالة: المجانية والمساعدة، ضمن كتاب: أبحاث المؤتمر الدولي القضاء والعدالة، ج1. ط:1؛ الرياض: مركز الدراسات والبحوث، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1427هـ/2006م، ص234.
- (64) المرجع نفسه، (234-235).
- (65) المرجع نفسه، ص236.
- (66) محمد الزحيلي، المرجع السابق، ص33، 310.
- (67) المرجع نفسه، ص33.
- (68) المرجع نفسه، ص33.
- (69) فتحي السيد لاشين، التأخير في البت في النزاعات وتداعياته الاجتماعية، ضمن كتاب: أبحاث المؤتمر الدولي القضاء والعدالة (350/1).
- (70) أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الخصومات، باب الملازمة (853/2).
- (71) متفق عليه: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المحاريين، باب الاعتراف بالزنا (2502/6)؛ ومسلم، الجامع الصحيح، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا (1325/3).
- (72) مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا (1322/3).
- (73) محمد الزحيلي، المرجع السابق، ص311؛ وينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين (85-86).
- (74) محمد الزحيلي، المرجع نفسه، ص311-312.
- (75) السرخسي، المبسوط (84/16)؛ والعجلوني، كشف الخفا ومزيل الإلباس (350/1).

- (76) الخطاب، مواهب الجليل (88/6)؛ وابن فرحون، تبصرة الحكام (21-22)؛ ومحمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (129/4)؛ والخرشي، الخرشي على مختصر سيدي خليل (139/7).
- (77) الماوردي، الحاوي الكبير (159/16)؛ والشيرازي، المهذب (291/2)؛ وابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج (264/4)؛ والرمل، نهاية المحتاج (226/8)؛ والشرييني، مغني المحتاج (263/6).
- (78) ابن قدامة، المقنع (14/14)؛ والمرداوي، الإنصاف (177/11)؛ والبهوتي، كشاف القناع (317/6).
- (79) الطرابلسي، معين الحكام، ص 14؛ والسمناني، روضة القضاة (59/1) بواسطة: عبد الناصر أبو البصل، نظرية الحكم القضائي ص 145.
- (80) ابن حزم، المحلى (509/10).
- (81) الكاساني، بدائع الصنائع (3/7)؛ والمرغيناني، الهداية (359/6)؛ وابن نجيم، البحر الرائق (288/6)؛ والزليعي، تبين الحقائق (167/4)؛ وابن عابدين، رد المحتار (38/8)؛ والطرابلسي، معين الحكام، ص 14.
- (82) ابن فرحون، تبصرة الحكام (24/1)؛ ومحمد عرفة، حاشية الدسوقي (129/1).
- (83) ابن قدامة، المغني (14/14)؛ ومحمد الزحيلي، التنظيم القضائي، ص 195 وأبو البصل، نظرية الحكم القضائي، ص 146.
- (84) الشيرازي، المهذب (291/2)؛ وابن قدامة، المغني (382/11)؛ والشوكاني، السيل الجرار (275/4)؛ وأبو البصل، نظرية الحكم القضائي ص 147.
- (85) أبو بكر بن محمد الحصني، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: عبد المجيد طعمة، ج 2 (ط 1: بيروت: دار المعرفة، 1421هـ/2000م)، ص 287.
- (86) الماوردي، الحاوي الكبير (159/16).
- (87) أخرجه: الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب ما جاز في القاضي (613/3)؛ وأبو داود، السنن، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ (5/4)؛ وابن ماجه، السنن، كتاب الأحكام، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق (776/2)؛ والحاكم، المستدرک (90/4)، وزاد الحاكم: قالوا فما ذنب هذا الذي يجهل؟ قال: ذنبه أن يكون قاضياً حتى يعلم، ثم قال الحاكم: وهو حديث صحيح الإسناد، وله شاهد بإسناد صحيح على شرط مسلم.
- (88) الماوردي، الحاوي الكبير (160/16)؛ وابن قدامة، المغني (14/14)؛ والحصني، كفاية الأخيار (288/2)؛ والصنعاني، سبل السلام (324/4)؛ والشوكاني، السيل الجرار (275/4)؛ ومحمد الزحيلي، التنظيم القضائي، ص 195؛ وعبد الناصر أبو البصل، نظرية الحكم القضائي، ص 148.
- (89) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (2676/6)؛ ومسلم، الجامع الصحيح، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (1342/3).
- (90) محمد الزحيلي، التنظيم القضائي، ص 95.
- (91) ينظر: يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيخنا، ج 12 (بيروت: دار المعرفة، 1427هـ/2006م)، ص 240؛ ابن حجر، فتح الباري (318-319)؛ وعبد العزيز المشعل، "شرط الاجتهاد فيمن يلي القضاء"، مرجع سابق ص 117؛ وعقيل عبد الرزاق عفان الحمداني، "شرط الاجتهاد في تقليد ولاية القضاء"، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، ج 3، مج 1، ص 81-82.
- (92) أخرجه: أبو داود، السنن، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم: 3592 (116/2)؛ وأحمد، المسند (230/5)، والترمذي، السنن، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، حديث رقم: 1342، و1343، ثم قال: "هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتمصل". والحديث

رغم شهرته الواسعة قد ضعفه كثير من العلماء، وتقبله آخرون واحتجوا به. وانظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه (1/188)؛ ابن حزم، المحلى (1/62)؛ وابن عبد البر، جامع بيان العلم (2/55-56)؛ وابن القيم، إعلام الموقعين (2/344 وما بعدها)؛ ابن حجر، التلخيص الحبير (4/182)؛ والألباني، السلسلة الضعيفة والموضوعة، حديث رقم: 885 (2/273).

(93) ينظر: القرافي، الذخيرة (10/21)؛ عبد العزيز بن عبد الرحمن المشعل، "شرط الاجتهاد فيمن يلي القضاء"، مجلة العدل، الرياض، وزارة العدل، العدد (43)، رجب 1430 هـ، 117-118.

(94) ينظر: الطرابلسي، معين الحكام، ص14؛ وحمدان بن عبد الحي آل شراب، اجتهاد القاضي وفتواه ومدى تطبيق ذلك في المحاكم الشرعية في قطاع غزة، رسالة ماجستير في القضاء الشرعي، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية بغزة - فلسطين، 1426 هـ/2005م، ص94.

(95) ابن قدامة، المغني (14/15-14)، والحصني، كفاية الأخيار (2/288)؛ وأبو البصل، نظرية الحكم القضائي، ص148؛ والحمداني، "شرط الاجتهاد في تقليد ولاية القضاء"، مرجع سابق، ص82.

(96) الماوردي، الأحكام السلطانية ص66؛ ابن قدامة، روضة الناظر (3/1008)؛ وآل شراب، اجتهاد القاضي، ص94.

(97) ابن القيم، إعلام الموقعين (4/217).

(98) السمناني، روضة القضاة (1/60)؛ ابن المهام، شرح فتح القدير (7/239)؛ وآل شراب، اجتهاد، ص95.

(99) أخرجه: أبو داود، السنن، كتاب الأفضية، باب كيف القضاء (3/301)؛ والنسائي، السنن الكبرى (5/116-117)؛ والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب آداب القاضي (10/86)؛ وينظر: الزيلعي، نصب الراية (4/60) وقد نقل أن الحديث صحيح الإسناد.

(100) البابر، شرح العناية على الهداية (6/360)؛ وأبو البصل، نظرية الحكم القضائي، ص148.

(101) الكاساني، بدائع الصنائع (7/3)؛ والمرغيناني، الهداية (6/360)؛ وأبو البصل، نظرية الحكم القضائي، ص149.

(102) الماوردي، الحاوي الكبير (16/160)؛ وآل شراب، اجتهاد القاضي، ص96؛ والحمداني، "شرط الاجتهاد"، ص83.

(103) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع (7/6)؛ والحمداني، "شرط الاجتهاد في تقليد ولاية القضاء"، ص83.

(104) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع (7/4)؛ وابن المهام، شرح فتح القدير (7/238).

(105) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع (7/5)؛ والطرابلسي، معين الحكام، ص27؛ وآل شراب، اجتهاد القاضي وفتواه، ص96.

(106) المشعل، المرجع السابق، ص118.

(107) ابن قدامة، المغني (14/15)؛ المشعل، المرجع السابق، ص118.

(108) حمدان آل شراب، اجتهاد القاضي وفتواه، ص97.

(109) ابن المهام، شرح فتح القدير (7/237)، حمدان آل شراب، المرجع نفسه.

(110) حمدان آل شراب، المرجع نفسه.

(111) ابن المهام، شرح فتح القدير (6/360)؛ وعبد الناصر أبو البصل، نظرية الحكم القضائي، ص149.

(112) ينظر: الماورودي، الحاوي الكبير (16/160)؛ وابن قدامة، المغني (14/15).

(113) الماوردي، الأحكام السلطانية ص132؛ وابن قدامة، المغني (14/15)؛ وآل شراب، اجتهاد القاضي وفتواه، ص97.

(114) ينظر: عبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف وعلي عبد المنعم (ط3: القاهرة: مكتبة الخانجي، 1422 هـ/2002م)، ص426؛ وكذا كتابه: غياث الأمم في التياث الظلم (ط2: بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ/2003م)، ص45؛ والماوردي، الأحكام السلطانية، ص6؛ والحمداني، "شرط

- الاجتهاد في تقليد ولاية القضاء"، مرجع سابق، ص83.
- (115) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص132؛ حمدان آل شراب، اجتهاد القاضي وفتواه، ص98.
- (116) الكاساني، بدائع الصنائع (3/7).
- (117) عبد الناصر أبو البصل، نظرية الحكم القضائي، ص150.
- (118) ينظر: الحمداني، "شرط الاجتهاد في تقليد ولاية القضاء"، ص85-86.
- (119) ابن القيم، إعلام الموقعين (216/4).
- (120) حمدان آل شراب، اجتهاد القاضي وفتواه، ص99.
- (121) محمد الزحيلي، التنظيم القضائي، ص95-96.
- (122) عبد الناصر أبو البصل، نظرية الحكم القضائي، ص149.
- (123) ينظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص27؛ حمدان آل شراب، اجتهاد القاضي وفتواه، ص99.

Admissibilité de diligence dans la fonction de juge Étude doctrinale comparée

Dr. Brahim RAHMANI (*)

Résumé

Cette recherche aborde la question de l'obligation de diligence celui qui prend le mandat de la magistrature; où l'on retrouve les codes de la Fiqh islamique soulignent cette exigence, alors que nous trouvons d'autres opinions ne se conforment pas à cette exigence, où la seule question de recueillir autant de la science aux dispositions de la Charia.

D'autres vont plus loin que cela, Afin qu'ils puissent prendre la fonction de juge qui n'est pas au courant des dispositions de diligence. Les variables de l'ère nous obligent à reconsidérer la question en se fondant sur la fonction du pouvoir judiciaire et les transformations qui ont eu lieu, ainsi que la question de la diligence. Dans cet article, nous abordons l'étude et l'examen des éléments de preuve cités par le Fiqh à l'appui de leurs positions sur cette question. Et en fin, on arrive à la question de la pondération.

* Maître de conférence (A) – Filière des sciences islamiques - Faculté des sciences humaines et sociales - Université d'El oued – Algérie.

خطوات المنهج العلمي في دراسة مسائل الخلاف

بقلم

أ. عماد جراية (*)



ملخص

لا بد للبحث في مسائل الخلاف من خطوات تكفل لمتبعها والأخذ بها والملتزم بمراحلها سلامة البحث، وموضوعية الطرح، وصحة الترجيح والتصويب في النهاية، فضمنت هذه الصفحات والسطور اثني عشرة خطوة تكون منهجاً علمياً متكاملاً في بحث مسائل الفقه المقارن، وقضايا الخلاف عموماً. فهي مظهرٌ من مظاهر استكمال البحث الفقهي لعناصره الموضوعية الأساسية، وعلامة بارزة على خلوه من النقائص والعيوب المنهجية، وهو منهج علمي دقيق لو تعامل به الناس مع مسائل الخلاف لأمكن تجاوز كثير من السلبات التي تعج بها الساحة. مقدمة:

يُشير إلى أهمية دراسة مسائل الخلاف بالنسبة للبحث الفقهي، تحذير الإمام النووي لكل مصنف؛ إذ يقول: "ثم ليحذر أن يُخرج للناس تصنيفه، إلا بعد تهذيبه وتحريره، وإعادة النظر فيه وتكريره"¹.

ويقرر إمام الحرمين الجويني، في كتابه الغيائي، هذه الخطوات المنهجية السابقة، ويعرضها على النحو التالي: "لَا يَسْتَقْبَلُ بِنَقْلِ مَسَائِلِ الْفَقْهِ: مَنْ يَعْتَمِدُ الْحِفْظَ، وَلَا يَرْجِعُ إِلَى كَيْسٍ وَفُطْنَةٍ وَفَقْهِ طَبِيعٍ؛ فَإِنَّ تَصْوِيرَ مَسَائِلِهَا أَوَّلًا، وَإِبْرَادَ صَوَرِهَا عَلَى وُجُوهِهَا، لَا يَقُومُ بِهَا إِلَّا فَقِيهٌ. ثُمَّ تَقُلُّ الْمَذَاهِبُ بَعْدَ اسْتِثْمَامِ التَّصْوِيرِ؛ لَا يَتَأَتَّى إِلَّا مِنْ مَرْمُوقٍ فِي الْفَقْهِ خَيْرٍ، فَلَا يَنْزِلُ تَقُلُّ مَسَائِلِ الْفَقْهِ

(*) أستاذ مساعد بقسم الشريعة والقانون - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر1.

(**) باحث في الدكتوراه بقسم الشريعة - كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة - الجزائر.

مَنْزِلَةٌ نَقْلُ الْأَخْبَارِ وَالْأَقَاصِيصِ وَالْأَثَارِ. وَإِنْ فُرِضَ النَّقْلُ فِي الْجُلِيَّاتِ، مِنْ وَائِقٍ بِحِفْظِهِ مَوْثُوقٍ بِهِ فِي أَمَانَتِهِ، لَمْ يُمَكِّنْ فَرَضُ نَقْلِ الْحَقِيقَاتِ، مِنْ غَيْرِ اسْتِقْلَالٍ بِالدَّرَازِيَةِ.²
أولاً: تصوير المسألة:

(أ) تعريف تصوير المسألة: "هو إدراك ماهية المسألة المدروسة بعد تمحيص مفرداتها"³؛
فِيئَتِ الْإِطَارِ الْعَامِ (الموضوع البحث أو المبحث أو المسألة).

إِذْ يُقْصَدُ بِتَصْوِيرِ الْمَسْأَلَةِ، إِبْضَاحُ الْمَقْصُودِ بِهَا، وَذَلِكَ يَتِمُّ بِتَحْلِيلِ مَفْرَدَاتِهَا أَوْ عُنَاوِينَهَا، وَالِاتِّبَاحُ لِلْقِيُودِ الْوَارِدَةِ فِيهَا، وَمِنْ ثَمَّ الرِّبْطُ بَيْنَ هَذِهِ الْمَفْرَدَاتِ أَوْ الْعُنَاوِينِ، بِحَيْثُ تُعْطَى تَصَوُّراً أَوَّلِيّاً وَاضِحاً، عَنِ الْخَطِّ الَّذِي سَيَجْرِي فِيهِ الْبَحْثُ.

فَإِنْ كَانَ لَهَا حَدٌّ وَضَعْتُهُ أَوْ الْإِحَاطَةُ بِالْمَسْأَلَةِ بِحَيْثُ يَحْصُلُ الدَّارِسُ الْعِلْمَ الْلازِمَ لِلْوَصُولِ لِلْحُكْمِ الصَّحِيحِ؛ وَقَدْ قِيلَ: الْحُكْمُ عَنِ الشَّيْءِ فِرْعٌ عَنْ تَصَوُّرِهِ، وَإِنْ اشْتَمَلَتِ الْمَسْأَلَةُ عَلَى أَلْفَاظٍ وَمَصْطَلَحَاتٍ غَرِيبَةٍ وَضَحَتْ الْمُرَادَ مِنْهَا، وَعَادَةً مَا يَكُونُ تَصْوِيرُ الْمَسْأَلَةِ فِي الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ فِي غَيْرِ تَخْصِصِ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ.

إِذْ، يَتِمُّ التَّصْوِيرُ انْطِلَاقاً مِنَ الْعُنْوَانِ (عُنْوَانُ الْمَسْأَلَةِ أَوْ الْبَحْثِ أَوْ الْمَبْحَثِ)، وَالَّذِي يَتَكُونُ بِالطَّبَعِ مِنْ عِدَّةٍ مَفْرَدَاتٍ، عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ: "مَسْأَلَةُ ائْتِمَامِ الْمَسَافِرِ بِالْمَقِيمِ"، أَوْ "مَسْأَلَةُ الطَّلَاقِ الثَّلَاثِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ" أَوْ "مَسْأَلَةُ: "هَلْ يُفْطَرُ الصَّائِمُ بِالْحُجَامَةِ؟"، وَكُلٌّ مِنْهَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعاً لِمَبْحَثٍ صَغِيرٍ أَوْ بَحْثٍ كَبِيرٍ.

فَهَذِهِ الْمَفْرَدَاتُ يَقُومُ الْبَاحِثُ بِبَيَانِ مَعْنَى كُلِّ مِنْهَا، مُسْتَنْدَداً إِلَى الْمَرَاجِعِ الْفَقْهِيَّةِ، وَمُسْتَعِيناً بِالْقَوَامِيسِ اللَّغَوِيَّةِ، مُوَظَّفاً لَهَا فِي حُدُودِ بَيَانِ الْمَعْنَى الشَّرْعِيِّ لِلْمَفْرَدَةِ أَوْ الْمَصْطَلَحِ. ثُمَّ بَعْدَ تَبْيِينِ مَعَانِي الْمَفْرَدَاتِ، يَنْبَغِي الْإِتِّبَاحُ إِلَى الْقِيُودِ الْوَارِدَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ.

(ب) أَهْمِيَّةُ تَصْوِيرِ الْمَسْأَلَةِ: قَالَ الدُّكْتُورُ عَبْدِ الْوَهَّابِ أَبُو سَلِيحَانَ: "فَبِدُونِ التَّصَوُّرِ يَفْقَدُ الْحُكْمُ أَسَاسَ صِحَّتِهِ وَعُنَاوِينَ سَلَامَتِهِ"⁴؛ فَالْمَقْدِمَاتُ الْوَاضِحَةُ تَنْتِجُ عَنْهَا نَتَائِجٌ صَحِيحَةٌ، وَالتَّصَوُّرُ يَدْرِكُ بِحَقِّهِ تَكَامُلًا فِي نَظَرَةِ الْبَاحِثِ لِلْمَفْرَدَاتِ، فَالْحُكْمُ عَنِ الشَّيْءِ فِرْعٌ عَنْ تَصَوُّرِهِ.

(ج) مِظَانُ تَصْوِيرِ الْمَسْأَلَةِ:

1- كِتَابُ الْمَصْطَلَحَاتِ وَاللُّغَةِ الْفَقْهِيَّةِ:

قَالَ بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو زَيْدٍ: "إِنْ مَصْطَلَحَاتُ كُلِّ عِلْمٍ تَوَجَّدَ مَعَهُ أَوْ بَعْدَهُ بِالضَّرُورَةِ. فَيَسْعَى

العلماء حين وجود الشيء إلى تسميته فتتم على أساس من العلاقة بين اللغة والاصطلاح. فالمصطلحات إذن ضرورة علمية ووسيلة من وسائل التعليم ونقل المعلومات⁵. من أهم المدونات في كتب المصطلحات واللغة الفقهية:

■ المذهب الحنفي:

- حلية الحلية، لنجم الدين بن حفص النسفي.
- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، للشيخ قاسم القنوي.

■ المذهب المالكي:

- شرح غريب ألفاظ المدونة، للجبيي.
- الحدود، لأبي عبد الله محمد بن عرفة.

■ المذهب الشافعي:

- حلية الفقهاء، لأبي الحسين أحمد بن فارس الرازي.
- تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا محيي الدين النووي.

■ المذهب الحنبلي:

- المطلع على أبواب المقنع، لأبي عبد الله محمد البعلي.
- الدر النقي في شرح ألفاظ الخرق، ليوسف بن حسن العلي.

■ ومن المؤلفات المعاصرة:

- القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً لسعدي أبو جيب.
- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، للدكتور محمود عبد الرحمن عبد المنعم⁶.

2- المعاجم اللغوية:

إن "التفاعل بين العلوم الشرعية والتي منها الفقه وعلوم اللغة العربية قديم، لذا نجد أن العلماء قد اختلفوا في مسائل كثيرة تتعلق باللغة ووضعها ومعانيها، وكان لهذا الاختلاف أثر كبير في صدور الأحكام الشرعية واختلاف الفقهاء"⁷.

(د) - صياغة تصوير المسألة: بقدر ما يتقن الباحث صياغته لتصوير المسألة بقدر استيعاب القارئ للبحث، وحتى يكمل ذلك بالنجاح يستحسن إتباع الخطوات الآتية:

أ - ذكر التعريف إن وجد.

ب - أو الضابط لها.

ج - أو أقسامها خالية من الأحكام.

د - أو شرحها بما يوضحها وذكر المثال.

هـ - بيان مفردات المسألة الفقهية:

"فإما أن يعود تفسيرها لأصل اللغة، فتأخذ معانيها من المعاجم اللغوية، أو أنها مفردات اصطلاحية فقهية فعندها يلزم الوقوف على كتب لغة الفقهاء، وهل هذه المفردات متفق على معناها عند المذاهب، أو أنها مختلفة فيلزم استقصاؤها.⁸

مثال ما يؤخذ معناه من اللغة: "مهر البغي": ما تأخذه الزانية على الزنا.

مثال ما يؤخذ معناه من مدونات لغة الفقهاء: "الإبراء".

■ عند الحنفية: إسقاط الحق عن الذمة.

■ عند المالكية: نقل الملك وإسقاط الحق.⁹

■ عند الشافعية: تملك المدين ما في ذمته.¹⁰

مثال مسألة "الطلاق الثلاث بلفظ واحد":

إذا طلق الزوج زوجته ثلاث طلاقات مرة واحدة، أو بألفاظ ثلاثة في مجلس واحد، هل يقع ثلاثاً أم واحدة؟. ولهذا يكون لطلاق الثلاث صورتان:

الأولى: بأن يقول الزوج لزوجته: طلقتك ثلاثاً، أو طالق بالثلاث، أو طالق البتة، أو بأي ألفاظ تدل على ذلك.

والثانية: بأن يقول الزوج لزوجته: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، ويكون ذلك في مجلس واحد. فما الحكم في هذا الطلاق من ناحية الوقوع؟ هل يقع أم لا يقع؟ وإذا وقع فهل يكون ثلاثاً أم واحدة؟

ثانياً - تحرير محل النزاع:

(أ) - تعريف تحرير محل النزاع: "تعيين نقطة الخلاف بالتحديد، وبيان مقصود المتخالفين حين يظهر منذ البداية إذا كان مقصودهم متحداً، أو أن أحدهم يقصد خلاف ما يقصده الآخر."¹¹

فينظر الباحث في صور المسألة، ليقوم بإخراج واستبعاد كل الصور التي لا علاقة لها بالنزاع،

فلا يبقى بين يدي الباحث، إلا الصُّور التي تتعلّق بالنِّزاع في حكم المسألة؛ فتحريّر النِّزاع في المسألة، خطوة لاحقة لتصويرها، إذ بناءً على تصوير المسألة، يتمّ الرجوع إلى المراجع الفقهيّة والمعاجم، ليان آراء الفقهاء وأنظارتهم في الصُّورة الكلّية للمسألة، وما إذا كان هناك اتّفاق حولها، أو خلافاً، فبتمّ تحديد نقطته الأساسيّة، والتّثبت ممّا إذا كان خلافاً حقيقياً أو لفظياً.¹² إذن، في تحرير محلّ النِّزاع، يتمّ الانطلاق من الصُّورة التي تمّ تصويرها للمسألة أو المسائل التي هي موضوعُ البحث.¹³

وكما ألمحنا قبل قليل، فإنّ (تحرير محلّ النِّزاع) -خلافاً لتصوير المسائل- يكون بذكر ماله علاقة بالمسألة أو شبهها أو ما يلتبس بها من مسائل وهي ليست نقطة النِّزاع؛ وذلك لتصل إلى محلّ النِّزاع حقيقة فتتزل الأفعال والأدلة بشكل صحيح على نقطة النِّزاع.¹⁴ (ب) - فوائد تحرير محلّ النِّزاع:¹⁵

- 1- بالتدقيق في محلّ النِّزاع تقلل موضوعات الخلاف وتختصر.
 - 2- يتبين بتحرير محلّ النِّزاع هل النِّزاع لفظي أو معنوي.
 - 3- معرفة الخلاف القوي من الضعيف.
 - 4- السلامة من الاستدلال بمحلّ النِّزاع.
- ولما كان لتحرير محلّ النِّزاع من هذه الفوائد، وفوائد أخرى كثيرة اهتمت الدراسات المعاصرة بهذا الموضوع فكان نتاج ذلك رسائل علمية عنيت بدراسة عدة جوانب؛ منها:

- 1 - مصطلح تحرير محلّ النِّزاع.
 - 2 - العلماء الذين عنوا به.
 - 3 - مناهج العلماء في التعبير عنه.
 - 4 - طرق معرفة تحرير محلّ النِّزاع.
 - 5 - أهمية دراسة تحرير محلّ النِّزاع وآثاره.
- ومن الرسائل المطبوعة في ذلك:
- (تحرير محلّ النِّزاع في مسائل الحكم الشرعي دراسة نظرية استقرائية) للدكتور فاديغا موسى.¹⁶

- تحرير محلّ النِّزاع في المسائل الخلافية المتعلقة بالقياس جمعاً ودراسة (رسالة دكتوراه)

للباحث تراوري مامادو.¹⁷

- تحرير محل النزاع في المسائل الخلافية المتعلقة بدلالة الألفاظ جمعاً ودراسة (رسالة دكتوراه)

للباحث إبراهيم بن مهنا.¹⁸

- تحرير محل النزاع في المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة المختلف فيها والاجتهاد والتقليد جمعاً

ودراسة (رسالة ماجستير) للباحثة تركية بنت عيد المالكي.¹⁹

- تحرير محل النزاع في المسائل الأصولية المتعلقة بالكتاب والسنة والإجماع جمعاً ودراسة

(رسالة ماجستير) للباحثة هيلة بنت أحمد السراح.

(ج) - مظان تحرير محل النزاع في مسائل الفقه المقارن:

1- كتب الخلاف العالي.

2- كتب الإجماع: لأن الباحث يحتاج في تحرير المحل إلى الوقوف على المسائل الإجماعية أو

الوفاقية. ومن هذه الكتب على سبيل المثال لا الحصر:

- الإجماع لابن المنذر

- الأوسط لابن المنذر.

- مراتب الإجماع لابن حزم.

- نقض مراتب الإجماع لابن تيمية.

- إجماعات ابن عبد البر لعبد الوهاب الشهري، وفؤاد الشهلوب.

- موسوعة الإجماع لابن تيمية، للدكتور عبد الله البوصي.

- موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، لسعدي أبو جيب.

3- كتب المذاهب المعنية بالخلاف العالي:

- بدائع الصنائع، للكاساني

- الاستذكار، لابن عبد البر.

- المجموع، للنووي.

- المغني، لابن قدامة.

- المحلى، لابن حزم.²⁰

(د) - صياغة تحرير محل النزاع:

يكون ذلك وفق ضوابط منها:

- 1- معرفة معاني المفردات التي يصاغ بها، ومقصود العلماء منها كلفظ الاتفاق والإجماع.²¹
- 2- الترتيب: فيقدم الإجماع ثم الاتفاق ثم الخلاف الضعيف ثم الخلاف العالي.²²
- 3- مراجعة كتب المذاهب المعتمدة²³ في توثيق محل النزاع.

(هـ) - أمثلة تطبيقية لتحرير محل النزاع:

المثال الأول- في حكم ستر عورة الرجل في الصلاة:

- أجمعوا أن المصلي مأمور بستر العورة في الصلاة.²⁴

- أجمعوا أنه لو صلى مكشوف العورة مع قدرته على سترها كان أثماً عاصياً بذلك.²⁵

- اختلفوا هل ستر العورة شرط لصحة الصلاة.²⁶

المثال الثاني- في حكم صوم رمضان للمسافر:

- اتفق العلماء على وجوب فطر المسافر إن كان يتضرر بالصوم.

- واتفقوا على مشروعية الفطر للمسافر وإن لم يتضرر بالصوم.

- واختلفوا في أيهما أفضل للمسافر إن لم يتضرر بالصوم على مذاهب.

المثال الثالث- في طلاق الثلاث:

اتفق الفقهاء أن الطلاق بلفظ صريح كقول الزوج لزوجته: أنت طالق، يقع بمجرد صدوره

من أهله مضافاً إلى محله، ولا حاجة في ذلك إلى النية.

اتفق الفقهاء على أن الطلاق السني، هو الطلاق الذي يراعي فيه المطلق ما جاء به الفقه

الإسلامي المستمد من الأدلة المعتمدة من القرآن والسنة.

اتفق الفقهاء على حرمة الطلاق البدعي، وهو الذي يكون على خلاف ما جاءت به السنة أو

الشرعية الإسلامية، ومن ذلك طلاق المرأة أثناء حيضها، أو في طهر جامع الزوج زوجته فيه،

والطلاق الثلاث مرات في مجلس واحد.²⁷

اختلف الفقهاء في وقوع الطلاق البدعي، ومن ذلك الطلاق الثلاث في مجلس واحد، وهو

مدار البحث، وانحصر خلاف الفقهاء في وقوعه، مع الاتفاق على الحرمة والإثم لكل من يقدم

عليه، وهذا هو الجانب الديني في الموضوع، وينحصر الخلاف في الجانب القضائي، وهو وقوع

الطلاق أم لا؟²⁸

ثالثاً- نقل أقوال المختلفين نقلاً دقيقاً أميناً في الصورة المتنازع عليها:

وفيه نتحدث من خلال العناصر الآتية:

(أ) - المقصود بالأقوال:

هي أقوال العلماء المعترين عند الفقهاء وهم:

- 1- فقهاء الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وأتباعهم.
- 2- الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المشهورة وكبار تلاميذهم.
- 3- أصحاب المذاهب المنتشرة أمثال: ابن جرير الطبري، الأوزاعي، الثوري، ابن عينة، ابن المبارك، الليث، ابن خزيمة، داود أبو ثور، ابن راهويه.
- 4- المحققون من فقهاء المذاهب أمثال ابن عابدين، ابن عبد البر، النووي، ابن قدامة، ابن تيمية، ابن حزم.²⁹

5- قرارات المجامع الفقهية والهيئات الشرعية والمجالس العلمية قواعد في نقل الأقوال.

(ب) - مظان الأقوال في المسائل الفقهية:

- 1- مظان أقوال الصحابة رضي الله عنهم:
- مصنفات مسندة: كالموطأ، سنن الترمذي، مصنف عبد الرزاق، مصنف عبد الله ابن أبي شيبة، تفسير الطبري، الأوسط لابن المنذر، المحلى لابن حزم.
- المصنفات الغير المسندة: ككتب الخلاف العالي، وأمهات شروح الأحاديث.
- 2- مظان التابعين وأتباعهم: ككتب الخلاف العالي، وأمهات شروح الأحاديث.
- 3- مظان أقوال الأئمة الأربعة:
- المظان الناقلة لنصوص الأئمة الأربعة: هي التي ذكرت أقوال الأئمة أنفسهم، ومنها على سبيل المثال:

■ مذهب أبي حنيفة: - "المبسوط"، "السرخسي".

- "كتب ظاهر الرواية" كمحمد الحسن الشيباني.

■ مذهب مالك: - "الموطأ" للإمام مالك

- "المدونة" لسحنون.

■ مذهب الشافعي: - "الأم" للإمام الشافعي.

■ مذهب أحمد: - "مسائل الإمام أحمد" برواية أبي داود.

- "مسائل الإمام أحمد" برواية ابن عبد البر.

- "مسائل الإمام أحمد" برواية ابن صالح.³⁰

4- مظان أقوال الأئمة من غير منصوصهم؛ إنها هي بطريق الرواية والتخريج على أقوالهم: وسأقتصر على الكتب المعتمدة في الفتوى عند المذاهب الأربعة.

تنبيه:

(أ) - قبل بيان الكتب المعتمدة يجدر بنا التنبيه لأمر هام: فبعض طلاب العلم وحملته إذا تكلم عن الكتب المعتمدة في المذاهب الأربعة تكلم عليها من جهة اعتمادها تدريساً وحفظاً، لا من جهة اعتمادها في الفتوى والتقرير، وذلك لأن بعض المتون والمؤلفات تشتهر من جهة أنها تدرس لطلاب المذهب لسهولة فهمها أو لكونها تراعي التدرج في مراحل الطلب أو غير ذلك، لكنها ليست العمدة عند التحرير والفتوى. ومثال ذلك عند الشافعية المتن المعتمد -تدريساً- متن أبي شعجاع (الغاية والتقريب) لكن في الفتوى العمدة عند المتأخرين على متن المنهاج للنووي وشروحه.

(ب) - الرجوع إلى الكتب المعتمدة يمثل الخطوة الأولى في الاتجاه الصحيح للأسباب الآتية:

1- أن ما هو مدون في الكتب المعتمدة يمثل رأي جمهور فقهاء المذهب، إضافة لمعرفة أقوال غيرهم في المذهب.

2- الحصول على نتيجة ما درسه المحققون وأصحاب المذاهب دون الدخول في جدليات الأصحاب.³¹

وإليك الكتب المعتمدة في المذاهب الأربعة:

■ المذهب الحنفي:

- متن "تنوير الأبصار" للتمرتاشي³²، وأهم شروحه:

أ- الدر المختار شرح تنوير الأبصار، للحصكفي.

ب- رد المحتار على الدر المختار³³ - خمس مجلدات - للشیخ محمد أمين بن عمر عابدين "1198 - 1252هـ" إمام الحنفية في عصره، وقد اشتهر الكتاب بحاشية ابن عابدين طبع في خمسة أجزاء كبيرة سنة "1326هـ" بمصر. وقد توفي المؤلف قبل أن يتم حاشيته هذه فأتى ابنه الشيخ

محمد علاء الدين - "1306هـ" - الكتاب في مجلدين.

- متن " الهداية " للمرغيناني، وأهم شروحه:

- فتح القدير³⁴، لكمال الدين السيواسي المعروف بابن المهام (ت 681).³⁵

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني.

□ المذهب المالكي:

- مختصر خليل، لخليل بن إسحق الجندبي، ومن أهم شروحه:

أ- مواهب الجليل في شرح مختصر سيدي خليل، للحطاب.

ب- الشرح الكبير، للدردير.

ج- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي.

د- شرح الزرقاني على مختصر خليل.

هـ- حاشية الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، للبناني.

و- شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل.

ز- حاشية العدوي على الخرشي.

- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني

الرأي والآثار: لأبي عمر يوسف، ابن عبد البر.

□ المذهب الشافعي:

- متن " منهج الطالبين " للنووي، ومن أهم شروحه:

أ- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، لابن حجر الهيتمي

ب- حاشية الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج.

ج- نهاية المحتاج في شرح المنهاج، لأبي العباس الرملي.

د- حاشية الشبرايملي على نهاية المحتاج.

هـ- مغني المحتاج للشربيني.

- المجموع: للنووي.

□ المذهب الحنبلي:

- الإقناع للحجاوي، ومن شروحه: كشف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي.

- منتهى الإيرادات للفتوح، ومن شروحه : شرح منتهى الإيرادات، للبهوتي.
- مختصر الخرقى، ومن شروحه المغني لابن قدامة المقدسي.
- 5- مظان قرارات المجامع الفقهية والهيئات الشرعية والمجالس العلمية: ومنها:
- قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجلدة.
- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة.
- 6- مظان أقوال المحققين من أهل العلم: ككتب ابن حزم، ابن العربي المالكي، النووي، ابن قدامة، ابن تيمية...

(ج)- صياغة الأقوال في المسألة الفقهية:

يراعى في تحرير الأقوال ثم نسبتها وصياغتها الآتي:

- 1- تقديم الأقوال المعتمدة في المسألة وتأخير الأقوال الشاذة أو إغفالها: قال ابن تيمية: "والمسألة الضعيفة ليس لأحد أن يحكيها عن إمام من أئمة المسلمين".³⁶
- 2- ينبغي تقديم الأفضل فالأفضل في نسبة الأقوال، فيقدم قول الصحابي، ثم التابعي ثم أتباع التابعين ثم العلماء المعتمدين من أصحاب المذهب وغيرهم حسب ترتيبهم الزمني.³⁷
- 3- يقدم قول الجمهور على غيره.
- وجمع كل الأقوال في المسألة ومن ثم تقرير ما يصح أن يكون قولاً وما ليس كذلك.³⁸
- (د)- نسبة هذه الأقوال إلى أصحابها:

وذلك بنسبة دقيقة بالرجوع إلى مصنفات أصحاب هذه الأقوال مباشرة فإن لم يوجد فتلاميذهم فإن لم يوجد فالمحققين من أتباع مذهب، ولا بد من الرجوع على كتب المذهب المعتمدة التي ذكرناها سابقاً، لا أن تأخذ أقوال المذهب من كتب مذاهب أخرى فذلك يخالف المنهج العلمي، وينبغي الدقة في نقل الأقوال فما كان نصاً قيل نص عليه وما كان تحريماً قيل تحريجاً على مذهبه وما كان وجهاً أو رواية بين ذلك، وما نقل عنه بصيغة التمریض أو نسب إليه ولم يثبت ذكر ذلك بنفس الصيغة بين ذلك، مع توثيق ما نقله بالعزو.

وإن كان المنسوب إليه القول صحابياً أو تابعياً تتبع سند ذلك وحكم عليه صحة وضعفاً، وما نسب للأئمة من الأقوال ورأى أنها لا تصح نسبتها أو فهمت على غير ما أراد يبين ذلك.³⁹

وإذا كان المخالف معاصراً فلا تنقل كلامه من المجلات أو من كتب المخالفة له بل من نفس

كتبه.

بل لا يجوز أن ننسب هذا القول للجماعة أو طائفة من الناس لأن متسبباً إليهم قال بهذا القول، ما لم تتأكد أنهم جميعاً مطبقون على هذا الأمر، وإلا فالعدل والإنصاف يقتضي أن تقول: قال فلان من مذهب كذا أو من طائفة كذا هذا القول.

ثم كذلك ينبغي الثبوت من أنه لا يوجد له في هذه المسألة إلا هذا القول، فإن كان له غيره بحث عن المتأخر منها ونسبته إليه، فإن جهلت المتأخر بحثت في بقية كلامه ما يرجح أحد القولين، أو توقفت في نسبة قول إليه، فإن كان القول مجملًا أو محتملاً بحثت عن بيانه وتفصيله في كلامه وكتاباته الأخرى، ولا يجوز لك أن تنزل قوله على أسوء الاحتمالات، ولتذكر وأنت تنسب إلى الآخرين أقوالهم أنك سوف تقف بين يدي الله سبحانه وتعالى، وسيحاسبك وسيقاضونك على ما نسبت إليهم، فأعد للسؤال جواباً، واجمع له أدلة وبراهين، وتذكر قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾⁴⁰.

وكم سمعنا من قول ينسب، أو خبر ينقل، وإذا سألت الناقل للقول أو للخبر: من أين لك هذا؟ قال: حدثني الثقة - أي من أثق به - وإذا بحثت في حال هذا الثقة بمنهج علمائنا الأوائل، تجد أحسن أحواله أنه مجهول الحال، هذا إن لم يكن ممن لا تجوز عنه الرواية عنه، فالله المستعان. (هـ) - تنقيح هذه الأقوال:

فما يمكن أن يدخل في بعضه أدخل وما يوجد فيه فروق دقيقة يميز وما كان له شروط أو قيود ذكرت.

رابعا - ذكر أدلة هذه الأقوال:⁴¹

ويراعي في ذلك أموراً:

1- فلا يجوز لك أن تأخذ أدلة القول أو المذهب أو الجماعة من خصومهم وعن مخالفهم ما دام يمكنك معرفة أدلتهم منهم مباشرة، إما مشافهة، وإما من مصادرهم وكتبهم، وإما بمراسلتهم، وإما من خلال نقل الثقات من تلاميذهم؛ إذ كثيراً ما ينقل الدليل في كتب المخالف بصيغة تضعفه.

2- ترتب هذه الأدلة كالآتي: الكتاب فالسنة فالإجماع فالقياس فالمصلحة فالاستصحاب... المنقول فالمعقول، أو المتفق عليه فالمختلف فيه؛ فيقدم: - في القرآن القطعي على الظني.

- وفي السنة يقدم القولية على الفعلية على التقريرية وفي القولية يقدم المتواتر على الأحاد.
- وفي القياس يقدم القياس القطعي على القياس الظني وقياس الشبه⁴².
- ويحرص الباحث أن يذكر أهم ما ذكر من أدلة وأقواها، موثقاً ما ذكره من أدلة ونصوص فيعزو الآيات والأحاديث والآثار وأبيات الشعر وما يستدل به من كتب اللغة...
- 3- قد يورد الفقيه دليلاً، فيخرجه المحدث من كتب المحدثين المتأخرين في الزمن عن أئمة المذاهب الفقهية، في حين أن هذا الحديث يرويه هذا الإمام من طريق خاص به، بسند صالح للاحتجاج، لكن من نظر للحديث من طريق المحدثين في كتبهم المتداولة التي يعتمد عليها أصحاب التخريج، وجد الحديث غير صالح للحجة فيشرع في الطعن واللمز⁴³.
- قال ابن تيمية: "إن الأئمة الذين كانوا قبل جمع هذه الدواوين كانوا أعلم بالسنة من المتأخرين بكثير، لأن كثيراً مما بلغهم أو صح عندهم قد لا يبلغنا إلا عن مجهول، أو بإسناد منقطع، أو لا يبلغهم بالكلية"⁴⁴.
- 4- كثير ما يتساهل بعض الفقهاء الغير مشغولين بالحديث في روايات الأحاديث سواء في المتون أو الأسانيد أو العزو للمخرجين ولذا اهتم بعض المحدثين بتخريج أحاديث كتب الفقه⁴⁵.
- مثل: - التحقيق في أحاديث الخلاف لابن الجوزي.
- نصب الراية لأحاديث الهداية للزبيعي.
- خلاصة البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير لابن الملحق.
- التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني.
- الهداية في تخريج أحاديث البداية للغماري.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للألباني.
- (ب) - مظان الأدلة:
- 1- مظان الأدلة من الكتاب:
- المذهب الحنفي:
- اللباب في الجمع بين السنة والكتاب لأبي محمد المنجي.
- أحكام القرآن للجصاص.
- المذهب المالكي:

- المقدمات الممهدة لابن رشد.

- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.

- أحكام القرآن لابن العربي.

- أضواء البيان.

■ المذهب الشافعي:

- مغني المحتاج للشربيني.

- أحكام القرآن للجصاص.

- الإكليل للسيوطي.

■ المذهب الحنبلي:

- شرح منتهى الإرادات للبغوي.

إضافة إلى كتب الخلاف العالي؛ كبداية الصنائع، الاستذكار، الذخيرة، المجموع، المغني.

2- مظان الأدلة من السنة:

- المذهب الحنفي: الهداية للمرغيناني، وقد خرج أحاديثه الزيلعي في نصب الراية.

- المذهب المالكي: الموطأ للإمام مالك وقد درس أسانيده وحكم عليه ابن عبد البر في التمهيد.

- المذهب الشافعي: المهذب للشيرازي.

- المذهب الحنبلي: منار السبيل في معرفة الدليل لإبراهيم بن ضويان وقد خرج أحاديثه

الألباني في إرواء الغليل.

إضافة إلى شروح الكتب الستة لأصحاب المذاهب؛ وهي:

المذهب الحنفي: عمدة القاري في شرح صحيح البخاري للعيني.

المذهب المالكي: - التمهيد والاستذكار لابن عبد البر

- عارضة الأحوذ لابن العربي.

- المستقى للباقي.

المذهب الشافعي: - فتح الباري لابن حجر.

- المنهاج في شرح مسلم للنووي.

المذهب الحنبلي: - فتح الباري لابن رجب.

- تهذيب سنن أبي داود لابن القيم.

إضافة إلى: نيل الأوطار للشوكاني، وإحكام الأحكام لابن دقيق العيد، سبل السلام للصنعاني، طرح التشييت في شرح التقريب لزين الدين العراقي، الإلمام في أحاديث الأحكام لابن دقيق العيد.

3- مظان الإجماع: قد سبق.

4- مظان القياس: - تخريج الفروع على الأصول للزنجاني - مفتاح الوصول للتلمساني.

- القواعد للبعلي⁴⁶.

5- كتب الأدلة المختلف فيها:

وهي في الغالب الكتب التي يعنى أصحابها بأصول الفقه ولهم مشاركة فيها:

1- كتب السرخسي، وابن عبد البر، والقرافي، والغزالي، والجويني، وابن قدامة، وابن حزم⁴⁷.

خامسا - ذكر وجه الاستدلال بهذه الأدلة:

مما ذكره أصحاب هذا القول. لأنه لو لم يكن في الدليل دلالة على هذا القول أو هذا المذهب، لما كان لإيراد الدليل معنى. وقد يكون في الدليل الواحد أكثر من وجه للاستدلال، فيجب استيفاء جميع أوجه الدلالة. بل قد يتفق المذهبان أو القولان في إيراد الدليل لكنهم يختلفون في وجه الدلالة، كما في استدلال من يقول: بأن العدة بالأطهار، ومن يقول، بأن العدة بالحيض بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ فهم يتفقون في الدليل، لكنهم يختلفون في وجه الدلالة، أي في المراد من هذا الدليل.

سادسا - بيان اعتراض أصحاب كل قول أو مذهب على الأدلة أو وجه الدلالة:

لأن الاعتراض إما أن يكون على الدليل، وإما أن يكون على وجه الدلالة إذا كان الجميع يسلمون بالدليل، ويكون البحث عن هذه الاعتراضات بنفس الطريقة التي تم البحث بها عن الأقوال والأدلة في الخطوات السابقة، إذ لو كان يُسَلَّم بالأدلة وأوجه الدلالة للقول الآخر لما خالفه أصلاً. مع مراعاة أن تكون الاعتراضات والمناقشات من كتب المخالفين لا من كتاب صاحب القول؛ لأنه ربما أورد الاعتراض بشكل ضعيف ركيك.

سابعا - الإجابة عن الاعتراضات من كتب صاحب القول:

إذ لا شك أنه لو كان أحد الفريقين يسلم باعتراضات الفريق الآخر لارتفع الخلاف فلا شك أن

له إجابات على تلك الاعتراضات، فلا بد من معرفة هذه الإجابات. وقد يجيب على الاعتراض الواحد بأكثر من إجابة، وقد يجيب عن عدة اعتراضات بإجابة واحدة، فلا بد من معرفة ذلك واستقصائه.

ثامنا - الترجيح مع بيان أسبابه:

(أ) تعريف الترجيح:

قال الزركشي: بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة عن مقابله ليعمل به.⁴⁸
وبعبارة أوضح: وهو بيان قوة أحد الأقوال وقوة أدلته في الجملة.

ولا يلزم من الترجيح قوة جميع أدلة القول الراجح وعدم الإجابة عنها وضعف أدلة القول المرجوح والإجابة عنها جميعا، بل يكفي بالموازنة بين القولين ورجحان كفة أحد القولين بأسباب الترجيح. والمرجحات التي يرجح بها قول على آخر كثيرة، بحثها العلماء في باب التعارض والترجيح في علم أصول الفقه، منها مرجحات في متون الأدلة، ومنها مرجحات في طرقها وأسانيدها، ومنها مرجحات بأمر خارجة عنها، وقد تجاوزت المرجحات عند بعض أهل العلم مائة مرجح⁴⁹، والأمر يحتاج إلى تقوى وعلم وفقه وبعد عن الهوى وحب الانتصار للرأي.

(ب) - مظان الترجيح:

- كتب الخلاف العالي.

- البحوث المعاصرة.

- كتب مختلف الحديث ومشكل الآثار.

- كتب قواعد الترجيح.

- نظر الباحث وقوة علمه.

(ج) - صياغة الترجيح في المسألة الفقهية:

ويراعى في ذلك أمور منها:

1- إدراك مآلات الترجيح الاجتماعية والشرعية والتأكد من عدم اتخاذها ذريعة إلى الباطل.

2- عدم التعصب لترجيحه.

3- والبعد عن الهوى وحب الانتصار للرأي.

تاسعا. بيان سبب الخلاف:

(أ) تعريف سبب الخلاف: هو: الطريق الذي بوجوده تعددت أقوال المجتهدين في المسائل

العلمية الفرعية للوصول إلى حكمها.⁵⁰

فالمراد بسبب الخلاف منشأه؛ فإن كان عقدياً بين ذلك وإن كان لغوياً أو تعارض بين نصوص أو أقيسة أو أدلة معينة في كل ذلك يبين ذلك السبب. والأسباب منها سائغ جائز في الشرع، لا يمكن دفعه في الواقع ولا ذم في وجوده، ومنها أسباب مذمومة أمر المسلمون باجتنابها، ولا يعذر من كان خلافه مبنيًا عليها.⁵¹

(ب)- جهود العلماء في بيانه: لقد حرص العلماء قديماً وحديثاً على بيان أسباب الاختلاف⁵² لدفع تلك الصور الخاطئة؛ ولإعذار أئمة الدين في اختلافاتهم، ولهم في ذلك كتب مفردة منها:

- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف لابن السيد البطليوي.

- رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية.

- الإنصاف في بيان أسباب الخلاف لولي الله الدهلوي.

- أسباب اختلاف الفقهاء لعبد الله التركي.

- أدب الاختلاف لمحمد عوامة.

- اختلاف التنوع للدكتور خالد الختلان.

(ج)- مظان أسباب الخلاف⁵³ في المسائل الفقهية:

إذا تصفحنا كتب المتقدمين فلا نكاد نجد لهم كثير اهتمام بذكر سبب الخلاف، ولعل من أهم العلماء الذين اهتموا بإبراز أسباب الخلاف هما:

1- الإمام محمد بن رشد القرطبي في كتابه "بداية المجتهد".

2- أبو الحسن علي بن سعيد الرجرجي في كتابه "مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها".

ومن المظان التي تعني الباحث في تكوين ملكة لمعرفة سبب الخلاف هي:

1- كتب تخريج الفروع على الأصول أو كتب التخريج الفقهي عموماً.

2- بعض المدونات المعاصرة التي عنيت بهذا التنوع ومنها:

أ- أثر اختلاف القراءات في الأحكام الفقهية للدكتور الدوسري.

ب- أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء لمحمد عوامة.

ج- أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي للدكتور البغا.

د- أثر اللغة في اختلاف المجتهدين لعبد الوهاب طويلة.⁵⁴

هـ - أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور مصطفى الحسن.

و- الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي للدكتور هشام فريسة.

ز- نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء لمحمد الروكي.⁵⁵

(د)- صياغة سبب الخلاف في المسألة الفقهية:

ويكون ذلك بالخطوات الآتية:

1- التفصيل في عرض سبب الخلاف وما يترتب على اعتبار السبب عند المخالف والفريق الآخر.

2- قد يجتمع في المسألة أكثر من سبب فيقدم الأقوى فالأقوى.

عاشرا- بيان ثمرة الخلاف:

(أ) مفهوم ثمرة الخلاف: هو بيان هل هو خلاف حقيقي معنوي أو خلاف لفظي⁵⁶. وبيان ما يترتب عليه من مسائل سواء فقهية أو لغوية أو عقدية أو نحو ذلك؛ لأن أمة الإسلام أمة لا تقبل الترف في فكرها، ولا في اقتصادها، ولا في حياتها الاجتماعية؛ لأنها أمة رسالة، لا أمة عبث ولهو ولغو، وأمة هذا شأنها لا تشغل حياتها بما ليس له أثر عملي من الخلاف، فإن كان الخلاف له أثر في الاعتقادات أو العبادات أو المعاملات وجبت العناية به، وإن كان لا يترتب على هذا الخلاف عمل فينبغي الإعراض عنه وعدم الاشتغال به.

وبعبارة وجيزة فثمرة الخلاف يدرس بها مآلات الخلاف؛ هل إذا أخذنا بهذا القول هل يختلف الأمر عما إذا أخذنا بغيره، أم أن الخلاف لفظي، وهذا مع الأسف أكثر ما يشغل الساحة في هذه الأيام، وهو ما كان يعرض عنه أهل العلم قبل عصور الجمود.

(ب) - فوائد بيان ثمرة الخلاف:

إن مما يجعل للخلاف قيمة ومزلة أن تكون له ثمرة، فالثمرة هي الميزان للخلاف، يقوى ويستمر بحسبها، فإبراز ثمرة الخلاف، وقيمة هذه الثمرة، وأثرها في التطبيق، مما يعطي أهمية لهذا الخلاف.

قال الشاطبي -رحمه الله-: (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية)⁵⁷.

واليك أهم الفوائد التي تجنى من ذكر ثمرة الخلاف:

1- يفيد في معرفة النظائر الفقهية⁵⁸.

2- معرفة قدر الخلاف.

3 - أنه يخرج الفقه المقارن من الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي العملي الذي هو ثمرة دراسة الفقه المقارن.

4 - أن ذكر الثمرة يزيد في إيضاح المسألة المختلف فيها؛ إذ المسألة تتضح بالحد والتصوير وذكر الضوابط والقيود والأقسام وكذا بذكر الأمثلة التي هي من ثمراتها.

5- ذكر الثمرة ينمي ملكة الطالب الفقهية ويعينه على الفهم والاستنباط والقدرة على التخييل.

6 - أن ذكر الثمرة يفيد في تحليل الثمرات الفقهية ومعرفة مآخذها وعللها.

7 - أن ذكر الثمرة يجعل الطالب يربط بين عدة علوم؛ إذ الثمرة قد تكون لغوية أو أصولية أو حديثة أو...

8. أنه يفيد الباحث في تصور المسألة تصوراً دقيقاً من حيث حقيقتها، وأدلتها، وسبب الخلاف فيها، وأثرها.

9. أن معرفة نوع الخلاف يساعد في تفادي خطأ منهجي، وهو: نصب الخلاف فيما لا خلاف فيه، ونقل الوفاق فيما فيه خلاف.

10. أن معرفة نوع الخلاف سبيل إلى معرفة الخلاف المعبر، الذي يستحق العناية والدراسة، والخلاف الذي لا يعتد به ولا يوقف عنده طويلاً.

11. أن معرفة ثمرة الخلاف تفيد في الدربة على الاستنباط، وتطبيق القواعد على فروعها، وبناء الفروع على قواعدها.

ثمرة الخلاف مبنية على تحديد نوع الخلاف هل هو لفظي أو معنوي فإن كان لفظياً فلا ثمرة له إلا من ثلاث جهات:

1 - معرفة اصطلاحات أصحاب الأقوال.

2 - معرفة منشأ الخلاف في المسألة.

3 - الوصول إلى أنه لا يوجد خلاف حقيقي في المسألة ومن ثم تقليل الخلاف في المسائل العلمية.

أما الثمرات الحقيقية التي تتبني على الخلاف نفسه فهذه تتحقق في الخلاف المعنوي ثم هذه الثمرات هي التي تسمى تخريجاً سواء تخريج فروع من أصول أو أصول من أصول أو أصول من فروع أو فروع من فروع.

وقد تكون الثمرات عقدية أو فقهية أو أصولية أو لغوية أو غير ذلك. وهذا له ارتباط بمنشأ الخلاف أيضاً فالخلاف ثمرة لمنشأ الخلاف وسببه وهكذا تكون المسألة سبباً لثمراتها ومنشأ للخلاف فيها وقد تكون الأسباب متعددة كما أن الثمرات قد تكون متعددة.⁵⁹

وأما المقدار الذي يذكر من الثمرات فأعتقد أنه يعود لقوة المسألة وكثرة فروعها فنحن نلاحظ أن المسائل الكبرى يقل ذكر ثمراتها لوضوحها فمثلاً حجية الإجماع وحجية خبر الأحاد وحجية القياس وكون الأمر المجرد يقتضي الوجوب ونحوها من المسائل لا نجد العلماء يذكرون ثمرات النزاع عند ذكرهم لهذه المسائل لأنه يندرج تحتها عشرات بل مئات المسائل، لكن حيث كان تحت المسألة فروع محصورة فيذكر منها ما يؤدي الغرض لاسيما أهم المسائل، وأقربها إلى التفریع، والأصغرها بالمسألة، وكون المسألة هي المنشأ الوحيد للخلاف فيها، فهذه تقدم على غيرها عند التفریع والمشاحة.⁶⁰

(ج) - مظان ثمرة الخلاف:

كثير من أهل العلم لم يعتنوا بإبراز ثمرة الخلاف إلا قلة منهم ومن هؤلاء القلة:

1- ابن العربي في كتبه.

2- ابن رشد في بداية المجتهد.

3- الرجراجي في شرح المدونة.

4- ابن قدامة في المغني.⁶¹

(د) - صياغة ثمرة الخلاف في المسائل الفقهية:

- لا بد في صياغة ثمرة الخلاف من استيعاب الخلاف استيعاباً كاملاً من جميع جوانبه.

- قد يكون للخلاف أكثر من ثمرة فيرتب الأقوى فالأقوى قد يكون هناك ثمرة لفظية...

تنبيه:

1- هذا المنهج العلمي الدقيق لو تعامل به الناس مع مسائل الخلاف لأمكن تجاوز كثير من السلبات التي تعج بها الساحة، ولكن مع الأسف الشديد نرى أن كثيراً من مثقفي العصر - الذين لا تتجاوز ثقافتهم أبجديات العلم الشرعي ومبادئه، إن لم تكن ثقافتهم ثقافة صحف ومجلات فقط - تراهم يفسقون ويبدعون، ويرجحون، ويردون وينالون من المخالفين، وهم أبعد ما يكونون عن المنهج الشرعي في التعامل مع المسائل الخلافية، فضلاً عن مراعاة خطواته

السالفة الذكر والتي تمثل الضمان لسلامة التعامل مع مسائل الخلاف.

2- طريقة تدريس هذه المادة:

يعتمد تدريس هذه المادة بالدرجة الأولى على إحالة الطالب على الأقل بكتابين معتمدين في كل مذهب لمعرفة رأي كل مذهب في المسألة محل الدراسة. وتحرير محل النزاع، وإبراز أدلة كل فريق وما ورد عليها من مناقشات وقبل ذلك معرفة سبب الخلاف⁶² في المسألة حتى يكون لدى الطالب فكرة مبسطة عنها قبل شرحها ومناقشتها مع أستاذ المادة، والذي بدوره يقوم بعرض المسألة على الطلبة وتوضيح المشكل منها ويستعرض مع الطلبة الأقوال وسبب الخلاف والأدلة والردود والمناقشات الواردة على كل دليل.

كما لا يغفل أستاذ المادة التعرض لآراء الفقهاء المعاصرين في المسألة خاصة في المسائل التي تعم بها البلوى وتتغير الفتوى فيها بتغير الحال؛ إذا احتمل ذلك الدليل الشرعي، ثم يصل مع الطلبة إلى القول الراجح مدعماً ترجيحه بالدليل والتعليل وفقه الواقع.

وبإمكان أستاذ المادة أن يقرر موضوعين من موضوعات المقرر ليعيئها الطالب وحده أو مع مجموعة من زملائه. يستقصي فيه أقوال الفقهاء وأدلتهم وما ورد عليها من مناقشات ليصل إلى القول الذي يراه راجحاً مدعماً ذلك بالدليل والتعليل ويقدمه لأستاذ المادة، والذي يقوم بدوره بتقييم عمل الطالب ومدى استفادته واستيعابه واتباعه للمنهج العلمي في سرد الأقوال وأدلتها، ويناقشه في نقاط البحث المختلفة موضحاً مواضع تميز البحث ومواطن القصور فيه؛ حتى يخرج الطالب من هذه المادة وقد تعلم المنهج العلمي لبحث مسائل الفقه المختلفة. وينبغي أن يتعلم الطالب من خلال هذه المادة كيفية التعامل مع تقنية الحاسوب والشبكة العنكبوتية في استخراج المادة العلمية للبحث، وتخرّيج أحاديثه وآراء المعاصرين فيه مستفيداً من الموسوعات الفقهية والشبكات الإسلامية والمواقع العلمية لبعض علماء هذا العصر؛ حتى يتعلم الطالب كيف يجمع بين التجديد والأصالة لخدمة البحث العلمي.

- الهوامش:

1 - قالها النووي وقبله قالها ابن الصلاح وقبله قالها الخطيب؛ أما النووي في التقرّب "التقريب والتيسير" (ص: 83) تقديم وتحقيق وتعليق: محمد عثمان الخشت نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م في جزء واحد. أما ابن الصلاح ففي "المقدمة في معرفة أنواع علوم الحديث" (ص: 255) تحقيق نور الدين عتر،

- نشر دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت سنة النشر: 1406 هـ - 1986م في جزء واحد. أما الخطيب فني "الجامع لأحلاق الراوي وآداب السامع" (2/ 283)، المحقق: د. محمود الطحان الناشر: مكتبة المعارف - الرياض عدد الأجزاء: 2.
- 2 - غياث الأمم في التياث الظلم: ص 417، وانظر كتاب منهج البحث في الفقه الإسلامي للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان، ص 247. طبعته الأولى، عن المكتبة المكية، ودار ابن حزم، 1416 هـ - 1996م.
- 3 - "تأصيل بحث المسائل الفقهية" لخالد بن عبد العزيز، دار الميكان للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 14031 هـ - 2010م (ص: 42).
- 4 - فقه المعاملات المدنية، د. عبد الوهاب أبو سليمان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى 1426 هـ، (ص: 31).
- 5 - فقه النوازل قضايا علمية معاصرة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1416 هـ، ص 148، (ص: 150) (بتصرف).
- 6 - هذا الكتاب - شهادة لله - هو من أحسن ما رأيت، وأوسع ما رأيت من كتب الاصطلاح؛ ولعل صاحبه كان مخلصاً فيها فعل.
- 7 - أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب عبد العظيم طويل، دار السلام، الطبعة الثانية 1420 هـ، (ص 6-7) (بتصرف).
- 8 - تأصيل بحث المسائل الفقهية (ص: 46).
- 9 - القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، (1408 هـ - 1988) (ص: 35).
- 10 - المرجع السابق، (ص: 35). وانظر "معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية"، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة، مصر، القاهرة، (39/1).
- 11 - منهج البحث في الفقه الإسلامي خصائصه ونقائضه، د. عبد الوهاب أبو سليمان 1416 هـ، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، (ص: 180).
- 12 - انظر: "تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي"، لفاديغا موسى، التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1430 هـ، (ص: 32).
- 13 - انظر: "فقه الخلاف"، لعائض القرنى، (ص: 5).
- 14 - وهذا يأتي بعد الإحاطة بالموضوع بقراءة المسألة في كتب المذاهب، فينظر فيها ليحدد موطن الخلاف؛ لأن كثيراً من الناس ينصبون الخلاف حيث لا خلاف، بأن تكون الأقوال وردت على موارد مختلفة، وأريد بها أمور متباينة، وقد يكون الخلاف في جزئية معينة فيجاوزه بعض الناس إلى جزئيات أخرى، وكان يجب أن يسعى لتضييق دائرته. فلا بد من التأكد من أن هؤلاء المختلفين قد انصب اختلافهم على جزئية واحدة، من جهة واحدة، حتى يمكنك أن تنسب إليهم حينئذ أنهم يختلفون.
- والمطالع لكتب أسلافنا يجد حرصاً شديداً على هذه القضية، فكم من مسألة أغلقوا باب الخلاف فيها بقولهم: هذا في غير محل النزاع، أو: وتحرير محل النزاع غير هذا. فالواجب على طالب العلم الحريص على دينه وبراهة ذاته أن يدقق ويبحث ويستقصي قبل أن ينسب إلى علماء الأمة ودعاتها الخلاف في أمر من الأمور.
- 15 - "المرجع السابق" (ص: 181) (بتصرف).
- 16 - وهي من مطبوعات مكتبة التدمرية وتقع في مجلدين وهي عبارة عن (رسالة دكتوراه) في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. وقد تكلم الباحث عن تحرير محل النزاع بنحو 60 صفحة ذكر ما سبقت الإشارة إليه في

- النقاط السابقة ثم بدأ بدراسة تحرير محل النزاع في باب الحكم الشرعي.
- 17 - وقد نوقشت سنة 1425هـ في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- 18 - المهنا ونوقشت سنة 1430هـ في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- 19 - ونوقشت سنة 1427هـ في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- 20 - انظر: "تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي"، لفاديجا موسى، (ص:31).
- 21 - "تأصيل بحث المسائل الفقهية" (ص48) (بتصرف).
- 22 - المرجع السابق.
- 23 - إفتاء لا تدريس.
- 24 - انظر: "المجموع في شرح المذهب"، لأبي زكريا يحيى النووي، دار الفكر، (116/3)، "المغني شرح مختصر الحرق"، لموفق الدين ابن قدامة، (283/2).
- 25 - "الإشراف على مسائل الخلاف"، للقاضي عبد الوهاب البغدادى، مطبعة الإدارة، (79/1)، "مواهب الجليل بشرح خليل"، لأبي عبد الله محمد المعروف بالحطاب، 1398هـ، دار الفكر، الطبعة الثانية، (497/1).
- 26 - "الإشراف على مسائل الخلاف"، (89/1).
- 27 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد (3/ 86)، لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ - 2004م، "فتح الباري"، لأحمد بن علي بن حجر، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، تحرير محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، (9/ 351).
- 28 - "بداية المجتهد" (3/ 84)، "اختلاف العلماء" للمروزي، تحقيق الدكتور محمد طاهر حكيم، دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ، 2000م (ص: 246). "مختصر اختلاف العلماء"، للطحاوي، تحقيق الدكتور عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، 1417هـ. (2/ 462)، "اختلاف الأئمة العلماء"، لابن هبيرة، تحقيق، السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1432هـ، 2002م، (2/ 148).
- 29 - "تأصيل بحث المسائل الفقهية" (ص56).
- 30 - "المرجع السابق" (ص60 - 61).
- 31 - "تأصيل بحث المسائل الفقهية" (ص77).
- 32 - الخطيب التُّمَرْتاشي: هو محمد بن عبد الله بن أحمد، الخطيب العمري التمر تاشي الغزي الحنفي (939 - 1004 هـ).
- 33 - هذا الكتاب يعتبر من أفضل كتب الفقه الحنفي . وقد سمي هذا الكتاب بأسماء مختلفة:
- (1) حاشية ابن عابدين.
- (2) حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. والكتاب المطبوع بجوي أربعة كتب وهي كالاتي:
- متن تنوير الأبصار.
- الدر المختار شرح متن تنوير الأبصار للحصكفي.
- رد المحتار شرح الدر المختار (حاشية ابن عابدين).
- نتائج الأفكار تكملة الدر المختار لنجل المؤلف. وبما أن الكتاب بجوي أموراً مختلفة أجهت الكاتب في وضع الرموز التي توضح لمن يقرأ الكتاب ماذا يقرأ، ومن ذلك:

- (1) عندما ينقل الكاتب نصا من كتاب، يفعل ما يلي: "يكتب اسم الكتاب باختصار" ثم ينقل النص فيما يلي: "... ثم يكتب " اهـ " إذا انتهى من كتابة النص المنقول.
- (2) وعندما ينتهي الكاتب من نقل النص ويكتب " اهـ " يكتب أيضا " ح " أي " حول " أي: ارجع لما كنا فيه، أما إذا لم يستخدم الكاتب الرمز " ح " وضع بدل ذلك نقطة " . " ، معنى ذلك أنه بعد أن انتهى من نقل النص انتهى كلامه بذكر النص المستشهد به عن ذلك الموضوع الذي يبحث فيه.
- (3) ووردت في الكتاب أسماء لعدة كتب ألفت في الفقه الحنفي رجع إليها كاتب الكتاب منها على سبيل المثال لا الحصر: إذا كتب "التارخانية" فهو كتاب فتاوى للحنفية. "قاهستاني"، وهو أيضا كتاب فتاوى للحنفية. "خزائن"، يقصد به كتاب خزائن الفقه. "بحر"، يقصد به البحر الرائق، لابن نجيم شرح كنز الدقائق. "شربلانية" وهنا نسب الكاتب الكتاب لمؤلفه، واسم الكتاب في الحقيقة (مراقي الفلاح) شرح متن نور الفلاح للشربلاني. "جمع الجوامع"، يقصد به كتاب (جامع الجوامع في جمع الجوامع)، وهذا الكتاب ما زال مخطوطا. "مجتبى"، يقصد به سنن أبي داود.
- (4) رمز (ش) شرح. ورمز (ص) نص
- (5) وإذا قال المؤلف "متون" ثم ذكر الكتب التي رجع لها بعد ذلك، يقصد أنه رجع لمتون هذه الكتب الأصلية وليس للحاشية.

- 34 - ومن الخطأ أن نقول شرح فتح القدير بل نقول فتح القدير أو شرح الهداية.
- 35 - دار النشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثانية.
- 36 - "مجموع الفتاوى" لابن تيمية، (32/138).
- 37 - "تأصيل بحث المسائل الفقهية" (ص78-79).
- 38 - لأنها شهادة منك عليهم بأنهم قالوا كذا وكذا، والشاهد لابد أن يكون مثبتاً عما يقول، باذلاً لجهده مستغرباً لوسعه في أن لا ينسب إلى الناس أمراً لم يصدر منهم، وإلا لكان شاهد زور أو مغفلاً لا تقبل شهادته.
- ثم كذلك ينبغي التثبت من أنه لا يوجد له في هذه المسألة إلا هذا القول، فإن كان له غيره بحثت عن المتأخر منها ونسبته إليه، فإن جهلت المتأخر بحثت في بقية كلامه ما يرجع أحد القولين، أو توقفت في نسبة قول إليه، فإن كان القول مجملاً أو محتملاً بحثت عن بيانه وتفصيله في كلامه وكتابات الأخرى، ولا يجوز لك أن تنزل قوله على أسوأ الاحتمالات، ولتذكر وأنت تنسب إلى الآخرين أقوالهم أنك سوف تقف بين يدي الله سبحانه وتعالى، وسيحاسبك وسيقاضونك على ما نسبت إليهم، فأعد للسؤال جواباً، واجمع له أدلة وبراهين، وتذكر قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾ [ق:18].
- وكم سمعنا من قول ينسب، أو خبر ينقل، وإذا سألت الناقل للقول أو للخبر: من أين لك هذا ؟ قال: حدثني الثقة - أي من أثق به - وإذا بحثت في حال هذا الثقة بمنهج علمائنا الأوائل، نجد أحسن أحواله أنه مجهول الحال، هذا إن لم يكن ممن لا تجوز عنه الرواية عنه، فאלله المستعان.
- 39 - وفي نسبة الأقوال لعلماء المذاهب لا بد من معرفة الكتب المعتمدة.
- 40 - "سورة ق" آية: 18.

- 41 - إذ الأصل في علماء الإسلام ودعائه ورجاله أنهم لا يختلفون رغبة في الاختلاف، ولا حباً في النزاع، ولا يكون دافعهم الهوى ولا الشهوة، وإنما بحثاً عن الحق ورغبة في رضوان الله، وحيث فلا بد أن يكون لكل صاحب

قول، أو لكل أهل مذهب دليل يستدلون به.

هل هذه الأدلة صحيحة أو غير صحيحة؟ هل أنت تقول بهذه الأدلة أو لا تقول بها؟ هذه قضية أخرى، إنما المهم أن تعرف أدلتها التي يستدل بها، وما يذكر من إنصاف ابن تيمية -رحمه الله- أن المخالفين له كانوا يحضرون حلقته ودروسه ليستفيدوا من ذكره لأدلتهم وتقريره لها قبل الرد على أقوالهم، حيث أنه يستقصى في ذلك ويتوسع ويذكر أحياناً للقول من الأدلة ما لم يذكره صاحب القول نفسه، وفي كتبه تجده يشهد أدلة أقوال الخصوم ويستقصيها ويستنفذها حتى تخال أنه يعتقد هذا القول لكنك تجده في الأخير يرجع غيره، وهذا غاية العدل والإنصاف والتجرد في البحث عن الحق.

42- "تأصيل البحث في مسائل الفقه المقارن" (ص 101-102).

43- "المرجع نفسه" (ص: 87).

44- "رفع الملام"، لابن تيمية، تحرير محمد بن حامد بن عبد الوهاب، دار البصيرة، مصر، الإسكندرية (ص 18).

2- "المرجع نفسه" (ص 98).

46- "تأصيل بحث المسائل الفقهية" (ص 96).

1- "المرجع السابق" (ص: 98).

1- "البحر المحيط"، لأبي حيان محمد بن يوسف الأندلسي، دار الفكر، بيروت، الطبعة بدون، 1420هـ، (6/ 130).

49- معرفة مناهج الترجيح وطرقه واسع الأكتاف متعدد الطرق والجوانب؛ والمؤلفات في هذا الموضوع كثيرة منها: منهج التوقيف والترجيح للدكتور عبد الحميد السوسوة، قواعد الترجيح عند المفسرين لحسن الحري، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية لعبد اللطيف البرزنجي، التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي لمحمد الحناوي.

50- "تأصيل بحث المسائل الفقهية" (ص 126).

51- ومن أحسن الكتب في ذلك: "أسباب الخلاف" للمباركفوري، و"رفع الملام عن الأئمة الأعلام" لابن تيمية...

52- المقصود ههنا الكتب التي تضمنت أسباب الخلاف عامة، وإننا تذكر المسائل من باب التمثيل.

53- المقصود بذلك الكتب التي ذكرت جرماً لمسائل الخلاف في الفروع.

54- "تأصيل بحث المسائل الفقهية" (ص 26-27).

55- "المرجع نفسه" (ص 28).

56- لقد قسم الفقهاء الخلاف من حيث نتائجه وثماره إلى قسمين:

الأول. الخلاف المعنوي: وهو الحقيقي الذي يترتب عليه آثار شرعية وأحكام متباينة مثل التلفظ بالطلاق الثلاث جملة واحدة. بعدها جمهور الفقهاء طلاقاً بائناً يبينونه كبرى في حين عددها شيخ الإسلام ابن تيمية طلاقة واحدة وهو خلاف مشهور.

الثاني. الخلاف اللفظي: وهذا النوع من الخلاف يرجع فيه الخلاف في الغالب إلى الإطلاقات والاصطلاحات والتسميات ولا يترتب عليه ثمرة

57- "الموافقات"، للإمام الشاطبي، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، (1417هـ/ 1997م)، (1/ 37).

58- "منهج البحث في الفقه الإسلامي" د. عبد الوهاب أبو سليمان (ص: 180).

59- "فقه الخلاف"، لعائض القرني، (ص: 7).

60- "منهج البحث في الفقه الإسلامي" (ص: 180).

61- "تأصيل بحث المسائل الفقهية" (ص: 132).

62- ومنهم من يرى تأخيرها كما أثبتناه سابقا.

Les étapes de la méthode scientifique à l'étude des questions en litige

Imad DJARAÏA (**)(*)

Résumé

Il faut pour rechercher dans les questions en litige des étapes qui assurent à leur continuateur et à leur preneur, la sécurité de recherche, l'objectivité de soustraction et la validité de pondération et de correction à la fin.

Dans cette recherche, nous avons eu douze étape est considérée comme une approche scientifique intégrée pour examiner les questions de jurisprudence comparée, et les questions de désaccord en général.

Elle est l'un des aspects de la recherche idiosyncrasique qui a rempli tous les éléments fondamentaux de l'objectivité, et un jalon important de l'exempt d'imperfections et de défauts méthodologiques, et elle est aussi une approche scientifique rigoureuse si les gens portent sur les points du litige pourrait surmonter bon nombre des aspects négatifs qui ont rempli l'arène.

* Maître-assistant – Département de charia et droit – Faculté des sciences islamiques - Université d'Alger I – Algérie.

** Doctorant au Département de Charia – Faculté de Charia et économie - Université Emir Abdelkader – Constantine – Algérie.

تفعيل المقاصد الشرعية في التكييف الفقهي للوقائع المستجدة - بعض المسائل في الأحوال الشخصية نموذجا -

بقلم

أ. / نادية رازي (*)

ملخص

التكييف الفقهي باعتباره أسلوب عملي من أساليب الاجتهاد الفقهي للحكم على الوقائع والقضايا المستجدة ؛ فلا يصار إليه إلا بعد التحقق من توافر مقوماته وعناصره الأساسية، والتي تقوم أساسا على لزوم مراعاة مقاصد الشريعة بموجب أن الأحكام والوسائل التشريعية المعالجة للوقائع والمشكلات، وضعت ابتداء لتجسيدها على أرض الواقع، وهذا الأمر يقتضي التقيد بقواعدها وكلياتها عند التنزيل، لذا تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن تفعيلها في ممارسة التكييف الفقهي لمجابهة تحديات العصر وبيان دورها في معالجة مشكلاته بنماذج تطبيقية.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك أحمدك حمد الشاكرين لنعمائك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

تمتاز النصوص التشريعية بالمرونة والسعة واستيعاب متطلبات الحياة المعاصرة ومقتضيات واقعها، وهذا ما يمهّد بيسر ممارسة الاجتهاد المطلوب لمجابهة تحديات العصر بفهم الوقائع وإدراك مشكلاته، ومحاولة التوفيق بين ضغوطها وبين مقاصد الشريعة القائمة على رعاية المصالح العامة، فليس من الفقه الحضاري غض النظر عن أصول التشريع وكلياته عند تنزيل الحكم على الوقائع الجديدة لاسيما في نظام التعامل والعلاقات والأعراف السائدة المتجددة، فغض الطرف

(*) أستاذة متعاقدة بقسم العلوم الإنسانية - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة باتنة.

(**) باحثة في الدكتوراه بقسم العلوم الإسلامية - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإسلامية -

جامعة باتنة - الجزائر.

عن مقاصد النصوص ووكلياتها سيفضي حتماً إلى تعطيلها أو تجاوزها، فلا بد من إدراك هذا التلازم.

فمعالم الفقه الحضاري تتضح في عالمية التشريع الإسلامي وخلوده، وسماحته، وما يقوم عليه من أسس الرحمة والرفق والعدل والإحسان، وتحقق كل ذلك بحاجة إلى أسلوب منهجي علمي يجمع بين مقاصد الشريعة الإسلامية وبين القابلية للتطبيق في الواقع، وبين أيدينا في هذا المقال أحد هذه الأساليب وهو التكيف الفقهي، الذي يعتبر نشاطاً فكرياً اجتهادياً يوفر للفقه الإسلامي المرونة والحضور القوي في جميع ميادين الحياة، يثبت فعاليته باتخاذ مقاصد الشرع معياراً جوهرياً وأساسياً عند التطبيق.

من هذا المنطلق أود توضيح دور هذه الأخيرة في ممارسة التكيف الفقهي في مجابهة تحديات العصر وحل مشكلاته، لذا سيتم تناول الموضوع في مبحثين:

المبحث الأول: تفعيل المقاصد الشرعية في التكيف الفقهي للوقائع المستجدة

المبحث الثاني: بعض المسائل في الأحوال الشخصية نموذجاً

المبحث الأول

تفعيل المقاصد الشرعية في التكيف الفقهي للوقائع المستجدة

التكيف الفقهي مصطلح لم يكن مستعملاً في كتب الفقهاء القدامى، فهو مصطلح جديد استعمله المعاصرون كأسلوب ومنهج في معالجة النوازل الجديدة باعتباره يقوم على تنزيل الحكم الشرعي بما يتناسب وواقع المكلف ومصلحته قصد التخفيف والتسهيل من واضعه ابتداءً بما لا يتناقض ومقصده، فالشارع الحكيم قد جعل أحكامه واقعية تنسجم وواقع الحياة بمقتضى أنه لم يقصد من تشريعها إعانات الخلق وتكليفهم بما هو مشقة عليهم بقدر ما يود في توجيهه من تحقيق مصالحهم وتلبية حاجاتهم، فكيف لهم الحكم بما هو في حدود طاقتهم.

وقد عرف التكيف الفقهي بعدة تعريفات لدى المعاصرين من ذلك :

- "التكيف الفقهي للنازلة : تحريرها، وبيان انتمائها إلى أصل معين معتبر." (1)

- "رد المسألة إلى أصل من أصول الشريعة." (2)

- "التصور الكامل للواقعة، وتحرير الأصل الذي تنتمي إليه." (3)

فالتكيف الفقهي يعرف بأنه: تحديد حقيقة الواقعة المستجدة لإلحاقها بأصل شرعي خصه التشريع الإسلامي بأوصاف، بقصد إعطاء تلك الأوصاف للواقعة المستجدة عند التحقق من المجانسة والمساواة بين الأصل والواقعة المستجدة في الحقيقة الفقهية.

فهو: باختصار تصور النازلة بإدراك التام لحيياتها، وتأصيلها شرعا بردها إلى أصول التشريع الإسلامي ومبادئه.

ونذكر جميعاً أن مبادئ التشريع بشأنها كلية، حيث ترك الشارع سن الأحكام الجزئية المندرجة تحتها لاجتهاد الفقهاء من باب التوسعة والمرونة لمواءمة تطورات الحياة ومستجداتها، ودون الخروج عن مقتضيات تلك المبادئ فوق ما يطبقه البشر، وهذا ما يفسر إيقاع الأحكام بالتدرج ابتداء حتى يمتثلها المكلف ويألفها شيئاً فشيئاً، مراعية أحواله المناطة به عند التكليف حتى يتقبلها دون عناء ولا إرهاق، ومن المبادئ المألوفة في التشريع الإسلامي التي تسار عادة في نطاقها الأحكام الاجتهادية مقاصد الشرع.

والمقاصد -كما عرفها أهل الاختصاص- هي الغايات التي يرمي إليها الشارع، والأسرار التي وضعها عند كل حكم من أحكامه، تحقيقاً للمقصد العام الذي تستهدفه تلك الأحكام، وهو إسعاد الخلق، وحفظ النظام، وتعمير الدنيا بكل ما يوصل إلى الخير والكمال الإنساني حتى تصير الدنيا مزرعة للأخرة فيحظى الإنسان بسعادة الدارين⁽⁴⁾.

فمقاصد الشرع هي الحكم والمعاني التي ابتغاها الشارع عند سنه للأحكام، والتي تنتبعها في كثير من نصوصه، تحمل معاني عظيمة وجوهرية، يفهم منها بدلالة العقول السليمة قصد حفظ نظام الأمة، وصالح الإنسان وما بين يديه من الموجودات، ومن صلاح الإنسان أن يكون له قواعد ثابتة يركن إليها ويعتمد عليها وينطلق منها لتحقيق غاياته وهي مبنية على الوضوح فلا تأبأها العقول ولا تحفوها الأفهام، وأن تكون له مناهج تتجاوب مع مختلف الطبائع والمنازع، وتقضي في مختلف المتغيرات والتطورات تحفظ له دينه ونفسه وعقله ونسله وماله.

ومن تتبع الشرع بعد ذلك يجد أن المقاصد معتبرة عند الشارع في تصرفاته التشريعية بجلب المصالح ودفع المفاسد في العاجل والآجل، فما من حكم شرعي إلا لما فيه من مصلحة، وما من حكم منعه إلا لما فيه من مفسدة، إذ أناط الحكم الإيجابي بما يغلب على الفعل من منفعة فيشرعه، ويؤكد على طلبه بقدر قوة أثره، كما أناط الحكم السلبي بما يغلب على الفعل من مفسدة، ويؤكد على منعه وتحريمه بمبلغ أثره من ضرر أو مفسدة.

يقول ابن القيم⁽⁵⁾: "فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن العبد، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده"⁽⁶⁾.

ويقول الشاطبي: "إن وضع الشرائع إنما هو لصالح العباد في العاجل والآجل معا"⁽⁷⁾. ويقول ابن عاشور: "واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد"⁽⁸⁾. فالأحكام الشرعية عند جماهير العلماء جملة و تفصيلا متضمنة لمقاصدها وأغراضها، ومنطوية على مصالح الخلق وإسعادهم في الدارين ، وهذا ما دفع بمعظمهم إلى بذل جهود لإدراكها والكشف عنها، وجعلوا العلم بها معيارا أساسيا لبلوغ درجة الاجتهاد والإفتاء.

يقول الشاطبي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالاتها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"⁽⁹⁾.

وقد عدّ الشاطبي مجرد الغفلة عنها سببا رئيسي، وعاملا قوي لوقوع المجتهد في زلات وأخطاء في اجتهاداته عند التنزيل وتجسيد الحكم الشرعي على الوقائع بمستجدياتها وبمقتضياتها الجديدة ، تأكيداً منه لأهميتها وضرورتها من حيث إنها تضمن له سلامة التنزيل والتكييف، فيقول بعد عرضه للأدلة التي تحت المجتهد على الحذر من الوقوع في الزلة عند الاجتهاد: " وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم، وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه "⁽¹⁰⁾. فإذا كان هذا شأن المجتهد الفقيه العارف المدرك لمقاصد الشرع، فما الظن بشأن الجاهل بها".

فيفترض عند الاجتهاد وتطبيق الأحكام الشرعية أن تؤخذ من النصوص مع استحضار مقاصدها العامة المرجوة منها، وقواعدها الكلية، إذ لأجل هذه المقاصد شرعت تلك الأحكام، لذا لا بد من مراعاة هذه وتلك في آن واحد عند التنزيل، وقد نبه الشاطبي إلى هذا المسلك الاجتهادي الجامع بين النصوص الجزئية والمقاصد العامة للشريعة، فقال: " لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، كان النظر الشرعي فيها أيضا عاما لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كلييات تقضي على كل جزئي تحتها... وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية- شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات - فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كلية فقد أخطأ"⁽¹¹⁾.

وبالتالي فإنه لا يمكن اعتبار الأحكام الجزئية إلا إذا أجريت في إطار مقاصدها العامة

وقواعدها الكلية، والسبب في ذلك أن تلك الأحكام قد لا تتطابق ومقاصدها التي شرعت لأجلها أصالة عند إجراء عملية التنزيل، بحيث تجعلها تتناقض والمقاصد العامة للتشريع، مما يستلزم ذلك إيجاد أحكام جديدة تعمل على تحقيقها، لذا تعتبر الأساس في بناء الأحكام الشرعية، وما هذه الأخيرة إلا مجرد أسباب ووسائل وضعت أصلاً لأجل تحقيقها.

وهذه الأسباب والوسائل إما أن يأمر الشارع المكلف الإتيان بها لما تحققه من مصالح، وإما أن يمنعه من القيام بها لما تجلبه من مفسد، فهي منوطة ومرهونة بالمصالح والمفاسد الناجمة عنها عند التطبيق، فكانت بذلك تابعة لها، تعتبر باعتبارها، وتسقط بسقوطها، لذا تتغير تلك الوسائل والأسباب بتغير مقاصدها، ويطرأ عليها الترجيح فيما بينها بناء على ذلك.

فقد يكون أصلها الجواز بناء على ما تحققه من مصالح قصدها الشارع ابتداء عند وضعه لها، إلا أنه قد تمتنع لما تجلبه من مفسد تساوي أو تربو على تلك المصالح، والعكس فقد يكون أصلها المنع لإفضائها إلى مفسد أراد بها الشارع درءها ابتداء، إلا أنه تجاوز لما تجلبه كذلك من مصالح راجحة تربو على تلك المفسد.

يقول العز بن عبد السلام: "للووسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد فمن وفقه الله للوقوف على ترتب المصالح عرف فاضلها من مفضولها، ومقدمها من مؤخرها" (12).

ويقول ابن القيم: "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود" (13).

وعليه: ثبت أن أحكام الشريعة معللة بحكم ومصالح تسعى لتحقيقها، إذ هي أساس التشريع، ومن استقرأ ما أثر عن فقهاء الصحابة - رضي الله عنهم - مثل الخلفاء الراشدين، وتأمل فقههم وتأمله بعمق ودقة تبين له أنهم كانوا يعتبرون ما وراء الأحكام من علل ومصالح وما تحمله الأوامر والنواهي من حكم ومعاني، فإذا قضوا في المسألة وحكموا فيها بالنص الجزئي لم تغب عن فكرهم وأذهانهم غايات التشريع وأهدافها، فربطوا الجزئيات بالكليات، والفروع بالأصول، والأحكام بالمقاصد بعيداً عن الحرفية والجمود.

ومثال ذلك:

- حكم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عدم إعطاء السهم للمؤلفة قلوبهم بدل الإعطاء المقرر لهم شرعا بنص الآية، لانتفاء علته ومقصده الموجب له أصالة، فقد أدرك رضي الله عنه أن الشارع أقر لهم نصيبا من الصدقات لحاجة الإسلام في بدايته إلى التأليف، فلما تغيرت الظروف والأحوال في عهده، والتي اقتضت غياب علة الحكم التي تدور مع الحكم وجودا وعدما، إذ أعز الله الإسلام، وقويت شوكته، وثبتت أركانه، وانتصر جنوده وأنصاره، فلم تعد هناك حاجة إلى استعطافهم وتأليف قلوبهم، فأسقط حكم الإعطاء لغياب مقصده وحكم بعدم الإعطاء، ورأى أن يوفر تلك الصدقات التي كانت تعطى لهم في أمور تحقق المقصد الأصلي للحكم، وهو تعزيز الإسلام.

- وحكمه بمنع الزواج بالكتابات مع أن حكمه الأصلي يقر بصريح الآية الجواز، لما فيه من استهالة الكتابات للإسلام، فقد أدرك أن هذا الزواج قد يفضي إلى كساد الفتيات المسلمات وتعييسهن، والذي قد يسبب الافتتان عن دينهن، كما قد يفضي ربا إلى الوقوع في الزواج من المومسات منهن أو المساس بأمور الدولة فيما إذا حصل الزواج من أصحاب الولايات والمناصب العليا، وهي كلها مفسد تناقض المقصد الأصلي لحكم الجواز قضى بمنعه.

اتضح من هذه الوقائع ما اتفق عليه جمهور الصحابة و الفقهاء من أن الشريعة إنما أنزلت لتحقيق مصلحة العباد في المعاش والمعاد، أراد الشارع بهم الخير والصلاح، لذا لا بد للفقهاء من تحري مقصود الحكيم من شرعه، وأن يكيّف الوقائع المستجدة وفقه من المعنى الرابط بينه وبين هذه الأخيرة مهما اختلفت معطياتها وملابساتها، يستشفه من إدراكه التام لواقعها الذي يكشف عن نتائج تبدي مدى مواثمتها للكتابات عند بناء الحكم بعد أن يكون قد حصر الأوصاف والمعاني الصالحة الموجودة في الأصل المنصوص والفروع المستجدة بتحقيق مناطاتها، فلا ينبغي إغفال هذا الأصل عند الوقوف على هذه الأخيرة وتنزيل الأحكام وتكييفها وفقها، باعتبار أنها الكاشفة لمآلات أفعالها التي تبغى التثبت من أن إلحاق الحكم بها لا يفضي إلى تداعيات مستقبلية تناقض مقصود الشارع فيما إذا طبقت إيجابا بإتيانها أو سلبا بتجنبها، فهي توقعات يستشفها الفقيه بإدراك التام لمناطاتها، لذا عمد الشاطبي إلى جعل تحقيق مناطات الفروع القسم الأكبر والأهم في الاجتهاد حين قال: "الاجتهاد على ضريين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو المتعلق بتحقيق المناط"⁽¹⁴⁾، وهذا على اعتبار أن تحقيق مناطات الأفعال يعد أصلا كلياً ومعياراً أساسياً في الكشف عن مآلاتها التي تبني عليها الأحكام الشرعية فيما إذا وافقت مقصود الشارع الحكيم،

فلا ينبغي إغفاله في تطبيق الأحكام على الوقائع وتكييفها وفق حيثياته المستجدة، لأن إغفاله سيفضي حتماً إلى إنزال الحكم على ملابسات مشتبهة في الظاهر بملابسات الحكم الأصلي، وهي في الحقيقة الواقعية والعرفية والشرعية خارجة عنها، فتخرج عن مجال تطبيقه.

وكل ذلك ضرب من التزييف في التشريع الإسلامي والتحريف فيه، يقول الشاطبي: "تحريف الأدلة عن مواضعها بأن يرد على مناط، فيصرف عن ذلك المناط إلى أمر آخر موهمها أن المناطين واحد، وهو من خفيات تحريف الكلم عن مواضعه والعياذ بالله" (15)، لاسيما وأن النصوص التشريعية من الكتاب والسنة لم تنص على حكم كل جزئية على حدها، بل جاءت بعبارات مطلقة وعمومات تدرج تحتها أمور كلية تتناول أعداداً لا تنحصر كل بما يتواء ومقاصدها الأصلية، وهو أمر لا يبرر القياس العام المطلق على جميع الجزئيات المشابهة، إذ لكل منها خصوصية ليست في غيرها، وكل صورة من الصور المستجدة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، هو ما يرتب حتماً تباين واضح في نتائجها المعتبرة أساساً في سن الحكم المناسب لها إيجاباً أو سلباً، الذي لا يتحقق مقصده بمجرد إجراءات الآلي على الوقائع المشابهة.

وبجدر الانتباه أن كثير من التنازل المعاصرة والوقائع المستجدة يتجاوزها في النظر أكثر من مقصد، بمقتضى أن المقاصد متدرجة ومرتبطة على درجات أعلاها وأهمها المقاصد الضرورية، ثم تليها الحاجة، فالتحسينية التي تكمل سابقتها، وتصونها في أحسن الأحوال، فيلزم الفقيه فحص تلك المقاصد أثناء عملية التنزيل على الوقائع، لتحديد الدرجة التي تنتمي إليها في سلم المصالح، وتمحيص الثابت المتحقق منها من المتوهم، ليعتبر الأول ويلغى الثاني، لنخرج بعد ذلك بموازنة دقيقة بين تلك المقاصد متى تزاخت وتجادبت أثناء التنزيل لانتقاء أجدها، فالإبقاء على ما هو أهم مقصد شرعي تعلق الأمر بالمصالح أو المفاصد على أنه إذا تقابلت وهذه الأخيرة رجح جانب المفاصد بدرتها، وهذا مرتقى صعب، فكثير من العبث الممارس اليوم باسم مراعاة المقاصد شرعية يرجع إلى تفويت هذا الضابط، حيث يعتبر المقصد في التكييف من حيث هو ليس بالمقصد المراد، فتزل الأقدام وتضل الأفهام ويذهب الناس يمينا وشمالاً بعيداً عما قصده الشارع، وهنا يجد أصحاب الأهواء سبيلاً لتحقيق أغراضهم، فلزم الأمر الدقة في الموازنة لاسيما مع اختلاف الحاصل في تقدير المصالح والمفاصد والترجيح بينها لاختلاف النظر الاجتهادي.

وهي تقوم على أساس دراسة الواقع المعيش عن تمحيص وتحليل، وفقه ملابساته وحيثياته، وهذا يتطلب استنفار كل الطاقات في جميع التخصصات المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية ونحو ذلك، يقول عبد المجيد النجار: "فإن العلم بالواقع الإنساني على

هذا النحو يستلزم استخدام جملة من وسائل المعرفة التي تكشف عن الجوانب المختلفة... مثل علوم النفس والاجتماع والإحصاء والاقتصاد وغيرهما، بل إن خلاصة المعرفة الإنسانية ينبغي أن تستخدم في استكشاف حقيقة الواقع الإنساني" (16).

وهو ما يدعو إلى التكيف الشرعي للوقائع وقضايا العصر وفق الاجتهاد الجماعي، حيث يشمل كل التخصصات، جاء في كتاب الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع: "إن قصر عملية الاجتهاد الجماعي على فقهاء النص الشرعي، أو الحكم الشرعي لا يحقق إلا نصف المطلوب. وهذا يستدعي فقهاء من جميع الاختصاصات، وفي جميع ميادين الحياة والمعرفة، وهم فقهاء وخبراء الواقع. ذلك أن التطور الحاصل في جميع العلوم المختلفة يستحيل تحصيله أو يحيط به فرد واحد. ومن هنا، لابد من هؤلاء في توفير المعطيات الكافية والتائج المترتبة عن هذا الحكم أو ذاك في مجال الحياة، يدلون برأيهم عن دراية وعلم، حتى يستطيع فقهاء الحكم الشرعي إخراج الحكم المناسب." (17)

ويجدر تنبيه أنه لا يقتصر الأمر في التكيف الفقهي للوقائع النازلة على ثبوت مقاصدها بل يلزم حصول التناسب بينها وبين قصد المكلف، فليس لهذا الأخير مخالفة قصد الشارع، يقول الشاطبي: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع فعمله باطل." (18)

المبحث الثاني

بعض المسائل في الأحوال الشخصية نموذجا

يعتبر البحث في فقه الأحوال الشخصية من الأولويات البحثية في العلم الشرعي، وذلك بسبب البلوى التي ذاعت بين المسلمين في كثير من الزيجات المعاصرة كالزواج العرفي، وزواج المسيار، وتعدد الزوجات، وتعطيل كثير من ركائزها ومعاييرها التي تمثل روح العقد الشرعي لما تجلبه من معاني جوهرية من السكينة والاستقرار والأنس والمودة، والتي بدورها تعمل على تحقيق المقصد الأكبر له وهو حفظ النسل في واقع الحياة المتجددة، كل ذلك أحوجتنا إلى أسلوب منهجي دقيق يمنح لمقاصد الشرع دور فعال في التكيف المناسب لقضايا الأحوال الشخصية بمقتضياتها الجديدة، وستعرض في هذا المبحث لبعض الزيجات المعاصرة كنماذج واقعية أضحت في العصر الحاضر بحاجة شديدة إلى التكيف المناسب الذي يتماشى مع مقتضيات العصر.

المطلب الأول: زواج المسلمة بالكتابي

يعد هذا النوع من الزواج من أهم إشكاليات العصر التي تواجهها وتستشكلها المرأة المسلمة

خاصة بالنسبة للأقليات المسلمة القاطنة في الدول غير الإسلامية، ومن أهم القضايا التي تفتقر إلى المعالجة والتكييف المناسب وفق مقاصد التشريع الإسلامي، ولا سيما إذا اعتبرنا ما يحدث اليوم في الوقت الراهن من تزوج النساء المسلمات من غير المسلمين، نشهد شيوعه أكثر في واقع الأقليات المسلمة، وغالبا ما يكون ذلك بدافع التعلق العاطفي، ومساهم على انتشاره عدم اعتبار الدين معيارا وشرطا في التزويج، فكثير من الدول غير الإسلامية اليوم تبيح التزاوج بين المسلم والكافر.

أولا: التأصيل الشرعي للقضية

اتفق الفقهاء على عدم جواز تزويج المسلمة من غير المسلم مشركا كان أو كتابيا (19)، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾ [سورة: البقرة، الآية: 221].

ووجه الاستدلال: أن الآية تقرر صراحة في تحريم زواج المسلمة من المشرك، ولفظ "المشرك" يتناول الكفار من أهل الكتاب وهو المختار عند أكثر أهل العلم، فقله: "وَلَا تُنكِحُوا..." لا خلاف فيه أن المراد به الكل، وأن المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة (20).

وروي أنه: "كتب عمر بن الخطاب أن المسلم ينكح النصرانية وأن النصراني لا ينكح المسلمة" (21).

ثانيا: التكييف الفقهي للقضية في ضوء مقاصد الشرع

إن الشارع الحكيم إنما شرع الزواج بغية الوصول إلى غايات محددة تخدم مقصد النسل أصالة، ولتحقيق ذلك ندب إلى التزويج بمن يتصف بالدين والخلق، وجعل ذلك الأساس في انتقاء الشريك المناسب سواء كان ذلك في جانب الرجل أو المرأة.

ولم يستثن من ذلك إلا التزويج بالكتابيات، وذلك مقيد فيما إذا تحققت الحكمة المقصودة منه، وإلا فإن حلت محلها المفاسد كما هو الوضع في العصر الحاضر مُنِعَ إلى أن تحل ظروف تحقق المقصود.

أما المرأة المسلمة فقد حرم عليها الشارع مطلقا الزواج بالكتابي، لانتفاء الحكمة والغاية المقصودة التي أرادها في زواج المسلم بالكتابية، وذلك بالنظر إلى الظروف والملابسات المحيطة بكل من الرجل الكتابي والمرأة المسلمة من حيث طبيعة ديانتها، وطبيعتها التي جبلت عليها.

قال القرضاوي: "وإنما أجاز الإسلام للمسلم أن يتزوج يهودية أو نصرانية، ولم يحز للمسلمة

أن تتزوج بأحدهما، لأن الرجل هو رب البيت والقوام على المرأة والمسؤول عنها، والإسلام قد ضمن للزوجة الكتابية- في ظل الزوج المسلم- حرية عقيدتها، وصان لها بتشريعاته وإرشاداته حقوقها وحرمتها، ولكن دينا آخر- كالنصرانية أو اليهودية- لم يضمن للزوجة المخالفة في الدين أي حرية، ولم يصن لها حقها... فكيف يغامر الإسلام بمستقبل بناته، ويرمي بهن في أيدي من لا يرقبون في دينهن إلا ولا ذمة؟! (22)

فبالنظر إلى طبيعة المرأة وطبيعة ديانتها لا ريب أن زواجها من الكتابي سيؤثر سلبا على دينها بما سيلحق بها من أضرار كثيرة بمقتضى ديانتها، من ذلك:

- أنه يفتح باب للشرك والكفر، لذا أعقب الشارع على تحريمه قوله: ﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ [سورة البقرة : الآية 221]، لأن معاشره الكفار ومخالطتهم مبعث على إتباع عقيدتهم وشريعتهم، وعادتهم المشوبة بالكفر، والزوجية مظنة لذلك، فهي رابطة اتصال ومعاشرة التي توجب الموافقة في المطالب والأغراض.

- إتباع ديانة الآباء، وهو ما تستشكله المرأة المسلمة اليوم بعد زواجها من الكتابي، أين أضحى الأمر من الأسباب الرئيسية التي تفضي إلى المشاكل وكثرة الخصومات في الحياة الزوجية، أو حتى إلى إنهاؤها والرغبة في الانفصال، كما دلت عليه الدراسات في هذا المجال والواقع بحكم طبيعة الرجل فإن الأبناء أكثر ما ينشأون على دين آبائهم، وهو ما ينافي الاستقرار الذي ينشده الإسلام من الزواج فضلا عن تكثير سواد الكفار عن طريق المرأة المسلمة، والتي كان يفترض أن تكون سبيلا لكثرة سواد المسلمين، وتقوية شوكتهم على الأعداء

- المساس بعقيدة الإسلام وبمقدساته، وفتح باب لسب الله تعالى ونيبه عليه الصلاة والسلام، وكل ما يتعلق بالإسلام، فتتبعه الخلافات الزوجية كثيرا ما يلجأ إلى هذا الأسلوب الزوج الكافر يقصد إهانة الدين والنيل منه.

فهذه المفسدات وغيرها لها أثرها على المرأة، وعلى المجتمع الإسلامي، وعلى الإسلام بالخصوص بمساسه لكلياته الأساسية لاسيما كليتي الدين والنسل، وهو يدفع القول حول ما يرتبه هذا النوع من الزواج من أنه يعتبر انفتاحا حضاريا على الآخر، فهو اللقاء وتواصل بين حضارتين، ولا شك أن ذلك يساهم بشكل كبير في توسيع الأفق الفكري والاجتماعي، وعلى الانفتاح على العالم.

المطلب الثاني: الزواج العرفي (الزواج بالفاتحة)

الأصل في توثيق عقد الزواج أنه مندوب صيانة لحقوق الزوجين وحقوق الزوجة خاصة،

وقد كان الزواج العرفي هو السائد إلى وقت قريب قبل أن تلزم القوانين بتوثيق عقد النكاح، حيث إن الناس لم يكونوا بحاجة إلى هذا الإجراء، بل كان الوازع الديني والاجتماعي كافياً عند الطرفين في الاعتراف به، وفي القيام بحقوقه الشرعية، ولكن وجدت اعتبارات مختلفة ومقتضيات عدة جعلت من توثيق عقد الزواج أمراً لازماً مع فساد الذمم وانحطار القيم.

ففي الماضي لم يكن يوسع الرجل أن يتنكر عقد قرانه، فينكر العلاقة التي شهد عليها المجتمع المحيط به، ولو فعل لوجد من سلطانه من يرده إلى الصواب طوعاً أو كرهاً، وإلا نبذه وطردته العائلة بمقتضى عاداته فكان لا يجد من يعين سبيله.

أما الآن فيستطيع الرجل عند الاختلاف مع زوجته أن يتنكر لهذه العلاقة فراراً من الحقوق المادية والمعنوية، فلا تستطيع المرأة أن تثبت حقها في النفقة ولا نسب أبنائها ولا حتى الطلاق حتى تنكح زوجاً غيره، كما تستطيع المرأة أحياناً أن تترك زوجها وتلتحق بغيره، فلا يملك الزوج ردها إلى بيت الزوجية ولا مقاضاتها، فضلاً عن أن القوانين جعلت توثيق عقود الزواج اليوم أمراً لازماً في معظم البلاد الإسلامية.

والمراد بتوثيق عقد النكاح كتابته عند الموظف الرسمي للدولة واستخراج وثيقة تكون مع الزوجين، ويمكنهم من خلالها إثبات نسب الأولاد الذين يولدون بينهما، وضمان كافة الحقوق المتبادلة، فالتوثيق يحفظ الحقوق ويرفع الضرر والحرج عن الزوجين، ومن ثم نشأت الحاجة الشديدة إلى توثيق عقد النكاح في العصر الحاضر.

أولاً: التأصيل الشرعي للقضية

الذي مال إليه أكثر أهل العلم أن التوثيق ليس ركناً من أركان النكاح؛ فيصح بدونه، فإذا توافر الولي، والإيجاب والقبول، والشهود والإشهار، صح العقد من غير حاجة إلى توثيقه، وحملوا الأمر في هذا الأخير على النذب في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِذِينِ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّيَّ اللَّهُ رَّبَّهُ وَلَا يَخْشَ مِنْهُ شَيْئاً﴾ [سورة البقرة: الآية 282].

فحملوا مدلول الأمر في الآية على النذب بدليل قوله تعالى عقب هذه الآية: ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّيَّ اللَّهُ رَّبَّهُ﴾ [سورة البقرة: الآية 283]

وتوثيق العقود على العموم تدور معه الأحكام الخمسة، فقد يكون واجباً إذا ترتب على عدم

التوثيق ضياع حقوق العباد، وقد يكون حراما أو مكروها إذا ترتب عليه ضياع الحقوق كتفضيل بعض الأبناء على بعض دون مسوغ شرعي، وقد يكون مندوب أو مباحا في الظروف العادية عند وجود الثقة بين العاقلين، أو وجود ضمانات أخرى لحفظ الحقوق.

ثانيا: التكيف الفقهي للقضية في ضوء مقاصد الشرع:

الأصل في توثيق عقد الزواج أنه مندوب صيانة لحقوق الزوجين، وقد كان الزواج العرفي هو السائد إلى وقت قريب قبل أن تلزم القوانين بتوثيق عقد النكاح، حيث إن الناس لم يكونوا بحاجة إلى هذا الإجراء، إذ كان الوازع الديني كافيا عند الطرفين في الاعتراف به وبحقوقه الشرعية، على غرار هذا العصر حيث وجدت اعتبارات مختلفة جعلت من توثيق عقد الزواج أمرا واجبا، تقوم أساسا على فساد الذمم وضعف الوازع الديني، رتب عدمه أضرارا أثرت سلبا على واقع المرأة بالدرجة الأولى تتجلى أهمها فيما يلي:

- ضياع حقوق الزوجة ؛ حيث إن دعواها بأي حق من حقوق الزوجية لا قيمة لها أمام القضاء لعدم وجود الزواج التي تجبر الزوج عادة على تحمل المسؤولية كالنفقة، والسكن، و نسب الأولاد، الذين بدورهم سيتعرضون لكثير من المتاعب التي قد تؤدي بهم إلى الضياع والتمزق داخل مجتمعهم.

- إن الزوجة في الزواج العرفي قد تبقى معلقة في عصمة زوجها لا تستطيع أن تبرم عقد النكاح مع غيره فيما إذا طلقها أو أضحي مفقود انقطعت أخباره عنها.

ومثل هذه الأضرار سترتب حتما:

- هدم مفهوم الأسرة من حيث السكن الكامل و الرحمة و المودة بين الزوجين، فعدم المسؤولية بعدم ثبوت العقد اللازم لها سيفتح مجالا واسعا لتنقل بين النساء، ومن ثم كثرة الطلاق.

- امتهان كرامة المرأة المسلمة والاستهانة بها.

- عدم تربية الأبناء وتنشئتهم تنشئة سوية متكاملة.

وعليه فعدم توثيق عقد الزواج قد أدخل حتما بالمقاصد والمعاني الزوجية في إيجاد السكن والمودة نحو إعمار الأرض بما يحقق الصون والعفاف والإحسان في المجتمعات الإسلامية، مما يقتضي القول بلزوم التوثيق لاسميا و قد تضحمت ظاهرة الزواج العرفي في المجتمع الجزائري الذي لا تختلف دواعي انتشاره عن غيره من المجتمعات العربية هروبا من التبعات المصاحبة

عادة الزواج الرسمي، كغلاء المهور وارتفاع تكاليف الزواج، وبالمقابل انتشار البطالة وانعدام السكن، إضافة إلى الرغبة في التعدد الذي يحوله العائق القانوني في توثيق العقد الثاني.

المطلب الثالث: الولاية في النكاح

مع غياب الوازع الديني وانحدار القيم الفاضلة، فإنه كثيرا ما تتعرض المرأة البالغة الراشدة اليوم للتعسف في استخدام الولاية ممن هو مؤهلا لها شرعا في تزويجها أو عضلها، كتزويجها ممن لا تراه كفا لها أو العكس بمنعها من تزويجها ممن تراه كفا لها لاسيما وأن لها اليوم من الوعي ما يمكنها من اختيار ما هو مناسب لها، فهل تسقط الولاية عليها في مثل هذه الحالات ممن أهله لها الشارع الحكيم بمن تختاره وليا لها لمباشرة العقد أم لا ؟

أولا: التأصيل الشرعي للقضية

اختلف الفقهاء في لزوم الولاية في عقد النكاح على مذهبين:

المذهب الأول:

والذي يرى بلزوم مباشرة عقد النكاح للمرأة من الولي المؤهل لها شرعا، وأنه ليس لها أن تبرم العقد بنفسها، وهو رأي جمهور الفقهاء.⁽²³⁾

المذهب الثاني:

والذي يرى بانعقاد النكاح للمرأة بلا وليها، وهو رأي الحنفية⁽²⁴⁾

أدلة المذهب الأول:

من الكتاب: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾، [سورة البقرة، الآية: 232].

ووجه الدلالة من الآية: أن الشارع الحكيم نهى الولي من أن يعضل موليته، وفي هذا دلالة على أن له معها في نفسها حقا، فثبت له حق الولاية⁽²⁵⁾.

من السنة: قول النبي عليه الصلاة والسلام: "لا نكاح إلا بولي".⁽²⁶⁾

ووجه الدلالة من الحديث: أن الشارع الحكيم نفى وقوع النكاح بلا ولي، وهذا النفي يتوجه إما إلى الذات الشرعية، لأن الذات الموجودة أي صورة العقد بدون ولي ليست شرعية، أو يتوجه إلى الصحة التي هي أقرب المجازين إلى الذات، فيقع النكاح بغير ولي باطلا.⁽²⁷⁾

أدلة المذهب الثاني:

من الكتاب: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ﴾، [سورة البقرة، الآية: 232].

ووجه الدلالة من الآية من وجهين⁽²⁸⁾:

أحدهما: أن الشارع أضاف النكاح إليهن، فدل على إقراره بعبارتهم من غير مباشرته من الولي.
والثاني: أنه نهى الأولياء عن منع من نكاحهن أنفسهن من أزواجهن إذا تراضى الزوجان، و
النهى يقتضي تصوير المنهي عنه.

من السنة: قول النبي ﷺ: "الْأَيُّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا" (29):

ووجه الدلالة من الحديث: أن الأيم أحق بنفسها في إبرام عقد قرانها، وليس وليها بعد ذلك
إلا بمباشرة العقد إذا رضيت، وقد جعلها بذلك أحق منه به، والأيم المرادة في الحديث: من لا
زوج لها بكرة كانت أم لا⁽³⁰⁾

ثانيا: التكيف الفقهي للقضية في ضوء مقاصد الشرع:

الرأي المعتمد في المسألة هو اعتبار الولاية في إنكاح المرأة - على مذهب الجمهور - لقوة
أدلتهم من جهة، و عملا بمقاصد الشرع لو اعتبرنا الرأي المخالف في المسألة، إذ إسقاطها
خصوصا في العصر الحاضر، وفي ظل انحدار القيم الفاضلة والأخلاق الحميدة سيفضي حتما إلى
المساس بمقصد النسل أساسا، و المقاصد الضرورية الأخرى تبعاً، كالدين، و النفس، و
العرض... لما قد سيحدثه من أضرار وخيمة تخل بمقاصد الزواج السامية من تحقيق الطمأنينة و
الاستقرار والسكينة وغيرها، و التي تساهم بشكل كبير في تكوين الأسرة، و بناء الكيان
الاجتماعي.

فولاية الرجل بما لديه من خبرة واسعة في شؤون الحياة أقدر على مراعاة هذه المقاصد باختيار
ما هو مناسب لموليته، على غرار هذه الأخيرة فخيرتها محدودة لندرة احتكاكها بالرجال عادة،
وحضورها مجالسهم، كما أنها كثيرا ما تتأثر بمصالح وقتية فانية، خصوصا مع شدة ميلها إلى
الرجل بحكم كون نفسها طامحة إليه بالفطرة، وهو ما قد يدفعها إلى التهور بالانسياق إليه
وسلوك سبيله دون تمحيص و ترو، مما يوقعها ذلك في الاغترار، وهذا ما يفسر توجيه الشارع
الحكيم الخطاب إلى الولي بمباشرة إبرام عقد النكاح للمرأة بحكم منطوق النص القرآني الذي
اعتمده الجمهور في التدليل بلزوم الولي في النكاح.

والقول بهذا لا ينفي طبعاً الأخذ بالرأي المخالف إذا اقتضى الأمر، إذ قد تتعرض المرأة
للتعسف في استخدام حقها في انتقاءها الشريك المناسب لها عند مباشرة الولاية عليها من الولي
بأن يزوجهما جبراً ممن لا تراه كفاً لها، أو عضلها عن الزواج أساساً، بمنعها من التزويج ممن تراه
مناسبا لها لاسيما و أنها أضحت تمثل من الوعي الثقافي والاجتماعي ما يمكنها من اتخاذ قرار

سليم في اختيار من تراه مناسباً لها على كل المستويات المادي والثقافي والاجتماعي، ولو ناقضها الولي أحياناً، فهي قد تكون أدرى بمصلحتها أكثر، وبمقتضى أهليتها الكاملة الثابتة لها شرعاً في مباشرة جميع التصرفات بخطابات التكاليف العامة في جميع الميادين التعبدية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والعلمية والثقافية، وليست الأئمة مما يتقص هذه الأهلية.

ويشهد الواقع بعد ذلك ما قد أحدثه العزل والإجبار من الإخلال بمقاصد الزواج من حيث فقدان الاستقرار الأسري الناجم عادة عن عدم رضا أحد الطرفين بالارتباط أساساً لأسباب عدة كانهدام الارتياح النفسي، والكفاءة، والتي تشكل عنصراً أساسياً في بناء السليم للكيان الأسري والاجتماعي.

وعليه: فالقضية يكفيها ميزان المصالح والمفاسد الناجمة عن المعطيات المحققة بها، فتلزم الولاية في الحالات العامة بمقتضى الحكم الأصلي، وتسقط في حالات بمن تختاره المرأة ولياً لها لمباشرة عقدها حسب الأضرار الناجمة عنها، ضماناً لاستقامة أمر الأسرة واستمرارها، وهذا جمعاً بين الأخبار المتناقضة التي ثار حولها الخلاف بين الفقهاء.

الخاتمة

إن المقاصد الشرعية من المعطيات الضرورية التي يعاد إليها في تكييف الأحكام الشرعية وفق الوقائع المستجدة ومقتضياتها الزمنية والمكانية، ولا سيما في عصرنا الحالي الذي كثرت قصاياه، وتشابكت ظواهره وأوضاعه، وتداخلت مصالحه وحاجياته، وليس لذلك من سبيل سوى جعل المقاصد إطاراً جامعاً يستجيب لكل متطلبات الحياة المعاصرة.

- الهوامش:

- 1- القلعجي، محمد رواس، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار الفنايس، 1408-1988. ص 143.
- 2- الجيزاني، محمد بن الحسين، فقه النوازل، دار ابن الجوزي، الرياض، ط: 2، 1427هـ - 2006م، 1/47.
- 3- القحطاني، مسفر بن علي، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية، دار ابن حزم، ط: 1، 1424هـ - 2003، ص 355.
- 4- انظر: علال الفاسي، عبد الواحد بن عبد السلام، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مؤسسة علال الفاسي، ط: 4، 1411هـ - 1991م، ص 7. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامية، الرياض، ط: 4، 1416هـ - 1995م، ص 19. يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، دار الحديث، القاهرة، الدار السودانية للكتب السودان، الخرطوم، 1984م، ص 83.
- 5- أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرععي، الحنبلي، المعروف بابن قيم الجوزية،

- ولد سنة (691هـ)، وتوفي سنة (751هـ)، من مصنفاته: (زاد المعاد)، (أعلام الموقعين)، (الفوائد). (الصفدي : صلاح الدين خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، دار النشر، بقبسبادن، ط: 2، 1381هـ-1962م، 270-272، ابن تغري بردي : أبو المحاسن جمال الدين يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، ط : 1، 1413 هـ - 1992 م. 10/195. البغدادي : هدية العارفين-أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون-، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1413-1992م. 6/158).
- 6- ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله شمس الدين بن أبي بكر، ت: محمد محي الدين عبد، 14/3.
- 7- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ت : عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1408 هـ - 1988 م، 4/2.
- 8- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ص14.
- 9- الشاطبي، الموافقات، 4/76.
- 10- الشاطبي، الموافقات، 4/122.
- 11- الشاطبي، الموافقات، 3/3-5.
- 12- ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، ت : نزيه كمال حماد - عثمان جمعة ضميرته، دار القلم، بيروت، دمشق، ط : 1، 1421هـ - 2000 / 1، 46.
- 13- ابن القيم، أعلام الموقعين، 3/147.
- 14- الشاطبي، الموافقات، 4/57.
- 15- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، ت : أحمد عبد الشافي، المكتبة الكبرى القاهرة، مصر، 1/249.
- 16- النجار، عبد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، هيرندن، فيرجينيا، ط : 2، 1413 هـ - 1993 م، ص 121.
- 17- بوعود، أحمد، الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، دار السلام، مصر، القاهرة، ط : 1، 1425 هـ - 2005 م، ص 156.
- 18- الشاطبي، الموافقات، 2/244.
- 19- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط: 1، 1413هـ - 1993م، 5/8-9. الكاساني، أبو بكر علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 2/271. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع للأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، 1405 هـ - 1985 م، 3/72. البهوتي، منصور بن يونس

- بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الفكر، لبنان، بيروت، 1402هـ - 1982م، 84/5.
- 20- الرازي : فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط: 1، 1411هـ - 1990م، 52-48/6.
- 21- أخرجه : عبد الرزاق، أبو بكر بن همام، المصنف، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، لبنان، بيروت، ط: 1، 1392هـ - 1972م، كتاب الطلاق، باب لا يزوج مسلم يهوديا ولا نصرانيا، الأثر رقم (12664)، 176/7.
- 22- القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام، دار البعث، الجزائر، قسنطينة، ط: 11، 1397 هـ - 1977م، ص 154.
- 23- الشافعي، الأم، 22/5. ابن قدامي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، 1403هـ - 1983م، 337/7. النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، المجموع، دار الفكر، 146/16. الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار الصادر، بيروت، 172/3. المرادوي، علاء الدين أبي الحسين علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب أحمد، 66/8.
- 24- المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر الرشداني، الهداية شرح بداية المبتدأ، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط : 1، 1410 هـ - 1990 م، 213/1 - 214. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار. ت : عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط : 1، 1418 هـ - 1997م، 153/4.
- 25- الشافعي، الأم، 23/5. ابن القدامي، المغني، 338/7.
- 26- أخرجه : ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، كتاب النكاح، باب لانكاح إلا بولي، رقم 1881، 605/1. والبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، سنن البيهقي الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ - 1994م، كتاب النكاح، باب لانكاح إلا بولي، رقم 13428، 112/7.
- 27- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار من أسرار متقى الأخبار، ت : محمد صبحي بن حسن حلاق، دار ابن الجوزي، ط : 1، 1427هـ، 168/6.
- 28- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 248/2.
- 29- أخرجه : مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار ابن حزم، لبنان، بيروت، ط: 1، 1423هـ - 2002م. كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، رقم 1421، 1037/2.
- 30- ابن عابدين، رد المحتار، 155/4.

Activation of the legitimate purposes of the idiosyncratic adaptation to emerging facts (A study in some matters of personal status)

Nadia RAZI (*) (**)

Summary

The jurisprudence adapting as a practical style of the jurisprudence effort to judge the facts and emerging issues; not using it only after verifying the availability of its components and basic elements, which are based mainly on the necessity of taking into the account the purposes of the Sharia, because the legislative provisions and the jurisprudence rule treating the facts and problems have been setting firstly to practice it in the real world; therefore, this issue is based according to its principles and aggregates in the practical stage.

Therefore, the aim of this study is to detect how to activate the purposes of Sharia to practice the jurisprudence adapting to meet the present aria challenges, and explaining its role to treat the problems according to practical examples.

* Maître contractante au Département des sciences humaines - Faculté des sciences sociales et humaines - Université de Batna – Algérie.

** Doctorant au Département des sciences islamiques - Faculté des sciences sociales et humaines et des sciences islamiques – Université de Batna – Algérie.

الواقعية في الدرس الحديثي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس

بقلم

أ / أكرم بلعمري (***)



ملخص

يعالج هذا الموضوع قضية البعد الواقعي في الدرس الحديثي للشيخ ابن باديس من خلال استجلاء مكانة الحديث النبوي في فكر الشيخ، وتعمّده دقة اختيار الأحاديث والتبويب لها بما يوصل الرسالة المقصودة بأقل عبارة وأفصح بيان، كونها موجهة لعموم الجزائريين بدرجة أولى، وقد تجلّت معالم ذلك في دعوته للتمسك بالكتاب والسنة كأصلين للهوية الوطنية، ومغالبة ما ينتشر من بدع وسط المجتمع الجزائري، وإرساء مظاهر المدنية والتحضّر في أوساط الجزائريين، والدعوة للتعليم والتعلّم والحث عليهما، كما أولى الشيخ المرأة مكانتها الأساسية في المجتمع الجزائري، كونها عصب الأسرة المسلمة، كل ذلك تأكيداً منه على عمق المعاشية للواقع الجزائري.

مقدمة:

تهدف هذه الورقة إلى تجلية أثر الواقع في معالجة مختلف المواضيع التي تمسّ المجتمع الجزائري؛ من خلال الدرس الحديثي عند الشيخ ابن باديس، انطلاقاً من الظروف التي كانت تعيشها الجزائر إبان الفترة الاحتلالية، كما تهدف إلى بيان عمق معاشية الشيخ الرئيس لأحوال

(*) أستاذ مساعد "أ" بشعبة العلوم الإسلامية - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الوادي.

(**) باحث في الدكتوراه بقسم الكتاب والسنة - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة - الجزائر.

الجزائريين وما يَلَمُّ بهم من مَلَمَّات بسبب ما كانوا يتعرضون له من محاولة مسخ للهوية العربية الإسلامية، إذ أن اختيار الإمام للنص الحديثي المقصود بالدراسة والتحليل والبيان، سواء ما كان منه مقالا منشورا أو البصائر أو غيرها من مجلات الجمعية أو دروس مسجدية، يَنَمُّ عن وضع من الأوضاع أو حالة سائدة، ينطلق فيه ابتداء مما كانت تعيشه الجزائر آنذاك؛ ويرمي من خلال تلك المعالجة محاولة ربط النصوص الحديثية بما تعانيه الأمة الجزائرية، وتجلّي ذلك في حديثه عن قضية التعليم ومكانة المرأة وظاهرة البدع والخرافات المنكرة التي شاعت في فترة من الفترات في الوسط الجزائري ومحاولة دحضها؛ وبيان منزلة الكتاب والسنة في نفوس المسلمين وغيرها من مواضع الساعة في عصره - رحمه الله -.

وسنحاول معالجة الموضوع من خلال العناصر التالية:

1- مكانة الحديث في فكر ابن باديس.

يتبوأ الحديث والسنة النبوية منزلة متميزة في فكر الشيخ عبد الحميد ابن باديس، ويرجع ذلك لطبيعة التكوين العلمي والثقافي الذين حظي بهما الشيخ - كحال أقرانه من العلماء الجزائريين -، إذ المتبع لأطوار حياة الشيخ يلمس ذلك من محيطه الأسري، فهو من أسرة مشهورة بالعلم والفضل، مما جعله يَنَمُّ حفظ القرآن في سنٍّ مبكرة، وما ذلك إلا من مزيد اهتمام الأسرة الجزائرية -آنذاك بالقرآن وسنة النبي ﷺ- ولا شك أن المرحلة التي قضاها الشيخ في الدراسة والتدريس بجامع الزيتونة كان لها الأثر البالغ في تمكّنه من العلوم الشرعية عموما والسنة النبوية وعلوم التفسير بوجه خاص، مضافا إليها تأثره بأعمدة الفكر والإصلاح في تلك المرحلة فأخذه عن جماعة من كبار العلماء الأجلاء، وفي طليعتهم زعيم النهضة الفكرية والإصلاحية في تونس العلامة «محمد النخلي القيرواني» المتوفى سنة: (1342هـ - 1923م)، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور المتوفى سنة: (1393هـ - 1973م)، ناهيك عن مَرَّين آخرين من المشايخ الذين كان لهم تأثير في توجيهه وتكوينه، وكذا رحلته إلى بلاد الحجاز عام 1913م، ومكوثه فيها حوالي ثلاثة أشهر، مما مكّنه من إلقاء دروس علمية في مسجد النبي ﷺ، ثم طوافه ببعض الأمصار الإسلامية ولقاؤه للعديد من علماء مصر والشام، مما أثر في شخصيته تأثيرا بليغا تجلّى فيما بعد في حركته الإصلاحية.

ولعل ما يبرز مكانة الحديث النبوي في فكر الشيخ عبد الحميد بن باديس عكوفه على تدريس موطأ الإمام مالك في الجامع الأخضر بقسنطينة، وختمه في ربيع الثاني سنة 1358هـ الموافق لـ جوان 1939م، وأقيم لذلك احتفال بتلك المناسبة السعيدة حضرها العلماء والأعيان والأشراف وعموم الناس.

والأمر الثاني الذي يُجِلِّي تلك المكانة هو التزامه بتقديم دروس حديثة يصدر بها مجلة "الشهاب" بعنوان "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير وحديث البشير النذير" أو جريدة "البصائر" أو "السنة"¹ ولعل هذه الأخيرة فيها معنى لمزيد اهتمامه بالسنة النبوية أن سمى إحدى جرائد الجمعية بها، وكلّ هذه الدروس الحديثة طبعت لاحقا تحت مسمى: "مجالس التذكير من كلام البشير النذير"، فكان لتلك الدروس الأثر البالغ في دفع عجلة الإصلاح في الجزائر في تلك المرحلة؛ لما حوته من خطاب لعامة الجزائريين وخاصتهم فيه حثٌّ منه على ضرورة التغيير، فهذا وإن دل على شيء فإنما هو مزيد عناية من الشيخ -رحمه الله تعالى- بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية، إذ يعتبرهما أصلا لا ينفصلان عن بعضهما البعض.

كما أنه يعتبر أن سنة النبي ﷺ وحديثه هما المثال الأسمى لتجسيد معاني الشريعة المطهرة علما وعملا، لتحقيق الكمال الإنساني وفي ذلك يقول -بعد كلام عن آخر حديث في الموطأ-: "... ونكتة أخرى وهو أن كل ما نأخذه من الشريعة المطهرة علما وعملا فإننا نأخذه لنبلغ به ما نستطيع من كمال في حياتنا الفردية والاجتماعية. والمثال الكامل لذلك كله هو حياة محمد ﷺ في سيرته الطيبة فهذا الحديث² بعد ما تقدّمه من الكتاب كله مثل الغاية من الوسيلة فسيرته ﷺ هي الجامعة لمحاسن الإسلام والغاية لكل كمال..."³.

2- مظاهر بروز فقه الواقع في الدرس الحديثي عند الشيخ الرئيس:

لعل من ملامح بروز البعد الواقعي في الدروس الحديثية للشيخ ابن باديس أمران اثنان:

أ- انتقاء الأحاديث بما يتلاءم مع الموضوع المطروح.

لا ينطلق الشيخ عبد الحميد بن باديس في دروسه الحديثية من فراغ، إنما يكون مبدؤه في اختيار الدرس الحديثي انطلاقا من حالة واقعية يعيشها الشعب الجزائري، أو تملحها ظروف خاصة، وقمت أو محتملة الوقوع، فيعكف الشيخ -رحمه الله- عليها بالبيان والتوضيح، خاصة وأن الجمعية قد أحدثت نقلة نوعية في تاريخ النشر للجرائد، رغم الضغوط التي كانت تمارسها

فرنسا الاحتلالية، من أجل إسكات صوت الجمعية وعلمائها، لكن وعلى الرغم من هذا وذاك، برزت الدروس الحديثية في شتى المجالات والجرائد نشرا منها للهادي النبوي.

ولعل من دلائل فقه الواقع في الدرس الحديثي عند الشيخ الرئيس عبد الحميد بن باديس هو ذلكم الاختيار الذي يوليه الشيخ للحديث النبوي بما يتلاءم مع الموضوع المراد معالجته، فإنه كثيرا ما يختار الحديث الذي يعبر عن موضوع الباب تعبيرا صريحا، فمثلا من خلال دعوته الواقعية للعلم والتعليم وفي مقال بعنوان "مجالس العلم" اختار حديث أبي واقد الليثي⁴ في إقبال ثلاثة نفر لمجلس رسول الله ﷺ وحال كل واحد منهم، وفي معرض دعوته لتعلم اللغات الأجنبية عن اللغة العربية اختار حديث زيد بن ثابت⁵ في أمر رسول الله ﷺ إياه بتعلم لغة يهود السريانية، وفي موضوع من كثر سواد قوم فهو منهم⁶ في إشارة لمن كثر سواد الفرنسيين أو والاهم اختار حديث أبي الأسود قال: قُطِعَ عَلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ بَعَثُ فَانْكَثَبَتْ فِيهِ فَلَقِيَتْ عِكْرَمَةَ فَأَخْبَرَتْهُ فَهَكَذَا أَشَدَّ النَّهْيِ ثُمَّ قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّ أَنَسًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا مَعَ الْمُشْرِكِينَ يُكْثِرُونَ سَوَادَ الْمُشْرِكِينَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَأْتِي السَّهْمَ فَيَرْمِي فَيَصِيبُ أَحَدَهُمْ فَيَقْتُلُهُ أَوْ يَضْرِبُهُ فَيَقْتُلُهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾⁷.

وغيرها من النماذج التي توحى باختياره للنص الحديثي بما يتلاءم مع الموضوع المراد معالجته. أما ناحية الاختيار الأخرى هو أنه كان يتحرى الصحيح من الحديث النبوي، مبتعدا بذلك عن ما فيه مقال من حيث الثبوت والصحة على الأغلب، ففي تصفح سريع لأهم الأحاديث التي انتقاها نجد أنه اختار أكثر من 29 حديثا، كانت أصول مقالاته التي نشرها وهي مطبوعة في مجالس التذكير من كلام البشير النذير، أخرجها الشيخان البخاري ومسلم أو أحدهما، وحوالي 12 حديثا أخرجها أصحاب السنن الأربعة أو مالك في الموطأ، مما ينبئ عن صنعة حديثية ملكها الشيخ رحمه الله، ليؤسس دعوته على الصحيح الثابت من السنة النبوية، ومن دلائل هذه الصنعة هو كلامه عن بعض الأسانيد ورجالها؛ وعنايته ببعض ألفاظ المتن وليس المجال هنا لذكر منهجه في التعامل مع الحديث، وإنما القصد بيان الاختيار لهذه الأحاديث والذي لا ينفك طبعاً عن درايته بعلم الحديث النبوي.

ب- دقة التبويب للنصوص الحديثية.

سبق وأن قلنا أن الشيخ -رحمه الله- كان يتتقى أحاديثه التي يصدرها لمواضيعه باعتبارها

أحسن ما يعبر عن موضوع الباب، فكان من عظيم معاشته للواقع الجزائري أن يُعنون ويُتوب لذلك الحديث بعنوان يصب مباشرة في معناه، ولا يحتمل إلا معنى واحدا هو مقصوده، لأنه يدرك أن هذا المقال الصادر في إحدى جرائد الجمعية موجّه بالدرجة الأولى لعموم الجزائريين، فينبغي أن يكون واضحا يفهمه عاميهم ومتقّفهم، ولو استعرضنا تلك العناوين وتأملنا الأحاديث التي جاءت تحتها للمسنا ذلك جليا، فمثلا تبويه لحديث: «فَأَعْنِي عَلَى نَفْسِكَ بِكَثْرَةِ السُّجُودِ»⁸ بـ"فضل السجود والحثّ عليه"، أي أنّ العنوان مستقى من الحديث مباشرة دون تكلف فيه، ولحديث "إنّما الأعمال بالنيات" قال الشيخ: "أثر النيات في الأعمال"، لينبّه من خلال العنوان فقط لأهمية النية ومحّلها من قبول العمل والأجر عليه، أمّا ما يمس واقع الجزائريين - وكما ستأتي الإشارة إليه- نجد مثلا عنوانه لحديث زيد في تعلّم لغة اليهود "تعلم اللغات المحتاج إليها" وكأنه أراد أن يقول: يا معشر الجزائريين نحن في حاجة لتعلّم اللغات الأخرى لنجاهد بها أولا ونشر ديننا وثقافتنا ثانيا، وعداؤنا لفرنسا ومن خلفها لا يمنعنا من تعلّم لغتها"، ومثال آخر عنوانه لمن كثّر سواد قوم، فإنّه أخذ من الحديث شطرا وجعله المعبر عن الحديث وما يأتي ضمنه بقوله: "تكاثر السواد، من كثّر سواد قوم فهو منهم"، ناهيك عن العناوين التي يصّرح فيها بحكم نهائي ليمحو بها واقعا سائدا أو يحجي سنة أبيدت، ومن ذلك عناوينه: "مجالس العلم والإقبال عليها والإعراض عنها"، "من رغب عن سنتي فليس مني"، "دعوى الجاهلية أو الكلمة المستنة"، "الرّاعي الغاش لرعيته"، "لعن من اتّخذ المساجد على القبور"، "تعليم النساء الكتابة"، وغيرها من العناوين التي توحى صراحة بالمقصود، ممّا يتّمس عن إحاطة وإلمام واسعين بواقع الجزائريين.

3- تجليات الواقع في الدرس الحديثي عند ابن باديس:

ومن دلائل تجلّي الواقع في دروس الشيخ عبد الحميد بن باديس في دروسه الحديثية هو تلكم المواضيع التي كان يتناولها بالدراسة والتحليل؛ والتي تمسّ الواقع كونها نابعة من صميم المعاشة لحال الجزائريين ومن ذلك:

- الدعوة إلى التمسك بالكتاب والسنة:

لعلّ من أعظم مبادئ جمعية العلماء المسلمين أن "الإسلام ديننا" كما في شعارها، ولا يتحقق ذلك إلا إذا تمسكت الأمة الجزائرية بعُرَى هذا الدين، متمثلا في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فما فتى

الشيخ الرئيس يلح في كل حلّ و ترحال، بقلمه أو لسانه، يدعو بني قومه إلى التمسك بهذين الأصلين، يقينا منه أن سعي فرنسا الأول هو أن تمسخ هوية هذا الشعب؛ وتبعده عن دينه وتقوِّض لسانه وتسلبه أرضه، فانطلاقا من هذا الواقع الذي غمليه الحياة تحت وطأة الاحتلال، كان لابدّ على الجمعية والشيخ الرئيس أن يرسخ ويثبت الجزائريين على تلك المبادئ العظيمة، ومن ذلك دعوته للتمسك بالكتاب والسنة، فتعددت مقالاته -التي بين أيدينا اليوم- والتي فيها دعوات صريحة وضمنية منه للحيلولة دون التخلي عنها، فشجعت الجمعية على حفظ القرآن وتحفيظه؛ بفتحها للمدارس القرآنية في المداشر والقرى ناهيك عن الحواضر.

فتحت عنوان مقال "الاعتصام بكتاب الله"⁹، صدره بحديث عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "أتاني جبريل، فقال: يا محمد؛ أمتك مختلفة بعدك، قال: فقلت له: فأين المخرج يا جبريل؟ قال: فقال: في كتاب الله، به يقصم الله كل جبار، من اعتصم به نجا، ومن تركه، هلك (مرتين) قول فصل، وليس بالهزل، لا تخلقه الألسن، ولا تفنى عجائبه، فيه نبا من كان قبلكم، وفصل ما بينكم، وخبر ما هو كائن بعدكم".¹⁰

علّق على الحديث بتعليق مفاده صدق رسول الله ﷺ فيما أخبر به من وقوع الاختلاف بين الأمة، قال الشيخ: "صدق رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فقد وقع الاختلاف، وقد دعونا الناس إلى المخرج، وهو كتاب الله، وسنة رسوله المبيّنة له، فقال المعاندون ما قالوا، إلا من كان يؤمن بأن محمدا رسول الله فليمتثل إرشاده، وقد أرشدنا إلى المخرج من هذا الاختلاف، فلنعمل بإرشاده، وهدانا إلى طريق الحق عند الالتباس فلننتهذ. وقد وصف الله كتابه بقوله: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾. فهو هدى بين واضح، لا يلتبس على مريد الحق التباس الهدى منه".¹¹

ومن الاعتصام بالكتاب والسنة العمل بهما، ونشرهما بين الناس وذمّ التعالم والتباهي بهما، ففي مقال آخر بعنوان "مدح العامل بالقرآن"¹² شرحا لحديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: « الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَعْمَلُ بِهِ كَالْأُتْرَجَةِ طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَرِيحُهَا طَيِّبٌ، وَالْمُؤْمِنُ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَعْمَلُ بِهِ كَالْتَّمَرَةِ طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَلَا رِيحَ لَهَا. وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَالرَّيْحَانَةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ. وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَالْحَنْظَلَةِ طَعْمُهَا مُرٌّ وَرِيحُهَا مُرٌّ ».¹³

قال الشيخ: " وقد دلّ الحديث على أنّ العمل بالقرآن درجتين أعلاهما الجمع بين التلاوة والعمل. ودلّ على أن لمخالفة أوامره ونواهيه دركتين؛ أدناها الجمع بين الإعراض عن حفظه والإضراب عما دعا إليه " ¹⁴.

أمّا بخصوص ذمّ المباهي والمتعشّش بالقرآن فإنّه قال في صدر مقاله لحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «تعلّموا القرآن واسألوا الله به قبل أن يتعلّمه قوم يسألون به الدنيا، فإنّ القرآن يتعلّمه ثلاثة نفر: رجل يباهي به، ورجل يستأكل به، ورجل يقرأه لله» ¹⁵.

قال الشيخ: " وقد دلّ الحديث على ذمّ المباهي بتلاوته؛ وكثيرا ما يقصد قراء زماننا المباهاة بأصواتهم والفخر بحفظهم، ولا سيما إذا كانوا يتلون مجتمعين بصوت واحد، فليحذر من يجد هذا من نفسه وليعلم أنّ كتاب الله هداية تخشع لها القلوب، وتستسلم الجوارح. ودلّ أيضا على ذمّ المسترزق بالقرآن، وكثير من قراء زماننا لا يقصدون من حفظه إلاّ التوسل به للتلاوة على الموتى بأجرة ونحو ذلك من الأغراض الدنيوية المحضه " ¹⁶.

كلّ هذا تأكيدا منه على حفظ منزلة القرآن ومن بعده السنّة الشريفة، ليزيد الاعتصام والتمسك بهما في الأقوال والأفعال، حفظا لهذه الأمة من الانسلاخ، وفي إشارة ضمنية له إلى منزلة السنّة النبوية نشر مقالا في مجلّة " السنّة " في عددها الأول من سنها الأولى في 13 محرم 1352هـ الموافق لـ 8 ماي 1933م بعنوان " السنّة والبدعة " ¹⁷، لم يزد فيه على أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله، حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه في الموعظة ¹⁸، وحديث جابر رضي الله عنه في أفضل الهدي ¹⁹، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه سيكون في أمّتي دجالون كذابون ²⁰، ولم يتدخل فيه بكلمة واحدة في إشارة منه إلى التمسك بالسنّة النبوية واجتناب ما ينافيها من بدع وضلال.

- ظاهرة البدع في الوسط الجزائري:

إنّ الواقع الذي كان يعيشه الجزائريون تحت ليل الاحتلال الفرنسي، وتخيم الجهل على العقول، جعل الجمعية والشيخ ابن باديس يناضلون على جبهات متعددة، ولعلّ ومن أعقد تلك الجبهات التي انتشرت بكثرة في تلك الحقبة الزمنية هي انتشار البدع بين الناس، حتّى أضحت البدعة سنّة والسنّة بدعة، ففي ذلك يقول: " هذا الذي وقع ... كثيرا ما يقع مثله أو نحوه من أهل الجهل والبدعة الذين شبّوا عليها وشاخوا؛ حتّى صارت البدعة عندهم سنّة والسنّة بدعة، فإذا ذكرت لهم الحكم الشرعي بدليله من الكتاب والسنّة صدّوا ونفروا وأبوا واستكبروا وصارحوا

بالمخالفة أو سكتوا وأضرموا الخلاف وما هذا شأن المؤمنين...²¹.

مما جعل الشيخ - رحمه الله عليه - يكثر من الدروس الحديشية حول هذه المسألة بالذات، ويعناوين لمقالات متعددة ليُبين فيها أنواع تلك البدع وخطرها على المجتمع المسلم، ومن بين هذه المقالات: "لعن من اتخذ المساجد على القبور"²²، "النهي عن البناء على القبور"²³، "بناة المساجد على القبور من شرار الخلق عند الله يوم القيامة"²⁴، "تأكيد النهي عن اتخاذ القبور مساجد"²⁵، "من اتخذ القبور مساجد: الصلاة إليها"²⁶. وكل هذه العناوين كانت تصدر تبعا من أجل الحد من ظاهرة البناء على القبور.

ففي مقال له بعنوان "الشرك والثنية ودعوى النبوة"²⁷ شارحا لحديث ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تقوم الساعة حتى تلحق قبائل من أمتي بالمشركين وحتى يعبدوا الأوثان، وإنه سيكون في أمتي ثلاثون كذابون كلهم يزعم أنه نبي، وأنا خاتم النبيين، لا نبي بعدي"²⁸. عكف الشيخ وهو يشرح الحديث لبيان أصناف البدع في واقع الجزائريين حذرا منها ومن اللحاق بها، قال: "وفي الناس اليوم طوائف كثيرة تتوجه لبعض الأموات وتتضرع لهم وتقف أمام قبورهم بخضوع وخشوع تامين وتتضرع وتناديهم على اعتقاد أنهم يقربونها إلى الله ويتوسلون لها إليه. ويزيدون أنهم يتصرفون لها بقضاء الحوائج وجلب الرغائب ودفع المصائب، ومن أعمال المشركين في الجاهلية أنهم يسوقون الأنعام لطواغيتهم فينحرونها عندها طالبين رضاها ومعونتها. وفي الناس اليوم طوائف كثيرة تسوق الأنعام إلى الأضرحة والمقامات تنحرونها عندها إرضاء لها وطلبا لمعونتها أو جزاء على تصرفها وما جلبت من نفع أو دفعت من ضرر، ومن أقوال المشركين في الجاهلية حلفهم بطواغيتهم تعظيما لها. وفي الناس اليوم طوائف كثيرة يحلفون بالله فيكذبون ويحلفون بمن يعظمونه من الأحياء أو الأموات فلا يكذبون"²⁹.

ويزيد هذا بيانا على أن هذه الأصناف وغيرها في واقع الناس كثير، فعلى العلماء أن يهتوا لتخليص الناس منها امتثالاً لفعل النبي ﷺ، واقتداءً بالعلماء الصالحين، فيقول: "هذا كله واقع في الأمة لا شك فيه، وكما كان من نصيح نبيها ﷺ أن أنذرنا بوقوعه فيها قبل وقوعه - فإن من نُصح علمائها لما أن يعرفوها به اليوم بعد وقوعه، ويصوروها لما على صورته الشريكة الوثنية التي ينفر منها المسلم بطبعه. ولو أنّ الأمة سمعت صيحات الإنكار من كل ذي علم لأقلعت عن ضلالها، ورجعت إلى رشدها فما أسعد من نصيحها من أهل العلم وجهاد لإنقاذها. وما أشقى

من غشها وزادها رسوخا في ضلالها، وتماديا في هلاكها، فحيّلا على العمل أيها المصلحون الناصحون المخلصون، فإنّ عهد الغش والخديعة قد آذن بذهاب، وأن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب".³⁰

ومن أشنع البدع التي انتشرت في زمنه وعظمت بها البليّة هي بناء المساجد على القبور، فعنون الشيخ مقالاً له "بناء المساجد على القبور من فعل شرار الخلق عند الله يوم القيامة" وصدره بحديث عائشة -رضي الله عنها- أنّ أمّ حبيبة وأمّ سلمة -رضي الله عنهما- ذكّرتا كنيسة رأيتهما بالحبيسة فيها تصاوير، فذكّرتا ذلك للنبي ﷺ فقال: "إنّ أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجداً، وصوّروا فيه تلك الصور، فأولئك شرارُ الخلق عند الله يوم القيامة".³¹

فبين -رحمه الله- أنّ هذا الحديث صريح في المنع من بناء المساجد على قبور الصالحين، وتصوير صورهم، وفيه الوعيد الشديد على ذلك، أمّا الامتثال الواقعي بهذا الحديث فيتجلّى في نظر الشيخ في إنكار هذا الفعل كما ننكر باقي المنكرات، فوصف حالة الجزائريين في هذه المسألة بقوله: "هذه هي حالتنا اليوم معشر مسلمي الجزائر وأحسب غيرنا مثلاً. نجد أكثر أو كثيراً من مساجدنا مبنية على القبور المنسوب أصحابها إلى الصّلاح، ومنهم من كانوا معروفين بذلك ومنهم المجهولون. فإن قيل: إنّما بنيت المساجد على تلك القبور للتبرك بأصحابها لا لعبادتهم. قلنا: إنّ النّهي جاء عاماً لبناء المسجد على القبر، بقطع النّظر على قصد صاحبه به، ولو كانت صورة البناء للتبرك مرادة بالنّهي لاستثناها الشّرع، فلمّا لم يستثنها علمنا أنّ النّهي على العموم، وذلك لأنّها وإن لم تؤدّ إلى عبادة المخلوق في الحال فإنّها في مظنة أن تؤدي إلى ذلك في المآل. وذرائع الفساد تسدّ، لاسيّما ذريعة الشّرك ودعاء غير الله التي تهدم صروح التّوحيد".³²

ويختتم مقاله بضرورة الإيمان والامتثال لما في هذا النصّ النبوي من بيان وإرشاد، وإنكار لما هو عليه واقع القبور دون التعرّض لأصحابها بأذنية، فيقول: "علينا أن نصّدق بهذا الحديث بقلوبنا، فنعلم أنّ بناء المساجد على القبور من عمل شرار الخلق كما وصفهم النبي ﷺ، وأن تنطق بذلك ألسنتنا كما نطق به هذا الحديث الشّريف، وأن نبني عليه أعمالنا، فلا نبني مسجداً على قبر ولا نعين عليه، وأن ننكره كما ننكر سائر المنكرات حسب جهدنا، ومن أعظم الإنكار تبليغ هذا الحديث بنصّه، وتذكير النّاس به، والعمل على نشره حتّى يصير معروفاً عند عاتمة النّاس وخاصّتهم، إذ لا دواء للبدع الشيطانية إلّا نشر السنّة النبوية، ولا نستعظم انتشار هذه البدعة

وكثرة ناصريها؛ فإتّما ما انتشرت وكثر أهلها إلا بالسكوت عن مثل هذا الحديث والجهل به. ولكن في إرشادنا مقتصرين على إيراد لفظ الحديث وشرحه -على أنّه واضح مفهوم بنفسه- دون أن نمسّ شيئا من شؤون أولئك المقبورين، فإتّهم إخواننا سبقونا بالإيمان، فلمه علينا حقّ الدّعاء والاستغفار، فإذا عملنا كلّنا على هذا من حسن قصد ومحبة في الخير للمسلمين، رجونا أن يؤيدنا الله تعالى، ويجعل النفع بأيدينا، ﴿وَلْيُصِرَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾.³³

- مظاهر المدنية:

شكّلت منظومة التحضّر حيّزا كبيرا في فكر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين؛ وعلى رأسها الشّيخ الرئيس عبد الحميد بن باديس، باعتبارها حاملة لواء الإصلاح على مستوى جميع المقاييس، إنّ على المستوى العقدي بعملها على ترسيخ العقيدة الإسلامية؛ أو على المستوى الثقافي بسعيها لتشجيع التعلّم والتعليم، أو على المستوى السياسي بنضالها المستمر ضد الاحتلال الفرنسي.

كما أولت الجمعية مسألة الوعي المدني ومظاهر المدنية اهتماما بالغا، في أبسط مفاهيمها ومستوياتها، على اعتبارها من أخلاق المسلمين، وكأنموذج على ذلك نجد الشّيخ عبد الحميد بن باديس -رحمة الله عليه- يؤكّد في العديد من المناسبات على مسألة نظافة المحيط العام للجزائريين - كونه كان يتحرك بينهم، يتفاعل مع ما يتفاعلون به ويتأثر بها يتأثرون-، وعلى ضرورة أن تكون طرقنا ومجالسنا -كمسلمين أولا وكجزائريين ثانيا- خالية ممّا تنفر منه النّفس البشرية من الأقدار، ففي شرحه لحديث: "اتقوا اللّعائين"، قالوا: وما اللّعائان يا رسول الله؟، قال: "الذي يتخلّى في طريق النّاس أو في ظلّهم".³⁴ بسّط مراد الحديث للسامعين والقارئین بقوله: "المعنى إذا أردتم قضاء الحاجة فاجتنبوا الطّرقات، واجتنبوا الأماكن التي اتّخذها النّاس للجلوس في ظلّها، ومن تخلّى في واحد من هذين فإنّه يجلب على نفسه لعنا كثيرا".³⁵ ثم راح يدعو الجزائريين إلى ضرورة إزالة شتى أنواع المستقذرات من طرقهم ومجالسهم، وهي الفائدة العملية التي يدعو إليها الحديث، حاثّا لهم على هذا المظهر المهمّ من مظاهر التّمدّن والتّحضّر، ففي ذلك يقول: "...كما انتظم الحديث الصحيح المتقدّم النّهي عن تقذير الطّرقات والأماكن العامّة بذلك التّرهيب الشّديد، كذلك جاء التّرجيب في تنقيتها وإزالة الأذى عنها شاملا ذلك، ما كان من المستقذرات وغيرها من كل ما فيه أذى، فقد ثبت في الحديث الصّحيح أن أبا برزة

الأسلمي ﷺ قال للنبي ﷺ: يا نبي الله علمني شيئا انتفع به؟ فقال ﷺ: "أعزل الأذى عن طريق المسلمين"³⁶، وثبت قوله ﷺ: "بيننا رجل يمشي بطريق وجد غصن شوك على الطريق فأخذه فشكر الله له فغفر له"³⁷، وإذا كانت إزالة الأذى عن الطريق - ومثلها كل مجتمع عام - فيها الأجر والثوبة، فوضع الأذى فيه الإثم والعقوبة.³⁸

ويختتم شرحه لهذا الحديث بتطبيق واقعي يمس واقع معيشة الجزائريين ومحيطهم، في إشارة ضمنية منه على إلزامية التنظيف للمحيط العام، وأن الإسلام قد أرسى أسس هذا المبدأ قبل المدينة الغربية، فيقول - رحمه الله -: "من أحسن المصالح التي يقوم عليها اجتماع الناس في التمدن الحاضر وألزمها مصلحة التنظيف في الإدارات البلدية، وأنت ترى أن الأحاديث النبوية المتقدمة قد انتظمت ذلك التنظيف بالترهيب من التقدير وكل مؤذ، والترغيب في إزالتها، فوضع الإسلام بذلك أصل هذه المصلحة قبل أن يعرفها تمدن اليوم. فعلى المسلم أن يلتزم ذلك كأمر ديني يثاب عليه عند ربه، ليكون دافعه إلى القيام بذلك من نفسه، ورقبيه في تنفيذه ضميره الديني وإيمانه، وقد شهد التاريخ لمدن الإسلام أيام مدنيته الزاهرة بانفرادها بين مدن عصرها بالنظافة وحسن المظهر، وما ذلك إلا من تطبيق مثل ما تقدم بما وضعه الإسلام من أصول المصالح التي تقوم عليها الحياة، ويرتقى بها المجتمع، فعلينا - معشر المسلمين - أن نعنى بما دعتنا إليه الأحاديث النبوية الشريفة لتكون بين الناس مثلاً حسناً راقياً في النظافة البلدية، لنفنع أنفسنا ومجتمعنا ونرفع اسم ديننا، ونفوز بالأجر والرضى من ربنا..."³⁹ هـ.

- التعلم والتعليم والحث عليهما:

وهو من أولويات جمعية العلماء المسلمين ومن ورائها رئيسها، خاصة في تلك المرحلة التي اتسمت بعموم الجهل، وتكريس الاحتلال له وغلق كافة السبل إليه، دعت الضرورة لمجابهة كل ما من شأنه أن يشيع ذلك، فلم يفتأ ابن باديس في كل لحظة وحين، وكل مناسبة دينية أو وطنية، إلا ويدعو من خلاليها بني أمته إلى تعلم العلم والحرص عليه، يقينا منه لأهمية ذلك، وعده من أوكد الواجبات بالنسبة للمسلم عموماً والجزائري خصوصاً، فقال - بعد كلام طويل حول فريضة طلب العلم -: "... فإنه يلوح من كلام الأئمة المتقدم أن طلب العلم على وجهين: أحدهما الاشتغال بتحصيل مسائله والانقطاع إلى تعلم قواعده، وهذا هو الواجب كفاية، وثانيهما السؤال عن حكم ما نزل به من أمر دينه واستفتاء أهل العلم فيه، وهذا واجب عينا،

فاحفظ هذا الضابط واعتبر به مسائل دينك يسهل عليك الفرق بين ما هو واجب على عموم المسلمين يسقط عنهم بوجود عالم بينهم، وما هو واجب عليك في خاصة نفسك لا تبرأ منه ذمتك إلا بمعرفته".⁴⁰

ومن دلائل حرصه على حث الناس على تعلّم العلم وطلبه وبذل المجهود في ذلك ومعايشته لواقعهم، أنّه كثيرا ما بوّب حوله فيما ينشره من دروس حديثة عبر البصائر وغيرها، ومثال ذلك:

قوله: "العلم وتعلّمه" وساق بعده ثلاثة أحاديث عن عبد الله بن عباس ؓ في هذا الأمر، أولها: "أن الرجل لا يولد عالما، وإنما العلم بالتعلّم"، وقوله أيضا عن النبي ﷺ: "من جاءه أجله وهو يطلب علما ليحيى به الإسلام لم تفضله النيون إلا بدرجة"، أما الأثر الثالث ففي سعي ابن عباس رضي الله عنهما في طلب العلم من أصحاب رسول الله ﷺ بمن سبقه لساعه، وكونه كان يسعى لذلك، واستخلص الشيخ الرئيس من ذلك فائدتين في الثانية منهما دعوة للأخذ بالأسباب في طلب العلم وكأنه بحث بني قومه على ذلك وعدم الاكتفاء بالدعاء لتحصيله:

قال: "أولاهما- أي الفائدتين - حسن أدب آل رسول الله ﷺ ...، ثانيها سعي ابن عباس ؓ في العلم ذلك السعي وهو الذي روى عنه البخاري في صحيحه أنّه قال: "ضمّني النبي ﷺ إلى صدره وقال اللهم علمه الحكمة"، فلم يتكل على دعاء رسول الله ﷺ وهو يؤمن بقبوله لأنّه يفهم أنّ الدعاء بالشّيء دعاء بتيسير أسبابه فالدعاء لا ينافي تعاطي الأسباب، بل من الداعي أو المدعوه أن لا يهمل الأسباب اكتفاء بالدعاء"⁴¹

كما بوّب بابا آخر في "العلم وتعليمه" وساق فيه جملة من الآثار التي تحت على ما جاء في عنوان الباب من ضرورة تعليم الناس العلم والسعي في نشره، ومن جملة ما ساق تحته:

أثر عن إبراهيم النخعي⁴² في رجحان كفة حسنات الساعي لتعليم العلم، وحديث عن معاذ ابن جبل ؓ مرفوعا وموقوفا: "تعلّموا العلم فإن تعليمه لله خشية، وطلبه عبادة..."⁴³، وآخرها قول لكعب الأحبار: "أوحى الله إلى موسى تعلم الخير، وعلمه الناس، فإني منور لمعلّم العلم ومتعلّم قبورهم حتى لا يستوحشوا لمكانهم"⁴⁴. وفي كلّ ذلك دعوة ضمنية منه لتعليم الناس العلم، خاصة مع ما تعانيه الجزائر وقتذاك من شيوع جهل فاضح، وخرافة زائفة، تصبّ كلها في مصلحة فرنسا، لأنّ تعلّم الشعب الجزائري يعدّ في أول الأمر صدمة لاحتلال، وتذوّق

الأمة الجزائرية مفهوم الحرية وتسعى لها، مما يعني زوال كيان المحتل، ولفقه جمعية العلماء المسلمين لهذه المسألة ومن ورائها الشيخ الرئيس، راحت تسعى جاهدة لنشر العلم وتعليمه، وفتح المدارس في القرى والمدن والمداشر والمدن، شرقا وغربا، شمالا وجنوبا، إدراكا منها لأهمية شيوع العلم بين الناس، ولعل أول المدارس التي اتخذها الشيخ الرئيس لهذه العملية هي المساجد، فجعل عنوانا لخبرين أولها عن ابن عباس ؓ لما سئل عن الجهاد، فأجاب السائل: "ألا أدلك على ما هو خير لك من الجهاد؟ تبني مسجدا تعلم فيه القرآن وسنن النبي ﷺ والفقه في الدين"⁴⁵، والثاني عن أبي بكر بن عبد الرحمن أنه كان يقول: "من غدا أو راح إلى المسجد لا يريد غيره ليتعلم خبرا أو ليعلمه، ثم رجع إلى بيته كان كالمجاهد في سبيل الله رجع غانما"⁴⁶.

وفي ذلك دعوة من الشيخ إلى ضرورة الابتداء بالتعلم في المساجد كونها دور علم وعبادة، منها تبدأ الخطوات الأولى للجزائري في طلبه العلم وتحصيله المنافع، وهي بداية دحض الاحتلال، باللوح والقلم والكتاب.

ومن عظيم اشتغال الشيخ الرئيس بالعلم وتعليمه وتنزيله لواقع الناس، أنه لا يمرّ بحديث أو آية أو أثر إلا ويستنبط منه دررا يضيء بها سماء الجزائريين وأبصارهم، ومن ذلك فوائده التي استنبطها بعد ذكره لحديث أبي واقد الليثي ؓ: "بينما رسول الله ﷺ جالس في المسجد والناس معه إذ أقبل نفر ثلاثة، فأقبل اثنان إلى رسول الله ﷺ وذهب واحد، فلما وقفا على مجلس رسول الله ﷺ سلما، فأما أحدهما فرأى فرجة في الحلقة فجلس فيها، وأما الآخر فجلس خلفهم، وأما الثالث فأدبر ذاهبا، فلما فرغ رسول الله ﷺ قال: "ألا أخبركم عن النفر الثلاثة، أما أحدهم فأوى إلى الله فأواه الله، وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه، وأما الآخر فأعرض فأعرض الله عنه"⁴⁷.

قال مبرز تلك الدّور المتعلقة بواقع تعليم العلم، وفيها ترغيب منه في ذلك:⁴⁸

الأولى: الجلوس في المساجد حلقا للتعليم والتّعليم.

الثانية: تعليم الناس ووعظهم وإرشادهم في المساجد، وهذا مما أجمع عليه المسلمون في جميع الأعصار...

الثالثة: التحليق للعلم وتنظيم الحلقة وسدّ فرجها فهي في ذلك كصفوف الصلاة...

الرابعة: فضل الإقبال على مجالس العلم وكراهة الإعراض عنها إلا لعذر.

الخامسة: بيان أحكام الأعمال التي تقع أمام الناس حين وقوعها ليرسخ علمها ويتعظ بها فيها.

السادسة: لوم من زهد في الخير ولم يحرص عليه وإن لم يكن ذلك الخير من الواجبات عليه في تلك الحال.

فتأمل هذه الفوائد والأحكام التي يستنبطها الشيخ الرئيس من نص حديثي واحد وفي عمومها دعوة للعودة لما كانت عليه أحوال المساجد في عهده ﷺ، وأدائها لدورها الفعال في التعليم كونها منابر لنشر الفضيلة ووأد الجهل والرديلة.

- مكانة المرأة وقيمتها في المجتمع المسلم:

اتخذت قضية المرأة في فكر ابن باديس حيزاً مهماً ومكانة متميزة لا تنفك عن مكانة الرجل المميزة في بناء الأمة الجزائرية والسعي بها لتخليصها - أي الجزائر - من براثن الاحتلال الفرنسي، وكون المرأة في المحيط الاجتماعي الجزائري هي الأم وهي الزوجة وهي الأخت وهي البنت، ما فنى الشيخ الرئيس يوليها اهتماماً بالغاً ليقين منه أن صلاحها به تصلح الأجيال، التي يأمل فيها الشيخ أن تحمل وتتولى راية الإصلاح والتغيير الذي ينشده، خاصة في تلك الحقبة التي عانت من ويلات الجزائر، فكثيرة هي المجالس التي يعقدها الشيخ الرئيس ويتخذها منابر للتوجيه والإرشاد، فلا تمرّ به مناسبة إلا وينوّه بقيمة المرأة في المجتمع الإسلامي، وأن الإسلام قد كرمها وحبها منزلة تندر لدى مثيلاتها، وتعود خصوصية ذلكم التذكير الذي تحظى به المرأة لما كان يعايشه الشيخ رحمه الله من سلوكات الفرنسيين والمستوطنين في الجزائر، وتلكم الشاكلة التي كانت عليها المرأة الغربية في محيطها الاحتلالي وما تعانیه من تفسخ فاضح.

فأكد في مناسبات متعددة مكانة المرأة وقيمتها، منوّها بكمالها ونفي صفات النقص التي توصف بها تعسفاً في فهم النصوص، فتحت عنوان "النساء والكمال"⁴⁹ وهو يشرح حديث أبي موسى الأشعري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "كمل من الرجال كثير، ولم تكمل من النساء غير مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون، وأن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام".⁵⁰

فيّن الشيخ -رحمة الله عليه- "أن الكمال الإنساني متوقف على قوة العلم وقوة الإرادة وقوة العمل، فهي أسس الخلق الكريم، والسلوك الحميد، اللذين ينهض بهما بجلال الأعمال، ويبلغ

بهما إلى أسمى المراتب وغايات الشرف والكمال، والمرأة لما خلقت لقسم الحياة الداخلي أعطيت من القوى الثلاث القدر الذي تحتاج إليه منها، وهو دون ما يحتاج إليه الرجل الذي خلق للقيام بقسم الحياة الخارجي، فكانت بخلقتها أضعف منه في العلم والإرادة والعمل، فكانت لذلك دونه في الكمال، وتقسيم الحياة إلى قسميها ضروري لبقاء النسل وحفظه، وتقسيم وظيف الحياة بين الرجل والمرأة، وإعطاء كل واحد منهما القدر الذي يحتاج إليه في وظيفه من بديع صنع الحكيم الخبير، فلو لم يعط الرجل ما أعطى من كمال القوى لما استطاع القيام بالأعمال الكبيرة في قسمه، ولو أعطيت المرأة مثل ما أعطى لما صبرت على البقاء في قسمها فأخلت، فاختل النظام فحصل الفساد....⁵¹

ويقول في موضع آخر وهو يشرح حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب أم هانئ بنت أبي طالب، فقالت: يا رسول الله: إني قد كبرت ولي عيال، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خير نساء ركن الإبل نساء قريش، أحناه على ولد في صغره، وأرعاه على رجل في ذات يده".⁵² قال الشيخ: "يبين لنا هذا الحديث الشريف ما خلقت له المرأة من العمل العظيم في الحياة، ويرشدنا بذلك لوجوب القيام عليها وتبنيها لذلك بالتربية والتعليم، فتكون تربيتنا وتعليمنا لها بما يقوي فيها هذه الصفات: العفة وحسن تدبير المنزل والنفقة فيه، والشفقة على الولد وحسن تربيته، وكل زيادة على هذه - بعد تهذيب أخلاقها، وتصحيح دينها، وتحبيسها في قومها - فهي ضارة بها، أو مخرجة لها عن مهمتها العظيمة، ملحقة الضرر بقومها، فلنجعل هذا الحديث الشريف دليلنا ومرشدنا في كل ما نسعى إليه من تعليم النساء والبنات".⁵³

فكمال المرأة - في نظر الشيخ الرئيس رحمه الله - يحصل لها بثلاث أمور: قوة الإرادة وقوة العلم وقوة العمل، لكن كل هذا في المكانة الطبيعية لها في منزلها كما ساء القسم الداخلي، ومثل لذلك بالصورة العكسية التي حصلت للمرأة الغربية لما تخلت - أو أخليت - من كمالها الطبيعي وراحت تراحم الرجل فيما اختص به آلت الأسرة إلى الزوال، ففي ذلك يقول: "...ونحن نرى اليوم المرأة في المدنية الغربية ومقلديها لما خيلَ إليها أنها قوية مثل الرجل هجرت وظيفتها أو أهملتها، وخرجت تراحم الرجل في وظيفته فأضرت بالقسم الداخلي من الحياة بإهماله واضطرابه، وأضرت بالقسم الخارجي بمزاحمة الرجل وزحزحة قسم كبير منه عن العمل، وتعريضه للفتن، والأُمم الغربية اليوم تشكو مَرَّ الشكوى من تفكك نظام الأسرة وانحلال رباط

الأخلاق الزوجية، وبعضها عاجز عن تدارك أمره بما فيه من فوضى الآراء، وتشعب الأهواء، وتأصل الداء، وبعضها أخذ يعالج الحالة بما فرضه على العزابة من ضريبة مالية، وما جعله من مكافآت للمتزوجين والمتزوجات".⁵⁴

ويختتم الشيخ الرئيس شرحه لحديث أبي موسى الأشعري ﷺ ويعد كلامه في كمال مريم ابنة عمران وآسية وعائشة -رضي الله عنهم- يوجه خطابه للسيدات بضرورة الاقتداء بهنّ، وتحصيل الكمال، ويؤكد على أن هذا من عمل الجمعية وعلمائها، مما يبنى على معايشة واقع الأم والزوجة والأخت والبنات الجزائرية وما هي بحاجة إليه، فيقول: "...فعلينا أن نكمل النساء تكميلاً دينياً يبيهنّ للنهوض بالقسم الداخلي من الحياة وإعداد الكاملين ومساعدتهم للنهوض بالقسم الخارجي منها، وبذلك تتنظم الحياة انتظاماً طبيعياً تبلغ به الإنسانية سعادتها وكمالها"⁵⁵، فكم في هذا الكلام من عمق نظر في الرؤية الإصلاحية البادية، تتعدى قطرية الجزائر، إلى العالمية الإنسانية.

ولا يكون هذا الكمال الذي ينشده الشيخ عبد الحميد بن باديس للمرأة الجزائرية إلا بكمال تعليمها والحرص عليه، فبين ذلك من خلال شرحه لحديث أبي سعيد الخدري ﷺ: قالت النساء للنبي ﷺ: غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوماً من نفسك، فوعدهنّ يوماً لقيهنّ فيه، فوعظهنّ وأمرهنّ، فكان فيما قال لهنّ: ما منكن امرأة تقدم ثلاثة من ولدها إلا كان لها حجابا من النار، فقالت امرأة واثنين؟. فقال: واثنين".⁵⁶

قال الشيخ مبرزاً أهمية التعليم للمرأة أهميته للرجل: "الأحكام والفوائد: النساء شقائق الرجال في التكليف فمن الواجب تعليمهنّ وتعلّمهنّ، وقد علّمهنّ ﷺ وأقرهنّ على طلب العلم، واعتز بهنّ وتفقدنّ"، واستشهد على ذلك بحديث ابن عباس ﷺ: أن رسول الله ﷺ خرج ومعه بلال فظنّ أنّه لم يسمع النساء فوعظهنّ وأمرهنّ بالصدقة فجعلت المرأة تلقي القرط والخاتم وبلال يأخذ في طرف ثوبه".⁵⁷

ولا يكمل تعليم المرأة وتعلّمها إلا بتعليمها الكتابة، فعقد لحديث الشفاء بنت عبد الله⁵⁸ قالت: دخل عليّ النبي ﷺ وأنا عند حفصة، فقال لي: ألا تعلّمين هذه رقية التّملة كما علّمتها الكتابة".⁵⁹ بابا عنونه "تعليم النساء الكتابة" وراح يبرز ويبيّن بالأدلة ويستنبط مشروعية تعليم النساء للكتابة، ليس شكاً منه في ذلك، وإنّا لمزيد بيان للسّامعين والقارئ من تحدّثهم أنفسهم

بعدم جدوى تعليم المرأة، وختم الباب وشرح الحديث بقوله: "الاقتداء: فاستنادا إلى هذه الأدلة، وسيرا على ما استفاض في تاريخ الأمة، من العلامات الكاتبات الكثيرات- علينا أن ننشر العلم بالقلم في أبنائنا وبناتنا، في رجالنا ونسائنا، على أساس ديننا وقوميتنا إلى أقصى ما يمكننا أن نصل إليه من العلم الذي هو تراث البشرية جمعاء، وثار جهادها في أحقاب التاريخ المتطولة، وبذلك نستحق أن ننبأ منزلتنا اللائقة بنا والتي كانت لنا بين الأمم".⁶⁰

الخاتمة

في الختام يمكن أن نقول أن الشيخ عبد الحميد ابن باديس كان يتحرى عمق الواقعية فيما كان يعالجه من مواضيع تتعلق بحال الجزائر والجزائريين، ويمكن إيجاز مظاهر ذلك التحري في النقاط التالية:

- دقة اختيار الأحاديث والتبويب لها بما يوصل الرسالة المقصودة بأقل عبارة وأفصح بيان، كونها موجهة لعموم الجزائريين بدرجة أولى.
- الدعوة إلى كتاب الله وسنة نبيه ومجاهدة كل ما من شأنه أن يحيد بالجزائريين عنهما من بدع وخرافات.
- الحرص على مكانة المرأة في المجتمع الجزائري وتعليمها، وإعدادها لتولي شؤون التربية والإصلاح المنزلي.
- نشر ثقافة التمدن والتحضّر في أوساط الجزائريين من خلال إشاعة مظاهر المدنية في المجتمع الجزائري.
- التأكيد على إلزامية تعلّم العلم وتعليمه، وإشاعته بين أبناء الجزائر مساهمة منه في وأد الجهل وقهر الاحتلال الفرنسي.
- ويبقى الشيخ عبد الحميد ابن باديس أسوة بعد النبي ﷺ لمن يتولى راية الإصلاح والتغيير، كونه أعطى بنضاله وجهاده المثل الأسمى للدعاة والمصلحين، فجزاه الله عن أبناء الجزائر خيرا، وتغمده بشآبيب الرحمة والغفران، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه.
- الهوامش:

1- والمكانة ظاهرة في تسمية إحدى الجرائد بـ "السنة".

2- يقصد بذلك آخر حديث في الموطأ وهو حديث: «لِيْ خَمْسَةُ أَشْهَاءَ: أَنَا مُحَمَّدٌ وَأَنَا أَحْمَدُ وَأَنَا الْمَاجِي الَّذِي يَمْحُو اللَّهُ فِي الْكُفْرِ وَأَنَا الْحَاشِرُ الَّذِي يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى قَدَمِي وَأَنَا الْعَاقِبُ».

- 3- عمار طالبي: آثار ابن باديس، ط1، الشركة الجزائرية، 1968م، 2/ 309.
- 4- سيأتي الكلام عن هذا الحديث.
- 5- ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1983م، ص 71.
- 6- مجالس التذكير: ص 88.
- 7- البخاري: الصحيح، ت مصطفى ديب البغا، كتاب التفسير، سورة النساء، دار ابن كثير، بيروت، 1407هـ، رقم 4320، 4/ 1678. - سورة النساء، الآية: 97.
- 8- هو حديث ربيعة بن كعب الأسلمي كُنْتُ أَيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- فَأَتَيْتُهُ بِوُضُوئِهِ وَحَاجَّتِهِ فَقَالَ لِي: «سَلْ»، فَقُلْتُ أَشَأْلُكَ مُرَافَقَتَكَ فِي الْجَنَّةِ، قَالَ: «أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ؟»، قُلْتُ: هُوَ ذَاكَ، قَالَ: «فَأَعِنِّي عَلَى نَفْسِكَ بِكَثْرَةِ السُّجُودِ». رواه مسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب فضل السجود والحث عليه، دار الأفاق، بيروت، دط، دت، 52/2.
- 9- مجالس التذكير: ص 204.
- 10- أحمد: المسند، ت شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ، 2/ 112.
- 11- - مجالس التذكير: ص 205.
- 12- مجالس التذكير: ص 206.
- 13- البخاري: كتاب فضائل القرآن، باب فضل القرآن على سائر الكلام، 4/ 1917.
- 14- مجالس التذكير: ص 207.
- 15- نسبه الشيخ لأبي عبيد في فضائل القرآن.
- 16- مجالس التذكير: ص 208.
- 17- مجالس التذكير: ص 188.
- 18- الترمذي: السنن، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل اتباع السنن واجتناب البدع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 44/5.
- 19- مسلم: الصحيح، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، 11/3.
- 20- مسلم: كتاب الفتن وأشرط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل ..، 8/ 189.
- 21- مجالس التذكير: ص 177.
- 22- مجالس التذكير: ص 152.
- 23- مجالس التذكير: ص 153.
- 24- مجالس التذكير: ص 154.
- 25- مجالس التذكير: ص 155.
- 26- مجالس التذكير: ص 156.

- 27- مجالس التذكير: ص 95.
- 28- الترمذي: السنن، كتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يخرج دجالون، 4/499.
- 29- مجالس التذكير: ص 94.
- 30- مجالس التذكير: ص 97.
- 31- البخاري: الصحيح، كتاب أبواب المساجد، باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية، 1/165.
- 32- مجالس التذكير: ص 151.
- 33- سورة الحج، الآية: 40. مجالس التذكير: ص 152.
- 34- مسلم: الصحيح، كتاب الطهارة، باب الذي يتخلى في الطرق والظلال، 1/156.
- 35- مجالس التذكير: ص 146.
- 36- أحمد: المسند، 14/33.
- 37- مسلم: الصحيح، كتاب الإمارة، باب بيان الشهداء، 6/51.
- 38- مجالس التذكير: ص 147.
- 39- مجالس التذكير: ص 148.
- 40- مجالس التذكير: ص 197.
- 41- مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ص 192.
- 42- عن إبراهيم قال: "بلغني أنه إذا كان يوم القيامة توضع حسنات الرجل في كفة وسيئاته في الكفة الأخرى..."
- 43- ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ت فواز أحمد زمرلي، ط1، 1424هـ، 1/102.
- 44- جامع بيان العلم، 1/127.
- 45- ابن عبد البر: المصدر نفسه، 2/402.
- 46- مالك بن أنس: الموطأ، ت محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب قصر الصلاة في السفر، باب انتظار الصلاة والمشي إليها، دار إحياء التراث العربي، مصر، ط1، 160.
- 47- الموطأ: كتاب السلام، باب جامع السلام، 2/960.
- 48- مجالس التذكير: ص 69.
- 49- مجالس التذكير: ص 166.
- 50- البخاري: الصحيح، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى وضرب الله، 3/1252.
- 51- مجالس التذكير: ص 166.
- 52- مسلم: الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل نساء قریش، 7/182.
- 53- مجالس التذكير: ص 164.
- 54- مجالس التذكير: ص 167.

- 55- مجالس التذكير: ص 167.
- 56- البخاري: الصحيح، كتب العلم، باب هل يجعل للنساء يوم على حده في العلم، 50/1.
- 57- البخاري: نفسه، كتاب العلم، باب عظة الإمام النساء وتعليمهن، 49/1.
- 58- الشفاء بنت عبد الله بن عبد شمس بن خلف... أسلمت بمكة قبل الهجرة وهي من المهاجرات الأول اللاتي بايعن رسول الله ﷺ وكانت من عقلاء النساء وفضلائهن... روى لها البخاري في كتاب الأدب وفي كتاب أفعال العباد وأبو داود والنسائي المزي: تهذيب الكمال، 207/35.
- 59- أبو داود: السنن، كتاب الطب، باب ما جاء في الرقي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، 4/13.
- 60- مجالس التذكير: ص 161.

Realism in the Hadith lesson at Sheikh Abdelhamid Ben Badis

Akram BELOMRI (**)(*)

Summary

This subject addresses the issue of realistic dimension in the speeches of El-Sheikh Ibn Badis through clarifying the status of the prophetic Hadith in El-Sheikh's thinking, and deliberately accuracy choose conversations and tab them including conduct intended message less words and eloquent statement, that it is directed to the general Algerians. This was reflected in his call to hold on the Kitab and Sunna As the basis of national identity, fighting heresies among Algerian society, establishing aspects of civil and urbanization among Algerians, and advocacy for learning and education and encourage them.

Sheikh Ben Badis gave women the basic position in Algerian society.

* Maître-assistant (A) – Filière des sciences islamiques – Faculté des sciences sociales et humaines - Université d'El oued – Algérie.

** Doctorant au Département de Kitab et sunna –Université Emir Abdelkader – Constantine – Algérie.

أثر أطباء المسلمين على يهود الأندلس والمغرب في القرون الوسطى

بقلم

أ. عمارة نصيرة (*)



ملخص

يتناول هذا البحث الدور الرائد لأطباء المسلمين في الحضارة الأندلسية أو الغرب الإسلامي في القرون الوسطى، ومساهماتهم في التوسع في علم الطب إنتاجا وعلاجاً، وتفوقهم على غيرهم في هذا الجانب، وأثر هذه الحضارة على شعوب أخرى تستظل بظلالها، كاليهود مثلاً، الذين درسوا على يد الأطباء المسلمين، سواء مجالسة أو بقراءة كتبهم ومصنفاتهم، فنبغ فيهم أطباء عظام خدموا أهل ملتهم، كما خدموا الحكام وشعوب الحضارة التي استظلوا تحت ظلال حكمها الإسلامي، وكل ذلك كان بسبب السياسات الحكيمة التي انتهجها الحكام الفاتحون، من إطلاق للحريات الدينية والفكرية، ورعايتهم واهتمامهم بالمعارف والعلوم، وعدم حصر الأطباء المسلمين والحكام للمعارف والعلوم بين المسلمين.

تمهيد

نخبرنا التاريخ أن بعض الأمم كان لها السبق - على العالم الإسلامي - في الاشتغال بالعلوم والمعارف، لأنها أدركت قيمتها، فتفانت في تطوير حياتها اليومية، خدمة للصالح العام. ومن المتفق عليه أيضاً أن العلوم والمعارف لا تظهر في أمة دفعة واحدة، فتحكرها لنفسها، مما يجعل أمة أخرى تعيش في جهالة طويلة أو أبدية، لأن من المسلم به أن العلم لا وطن له ولا أمة تتبناه لنفسها أمد الدهور، فلا بد أن يدور الزمن دورته فينتقل لأمة لاحقة، كلما بدأ يظهر من الأمة

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم العلوم الإنسانية. كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية. جامعة الوادي.

(**) باحث في الدكتوراه بقسم العلوم الإسلامية. كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإسلامية.

جامعة باتنة. الجزائر.

السابقة التقاعس والكسل في البحث عن المعارف والعلوم، فتأخذ ما أنجزه السلف فتصحح الأخطاء، وتوضح الإبهام، وتضيف إليه ثمرة اكتشافاتها. وقد حدث للعالم الإسلامي في هذا الحقل ما حدث لكل أمة وفقاً للناموس الكوني.

ففي حقل الطب أخذ المسلمون شطرا من علومهم عن الشعوب القديمة، والتي تركت لهم تراثا علميا وفكريا هائلا، كالهنود والفرس، غير أن ما أخذوه عن اليونان كان أعظم، ويسبب ما اقتبسه المسلمون من غيرهم استطاعوا أن يحققوا به نهضة علمية كبرى، ولم يمض أكثر من قرنين عن وفاة رسول الله ﷺ.

إن الأطباء في القرون الوسطى كانوا مفخرة العالم الإسلامي، حيث كانوا صيادلة وعشائين ونباتيين، فعدلوا وأضافوا إليها ما أنجزوه من اكتشافات. فخدموا بعلومهم أمتهم قديما، واستفادت منهم الإنسانية في زمنهم وبعد رحيلهم عن الدنيا، وكان اليهود من طليعة الشعوب والأمم التي نهلت من علوم المسلمين، وسارعوا للحاق بركب الحضارة والنهضة - التي أحدثتها المسلمون - خدمة لملتهم وتطويرا لحياتهم اليومية وتقربا إلى الحكام.

وقد أردت من هذا البحث أن أبين: كيف تفوق المسلمون عن الأمم التي حلوا فيها؟ ومدى استفادة اليهود من علوم المسلمين؟ ومن هؤلاء الأطباء؟ وما هي إسهاماتهم الصيدلانية التي خدموا بها المرضى وطلاب العلم؟

ويعتبر تاريخ المسلمين سجلا حافلا بالإنجازات في إطار الحضارة الإسلامية الزاخرة بالدرر النفيسة، ويمثل الطب درة فريدة، ويتبين من البحث مدى مساهمة الأطباء من مختلف الطوائف في إثراء هذا الحق العظيم الفائدة على مدار الزمان والمكان.

1) التفوق الحضاري لبلاد الغرب الإسلامي:

عرفت بلاد الغرب الإسلامي في العصور الوسطى، حضارة عريقة جسدتها الجامعات، وكثرة العلماء المتقنين، والأطباء المشهورين، الذين علموا الطب لمختلف الفئات الاجتماعية:

أ) التفوق الحضاري للغرب الإسلامي:

لقد حكم إسبانيا القوط الغربيون من سنة 414 م - إلى 711 م، أي ما يقارب ثلاثة قرون، وكانوا أهل بداءة، فليس عندهم ما يدعوا الشعوب الأخرى للتأثر بهم في أي مجال من المجالات السياسية أو التنظيمية أو الثقافية، ولم يظهر فيهم أبان حكمهم أي مظهر من مظاهر الحضارة

والرقي والاستقرار، مما أدى في النهاية إلى ضعف حكمهم وسقوطه تحت ضربات الفاتحين المسلمين، وبسبب الانقسامات داخل طبقة النبلاء حول العرش- وهذه الطبقة متكونة من الارستقراطية القوطية والنبلاء الأسبان والرومان- ونقمة مختلف فئات المجتمع على طبقة النبلاء بسبب الامتيازات، وكذلك الاضطهاد الذي تعرض له اليهود من ملوك القوط والقساوسة الذين يعملون ويتعاونون معهم⁽¹⁾.

وقبل ذلك كان الشمال الأفريقي تحت حكم الإمبراطورية البيزنطية زيادة على حكمها لمعظم أوروبا، وفي القرن السابع بدأت- الإمبراطورية البيزنطية- تمر بمرحلة الضعف السياسي والعسكري والحضاري، ولم تستطع الحفاظ على الأراضي الجنوبية من أوروبا، بسبب القوة الإسلامية الصاعدة، وتوجه الفاتحون المسلمون بحملة عسكرية إلى الجنوب الغربي لمصر وتمت السيطرة عليها ما بين سنة 640م و642م، بعدها توجه الفاتحون إلى مناطق أخرى فسيطروا على برقة وطرابلس، ثم تمكنوا في سنة 670م من إنشاء مدينة القيروان في تونس، بعدها توقف الزحف على قرطاجة بسبب مقاومة القبائل البربرية بصورة خاصة، وعن طريق الحيلة استطاع المسلمون استغلال العصبية القبلية التي تفرق بين البربر، أن يقيموا في تونس بأمان، وبسبب المعاملة الحسنة دخلت معظم القبائل البربرية الإسلام.

وطرد البيزنطيون في سنة 698م من قرطاجة، وبعدها بستين بدأت حملات عسكرية ضمت في صفوفها العرب والبربر المسلمين، فاجتاحت الجزائر إلى مراكش وساحل المحيط الأطلسي، فسحقت مقاومة البربر الحضريين في تلك المنطقتين وأجبروا على الاعتراف بسيادة المسلمين⁽²⁾.

بعد فتح المسلمين لتلك المناطق تطورت الحياة في جميع النواحي بسبب السياسة الحكيمة للأمراء الفاتحين وللحرية الدينية والفكرية التي سادت البلاد دون أن تميز بين بربري أو عربي أو إسباني أو روماني أو يهودي، وبسبب تلك الحرية ظهرت - في القرون الوسطى - الإنجازات العلمية الهائلة للمسلمين والتي استفاد منها غيرهم من ذوي الملل الأخرى، وأسهموا مع المسلمين في تطور الحياة الثقافية في جميع النواحي الدينية والفكرية والأدبية والعلمية، سواء من طائفة اليهود أو غيرهم من الفئات الدينية في ذلك المجتمع.

إن الإنجازات العلمية المتعددة لم تبدأ في إسبانيا أو بالمغرب بل كانت قبل ذلك في المشرق الإسلامي، إلا أن التأثير العلمي الكبير كان في المغرب، نظرا لسقوط الخلافة الإسلامية

بالمشرق، وأقول دور بغداد كمركز علمي بعد ذلك، وانتقال الدور الثاني للحضارة الإسلامية إلى المغرب الإسلامي، وانتعاش روح البحث العلمي في تلك البقعة من العالم الإسلامي، بسبب أجواء الحرية الفكرية والدينية، ودعم النشاط العلمي من حكام تلك البلاد.

وكان الطب ضمن العلوم التي امتزجت بالفلسفة ثم انفصلت عنها كما انفصل علم التنجيم، والذي شهد على يد المسلمين تطورا هائلا في المشرق والمغرب، إلا أنه في المغرب كان أكثر تأليفا واكتشافا للأمراض.

ورغم أن أصول الطب أخذت عن المشرق وخاصة من كتب الطب اليوناني التي ترجمها علماء المسلمين إلى العربية من مؤلفات "جالينوس"⁽³⁾ و"أبقراط" و"ديوسكوريدس"⁽⁴⁾، غير أننا نلاحظ وفرة الإنتاج والتأليف في بلاد الأندلس، إذا ما قارنا جهود أهل المغرب بالمشرق في هذا الجانب، فنرى أن جهود أهل المشرق كانت قائمة على ترجمة السريان لكتب اليونان في الطب، إلا النزر القليل من أطباء المسلمين كـ"الرازي" و"ابن سينا".

أما الأندلس فقد امتازت بكثرة أطبائها ووفرة تأليفهم الطبية، وبهذا تفوقت على المشرق الإسلامي في هذا الميدان، كما أنها أمدت أوروبا بمعلومات وافية عن الطب عند المسلمين⁽⁵⁾، وكان العلماء أساتذة لمختلف الأجناس والطوائف

(ب) أستاذية علماء المسلمين للأطباء اليهود:

يذكر لنا "ابن أبي أصيبعة" أن الطب كان يدرس في الجامعات الإسلامية المنتشرة في أنحاء أسبانيا بجانب العلوم الأخرى، وهذا من خلال المجموعة التي يقدمها لنا في كتابه الموسوعي عن الأطباء في أسبانيا، وقد لقيت دراسة الطب اهتماما كبيرا من علماء المسلمين واليهود، حيث ذكر لنا عددا من علماء المسلمين يزيد عن المائة طبيب، سواء من اشتغل منهم بالفلسفة والطب معا أو من اشتغل بالطب وحده.

ومن الأطباء المسلمين الذين كانوا أساتذة لليهود "يحيى بن إسحاق" والذي جعله "عبد الرحمن الناصر" وزيرا له بعد إسلامه وقد ذكر له "ابن أبي أصيبعة" كتابا في الطب لكن لم يذكر عنوانه أو محتواه⁽⁶⁾. أما القفطي فذكر أنه ألف في الطب كتابا في خمسة أسفار يسمى الأبريسم اتبع فيه طريقة الروم لأن هذا النوع من التأليف لم يكن مشهورا بالأندلس، وكان والده إسحاق النصراني طبيبا مشهورا في أيام الأمير عبد الله⁽⁷⁾.

كذلك من الأطباء "إسحاق بن عمران" الذي اشتغل بصناعة الطب في إفريقيا، وأصله من بغداد، قدم إلى القيروان في عهد "زيادة الله" الأغلبي، ومن أعماله الطبية "كتاب نزهة النفس"، و"كتاب في دواء المالنخولية"، و"كتاب الفصد"، و"كتاب النبض"، و"كتاب في البول"، مأخوذ من الطبيب اليوناني "أبو قراط" و"جالينوس"، و"كتاب في الشراب وبياض المني"، ومقالة على القولنج وأنواعها⁽⁸⁾.

وكذلك كتب "أبو جعفر يوسف بن أحمد بن حسداي" مجموعة من الكتب منها "الشرح المأموني" والذي صنفه بطلب من "أبي عبد الله محمد بن نور الدولة أبي شجاع" الأمري المعروف بـ"المأمون" وزير "الأمر بأحكام الله" الفاطمي، وهو شرح لـ "كتاب الإيمان" لـ"أبي قراط"، كما شرح المقالة الأولى من "كتاب الفصول"، لـ"أبي قراط"⁽⁹⁾، كما دون تهذيب لشرح "علي بن رضوان" لـ"كتاب جالينوس إلى أغلوقن"⁽¹⁰⁾.

ومن الأطباء الوزير "أبو المطرف عبد الرحمان بن محمد" (ت 460هـ) أحد أشرف أهل الأندلس، المعروف بـ"ابن وافد"، وقد عني بقراءة كتب "جالينوس" ولـ"ابن وافد" من الكتب: "كتاب الوساد في الطب"، "كتاب تدقيق النظر في علل حاسة البصر"، "كتاب المغيث"، "مجربات في الطب"⁽¹¹⁾، وألف أيضا "كتاب في الأدوية المفردة" من كتاب جمع فيه ما تضمنه كتاب "ديوسكوريدس" و"كتاب جالينوس" وكان في زمن "ذي النون" بطليطة⁽¹²⁾.

وكان أشهر الأطباء المسلمين جميعا في أسبانيا الإسلامية في تلك الفترة "مروان بن زهر" وأبناؤه وأحفاده، منهم "أبو العلاء بن زهر" والذي اشتغل بالطب أيام "المعتضد بن عباد" صاحب أشبيلية، وله في الطب عدة مؤلفات منها "كتاب الخواص" و"كتاب الأدوية المفردة"، و"كتاب الإيضاح لشواهد الافتضاح في الرد على ابن رضوان فيما رده على حنين بن إسحاق في كتاب المدخل إلى الطب"، و"كتاب حل شكوك الرازي على كتاب جالينوس"، ومقالة في الرد على "ابن سينا" في مواضع من كتابه الأدوية المفردة، و"كتاب النكت الطبية" وغير هذه الكتب.

وقد تبع "أبي العلاء بن زهر" ابنه "مروان" في صناعة الطب واشتهر به لدى المرابطين والموحدين، واختصه "عبد المؤمن" لنفسه، وله من المؤلفات الطبية الكثير منها: "كتاب الترياق"، و"كتاب التيسير في المداواة والتدبير"، و"كتاب الزينة في أمر الدواء وكيفية أخذه"، ومقالة في علل الكلى"، و"رسالة على البهق والبرص".

كما اشتهر "ابن رشد" بالطب إلى جانب اشتهاره بالفلسفة، وله تلخيصات لكتب "جالينوس" في الطب نذكر منها "كتاب الكليات"، و"شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الرئيس ابن سينا في الطب"، و"تلخيص كتاب المزاج لجالينوس"، و"تلخيص كتب الحميات لجالينوس"، و"تلخيص كتب جالينوس في العلل والأعراض لجالينوس"، و"تلخيص أول كتب الأدوية المفردة لجالينوس"، و"تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس"، و"مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات"، و"مقالة في المزاج"، و"مسألة في نوائب الحمى"، و"مقالة في حميات العفن"، و"مقالة في الترياق"⁽¹³⁾، وغيرها من الكتب والمقالات الطبية.

ويذكر هؤلاء العلماء المسلمين ممن اشتغل بالطب في الأندلس ومؤلفاتهم يتبين أن الطب لقي عناية واهتماما وتشجيعا من الحكام آنذاك.

خلافا لما كان عليه اليهود في البلاد المسيحية، قبل فتحها من طرف المسلمين، حيث كانوا بمعزل عن جيرانهم يتعرضون للاحتقار والإهانة، فلجؤا إلى التصوف والخرافات وأخذوا يمتنون أنفسهم بمجيء مسيح ينقذهم مما هم فيه، وهي ظروف لا تسمح بنشوء حياة علمية⁽¹⁴⁾. وقد تأثر اليهود مما توصل إليه المسلمون في بلاد الأندلس والمغرب الإسلامي في شتى العلوم، كالطب مثلا، فأخذوا ينهلون مما أفرزته قريحة أطباء المسلمين، بقراءة مؤلفاتهم ومصنفاتهم، وهذا هو المقصود بأستاذية المسلمين على اليهود، وليس بالضرورة أن يلتقي طالب العلم في الطب بالطبيب المسلم ويجالسه في الجامعة أو في بيته، فكثير من اليهود قرؤوا لأطباء المسلمين دون أن يلتقوا بهم أو يعرفوا شخصيتهم. فاجتهد اليهود وثابروا في طلب الطب فكان من الناحية النظرية أن ألفوا وترجموا كما ألف أطباء المسلمين وغير المسلمين ومن الناحية العملية كان أن عاجلوا الأمراض ووضعوا الدواء لها.

2) الأطباء اليهود المنتسبين لبلاد الأندلس:

شهدت بلاد الأندلس نهضة علمية في شتى الميادين، وبرع في العلوم ثلة من العلماء، وكان للطائفة اليهودية نصيبا من الأطباء الذي استقروا في الأندلس، أو هاجروا بصنعتهم وعلمهم إلى بلاد شتى:

أ) الأطباء اليهود المستقرين بالأندلس:

إن العالم من عادته أن ينتقل من مكان إلى آخر طلباً للعلم لكن أحياناً نجد بعض طلاب العلم لا ينتقلون من بقعة لأخرى نظراً لاهتمام اللطآن بالعلم حيث يوفر لطلاب العلم الأدوات والمصنفات والمترجمين وغيرها، لذا يخبرنا "ابن أبي أصيبعة" بأن الطب في زمن "عبد الرحمان الناصر" قد لقي عناية خاصة، لذا حرص الأطباء على استخراج ما جهل من أساء عقاقير كتاب "ديوسكوريدس" ⁽¹⁵⁾، وكان أحرصهم على ذلك لأجل التقرب إلى الناصر "حسداي بن شبروط"، وقد خدم الحكم بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، وكان "حسداي" من أحبار اليهود بارعاً في علم شريعتهم، وهو أول من أدخل لليهود الأندلس الفقه والتاريخ اليهودي، وكانوا قبل ذلك إلى معرفة قههم وتاريخهم ومواقيت أعيادهم على يهود بغداد، وكان طيباً. ولم يذكر له ابن أبي أصيبعة مؤلف ⁽¹⁶⁾.

وكذلك "اسحق بن قسطار"، حيث خدم "الموفق مجاهد" العامري وابنه "إقبال الدولة علياً"، وكان بصيراً بالطب، معنياً بالمنطق، وبارع في فقه اليهود وهو حبر من أحبارهم، متقدم في علم اللغة العبرية، ولم يتزوج. وتوفي بطليطة سنة 448هـ ⁽¹⁷⁾.

كما صنف "ابن بكلاش" والذي خدم باشتغاله بالطب أمراء "بني هود"، ولما كان في الأندلس ألف "كتاب المجدولة"، و"كتاب في الأدوية المفردة"، وقال عنه "ابن أبي أصيبعة": "هو من أكابر علماء الأندلس في صناعة الطب، وله خبرة بالأدوية المفردة، وقد أهدى "ابن بكلاش" كتابه "المجدولة" إلى "المستعين بالله أبي جعفر أحمد بن المؤتمن بالله بن هود" ⁽¹⁸⁾.

و"عمران بن أسحاق"، و"سليمان بن المعلم" والأخير كان طيباً في بلاط "علي بن تاشفين" المرابطي في أشبيلية، و"إبراهيم بن عزرا" في طليطلة و"إلياس بن المدور" في برشلونة ⁽¹⁹⁾.

ومن علماء اليهود أيضاً الطبيب والقاضي "ميمون بن يوسف" وهو من أكابر العلماء الممتازين ⁽²⁰⁾، وقد عاش فترة حكم المرابطين ثم الموحدين، وهو والد موسى بن ميمون ومن علماء اليهود أيضاً الذين ذكرهم "ابن أبي أصيبعة" "منح بن الفوال" من سرقسطة، كان مهتماً بصناعة الطب ضليعاً في علم المنطق والفلسفة، ولم يذكر له ابن أبي أصيبعة تصنيف طبي ⁽²¹⁾. كما ألف "مروان بن جناح" في الطب "كتاب التلخيص" ذكر فيه الأدوية وتحديد المقادير المستعملة في صناعة الطب من الأوزان والمكاييل ويندرج هذا الكتاب ضمن كتب الصيدلة التي تعتنى بالأدوية.

وكذلك "أبو الفضل حسداي بن يوسف بن حسداي"، فهو من مدينة سرقسطة، كان طيباً

وعالمًا بلسان العرب وشاعرا، وكان بارعا في الحساب والهندسة والتنجيم، ومتقنا لصناعة الموسيقى وعلم المنطق، واشتغل بالعلم الطبيعي أيضا⁽²²⁾.

(ب) استقرار الأطباء اليهود الأندلسيون بالشرق الإسلامي

عادة يكون طالب العلم شغوبا بمعرفة المعلومة ويسعى للبحث عنها أين ما كانت، كذلك كان بعض اليهود من انتقل للبحث عن المعارف، وقد يكون انتقاله ليس ذلك الذي ذكرناه آنفا، وإنما لأمر قاهر، كسوء الحالة المعيشية والاجتماعية أو بحثا عن عمل يتقوت منه وعائلته، أو لاضطهاد، ويبرز في هذا الإطار "موسى بن ميمون" (1135م - ت 650 هـ / 1204م) حيث كان عالما في اللاهوت والفلسفة والطب، وقد ولد بقرطبة وامتنه الطب منذ أن غرق أخوه في المحيط الهندي، ليوفر لنفسه وأسرته وأسرته أخيه لقمة العيش وأصبح بهذه المهنة كما يقول "ابن أبي أصيبعة": «أوحد زمانه في صناعة الطب وفي أعمالها»⁽²³⁾، ونظرا لمهارته في الطب يقول "القفطي": «راموا استخدامه في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الإفرنج بعسقلان، فإنه طلب منهم طبيا فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهذه الواقعة وأقام على ذلك»⁽²⁴⁾.

ولما انتقل إلى القاهرة بقيت له شهرته التي اكتسبها لما كان في الأندلس، فقرر له القاضي الفاضل "عبد الرحيم بن علي" البيسانى رزقا يعيش منه مع عائلته وبقي طبيا في دار السلطان "صلاح الدين" إلى أن أصبح الطبيب الخاص للملك الأفضل "نور الدين أبي الحسن علي بن صلاح الدين"، الذي تولى حكم مصر بعد وفاة أخيه "الملك العزيز" سنة ثمان وتسعين ومائة وألف⁽²⁵⁾.

وأثناء إقامته في مصر تزوج "ابن ميمون بأخت" أبي المعالي" اليهودي - الذي كان كاتباً لأم "نور الدين علي" المدعو "الأفضل" - وأنجب منها ولدا يدعى "إبراهيم" وقد أصبح طبيا بعد أبيه⁽²⁶⁾، ونظرا لتفانيه في خدمة السلطان وأهله ورعيته مدحه وأثنى عليه القاضي "سعيد بن سناء الملك هبة الله" شاعر السلطان "صلاح الدين" وأولاده، وشاعر القاضي الفاضل وقد عرف "ابن ميمون" في قصيدة ميمية يقول فيها:

«أرى طب جالينوس للجسم وحده وطب أبي عمران للعقل والجسم

فله أنه طب الزمان بعلمه لأبراه من داء الجهالة بالعلم

ولو كان بدر التم من يستطبه لثم له ما يدعيه من التم

وداؤه يوم التم من كلف به وأبرأه يوم السرار من السقم»⁽²⁷⁾.

وتوفي "موسى بن ميمون" بمصر في حدود 650هـ الموافق 13 ديسمبر 1204م، وقد أوصى أسرته أن يحملوه إذا فارقت روحه جسده إلى بحيرة طبرية بفلسطين ويدفنه هناك وذلك لما فيها من قبور بني إسرائيل وأحبارهم، وتم تنفيذ وصيته⁽²⁸⁾، وبوفاته عم الحزن كامل مصر التي عاشت فيها الطائفة اليهودية، وقد قيل فيه الكثير من الرثاء حتى ذاع المثل بين اليهود: «من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى»⁽²⁹⁾، يشيرون بذلك إلى أنه منذ عهد "موسى بن عمران" إلى عهد "موسى بن ميمون" لم يقم مثل "موسى بن ميمون".

وقد بدأ "ابن ميمون" بدراسة الطب في الأندلس، واستمر يدرسه كذلك لما انتقل إلى فاس، فكان على اتصال دائم بالأطباء، وإذا ما استثنينا مؤلفاته في التشريع اليهودي وبحثه في شؤون المجتمع اليهودي، نلاحظ أن ما ألفه في الطب يعد بحق من الموضوعات العربية العامة لأنه كان يعتمد فيه على المراجع العربية الإسلامية قبل كل شيء، وتعد مصنفاته الطبية جزءاً متمماً للأدب الطبي العربي في القرن (12 ب.م)⁽³⁰⁾.

ومصنفاته الطبية هي عشرة بين مقالة ورسالة جميعها دون بالعربية في مصر في أزمنة مختلفة ما بين سنة (1167م و1200م)، وقد نقل أغلبها إلى العربية وبعضها إلى اللاتينية، ومن أهم مصنفاته "فصول القرطبي" أو "فصول موسى"، وتعد أكبر رسائله الطبية حجماً وشهرة وقد ألفها ما بين سنة (1187م و1190م)، وتحتوي على 1500 قانون استخلصت من مؤلفات "جالينوس" وغيره من أطباء الإغريق، وعليها اثنان وأربعون تعليقا ونقداً وتبدأ كل منها كالآتي قال: "موسى"⁽³¹⁾، وقد ورد في هذه الرسالة ذكر لثلاثة من أطباء المسلمين: وهم "ابن زهر" الذي ورد اسمه 26 مرة، و"التميمي" الذي ورد اسمه 20 مرة، و"ابن رضوان" الذي ورد ذكره ثلاث مرات، وكان الأخير من أطباء مصر في القرن الحادي عشر للميلاد⁽³²⁾. وكما يقول ولفنسون: «والكتاب يقع في خمسة وعشرين فصلاً يبحث في التشريع ووظائف المخلوقات الحية، والأمراض الباطنية وعلامات الداء وتشخيصه وأسبابه وعلاجه، ويبحث في الحميات، ويوضح طرق تمرين الطبيب على معالجتها ويبين المسهلات والمقيات، ويتعرض لأمراض النساء وتدبير الصحة والرياضة والاستحمام والصيدلة، كما يناقش في النهاية جالينوس فيما ورد عنه من التناقض في آرائه مناقشة دقيقة، إلا أنها لم تخل من أدب جم وإعجاب به، وهذا الجزء من الرسالة هو من أهم ما ورد في

أدب الطب العربي، وقد أصبح الكتاب في مجموعه من المراجع التي يعتمد عليها الأطباء منذ القرن الثاني عشر⁽³³⁾.

كما يذكر "ابن أبي أصيبعة" من كتبه "اختصار الكتب الستة عشر لجالينوس"⁽³⁴⁾، وقد اشترك تلميذه "يوسف بن عقين" معه في وضع المختصرات للكتب الستة عشر⁽³⁵⁾.

ويقول "القفطي" عن ذلك: «وصف مختصرا لأحد وعشرين كتابا من كتب جالينوس بزيادة جمة على ستة عشر فجاء في غاية الاختصار وعدم الفائدة لم يفعل فيه شيئا»⁽³⁶⁾، وكذلك مقالة في "السموم والتحرز من الأدوية القتالة" وهي بحث حول التسمم وكيفية علاجه وهو عبارة عن مخطوطة شهيرة جدا اشتملت على وصف شامل وكامل لجميع أشكال التسمم، وتعتبر الأولى التي ميز فيها بين مختلف الأفاعي السامة⁽³⁷⁾، وكانت المقالة موجهة للوزير القاضي الفاضل البيسان في سنة (1198م) فعرفت بـ"المقالة الفاضلية"⁽³⁸⁾.

أما مقالته في "تدبير الصحة" فقد صنفها للملك الأفضل "علي بن الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي"⁽³⁹⁾، وهي عبارة عن بحث حول النظافة أو الطهارة، وتعتبر من أشهر ما قدم "ابن ميمون" وحررها سنة (1198م) بأمر من الملك الأفضل، الذي يعاني حالة من الإحباط⁽⁴⁰⁾، كما له عدة مقالات أخرى من بينها "مقالة في البواسير"⁽⁴¹⁾، وضعها لشاب من أهل الفضل والنباهة وشرف البيت وجمالة القدر كان يعنيه أمره بسبب إصابته بها⁽⁴²⁾، وله كذلك "مقالة في الربو" كتبها سنة (1190م) واعتبر أن أسباب هذا المرض هي بالدرجة الأولى أسباب عصبية⁽⁴³⁾، وضعت لمريض نبيل شكا من آلام شديدة في رأسه حتى لم يتحمل عمامته، وكان مصابا بضيق التنفس وقد عاش بالإسكندرية، وقد بحث في الأسباب التي تسبب هذا الداء، وأشار إلى الأجواء الملائمة للمصابين به، ونصح المريض بالحضور إلى مصر لأن جوها يلائم في أحوال كثيرة حالة المصابين بهذا المرض، ثم أشار فيها إلى الأطباء بأن يعنوا بهذا المرض عناية خاصة وذكر لهم ما حدث لبعض أطباء المغرب الذين عالجوا الأمير علي بن يوسف وكان ضحية جهلهم⁽⁴⁴⁾. وله كذلك "شرح حول فصول أبقراط" (Hippocrate)⁽⁴⁵⁾. ويعتبر "أبقراط" الإغريقي عند العرب شيخ الأطباء، وقد نقل فصول أبقراط إلى العربية العالم السرياني "إسحاق بن حنين" (ت 877م)، وقد كان "ابن ميمون" يسترشد بفصول "أبقراط" في أثناء العلاج العملي، ومن هنا وضع هوامشه وتعليقاته على "فصول أبقراط" كما فعل بـ"فصول جالينوس"⁽⁴⁶⁾، وله أيضا "مقالة في الجماع" وهي

عبارة عن عمل مختص بالعلاقات الجنسية⁽⁴⁷⁾، وضعها لسلطان حماة الملك "تقي الدين أبي سعيد عمر بن نور الدين"، تحدث فيها عن الجماع من الوجهة الصحية، وعن عجز القوة الجماعية، وعن الانتصاب الدائم، وعن الأدوية المقوية للباه⁽⁴⁸⁾، ويذكر ولفنسونس أن تلك المقالة قسمها إلى تسعة عشر فصلا صغيرا، حيث بحث فيها أحوال المخالطة الجنسية والأدوية والأغذية النافعة في ذلك، والأسباب التي تضعف الشهوة، وأضداد ذلك من الأعراض النفسانية، وذكر بأن "ابن ميمون" طرح فيها الكثير من نظريات "ابن سينا" و"ابن زهر"⁽⁴⁹⁾، وله "مقالة شرح أسماء العقار والعقاقير" وقد ذكرها "ابن أبي أصيبعة"⁽⁵⁰⁾، وهي عبارة عن تعليق حول طبيعة الأدوية وضرورة التعرف عليها عن طريق أسائها الشعبية أين قام بترتيبها حسب الترتيب الأبجدي، وغالبا ما تتبع التسمية العربية الاسم العربي (بالتسمية الإغريقية والفارسية والأسبانية وكذا المغربية والبربرية)⁽⁵¹⁾.

وكان آخر ما صنفه "ابن ميمون" من مؤلفاته الطبية "مقالة بيان الأعراض" قد دونها حوالي سنة (1200م)⁽⁵²⁾، وهي عبارة عن شروحات تتعلق بالمتطابقات وهي بحث موجز أنجز بأمر من الملك الأفضل الذي يتساءل فيها عن حالة الإحباط التي يعيشها⁽⁵³⁾، وذلك قبل أن يطرده الملك العادل "سيف الدين" بزمن قصير ويأخذ العرش لنفسه وذريته⁽⁵⁴⁾.

3) حركة الأطباء اليهود ما بين بلاد المغرب والمشرق الإسلامي:

أ) الأطباء اليهود المغاربة الذين استقروا بالمشرق الإسلامي:

ومن هؤلاء اليهود الطبيب والحكيم "السموئل بن يهوذا" المغربي، يظنه "القفطي" أندلسي⁽⁵⁵⁾، والذي يقطع ظن "القفطي" في أصل نشأته، أنه تحدث عن نسب والده وكنيته بين اليهود والعرب، حيث يقول: «إن أبي كان يقال له: الرباب يهوذا بن أبون من مدينة فاس بأقصى المغرب وكان اسمه المدعو به بين أهل العربية أبا البقاء أبي يحيى بن عباس المغربي. وذلك أن كثيرا من متخصصيهم يكون له اسم عربي غير اسمه العبري أو مشتق منه»⁽⁵⁶⁾. انتقل والده إلى أذربيجان، وخدم بيت "البهلولان" وأمراء دولتهم، ثم استقر بالمراغة وأنجب أولادا واتبعوا طريقه في الطب وقد أسلم وحسن إسلامه⁽⁵⁷⁾. وألف كتبا كثيرة في العلوم التي يتقنها كالحكمة والرياضيات والطب، وتصنيفه في الطب "المفيد الأوسط في الطب". وتوفي بالمراغة سنة (570هـ/ 1174م)، وكان يكنى بـ"أبي النصر"⁽⁵⁸⁾.

ومن اليهود الذين اشتغلوا بالطب "يوسف بن يحيى بن إسحاق" السبتي المغربي يعرف بـ"ابن سمعون" وهو جده التاسع أو العاشر، وكان "يوسف" طبيباً من أهل فاس وقد هاجر من المغرب إلى المشرق، واستقر بحلب بعد أن طاف في كثير من الأمصار، وتوفي بها في 10 من ذي الحجة من سنة 623هـ⁽⁵⁹⁾، ولم يذكر له "القفطي" تصانيفه على الرغم من الصحة التي كانت بينهما والمودة⁽⁶⁰⁾، وقد جمع بين صناعة الطب والحكمة والعلوم الرياضية، ومن تصانيفه "شرح الفصول لأبي قراط"، و"ترتيب الأغذية اللطيفة والكثيفة"⁽⁶¹⁾.

و"موسى بن العيزار أو العازار" الإسرائيلي كان طبيباً عالماً بصناعة العلاج وتركيب الأدوية، وهو الذي ألف شراب الأصول وذكر أنه يفتح السدد ويحلل الرياح، ورحل من المغرب إلى مصر، وكان في خدمة "المعز لدين الله" العلوي، وركب له أدوية كثيرة، ومما ركب له - "للمعز" العلوي - شراب النمر الهندي، واشترط فيه شروطاً كثيرة من النفع⁽⁶²⁾. و"موسى بن العيزار" من الكتب: "الكتاب المعزي في الطبخ"، وقد ألفه للمعز. "مقالة في السعال" و"جواب مسألة سألها عنها أحد الباحثين عن حقائق العلوم الراغبين جني ثارها"، "كتاب الأقرباذين"⁽⁶³⁾. وإن كان ابن أبي أصيبعة يصنفه ضمن طبقات الأطباء المشهورين بالديار المصرية.

ب) الأطباء اليهود من بلاد المشرق الذين استقروا بالمغرب الإسلامي:

ومن بين الأطباء اليهود الذين شغلوا مركزاً هاماً في الطب "إسحاق بن سليمان" الإسرائيلي، وقد نشأ في مصر وبها تعلم صناعة الطب، وتخصص "إسحاق بن سليمان" في أمراض العيون، مع فضله في الطب كان متميزاً بالمنطق⁽⁶⁴⁾، ولم يتزوج ويروى أنه قال: لي أربعة كتب تحمي ذكري أكثر من الولد وهي: "كتاب الحميات"، و"كتاب الأغذية والأدوية"، و"كتاب البول"، و"كتاب الاسطقسات". قدم إلى المغرب في عهد "زيادة الله الثالث". وكان طبيباً للخليفة الفاطمي "أبا محمد عبيد الله المهدي" في القيروان، أدناه وقربه إليه، وعالجه من حصاة في كليته بدواء العقارب المحرقة له مؤلفات عدة منها "كتاب الحدود والرسوم"، و"كتاب الاستسقاء"⁽⁶⁵⁾، وقد لازم "إسحاق بن عمران" في المغرب وتعلم عليه. و"إسحاق بن سليمان" الإسرائيلي مؤلفات في الطب كتبها بالعربية ثم ترجمت إلى اللاتينية سنة 1087م ترجمه مونك قسطنطين القرطاجني وفي سنة 1515م أعيد طبعها باللاتينية في ليدن⁽⁶⁶⁾.

وأشهر كتبه:

- 1 - " كتاب الحميات"، خمسة مقالات عن أنواع الحمى.
- 2 - " الأغذية والأدوية المفردة".
- 3 - " كتاب البول".
- 4 - " كتاب الاستقصات".
- 5 - " كتاب في الترياق" (67).

ويزيد "ابن بي أصيبعة" عن كتبه السالفة الذكر "كتاب المدخل في صناعة الطب" و"كتاب في النبض"، ونجبرنا أن كتابه في الحميات عبارة عن خمس مقالات، وله كتب أخرى لا تندرج ضمن الكتب الطبية أو الأدوية مثل: "كتاب في الحكمة" وهو أحد عشر ميمرا، وكتاب الحدود والرسوم، وكتاب بستان الحكيم وفيه مسائل من العلم الإلهي وكتاب المدخل إلى المنطق (68).

وقد ترجمت المؤلفات الطبية لعلماء المسلمين واليهود إلى اللغة العبرية ليتنفع بها اليهود الذين لا يعرفون العربية، كما راجت بعد ذلك في أوروبا عن طريق ترجمة اليهود وعلماء الغرب، منذ القرن الثالث عشر إلى اللاتينية، وانتشرت في جامعات فرنسا وإيطاليا، وكان هذا من الأسباب التي أدت إلى انتشار آراء أطباء المسلمين في البيئات العلمية بأوروبا.

الخاتمة

يتبين لنا من هذه الدراسة، أن الحياة العلمية للمسلمين أثرت كثيرا في الإنتاج العلمي الطبي لليهود، وفضلا عن تأثير اليهود بأطباء المسلمين في هذه الناحية، كما أثبتت ذلك المصادر الإسلامية لأطباء ومؤرخي الطب من المسلمين، وأن أغلب الكتب والمقالات الطبية ليست من نتاج القرينة اليهودية خالصة، بل فيها الكثير من مؤلفات الإغريق والمسلمين وآرائهم وشروحاتهم، كما يتبين لنا أن الأطباء اليهود كانوا ملمين بكل ما دون في علم الطب باللغة العربية، وعلى هذا نستطيع أن نعتبر مؤلفات اليهود في الطب تراثا نضمه إلى التراث الإسلامي في الطب، كغيرهم من الأطباء المسلمين وغير اليهود، والذين كان لهم دور في إثراء الحياة العلمية الطبية في الحضارة الأندلسية من أمثال: جواد، وكان في أيام محمد بن عبد الرحمان الأوسط، وخالد بن يزيد بن رومان القرطبي، وكان عالما بالأدوية الشجارية، وابن ملوكة، وكان في أيام الأمير عبيد الله وفي صدر دولة الأمير عبد الرحمان الناصر (69)، واسحق المسيحي، وكان مقبيا بقرطبة، وفي زمن الأمير عبد الله الأموي، وهو والد الوزير يحيى (70). وهؤلاء كانوا نصارى، عدا

يحي الوزير الذي تحول إلى الإسلام في صدر دولة عبد الرحمان الناصر.

إن عظمة الحضارة الإسلامية في الأندلس تظهر في استيعابها لكل الطاقات الخلاقة والمبدعة في كل المجالات بما فيها المجال الطبي، بحيث لم تستثن أحداً إلا وقدمت له كل العون ليستفيد من علم المسلمين سواء بالتلمذ على كبار علماء المسلمين أو باقتناء كتبهم ودراساتها، كما أن المتعلمين من غير المسلمين بمن فيهم اليهود، أفادوا المجتمع الإسلامي والحضارة الإسلامية عموماً بعلمهم، حيث كثير منهم خدم الحكام والولاة آنذاك، كما خدموا سائر المجتمع الذي يعيشون فيه، فلم يخلوا على الأمة التي قدمت لهم أعلى نموذج في الرقي والانفتاح على الأفكار وإنجازات الحضارات السابقة عليها، وكما يقول العقاد: «الحضارة الإسلامية لم تهدم شيئاً كان قائماً يوم ظهورها، بل أعادت إلى البناء ما تداعى وتهدم ثم زادت عليه، فاستقام علم الإنسان في طريقه غير مقتضب ولا معطل ولا محتاج إلى جهد في الاستعادة والتجديد»⁽⁷¹⁾.

لذلك نجد كثير من المستشرقين المصنفين يشيد بعظمة الحضارة الإسلامية، ودورها الرائد في نهضة أوروبا المتخلفة في القرون الوسطى، من أمثال: زغريد هونكة التي تقول: «فكل موجة علم أو معرفة قدمت لأوروبا في ذلك العصر - القرون الوسطى - كان مصدرها البلدان الإسلامية»⁽⁷²⁾.

وكذلك يقرر المستشرق سبنسر فاميري فضل المسلمين على العلم: «لا يستطيع عالم واحد أن يتأمل القبة الزرقاء دون أن يلفظ اسماً عربياً، ولا يستطيع عالم طبيعي أن يحلل ورقة من الشجر، أو يفحص صخرة من الصخور دون أن يتذكر درساً عربياً، ولا يسع أي طبيب أن يتأمل دائرة أحد الأمراض المعروفة منذ القدم، إلا أن يهمس بأراء طبيب عربي... فإذا ذكرنا أن العرب طوال قرون ثمانية في الأندلس مستودع أعظم العلوم في ذلك الحين، فإنه بوسعنا أن نعتقد أن مادة غير محدودة من التاريخ والعلوم والاجتماع والحقوق قد وصلتنا من تلك الأرض المقدسة»⁽⁷³⁾.

وول ديورانت، ومونتغمري وات القس المسيحي صاحب التأليف التاريخية والتي تتميز معظمها بالإشادة بعبقريّة الحضارة الإسلامية، وما قدمته من معارف جليلة للإنسانية، وغير هؤلاء كثير من الأوروبيين وغير الأوروبيين الذين شهدوا على تفوق الحضارة الإسلامية أدباً وشعراً وفكراً وعلمياً، في القرون الوسطى على سائر الحضارات التي سبقتها بقرون عديدة.

- الهوامش

(1) مونتغمري وات، في تاريخ إسبانيا الإسلامية، ترجمة: محمد رضا المصري، ط2، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1998م، ص28.

(2) مونتغمري وات، المرجع نفسه، ص24.

(3) جالينوس حكيم وفيلسوف طبيعي يوناني من مدينة فرغاموس شرقي قسطنطينية إمام الأطباء في عصره ورئيس الطبيعيين في زمنه له عدة كتب في الطب وغيرها من علم الطبيعة والبرهان، وكان جالينوس بعد زمن المسيح عليه السلام بنحو مائتي سنة، عاش ثمامي وثمانين سنة. له في الطب ستة عشر ديوانا وشرط على طالب الطب حفظها والاحتفال بها إن طلب علم الطب من غير برهان، كما لم يسبقه أحد في علم التشريح وألف فيه سبع عشرة مقالة. وقد نقل حنين كثير من مقالات كتبه إلى العربية من بينها: كتاب الفرق. كتاب إلى طوثرن في النبض. كتاب إلى اغلوقن في التأني لشفاء الأمراض. كتاب المقالات الخمس في التشريح. كتاب الاسطقصات. كتاب المزاج. كتاب القوى الطبيعية. كتاب العلل والأمراض كتاب تعرف العلل الاعضاء الباطنة. كتاب النبض الكبير. كتاب الحميات. كتاب البحران. كتاب حيلة البرء كتاب تدبير الصحة، وغيرها من الكتب الجليلة. القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، [د، ط]، القاهرة، مكتبة المتنبي، [د، ت]، ص ص85 - 90.

(4) ديسكوريدس، من أهل مدينة عين زربي شامي يوناني، بعض المؤرخين يذكره بدياسقوريدوس أو بدياسقوريدس الأول المفسر لكتب أبوقراطن وكان يسمى عند قومه أزدش نياديش، ومعناه في لغة قومه الخارج عنا، وذلك أن ديسكوريدس كان معتزلا قومه متعلقا بالجلال والنباتن مقيما بها في كل الأوقات، ومعنى ديسقوري باليونانية أشجار. ودوس باليونانية الله، ومعناه أي ملهمه الله للشجر والحشائش. وكتاب ديسكوريدس الذي عثر عليه يشتمل على خمس مقالات ويوجد متصلا به مقالتان في سموم الحيوان وهي سادسة وسابعة. وقد مدحه ابن أبي أصيبعة: «صاحب النفس الزكية النافع للناس المنفعة الجليلة، المتعرب المنصور السائح في البلاد، المقتبس لعلوم الأدوية المفردة من البراري والجزائري والبحار، المصور لها المجرب المعدد لمنافعها قبل المسألة من أفاعيلها، حتى إذا صحت عنده بالتجربة فوجدها قد خرجت بالمسألة غير مختلفة عن التجربة أثبت ذلك وصوره من مثله، وهو رأس كل دواء، وعنه أخذ جميع من جاء بعده، ومنه ثقفوا على سائر ما يحتاجون إليه من الأدوية المفردة، وطوبى لتلك النفس الطيبة التي شقيت بالتعب من محبتها لإيصال الخيرات إلى الناس كلهم». ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، [د، ط]، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، [د، ت]، ص ص58 - 59.

(5) إبراهيم موسى هنداي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، [د، ط]، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، [د، ت]، ص178.

- (6) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص 488.
- (7) القفطي، المصدر السابق، ص ص 235 - 236.
- (8) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص ص 478 - 479.
- (9) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 499.
- (10) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 500.
- (11) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 496.
- (12) القفطي، المصدر السابق، ص 160.
- (13) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص 533.
- (14) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد زيدان، ط02، القاهرة، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، 1964م، مج 04، ج 03، ص 109.
- (15) في سنة 337هـ (948م) تسلم الخليفة الأموي عبد الرحمان الناصر كتاب "الأدوية المفردة" ديسكوريدس باللغة اليونانية، ومعه رسالة من الإمبراطور قسطنطين السابع، وقد نقل هذا الكتاب في عهد الخليفة العباسي جعفر المتوكل، وقد نقله اسطفان باسيل من اليونانية إلى العربية. ولكن جهل الناقل لعدد من المفردات التي لا مرادف لها في العربية، والتي لا يمكن أن تعرف إلا بواسطة رجل يتقن اليونانية (القديمة)، تشير إلى فوائده، فتركها باليونانية على أمل أن يعين الله فيأتي بمن يكمل عمله. ولما لم يجد الناصر بين المسلمين والمسيحيين في مملكته من يتقن اليونانية حفظ الكتاب في مكتبته، وبقيت نسخة ابن باسيل معتمدة. بعد ذلك طلب الناصر من صديقه إمبراطور بيزنطية أن يرسل أحد علمائه من أجل تعليم بعض أتباعه - المسلمين - اليونانية، بغية التوصل إلى فهم الكتاب ونقله إلى العربية. وهكذا وصل إلى قرطبة سنة 340هـ (951م) الراهب نيقولا في وقت كان عدد من العلماء منصرفا لحل الرموز والأحاجي التي تركها ابن باسيل. وكان من هؤلاء العلماء حسداي بن إسحق (ابن شبروط)، الذي كان وزيرا للناصر، وعبد الرحمان بن إسحق بن الهيثم. وقد توفي نيقولا في أول عهد الحكم المستنصر بعدما أنجز مهمته. د. يوسف فرحات ود. يوسف عيد، معجم الحضارة الأندلسية، ط01، بيروت، دار الفكر العربي، 2000م، ص ص 217 - 218.
- (16) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص 498.
- (17) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه والصفحة.
- (18) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 501.
- (19) إبراهيم موسى الهنداوي، المرجع نفسه، ص 179.
- (20) ول ديورانت، المرجع نفسه، مج 04، ج 03، ص 120.
- (21) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص 501.

- (22) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 499.
- (23) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 582.
- (24) القفطي، المصدر السابق، ص 209.
- (25) إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، ط01، القاهرة، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، 1936م، ص 20.
- (26) القفطي، المصدر السابق، ص 210.
- (27) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص 582.
- (28) القفطي، المصدر السابق، ص 210.
- (29) إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق، ص 26.
- (30) إسرائيل ولفنسون، المرجع نفسه، ص 142.
- (31) إسرائيل ولفنسون، المرجع نفسه، ص 143.
- (32) إسرائيل ولفنسون، المرجع نفسه والصفحة.
- (33) إسرائيل ولفنسون، المرجع نفسه والصفحة.
- (34) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص 583. ينظر: القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 210.
- (35) إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق، ص 144.
- (36) القفطي، المصدر السابق، ص 210.
- (37) – Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme, , Paris Les Éditions Du Cerf, 1993, P685.
- (38) إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق، ص 145.
- (39) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص 583.
- (40) وينقل ولفنسون عن المقرئ «أنه» قد ذكر في مبدأ هذه المقالة أنه يقصد شفاء مولانا من أمراض جعل الله الأسقام مجنبة لقره العالي، والصحة والسلامة صاحبتين له دائما، نظرا لأن مولانا يشكو من تيسس الطبيعة وتحجرها في أكثر الأوقات من تفكير واستيحاش وتوقع الموت وأنه كثير التخمة». «مرجع سابق، ص 147. أما المرض الذي أصاب الملك الأفضل فكان نتيجة إفراطه في اللهو وانغماسه في الشهوات حتى أدى إلى «اختلال أحواله، وسوء تدبيره، وقبيح سيرته، فانحرف عنه الملك العادل نهائيا فلم ينته...» وكان قد أقبل الأفضل بدمشق للعب ليله ونهاره وتظاهر بلذاته، وفوض الأمور إلى وزيره ثم ترك اللعب من غير سبب وتاب وأزال المنكرات وأراق الخمر، وأقبل على العبادة وليس الخشن من الثياب وشرع في نسخ مصحف بخطه واتخذ لنفسه سجدا يخلو فيه لعبادة ربه، وواظب على الصيام وجالس الفقراء وبالف في التقشف حتى صار يصوم النهار ويقوم الليل. «المقرئ، السلوك في معرفة دول الملوك، ج01، نقلا عن: إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق، ص 145.

(41) إسرائيل ولفنسون، المرجع نفسه، ص145.

(42) إسرائيل ولفنسون، المرجع نفسه، صص 150-151.

(43) -Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme, P685.

(44) إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق، ص151.

(45) -Op, Cit, P685

قال القفطي: «بقراط بن إيراقلس، إمام فهم معروف ومشهور معني ببعض علوم الفلسفة وهو سيء الطبيعيين في عصره، وكان قبل الإسكندر بنحو مائة سنة وله في الطب تأليف شريفة موجزة الألفاظ مشهورة في جميع العالم، ولبقراط في صدور كتبه وصايا جميلة من التحنن والشفقة على النوع وتطهير الأخلاق من الكبر والعجب والحسد، وكان بعده في الشهرة جالينوس وقد اختلف في أول من استنبط الطب وفي أول الأطباء، ويذكر يحيى النحوي الإسكندري من تولى الطب رئاسة إلى زمن جالينوس وكانوا ثمانية وهم: إسقليبيوس الأول، غورس، ميلس، يرمانيذس، أفلاطون الطبيب، إسقليبيوس الثاني، بقراط جالينوس». القفطي، المصدر السابق، صص 64-66.

(46) إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق، ص152. يقول القفطي هو: «جالينوس الحكيم الفيلسوف الطبيعي اليوناني من أهل مدينة آموس إمام الأطباء في عصره ورئيس الطبيعيين في وقته ومؤلف الكتب القيمة في صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة وعلم البرهان». وقال أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي «كان جالينوس بعد المسيح بمائتي سنة، وبعد بقراط بنحو ستمائة سنة، وبعد الإسكندر بنحو خمسمائة سنة ونيف ولا أعلم بعد أرسطوطاليس من هو أعلم بالطبيعة بعد هذين الفاضلين أعني أبقرراط وجالينوس» وقال محمد بن إسحاق النديم في كتابه: «ظهر جالينوس بعد ستمائة وخمسة وستون سنة من وفاة أبقرراط وانتهت إليه الرئاسة في عصره، وهو الثامن من الرؤساء الذين أولهم أسقليبياذس مخترع الطب، وجالينوس عدة مؤلفات في الطب من بينها: "كتاب الفرق" نقله حنين إلى العربية والكتب الستة عشر التي يقرأها المتطبيبون متوالية، و"كتاب الصناعة" نقله حنين كذلك، و"كتاب إلى طوثرن في النبض" نقله حنين، كذلك "كتاب إلى افلوqn في التأني لشفاء الأمراض" نقله حنين، و"كتاب المقالات الخمس في التشريح"، و"كتاب القوى الطبيعية" إلخ». القفطي، المصدر السابق، صص 85-90.

(47) -Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme, P685.

(48) ول ديورانت، المرجع السابق، مج04، ج03، صص 121-122.

(49) إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق، ص152.

(50) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص583. ولم يذكرها غيره من مؤرخي وعلماء العرب والمسلمين حتى كان يشك في صحتها، إلى أن ظهرت نسخة واحدة لهذه المقالة في اسطنبول، وهذه النسخة بخط

الطبيب ابن البيطار المولود بمدينة مالقة بالأندلس في أواخر القرن الثاني عشر الذي جال في بلاد المغرب ومصر والشام إلى أن استوطن بمدينة دمشق وتوفي بها سنة (1248 م)، وقد عنون ابن البيطار المقالة بما يأتي: كتاب شرح العقار، تأليف الرئيس أبي عمران موسى بن عبد الله الإسرائيلي المغربي . وقد ذكر ابن ميمون من بين مصادره ابن جلجل وأحمد بن محمد الغافقي، وأبا المطرف عبد الرحمان بن واقد اللخمي وابن سمجون وهم جميعا من العلماء المسلمين بالأندلس في القرن العاشر والحادي عشر للميلاد، كما ذكر عالما يهوديا من الأندلس وهو مروان بن جناح الذي عاش في القرن الحادي عشر. إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق، ص 153.

(51) - Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme, P685.

(52) إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق والصفحة.

(53) - Op. Cit, P685

(54) إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق والصفحة.

(55) القفطي، المصدر السابق، ص 142.

(56) السموءل بن يحيى بن عباس المغربي، بذل المجهود في إفحام اليهود، تقديم وتعليق: عبد الوهاب طويلة، ط 01، دمشق، دار القلم، بيروت، الدار الشامية، 1989م، ص ص 11 - 12.

(57) القفطي، المصدر السابق، ص 142.

(58) السموءل بن يحيى بن عباس المغربي، المصدر السابق، ص 10.

(59) القفطي، المصدر السابق، ص ص 256 - 258.

(60) القفطي، المصدر نفسه، ص 257.

(61) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص 696.

(62) القفطي، المصدر السابق، ص 211.

(63) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص 545.

(64) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 479.

(65) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 480.

(66) إبراهيم موسى هنداوي، المرجع السابق، ص 178.

(67) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص 481.

(68) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ص 480 - 481.

(69) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ص 484 - 485.

(70) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص 488.

(71) عباس محمود العقاد، دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية، [د، ط]، بيروت، صيدا، منشورات

المكتبة العصرية، [د، ت]، ص 181.

(72) زيفريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق ييضمون وكمال دسوقي، [د، ط]،

بيروت، دار صادر ودار الآفاق الجديدة، [د، ت]، ص 541.

(73) أنور الجندي، آفاق جديدة للدعوة الإسلامية في عالم الغرب، ط 03، بيروت، مؤسسة الرسالة،

1987م، ص ص 92 - 93.

Les impact des médecins musulmans sur les Juifs d'Andalousie et le Maroc dans le Moyen Âge

Amara NECIRA (**)(*)

Résumé

Cet article aborde le rôle de pointe joué par les médecins musulmans dans la civilisation andalouse ou l'occident islamique en Moyen âge et leurs contributions à l'élargissement de la médecine de production et de traitement.

Ainsi que les musulmans ont excellé sur les autres dans cet aspect, et a influencé d'autres peuples, comme les Juifs, par exemple.

C'était la conséquence des politiques prudentes prises en charge par les gouvernants – conquérants étant la remise des libertés de religion et d'esprit aussi la préoccupation des savoirs et des sciences et leur diffusion non seulement chez les musulmans mais aussi chez les non - musulmans.

* Maître-assistant (A) – Département des sciences humaines – Faculté des sciences sociales et humaines - Université d'El oued - Algérie

** Doctorant au Département des sciences humaines - Faculté des sciences sociales et humaines – Université de Batna – Algérie.

السن القانوني للزواج " دراسة مقارنة "

بقلم

أ. علي جدادي (**)



ملخص

في ثنايا هذا البحث أتناول موضوع تحديد سن الزواج دراسة مقارنة بين القانون الجزائري بشقيه القديم والجديد، أي قانون الأسرة، مع رأي الشريعة الإسلامية بمختلف مذاهبها الفقهية الأربعة، بالإضافة إلى إعطاء لمحة موجزة عن القوانين والتشريعات العربية في تحديدها لسن الزواج، وبيان الأسس الشرعية والموضوعية التي بنى عليها المشرع الجزائري تحديده لسن الزواج، وتسويته بين الرجل والمرأة في التعديل الأخير لقانون الأسرة، والخلفيات الفلسفية لذلك، واختتم البحث ببيان مخاطر الزواج المبكر -زواج الصغار- و بجملة من النتائج: الاقتراحات والانتقادات

تمهيد:

نظرا لأهمية عقد الزواج من الناحية الاجتماعية والنفسية، وما يترتب على إبرام عقده من آثار، وما يحققه من مقاصد ومصالح، رأى المشرع الجزائري حماية هذا العقد وإبعاد المخاطر عنها المتولدة من زواج الصغار فحدد سن الزواج، وذلك بالنظر إلى عدة جوانب اجتماعية واقتصادية، ومراعاة كذلك لتغير الظروف والأعراف.

فقد حدد قانون الأسرة الجزائري سن الزواج عادة الاستقلال، حيث فرق في ذلك بين الرجل والمرأة، ففي التعديل الموالي سنة 1984 أبقى على ذلك مع فارق بسيط، وفي القانون الجدد

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم الحقوق - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة باتنة.

(**) باحث في الدكتوراه بقسم الحقوق - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة باتنة - الجزائر.

الصادر سنة 2005 قام بتعديل السن وسوى بين الجنسين.

في ثانيا هذا البحث أحاول المقارنة بين نصوص المواد القانونية، وفهم الأسس التي أدت بالمشرع الجزائري إلى تعديل القانون المتعلق بتحديد السن، ومقارنة ذلك بالشريعة الإسلامية والقوانين العربية، مع بيان مخاطر الزواج المبكر "زواج الصغار". وفق العناصر التالية:

- 1- مدى مشروعية تحديد السن القانوني للزواج.
- 2- قراءة في نصوص المواد القانونية (ق.س.ج.).
- 3- السن القانوني للزواج في بعض التشريعات العربية.
- 4- تحديد سن الزواج عند فقهاء الشريعة.
- 5- أضرار تزويج الصغار.
- 6- الخاتمة.

أولا: مدى مشروعية تحديد السن القانوني للزواج.

- اعتبر المشرع الجزائري عقد الزواج، عقدا رضا فيه، ومن ناحية أخرى أحاطه بحماية خاصة ميزته عن سائر العقود، من وجوب توافر الأركان والشروط، وتوافر الأهلية الكاملة منها بلوغ سن هيئته في الطرفين تقتضي تحمل المسؤولية التامة المالية والاجتماعية، وحفظ واستقرار الخلية الأولى للمجتمع.

ذكر العربي بلحاج في هذا السياق قوله: اعتبر القانون الجزائري الزواج من التصرفات التي تقتضي توافر الأهلية الكاملة لما يرتب عليه من الالتزامات المالية والواجبات الاجتماعية العائلية ذلك أنه ليس من المصلحة الخاصة والعامة السماح لكل فرد الإقدام عليه من غير نضج فكري وقدرة مالية، ومعرفة بشؤون الحياة والأعباء الزوجية

ومن الأسس التي يمكن الاعتماد عليها في تحديد سن الزواج.

أ- مراعاة المصلحة العامة والخاصة إن المصلحة المحافظة على الأسرة تقتضي أن يكون أطرافها على درجة عالية من الوعي واستعداد كافي لتعمل شؤون الأسرة وهذا يقتضي قدرا من العقل الذي يكون في المادة ملازما للسن فالصغير والصغير لا يتصور منها إدراك مقاصد الزواج ولا عمل مسؤوليات وأعباء تكوين أسرة، كما أن القدرة على إنجاب نسل قوي والعناية

به يتطلب سنا معينة ومن مصلحة الأمة أن تكون قوية، بقوة الخلية الأولى المكونة لها، جاء في المادة القانونية من قانون الأسرة: الأسرة هي الخلية الأساسية للمجتمع وتتكون من أشخاص تجمع بينهم صلة الزوجية، وصلة القرابة".

ب- حق الحاكم في تقييد المباح لضرورة أو مصلحة من المشروع عند جماعة من الفقهاء أن للحاكم، فهو ولي لأمر المطاع حقا في تقييد المباح ومنعه إذا اقتضى الأمر، وإيجاب وفرض ما هو مسنون ومستحب بالنظر إلى مراعاة مقاصد التشريع من جلب المنافع، ودفع المفساد، وتحقيق المصالح ورفع الضرر.

فمن هذا الباب رأى المشرع الجزائري أن تقييد سن الزواج يحقق مصالح، ويدفع أضرارا خاصة وعامة.

ج- تغير الظروف والأعراف من القواعد المعتمدة اعتبار العرف وتعتبره في بناء الأحكام الشرعية عليها، حيث لا ينكر ذلك، فالظروف والعادات وبساطة الحياة التي كان الناس عليها حق تقتضي منهم تحديد سن الزواج، وتغيرها.

ولما تغيرت ظروف الحياة، وأصبحت الظروف الاجتماعية والاقتصادية متحركة في غالب تصرفات الفرد المعاصر، لزم مراعاة ذلك، لتحقيق مقاصد الشرع في حماية الأسرة وبنائها بناء سليما.

ثانيا: قراءة لنصوص قانون الأسرة الجزائري القديم والمعدل.

بعد الاستقلال أقر المشرع الجزائري تحديد سن الزواج على أساس بلوغ عمر معين، لا على أساس الأمارات الطبيعة حيث يفترض في هذه السن أن يكون المقبل على الزواج بالغاً راشداً عاملاً، قادراً على إدراك المسؤولية وتحمل بناء أسرة، وتكاليفها المادية والاجتماعية، فحدد سن 18 للفتى وسن 16 عشرة للفتاة.

وفي سنة 1984 عدل المشرع الجزائري السن القانونية للزواج فجعل أهلية الرجل تكتمل بتمام 21 سنة والمرأة بتمام 18 سنة، حيث نصت المادة (07) من قانون الأسرة الجزائري القديم على ما يلي:

"تكتمل أهلية الرجل في الزواج بتمام 21 سنة والمرأة بتمام 18 سنة، وللقاضى أن يرخص

بالزواج قبل ذلك لمصلحة أو ضرورة".

نلاحظ من خلال نص هذه المادة أن المشرع الجزائري فرق بين الرجل والمرأة في اشتراط السن المؤهل للزواج. مراعيًا في ذلك لأعراف البلد وعاداته، وظروفه الاجتماعية والاقتصادية، وقد علق الحاج بلعربي على نص المادة، فقال:

ساير المشرع الجزائري هاهنا اعتبارات سن الرشد القانوني والمالي ومسائل النمو الديموغرافي في الجزائر غير أنه قدر الأوضاع والعادات في البلاد، فأجاز للقاضي أن يرخص بالزواج قبل ذلك لمصلحة أو ضرورة وهذا من السياسة الشرعية ضمانا لمصلحة الشباب والمجتمع، ويكون الزواج قبل اكتمال الأهلية باطل بطلان مطلقا، ويمكن الطعن فيه قبل الدخول من طرف احد الزوجين أو النيابة العامة أو أي شخص له مصلحة".⁽¹⁾

والمشرع حدد سن الزواج بما سبق بيانه، ويكون وقت التحقق من توافره لحظة إبرام العقد من قبل المؤهلين لذلك قانونا وليس وقت الدخول، أي ما يسمى في العرف بـ"العرس". وطبعا من شروط الزواج الأهلية، أهلية الطرفين أي توافر العقل والبلوغ، وأعطى المشرع للقاضي رخصة السماح بالزواج بعد إجازة الولي بالنسبة للقصر: كالصغيرة والأبله، والمجنون والمعتوه إذا ثبت أنه شفاء له، ويكون ذلك بتقرير خبرة من قبل هيئة من الأطباء مختصة في الأمراض العقلية أو النفسية.

ونصت المادة (07) من قانون الأسرة الجزائري الجديد.

(أمر رقم 05-02 المؤرخ في 27 فبراير 2005) "تكتمل أهلية الرجل والمرأة في الزواج بتمام 19 سنة، وللقاضي أن يرخص بالزواج قبل ذلك لمصلحة أو ضرورة، متى تأكدت قدرة الطرفين على الزواج.

يكتسب الزوج القاصر أهلية التقاضي فيما يتعلق بآثار عقد الزواج من حقوق والتزامات". ويمكن لنا أن نبسط شرح هذه المادة القانونية على شكل نقاط على النحو الآتي:

1- نلاحظ على المادة 07 المعدلة أن المشرع الجزائري ساوى بين الرجل والمرأة في سن أهلية الزواج، وسبب هذه المساواة عند البعض من الشراح قالوا رفع من سن زواج المرأة لأنه أعطاهم مسؤولية كبيرة، وهو تجريد الولي من تزويجها بتمكينها من أن تزوج نفسها، وهو سن يتزامن مع

بلوغها مستوى معين من الثقافة والنضج الاجتماعي، فلا يعتبر أنه قد مس بحرية زواج المواطن إذا أنه من المحتمل أنه قد راعى الناحية الاقتصادية الحالية للمجتمع الجزائري من حيث زيادة عدد السكان زيادة مذهلة ومخيفة دون أن تقابلها زيادة موازية في الإنتاج، أو أن يكون قد راعى الناحية الاجتماعية للمواطن من حيث تربية الأجيال القادمة وتعليمها وتوفير الصحة والأمن والعدل للجميع.⁽²⁾

2- كما أن المشرع الجزائري منح للقاضي سلطة الترخيص بالإعفاء من سن أهلية الزواج المصلحة أو ضرورة بعد مراعاة إجازة الولي (زواج المجنون والمعتوه)، وما إذا كان المرخص لهما يتمتعان بالقدرة الكافية على الزواج سواء كان ذلك فيزيولوجيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا.

3- إن القاضي المختص الذي يمنح رخصة الإعفاء من سن أهلية الزواج مقيد بالتحقق قبل ذلك من إثبات صغر السن وتوفير المصلحة والضرورة وقدرة الطرفين على الزواج مع العلم أن هذه الرخصة لا تقبل أي طريقة من طرق الطعن.

4- إن اكتساب الزوج القاصر لحقوق النكاح فيما تلقى بآثار عقد الزواج فقط (الطلاق، النفقة...).

نلاحظ هنا أن قانون الأسرة لما سمح بالزواج دون السن المحددة إنما يكون قد راعى العادات السائدة في بلادنا وراعى ما تعود عليه الناس في مجتمعاتنا ومعظم المجتمعات الشرقية من تزويج الفتيات والفتيان في سن مبكرة قبل السن المحددة، خوفا مما قد يترتب عن تأخير الزواج من آثار لا محمد عقباها.⁽³⁾

ثالثا: السن القانوني للزواج في بعض التشريعات العربية.

لو نظرنا إلى قوانين الأحوال الشخصية في البلاد الإسلامية لوجدنا أنهم حددوا السن المناسب للزواج وأن من يخالفه يتعرض للعقوبة، وهي سن متقاربة محددة ما بين 17 و20 سنة واليك تفصيل ذلك:

ففي القانون اللبناني مثلاً: تنص المادة الخامسة بما يلي: «لا يعقد الزواج في الأصل قبل إتمام الرجل الثامنة عشرة، والمرأة السادسة عشرة».

وقانون الأحوال الشخصية السوري: حدد السن للفتى بتام الثامنة عشرة، والفتاة بتام

السابعة عشرة، إلا أنه أجاز للفتى الزواج بعد تمام الخامسة عشرة، والفتاة بعد سن الثالثة عشرة، إذا طلبا الزواج، فيجوز بإذن من القاضي إذا تبين له احتمال جسميهما بشرط موافقة الولي. وقانون الأحوال الشخصية الأردني: حدد سن الخاطب ست عشر عاماً، والمخطوبة خمسة عشر عاماً.

وقانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات المتحدة: حدد سن الزواج ثمانية عشر عاماً، والفتاة ستة عشر، وبنى القانون هذا التحديد لسن الزواج على دراسة حال الزوج والزوجة بالنسبة للحالة النفسية، والاجتماعية لهما ونحو ذلك.

أما القانون التونسي فقد حدده بـ 20 سنة على حد سواء بالنسبة للرجل والمرأة.

أما القانون الليبي فقد حدده بـ 20 سنة على حد سواء كذلك.

أما القانون العراقي حددته بـ 18 سنة للرجل بـ 15 سنة للمرأة.⁽⁴⁾

وأما القانون الفلسطيني فقد حدده بـ 18 سنة على حد سواء للرجل والمرأة.

وأما القانون المصري فقد حدده بـ 18 سنة للجنسين.

وكذلك الأمر بالنسبة للقانون المغربي فقد حدده بـ 18 سنة.⁽⁵⁾

رابعاً: تحديد سن الزواج عند فقهاء الشريعة:

إن القاعدة العامة السائدة في الفقه الإسلامي أن أهلية الزواج تحدد على أساس الأمارات الطبيعية للشخص بحيث إذا وجدت إحدى هذه الإمارات يعتبر الشخص بالغاً فيحق له الزواج، وبعض هذه الإمارات مشتركة بين الجنسين، وبعضها الآخر خاص بكل جنس على حدة، منها: خروج المنى، والحيض، وإنبات شعر العانة..

موقف المالكية والشافعية:

ذهب الفقه المالكي إلى أن نهاية سن البلوغ هي 18 سنة للفتى والفتاة سنة وعلى هذا فالصغير غير المميز لا ينعقد زواجه، والصبي المميز ينعقد زواجه عند أغلب الفقهاء لكن بإجازة من الولي طبقاً لقوله تعالى: ﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم﴾.⁽⁶⁾

أما عند الشافعية حددوا السن بـ 15 سنة وجاء بها الغالب أي أن سن البلوغ حدد بـ 15 سنة

استنادا إلى غزوة أحد فالرسول صلى الله عليه وسلم أباح للمصحابة القتال في سن 15 سنة وكذلك الرشد شرط لصحة الزواج حيث تعتبر تصرفات العبد والصبي المميز وغير المميز أصلا باطلة.

موقف الحنفية والحنابلة:

يشترط الحنفية أن يكون كل من الزوجين كامل الأهلية إذا تولى عقد الزواج بنفسه أو بوكيل عنه وكما الأهلية بالعقل والبلوغ والحرية.

أما عند الحنابلة فالرشد شرط لصحة الزواج فلو تزوج السفية بغير إذن وليه كان زواجه باطلا. (7)

وقد اختلف الفقهاء في مدى مشروعية تزويج الصغار، وجههور الفقهاء على القول بجوازه، واستندوا في ذلك على جملة من الأدلة منها:

قال تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَشْنَنُ مِنْ الْمُحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ﴾ سورة الطلاق الآية 4.

قال الإمام البغوي: ﴿وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ﴾ يعني: الصغار اللاتي لم يحضن، فعدتن أيضاً: ثلاثة أشهر.. (8)

وقال ابن القيم - رحمه الله -: "عدة التي لا حيض لها، وهي نوعان: صغيرة لا تحيض، وكبيرة قد يشمت من الحيض، فيتن الله سبحانه عدة النوعين بقوله: ﴿وَاللَّائِي يَشْنَنُ مِنْ الْمُحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ﴾ الطلاق / 4، أي: فعدتن كذلك" (9).

ومن السنة النبوية:

ما روي عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت ست سنين، وأدخلت عليه وهي بنت تسع ومكثت عنده تسعاً. (10)

فالصغيرة يزوجه أبوها، لا غيره من الأولياء، على الصحيح من أقوال العلماء.

قال ابن تيمية: "المرأة لا ينبغي لأحد أن يزوجه إلا بإذنها كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم، فإن كرهت ذلك: لم تجبر على النكاح، إلا الصغيرة البكر، فإن أباه يزوجه، ولا إذن لها" (11).

الدخول بالصغيرة: وهذا الأمر لا يلزم من العقد، فإنه من المعلوم أنه قد تنكح الكبيرة ولا

يلزم من نكاحها الدخول، وأوضح بيان في هذا أنه قد يحصل طلاق بعد العقد وقبل الدخول، وأنه ثمة أحكام لهذه الصورة - وهي تشمل بعمومها : الصغيرة - من إلزامه بنصف المهر إذا سمي، وعدم ترتب عدة عليها، وفي الأولى قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ۚ﴾. سورة البقرة الآية 237.

وفي الثانية قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسِرَّحُوهُنَّ سِرَّاحًا جَمِيلًا﴾ سورة الأحزاب/ الآية 49.

وعليه فالصغيرة التي تُنكح لا تُسَلَّم لزوجها حتى تكون مؤهلة للوطء.

قال الإمام النووي رحمه الله: "وأما وقت زفاف الصغيرة المزوَّجة والدخول بها : فإن اتفق الزوج والولي على شيء لا ضرر فيه على الصغيرة : عمل به، وإن اختلفا : فقال أحمد وأبو عبيد : تجبر على ذلك بنت تسع سنين دون غيرها، وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة : حدُّ ذلك أن تطبق الجماع، ويختلف ذلك باختلافهن، ولا يضبط بسنٍّ، وهذا هو الصحيح، وليس في حديث عائشة تحديد، ولا المنع من ذلك فيمن أطاقته قبل تسع، ولا الإذن فيمن لم تطقه وقد بلغت تسعاً، قال الداودي: وكانت عائشة قد شَبَّت شباباً حسناً رضي الله عنها" (12).

خامساً: مخاطر تزويج الصغار

للزواج المبكر مشاكل كثيرة ترتب عنه، وخير دليل على ذلك الواقع المعاش في بعض البلدان العربية، من أهم هذه الأضرار والمشاكل ما يلي (13):

- مشاكل اجتماعية.

- مشاكل صحية ونفسية.

- مشاكل اقتصادية.

- مشاكل تربوية.

فزواج الصغار العديد من المخاطر والأضرار الصحية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية، وتعتبر مخاطر الحمل المبكر أحد أبرز المخاطر الناجمة عنه، وقد يؤدي الحمل المبكر إلى زيادة نسبة

التعرض لمضاعفات الحمل: مثل فقر الدم وتسمم الحمل وهو ارتفاع ضغط الدم أثناء فترة الحمل، وقد يؤدي إلى مضاعفات خطيرة للأم والجنين.

كما أن الولادة المبكرة لها تأثيرها المباشر على زيادة نسبة وفيات الأطفال حديثي الولادة، بالإضافة إلى أنجاب مواليد ناقصي الوزن وهو ما يجعل هؤلاء المواليد أكثر عرضة للمخاطر الصحية، كما قد يؤدي الإنجاب المبكر إلى زيادة معدلات الإجهاض وإلى زيادة الإصابة بالعدوى البكتيرية مثل: حمى النفاس نتيجة لضعف مقاومة الجسم وسوء التغذية.

أما عن الأضرار الاجتماعية للزواج المبكر فهي عديدة، ولكن أبرزها يتمثل في تحمل الزوج أو الزوجة مسؤولية اجتماعية قد تكون أكبر من أن يستطيعا تحملها، وعدم القدرة على القيام بمسؤولية رعاية وتربية الأطفال كما يجب، عدم معرفتهما بحقوقها وواجباتها نحو أنفسهما وأطفالهما مما يؤدي إلى القلق وعدم الأمان وتعرضهما للضغوط النفسية والنفور من بعضهما، بالإضافة إلى زيادة المشاكل الزوجية التي قد تؤدي في الغالب إلى الطلاق.

أما عن الأضرار الاقتصادية فأنها عديدة ومن أبرزها أنه غالباً ما يسهم الزواج المبكر في عدم إكمال أحد الزوجين أو كلاهما التعليم مما يؤدي إلى تقليل فرص الحصول على عمل ملائم ومجدي، كما ويعتبر الزواج المبكر عائقاً لتنمية المعارف الاجتماعية والاقتصادية، بالإضافة إلى زيادة العبء المعيشي للأسرة نتيجة زيادة عدد أفراد الأسرة بسبب الحمل المبكر وبالتالي زيادة معدلات الفقر في المجتمع وخلافه.

الخاتمة

حاولت في هذا البحث الإلمام بموضوع السن القانوني للزواج من الناحية القانونية والشرعية، ويمكن لنا أن نذكر أهم النتائج الآتية:

- الأساس الشرعي الذي بنت عليها سائر التشريعات القانونية في تحديد سن الزواج هو مراعاة المصلحة، ودفع الأضرار المتوقعة⁽¹⁴⁾، ومراعاة تغير الظروف، الخاصة والدولية.
- أن جل التشريعات القانونية في الدول العربية وضعت سناً محدداً للزواج مجاله ما بين الثامنة عشر والعشرين.

- أن المشرع الجزائري في التعديل الجديد لقانون الأسرة الجزائري سوى بين الفتى والفتاة

وحدد السن المرخص به للزواج بتسعة عشر سنة، وراعى في ذلك تغير الحياة والظروف الاجتماعية والاقتصادية، حيث رفع من السن بالنسبة للإناث، وخفض من السن بالنسبة للذكور.

- الراجح أن الفلسفة التي بنى عليها المشرع الجزائري تعديله الأخير في قانون الأسرة والمتعلق بالسن القانوني، انه لم أعطيت المرأة حق إبرام عقدها حالة رشدتها ونزعت الصلاحية من الولي رفع من سن زواجها لتتحمل المسؤولية كاملة، وبالنسبة للذكور اعتقد أنه أراد القضاء على مظاهر الفساد الأخلاقي.

- رخص المشرع الجزائري بالزواج للقصر وجعل سلطة تقدير الظروف والدوافع لذلك بيد القاضي، وتحت إذن الولي وتحمله المسؤولية. وفي ذلك نوع من الليونة المراعية لبعض الأعراف الجارية في بعض مناطق الوطن، وكذلك مراعاة لبعض الظروف الخاصة التي تقتضي المصلحة زواج الصغيرة والصغير⁽¹⁵⁾.

- يعاب على المشرع أنه لم يضع حد أدنى للسن لا يسمح بتجاوزه، ذلك أن بعض الأعراف في دول عربية تميز زواج الأطفال، وهذا يثير الكثير من الانتقادات الخاصة والعامة والمتعلقة بحقوق الطفل وحمايته من جميع أشكال الاستغلال.

- كما يعاب على المشرع تخفيضه لسن الزواج بالنسبة للذكور، فالظروف الاجتماعية والاقتصادية، وصعوبة متطلبات الحياة العصرية كل ذلك رفع من تكاليف الزواج وعظم مسؤوليته، فكان الأولى به ترك السن القانونية السابقة واحد وعشرين سنة للذكور، فقد أثبتت الكثير من الدراسات أن من أسباب كثرة الطلاق الزواج المبكر حيث لا يدرك الطرفان مسؤولية تحمل أسرة وبنائها والمحافظة عليها.

الهوامش:

1- بلحاج بلعربي، الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، ط5، 2007، ص61.

2- عبد العزيز سعد، قانون الأسرة الجزائري، أحكام الزواج والطلاق، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، ص26، 79، 80.

3- عبد العزيز سعد، مرجع سابق، ص80.

- 4- أ.د. محمد الشافعي، قانون الأسرة في دول المغرب العربي، الجزائر، تونس، المغرب، ليبيا، موريتانيا، المطبعة الوراق الوطنية مراكش، ط1، 2009، ص59.
- 5 - بدران أبو العينين بدران، الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة والمذهب الجعفري والقانون، ص 74، 75.
- 6 - سورة النساء "الآية رقم 05".
- 7- د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، ط3، ج7/ص 85.
- 8 _ تفسير البغوي: (ج8/152).
- 9 - زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم: (ج5/595).
- 10- رواه البخاري، حديث رقم: (4840)، ومسلم حديث رقم: (1422).
- 11- مجموع الفتاوى لابن تيمية: (ج39/32).
- 12- شرح صحيح مسلم للإمام النووي: (ج9/206).
- 13- عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي: ج2 ص437.
- 14- مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ص284.
- 15- نبيل صقر، قانون الأسرة نصا وفقها وتطبيقا: ص20-21.
- مراجع البحث:
- القرآن الكريم.
- 1- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط2003، 3.
- 2- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، دار لينة للنشر والتوزيع، المملكة السعودية، ط1998، 2.
- 3- البغوي، تفسير القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2003، 3.
- الإمام البخاري، صحيح البخاري، دار الجيل، القاهرة مصر، ط1994، 2.
- 4- الإمام مسلم الجامع الصحيح، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط4، 1996.
- 5- النووي، شرح صحيح الإمام مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1998، 2.
- 6- بلحاج بلعربي، الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، ط5، 2007.
- 7- بدران أبو العينين بدران، الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة الدينية والمذهب الجعفري والقانون، دار، بيروت _ لبنان.
- 8- عبد العزيز سعد، قانون الأسرة الجزائري، أحكام الزواج والطلاق، دار هومه، 2007.
- 9- محمد الشافعي، قانون الأسرة في دول المغرب العربي، الجزائر، تونس، المغرب، ليبيا، موريتانيا، المطبعة الوراق الوطنية مراكش، ط1، 2009.
- 10 - وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، ط3.

- 11- نبيل صقر، قانون الأسرة نصا وفقها وتطبيقا، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، ط1، 2006.
- 12- الحبيب بن الطاهر، الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة المعارف، بيروت لبنان، ط2، 2005.
- 13- مصطفى احمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق سوريا، ط1، 1998.
- 14- ابن العربي المالكي، أحكام القرآن، دار الجليل بيروت لبنان.
- 15- علي جمعة، فتاوى عصرية، دار السلام، مصر، ط1، 2007.
- 16- عبد الحليم عويس، موسوعة الفقه الإسلامي، دار الكيان مصر، ط1، 2004.
- 17- محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1978.

L'âge légal du mariage

«Une étude comparative»

Ali Djedai (**) (***)

Dans cet article, nous abordons la question de la détermination de l'âge du mariage à travers une étude comparative entre le droit algérien (droit de la famille) d'une part, et le Droit islamique à travers les quatre écoles de jurisprudence islamique, d'autre part. En plus de donner un bref aperçu des lois et règlements arabes pour déterminer l'âge du mariage, avec une indication des fondements de la légitimité et de l'objectivité à laquelle le législateur algérien déterminé l'âge du mariage.

Comme nous l'abordons dans cette recherche également à illustrer les dangers du mariage précoce et une série de résultats, suggestions et critiques.

* Maître-assistant (A) – Département de Droit – Faculté Droit et Sciences Politiques - Université de Batna – Algérie.

*** Doctorant au Département de Droit – Faculté de Droit et Sciences Politiques - Université de Batna – Algérie.

مبدأ التكامل في اختصاص المحكمة الجنائية الدولية

بقلم

أ / خالد حساني (*) (**) (***)



ملخص

تناول هذه الورقة بالدراسة مبدأ التكامل، وذلك قصد التعرف على أهم ركائز هذا المبدأ، وتحديد مضمونه بشيء من التفصيل، بداية من تحديد مفهومه، والمبررات التي دعت إلى صياغة هذا المبدأ. هذا ونشير إلى أن أهمية هذه الدراسة تكمن في أهمية مبدأ التكامل ذاته والذي يلعب دورا بارزا في قمع الجريمة الدولية، كما أنه يبرز الحدود الفاصلة بين ما يدخل في اختصاص القضاء الجنائي الوطني، وما يدخل في اختصاص القضاء الجنائي الدولي ممثلاً بالمحكمة الجنائية الدولية، وبمعنى آخر فإنه يحدد العلاقة بين القضاء الجنائي الوطني والقضاء الجنائي الدولي بمختلف صورها.

مقدمة

عرف العالم محاولات عديدة لإنشاء نظام قضائي جنائي ذي طبيعة دولية، يتولى الفصل في القضايا التي تشكل انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، حيث بدأت تلك الجهود بمعاهدة فرساي التي صدرت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وذلك حينما أراد الحلفاء المنتصرون محاكمة الإمبراطور الألماني غليوم الثاني وأعوانه عما ارتكبه من جرائم حرب، وجرائم ضد الإنسانية، وقد توالى هذه الجهود، وتطورت معها نطاق المسؤولية الجنائية عن الجرائم الأشد جسامة، مع التوسع في تحديد الجرائم التي يستوجب العقاب عليها، إلى أن صدر قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 46/50 بتاريخ 01 ديسمبر 1995 المتضمن إنشاء لجنة

(*) أستاذ مساعد "أ" بكلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة بجاية - الجزائر.

(**) باحث في الدكتوراه بكلية الحقوق ابن عكنون - جامعة الجزائر 1 - الجزائر.

تحضيرية لإعداد مشروع النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية الدائمة، حيث أقرت الجمعية العامة القرار في 17 ديسمبر 1996، وتوالت الجهود إلى أن تم اعتماد النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية خلال أعمال مؤتمر الأمم المتحدة للدبلوماسية للمفوضين المعني بإنشاء محكمة جنائية دولية، والذي عقد في مدينة روما الإيطالية في الفترة الممتدة من 15 جوان إلى 17 جويلية 1998⁽¹⁾، ودخل حيز النفاذ في 01 جويلية 2002.

تعتبر المحكمة الجنائية الدولية هيئة قضائية دولية دائمة مستقلة أنشئت بموجب معاهدة دولية لغرض التحقيق ومحاكمة الأشخاص الذين يرتكبون أشد الجرائم خطورة بحيث تكون موضع الاهتمام الدولي، وهي جرائم الإبادة الجماعية، جرائم ضد الإنسانية، جرائم الحرب وجريمة العدوان، مع العلم أن المحكمة ليست كيانا فوق الدول بل هي كيان مماثل لغيره من الكيانات القائمة⁽²⁾، كما أن المحكمة لا تعتبر بديلا عن القضاء الجنائي الوطني، وإنما مكمل له. تنعقد فقط في حالة عدم رغبة هذا الأخير أو عدم قدرته على معاقبة مرتكبي أبشع الجرائم الدولية في حق البشرية، وذلك بهدف احترام سيادة الدولة من جهة، ومحاربة ظاهرة الإفلات من العقاب من جهة أخرى.

وبهدف التعرف على كل الجوانب المتعلقة بمبدأ التكامل في اختصاص المحكمة الجنائية الدولية ينبغي علينا تحديد مفهومه وتطوره، ثم التعرض إلى مبررات وضعه حتى يتسنى لنا تحديد مختلف صوره، وأخيرا أثره على القضاء الوطني.

أولاً: مفهوم مبدأ التكامل

حرص واضعي النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية على سيادة الدولة فيما يقع على إقليمها من أفعال تمثل أشد الجرائم خطورة، ومن ثم وضعوا مبدأ التكامل في نظام روما الأساسي، قصد التوفيق بين سيادة الدول وضمان عدم إفلات الجناة من العقاب.

1- تعريف مبدأ التكامل:

لا بد أن نشير في البداية إلى أنه لم يرد في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية تعريف محدد لمبدأ التكامل، وإنما أشير فقط إليه من خلال النصوص المختلفة لنظام روما⁽³⁾، ويعتبر مبدأ التكامل هو المبدأ الأساسي الذي يحكم العلاقة بين المحكمة الجنائية الدولية والمحاكم الوطنية، كما يعد من بين الركائز الأساسية التي ينعقد بها اختصاص المحكمة الجنائية الدولية،

وقد أشارت إليه ديباجة نظام روما الأساسي بنصها على أن "المحكمة الجنائية الدولية المنشأة بموجب هذا النظام الأساسي ستكون مكملة للولاية القضائية الجنائية الوطنية"⁽⁴⁾، كما أكدته كذلك المادة الأولى من النظام الأساسي للمحكمة "... وتكون المحكمة مكملة للولايات القضائية الجنائية الوطنية ..."⁽⁵⁾.

يتضح من خلال نصوص النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية أنها تحت الدول المصدقة على نظام روما الأساسي على المبادرة بالتحقيق في أي وقائع تشكل جرائم وفقا لنصوص الاتفاقية بمعرفة سلطاتهم الوطنية وطبقا لتشريعاتهم الداخلية، باعتبار أن ذلك سوف يشكل دائما خط الدفاع الأول للتعامل مع تلك الجرائم. أما في حالة عجز السلطات الوطنية عن الاضطلاع بتلك المهمة لسبب أو لآخر، فإن الاختصاص ولا محالة سوف ينقذ للمحكمة الجنائية الدولية وفقا للقواعد والشروط التي حددها نظامها الأساسي، ولذلك فإن دور المحكمة من المناسب أن يطلق عليه دائما "محكمة دائمة احتياطية"، أي أن دور المحكمة سيكون تكميلا لدور القضاء الوطني وهو ما يتحقق به مبدأ الاختصاص التكميلي.⁽⁶⁾

وعلى ذلك فإن المحكمة الجنائية الدولية لا يجوز لها النظر في أية دعوى إذا ما أدت السلطات الجنائية الوطنية واجباتها بالتحقيق ومحاكمة مرتكبي الجرائم الدولية الداخلة في اختصاصها بفعالية، وقد جسدت هذا المبدأ المادة 17 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية المتعلقة بالمقبولية، والتي جاء فيها أنه "... تقرر المحكمة أن الدعوى غير مقبولة في حالة ما:
أ- إذا كانت تُجري التحقيق أو المقاضاة في الدعوى دولة لها ولاية عليها، ما لم تكن الدولة حقاً غير راغبة في الاضطلاع بالتحقيق أو المقاضاة أو غير قادرة على ذلك.

ب- إذا كانت قد أجرت التحقيق في الدعوى دولة لها ولاية عليها وقررت الدولة عدم مقاضاة الشخص المعني، ما لم يكن القرار ناتجاً عن عدم رغبة الدولة أو عدم قدرتها حقاً على المقاضاة.

ج- إذا كان الشخص المعني قد سبق أن حوكم على السلوك موضوع الشكوى ولا يكون من الجائز للمحكمة إجراء محاكمة طبقاً للفقرة 3 من المادة (20)."⁽⁷⁾

استنادا إلى ما سبق يمكن القول أن الأصل في الاختصاص أنه اختصاص وطني، ولا يتدخل القضاء الدولي إلا في حالات معينة، لتحقيق العدالة للمجني عليهم في جرائم الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية وجريمة العدوان، فنظام روما يستوجب على الدول اتخاذ

الإجراءات اللازمة و المناسبة على الصعيد الوطني لوضع حد لإفلات مرتكبي هذه الجرائم من العقاب، ويذكر الدول بالدور الأساسي الذي يقع على عاتقها، ويشدد على مسؤوليتها في ذلك، كما يشجعها على ممارسة اختصاصها في نظر الجرائم المحددة في المادة الخامسة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، ووضع الضوابط اللازمة لانتقال الاختصاص في مقاضاة هذه الجرائم إلى المحكمة الجنائية الدولية.^(٩)

وبناء على ذلك يمكن تعريف مبدأ التكامل على أنه تلك الصياغة التوفيقية التي تبناها المجتمع الدولي، لتكون بمثابة نقطة الارتكاز لحث الدول على محاكمة المتهمين بارتكاب أشد الجرائم الدولية خطورة، على أن تكمل المحكمة الجنائية الدولية هذا النطاق من الاختصاص في حالة عدم قدرة القضاء الوطني على إجراء هذه المحاكمة، بسبب عدم اختصاصه أو فشله في ذلك لانحياز بنيانه القضائي والإداري، أو عدم إظهار الجدية في تقديم المتهمين للمحاكمة.^(١٠)

2- تطور مبدأ التكامل:

تم النص على مضمون مبدأ التكامل لأول مرة في القضاء الجنائي الدولي في اتفاق لندن الذي يعد النظام الأساسي لمحكمة نورمبرغ^(١١)، حيث نصت المادة السادسة منه على أنه "لا يوجد في هذا الاتفاق أي نص من شأنه أن يسيء إلى سلطة أو اختصاص المحاكم الوطنية أو محاكم الاحتلال المنشأة قبلاً، أو التي ستنشأ في الأراضي الخليفة أو في ألمانيا لمحكمة مجرمي الحرب"، ويعتبر هذا النص اعتراف صريح بالاختصاص الأصلي للقضاء الوطني، وإشارة واضحة إلى أن تدخل المحكمة في هذا الاختصاص يعد إساءة له، وأن المحكمة تكمل الاختصاص القضائي الوطني ولا تعلق عليه، كما أكدت المواد 10 و 11 من نظام المحكمة هذا المبدأ عندما أوضحت أن الأولوية في الاختصاص تكون للمحاكم الوطنية ويكملها في الاختصاص المحاكم العسكرية، ويكون الاختصاص أخيراً لمحاكم الاحتلال.^(١٢)

لقد تأكد مبدأ التكامل في المادة العاشرة من النظام الأساسي لمحكمة نورمبرغ حيث جاء فيها أن "في كل الأحوال إذا قررت المحكمة أن جماعة أو منظمة ما، هي ذات طبيعة إجرامية، فإنه يحق للسلطات المختصة في كل دولة موقعة أن يمثل أي شخص أمام المحاكم الوطنية أو العسكرية أو محاكم الاحتلال".

إن ما يمكن ملاحظته حول هذه الصياغة يتمثل في أن الاختصاص ينعقد في بادئ الأمر إلى

المحاكم الوطنية، ثم يكملها في الاختصاص المحاكم العسكرية، ويلبها محاكم الاحتلال وهو نص صريح بالتكامل بين المحاكم بأنواعها الثلاثة، وهو ما قرره أيضاً المادة الحادية عشر التي قضت بأنه "يجوز اتهام أي شخص حكمت عليه المحكمة الدولية أمام محكمة وطنية أو عسكرية أو إحدى محاكم الاحتلال".⁽¹²⁾

كما جاء النص على مبدأ التكامل في العديد من الاتفاقيات الدولية، وعلى رأسها اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها لعام 1948، حيث جاء في مادتها السادسة أنه "يحكم الأشخاص المتهمون بارتكاب الإبادة الجماعية، أو أي من الأفعال الأخرى المذكورة في المادة الثالثة أمام محكمة مختصة من محاكم الدولة التي ارتكب الفعل على أرضها، أو أمام محكمة جزائية دولية تكون ذات اختصاص إزاء من يكون من الأطراف المتعاقدة قد اعترف بولايتها القضائية".⁽¹³⁾

غير أن الأمر يختلف بالنسبة للمحكمتين الجنائيتين الدوليتين لكل من يوغسلافيا سابقا ورواندا، حيث يعتبر اختصاصهما متزامنا ومشاركا مع القضاء الوطني، بمعنى أنها تزامنا القضاء الوطني في الاختصاص، إلا أن المحكمتين لهما الأولوية على القضاء الوطني.⁽¹⁴⁾

إضافة إلى ذلك فقد أكدت دائرة الاستئناف التابعة للمحكمة الجنائية الدولية ليوغسلافيا سابقا أولوية اختصاص المحكمة على اختصاص القضاء الوطني، في ردها على الدفوع التي قدمها *Dusko Tadic*، والمتمثلة في أن مقاضاته أمام المحكمة الجنائية الدولية ليوغسلافيا سابقا تشكل انتهاكا لسيادة جمهورية يوغسلافيا السابقة.⁽¹⁵⁾

هذا ونشير إلى شرط الأسبقية في مواجهة المحاكم الوطنية، وفقا لذلك يجوز لهاتين المحكمتين، أن تطلبا في أي وقت من الأوقات من المحاكم الوطنية أن تتخلى عن اختصاصها لمصلحتها، وهذا ما تم النص عليه في كل من المادة 2/9 من النظام الأساسي لمحكمة يوغسلافيا، والمادة 2/8 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لرواندا، وكمثال على ذلك يمكن أن نذكر الأمر بالتخلي الصادر عن المحكمة الجنائية الدولية ليوغسلافيا سابقا في 08 نوفمبر 1994 الذي طلب بموجبه من القضاء الألماني التخلي عن النظر في قضية *Dusko Tadic*، الأمر الذي امتثل له السلطات القضائية الألمانية بتحويل التهم إلى لاهاي في 24 أبريل 1995، رغم أن الإجراءات القضائية أمام القضاء الألماني كانت على وشك الوصول إلى مرحلة المحاكمة.⁽¹⁶⁾

ثانياً: مبررات مبدأ التكامل

يعود السبب في إدراج مبدأ التكامل ضمن النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في إتاحة الفرصة للقضاء الوطني لكي يشارك المحكمة الجنائية الدولية في الاختصاص بمحاكمة مرتكبي الجرائم التي حددتها المادة الخامسة من نظام روما الأساسي، وقد تم تقديم عدة حجج لتبرير مبدأ التكامل خلال انعقاد مؤتمر روما الدبلوماسي الخاص بإنشاء المحكمة تملخص فيما يلي:

أ - ضمان عدم معاقبة الشخص عن فعل واحد مرتين:

إن مبدأ التكامل يرتبط بتطبيق مبدأ عدم جواز محاكمة الشخص عن ذات الفعل مرتين، لاسيما أن هذا المبدأ يشكل ضماناً من الضمانات الأساسية لحق الشخص في محاكمة عادلة، وهو ما جسّدته نظام روما الأساسي في المادة 2/20⁽¹⁷⁾، ومن ثمة إذا صدر حكم من المحاكم الوطنية ضد أحد الأشخاص ألزم المحكمة الجنائية الدولية بعدم إعادة محاكمة نفس الشخص عن ذات الجريمة. وفي هذا السياق فقد تحوّفت الدول الأطراف من إعطاء صلاحيات واسعة للمحكمة الجنائية الدولية وانفرادها بالاختصاص بالجرائم الدولية، إذ قد لا تنجح المحكمة الجنائية الدولية في محاكمة ومعاقة المسؤولين عن الانتهاكات الخطيرة، ولذلك تعتبر الدول المؤيدة للمحكمة الجنائية قد حققت نجاحاً فائقاً باعتماد النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.⁽¹⁸⁾

زيادة على ضعف آليات تطبيق قواعد القانون الدولي وعجزها عن ردع مرتكبي الجرائم الدولية، ذلك أن إصدار المجتمع الدولي للعديد من الاتفاقيات الدولية التي تحرم الانتهاكات الجسيمة لم يواكبه تطور في الأجهزة القضائية المنوط بها تطبيق هذه الاتفاقيات الدولية، وحتى المحاكم نفسها فهي غير مهيأة لتنفيذ مهمة محاكمة مرتكبي الجرائم الدولية.⁽¹⁹⁾

إن الغرض من إقرار مبدأ التكامل في اختصاص المحكمة الجنائية الدولية هو القضاء على ظاهرة الإفلات من العقاب، فقد اتفقت أغلب الدول المشاركة في مؤتمر إنشاء المحكمة على اعتبار اختصاصها غير قائم على أساس الأولوية، الصدارة، الأسبقية أو الأفضلية، بل ينعقد الاختصاص الأول والأصيل للقضاء الوطني قبل المحكمة الجنائية الدولية، ذلك أن أخطر الجرائم التي تثير قلق المجتمع الدولي لا يجب ألا تمر دون عقاب لكونها مصدر تهديد السلم والأمن و الرفاه في العالم، وأنه يجب ضمان مقاضاة مرتكبيها على نحو فعال من خلال تدابير تتخذ على الصعيد الوطني وكذلك من خلال تعزيز التعاون الدولي.⁽²⁰⁾

غير أنه إذا لم يباشر القضاء الوطني اختصاصه في معاقبة مرتكبي الجرائم الدولية بسبب عدم الرغبة في إجراء المحاكمة أو عدم القدرة عليها، أو عندما تكون المحاكمة صورية وشكلية أو غير جدية أو غير قائمة على أصول المحاكمة المقنعة والصحيحة، أو بناء على رغبة الدولة نفسها ورضاها في التنازل الإرادي عن الاختصاص فيما يتعلق بالتحقيق والمحاكمة وتقرير العقوبة، ينعقد حينئذ الاختصاص للمحكمة الجنائية الدولية استناداً إلى مبدأ الاختصاص التكميلي قصد ضمان عدم إفلات الجناة من العقاب.⁽²¹⁾

ب- ضمان احترام سيادة الدول:

يعتبر مبدأ السيادة المتساوية بين الدول من المبادئ الرئيسية التي يقوم عليها القانون الدولي المعاصر وفق ما تنص عليه المادة 2/2 من ميثاق الأمم المتحدة⁽²²⁾، كما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمبدأ عدم جواز التدخل في الشؤون الداخلية للدول (المادة 7/2 من الميثاق).⁽²³⁾

غير أنه نتيجة الانتقادات التي قدمت إلى مبدأ أسبقية الاختصاص لكل من محكمة يوغسلافيا سابقاً و رواندا، ظهرت الحاجة إلى ضرورة إيجاد نمط جديد من العلاقة بين القضاء الجنائي الدولي والقضاء الوطني، يوفق بين هدف القضاء على ظاهرة الإفلات من العقاب والحفاظ على سيادة الدولة.

وقد ذهبت لجنة القانون الدولي -في المرحلة السابقة لإنشاء المحكمة الجنائية الدولية- إلى أنه حتى لا يواجه أي اقتراح بإنشاء محكمة دولية دائمة بمقاومة من قبل الدول، ينبغي أن يتجنب المساس بسيادة الدول، أو تقويض الجهود التشريعية المبذولة على الصعيد الوطني لسن تشريعات للملاحقة عن الجرائم الدولية تطبيقاً لمبدأ الاختصاص العالمي.⁽²⁴⁾

ونتيجة لذلك فقد فضلت الدول مراعاة لاعتبارات السيادة الوطنية أن يكون اختصاص المحكمة مكملًا لاختصاص القضاء الوطني وألا يسمى عليه، غير أنها اختلفت حول كيفية تطبيق هذا المبدأ، حيث أصرت بعض الدول على منح المحكمة صلاحية تقرير مدى ملائمة حلولها محل القضاء الوطني في كل حالة، بينما أصرت دول أخرى على قصر اختصاص المحكمة على الحالة الاستثنائية التي ينهار فيها القضاء الوطني، أو لا يكون قادراً أو راغباً في ممارسة مهامه.⁽²⁵⁾

ثالثاً: صور مبدأ التكامل

تعدد صور مبدأ التكامل حيث تشمل كل من الجانب الموضوعي والإجرائي، علاوة على

التكامل في تنفيذ العقوبة، وهو ما نبينه بالدراسة أدناه.

أ - التكامل الموضوعي:

يقصد بالتكامل الموضوعي ذلك المتعلق بأنواع الجرائم التي تقع في نطاق اختصاص المحكمة الجنائية الدولية، بحيث ينعقد لها الاختصاص على وجه التحديد، متى كان القضاء الوطني مختص بهذه الجرائم. فصفة الموضوعية هنا تتعلق بالجرائم محل الاختصاص، أي أنه إذا لم ينص القانون الجنائي الداخلي على تجريم للجرائم الواردة في المادة الخامسة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية فإن القضاء الجنائي الدولي يعتبر صاحب الاختصاص الأصيل في تحقيق ومحاكمة المتهمين بهذه الجرائم.⁽²⁶⁾

فإذا شرعت دولة ما في تجريم الجرائم الواردة في المادة الخامسة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، فإن الاختصاص ينعقد للقضاء الوطني مباشرة، ولا يمكن للمحكمة أن تتدخل لاسيما إذا باشرت المحاكم الوطنية اختصاصاتها في معاقبة مرتكبي الجرائم ضد الإنسانية، جرائم الإبادة الجماعية، جرائم الحرب وجريمة العدوان بعد دخولها حيز النفاذ عام 2017.⁽²⁷⁾

غير أنه تجدر الإشارة إلى أن إمكانية التوسع في النصوص التجريبية المحددة في المادة الخامسة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية دفع محرري نظام روما إلى وضع قيدين لها أهمية بالغة في الابتعاد عن تطبيق أحكامه طبقاً للأهواء والمعايير الشخصية، يتمثل القيد الأول في ما تضمنته المادة التاسعة التي حددت أركان الجرائم، حيث جاء في فقرتها الأولى أنه "تستعين المحكمة بأركان الجرائم في تفسير وتطبيق المواد (6، 7، 8) وتعتمد هذه الأركان بأغلبية ثلثي أعضاء جمعية الدول الأطراف". بينما أضافت الفقرة الثانية أنه في حالة إجراء أية تعديلات على أركان الجرائم فإنه يتعين اعتمادها بأغلبية ثلثي أعضاء جمعية الدول الأطراف.⁽²⁸⁾

أما القيد الثاني فقد حددته المادة 2/22 من نظام المحكمة الأساسي حيث نصت على أنه "يؤول تعريف الجريمة تأويلاً دقيقاً ولا يجوز توسيع نطاقه عن طريق القياس وفي حالة الغموض يفسر التعريف لصالح الشخص محل التحقيق أو المقاضاة أو الإدانة"⁽²⁹⁾، وهذا يعد ضماناً لعدم توسع الدول في تفسير قسم من الأفعال بأنها تعد جرائم ذات طابع دولي، وتدخل ضمن الاختصاص الموضوعي للمحكمة الجنائية الدولية.⁽³⁰⁾

ب- التكامل الإجرائي:

يقصد بالتكامل الإجرائي التكامل في الإجراءات التي تباشرها المحكمة الجنائية الدولية للفصل في الدعاوى المعروضة عليها، والثابت أن جوهر تطبيق مبدأ التكامل هو إعطاء القضاء الجنائي الوطني الاختصاص الأصيل. لكن استثناءً ينعقد الاختصاص للقضاء الدولي الجنائي بناءً على طلب الدول الأطراف في النظام الأساسي كما ورد في المواد (12، 13/أ، 14)، أو بناءً على طلب دولة غير طرف في هذا النظام وفق المادة 3/12 إذا ما قدمت إعلان يودع لدى مسجل المحكمة، أو إحالة حالة من مجلس الأمن إلى المدعي العام طبقاً للمادة 13/ب⁽³¹⁾، أو من طرف المدعي العام من تلقاء نفسه (المادة 15)، حيث يجب على المحكمة أن تتحقق من انعقاد اختصاصها وفقاً للمادة 1/19، إضافة إلى أنه لا يجري التحقيق أو المقاضاة في الدعوى بمعرفة دولة لها ولاية عليها (المادة 1/17)، أو إذا كانت هذه الدولة التي لها الولاية قد أجرت تحقيقاً في الدعوى (المادة 1/17/ب).⁽³²⁾

كما يعتبر نص المادة 20 من نظام روما التعبير الحقيقي عن التكامل الإجرائي، والذي يمنع انعقاد اختصاص المحكمة الجنائية الدولية في نظر دعوى معينة في حالات ثلاث هي:

- عند قيام المحكمة الجنائية الدولية بنظر الدعوى سابقاً والفصل فيها سواء بالبراءة أو الإدانة والحكم كما هو النص في الفقرة الأولى من المادة 20.

- عند قيام المحكمة الجنائية الدولية بمحاكمة شخص معين وأصدرت قرارها سواء بالإدانة أو البراءة، فإنه لا يجوز لأي محكمة جنائية أخرى محاكمة الشخص نفسه عن الجريمة ذاتها (م 2/20).

- عند قيام محكمة جنائية أخرى (مختصة) بإجراء محاكمة المتهم ذاته عن الجرم نفسه بشرط أن تكون هذه الإجراءات لم تكن بصورة محاباة أو أنها اتخذت لحماية المتهم، بمعنى يجب أن تكون إجراءات المحاكمة هذه متسمة بالاستقلال والنزاهة وطبقاً لأصول المحاكمات المعترف بها في القانون الدولي، ففي هذه الحالة لا ينعقد اختصاص المحكمة الجنائية الدولية (المادة 2/20).

إضافة إلى ذلك فقد ألزمت المادة 2/18 الدول أن تبلغ المحكمة في غضون شهر واحد من تلقي ذلك الإشعار، بأنها تجري أو أنها أجرت تحقيقاً مع رعاياها أو مع غيرهم في حدود ولايتها القضائية فيما يتعلق بالأفعال الجنائية التي قد تشكل جرائم من تلك المشار إليها في المادة

الخامسة، وتكون متصلة بالمعلومات المقدمة في الإشعار الموجه إلى الدول وبناء على طلب تلك الدولة، يتنازل المدعي العام لها عن التحقيق مع هؤلاء الأشخاص ما لم تقرر دائرة ما قبل المحاكمة الإذن بالتحقيق بناء على طلب المدعي العام.⁽³³⁾

غير أن عبارة يتنازل الواردة في المادة أعلاه لا تتسق مع مفهوم التكامل، وهناك أمر آخر يعد خروجاً على مفهوم مبدأ التكامل وفق ما جاء في المادة 2/18، حيث أن المدعي العام وخلال ستة أشهر بعد التنازل يمكن له أن يعيد النظر في قرار التنازل بالتباس يقدم إلى دائرة ما قبل المحاكمة خطياً، ويتضمن الأساس الذي استند إليه في تقديم الالتباس، وحتى عند تنازل المدعي العام عن التحقيق وفق الفقرة الثانية من المادة 18 فإنه يمكن أن يطلب من الدولة التي تنازل عن التحقيق لصالحها أن تبلغه بصفة دورية عن التحقيق الذي يجريه وأن تكون الإجابات أو الرد على هذا الطلب بدون تأخير غير مبرر.⁽³⁴⁾

ج - التكامل في تنفيذ العقوبة:

يقصد بالتكامل في توقيع العقوبات بين التشريعات الوطنية والعقوبات التي اعتمدها النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، حيث نصت المادة 80 من نظام روما أنه "ليس هناك ما يمنع الدول من توقيع العقوبات المنصوص عليها في قوانينها الوطنية، أو يحول دون تطبيق قوانين الدول التي لا تنص على العقوبات المحددة في هذا الباب"، ويعني ذلك ما يأتي:

- أن وجود عقوبة في قانون دولة ما ليست موجودة في النظام الأساسي للمحكمة، أو عدم وجود عقوبة في قانون دولة ما، رغم وجوده في النظام الأساسي للمحكمة، لا يشكل تعارضاً بين النظام الأساسي والقانون الوطني.

- أن المتهم لا يمكنه -إذا تمت محاكمته أمام القضاء الوطني- أن يطلب تطبيق قاعدة القانون الأصلح للمتهم الواردة في النظام الأساسي للمحكمة، إذا لم يقرها التشريع الوطني.

كما حدد الباب العاشر من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية حدود العلاقة بين المحكمة والدولة التي يتم تنفيذ العقوبة فيها. حيث أعطت المحكمة سلطة الإشراف على تنفيذ حكم السجن وفقاً للأوضاع السائدة في الدولة التي ستقرر المحكمة أن تنفذ فيها العقوبة⁽³⁵⁾، وهذا التكامل يعطي المحكمة سلطات واسعة بما لا يخل بقواعد النظام الأساسي، مع عدم التدخل في التشريعات والنظم الإدارية الوطنية التي تحدد طرق وأساليب تنفيذ العقوبة الصادرة

بموجب حكم المحكمة.⁽³⁶⁾

هذا وتجدر الإشارة إلى أن تعيين الدولة التي ستنفذ فيها العقوبة يتم بناء على طلب المحكمة، ولا يكون هذا التعيين ملزماً لهذه الدولة، حيث يمكن للدولة رفض هذا الطلب وتحديد أسباب ذلك، وفق ما جاء في المادة 1/103 ج، ولكن من حق الدولة أن تبين شروط محددة للتنفيذ بما لا يخرج عن ما جاء من أحكام وقواعد النظام الأساسي (المادة 1/103 ب)، ويكون ذلك بطبيعة الحال وفقاً لشروط التنفيذ السائدة في الدولة التي ستحددها المحكمة (المادة 2/106)، وعلى هذه الدولة الالتزام بتطبيق المعايير الدولية الخاصة بمعاملة السجناء التي جاءت بها المعاهدات الدولية المقبولة على نطاق واسع.⁽³⁷⁾

غير أن المادة 104 من نظام روما أجازت للمحكمة أن تقرر، في أي وقت، نقل الشخص المحكوم عليه إلى سجن تابع لدولة أخرى، كما يجوز للشخص المحكوم عليه أن يقدم للمحكمة، في أي وقت، طلباً بنقله من دولة التنفيذ.⁽³⁸⁾

أما بالنسبة لتنفيذ أحكام الغرامة والمصادرة التي تصدرها المحكمة الجنائية الدولية على المحكوم عليه بهذه العقوبة، فقد ألزم نظام روما الدول الأطراف بتنفيذ هذه العقوبات وفقاً للإجراءات المنصوص عليها في قانونها الوطني دون المساس بحقوق الأطراف الثالثة حسنة النية طبقاً للمادة 1/109 من نظام روما.⁽³⁹⁾

لكن إذا كانت الدولة الطرف غير قادرة على تنفيذ أمر المصادرة يجب عليها أن تتخذ تدابير لاسترداد قيمة العائدات أو الممتلكات أو الأصول التي أمرت المحكمة بمصادرتها وذلك من دون المساس بحقوق الأطراف الثالثة الحسنة النية.⁽⁴⁰⁾

أما فيما يخص بمسألة تخفيض العقوبة فإنه لا يجوز لدولة التنفيذ أن تفرج عن الشخص قبل انقضاء مدة العقوبة المقررة بالحكم الذي قضت به المحكمة، وللمحكمة وحدها حق الفصل في تخفيض أي عقوبة.⁽⁴¹⁾

رابعاً: حالات تطبيق مبدأ التكامل

حددت المادة 17 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية معيارين أساسيين ينعقد على أساسهما اختصاص المحكمة في نظر الجرائم المحددة في المادة الخامسة، بدلاً من القضاء الوطني وتطبيقاً لمبدأ التكامل، وهما عدم الرغبة في الاضطلاع بالتحقيق أو المقاضاة، وعدم القدرة في

الاضطلاع بالتحقيق أو المقاضاة، فقد جاء في المادة 1/17 من نظام روما الأساسي أنه "مع مراعاة الفقرة 10 من الديباجة والمادة 1 تقرر المحكمة أن الدعوى غير مقبولة في حالة:

أ- إذا كانت تجري التحقيق أو المقاضاة في الدعوى دولة لها ولاية عليها، ما لم تكن الدولة حقا غير راغبة في الاضطلاع بالتحقيق أو المقاضاة أو غير قادرة على ذلك.

ب- إذا كانت قد أجرت التحقيق في الدعوى دولة لها ولاية عليها وقررت الدولة عدم مقاضاة الشخص المعني، ما لم يكن القرار ناتجا عن عدم رغبة الدولة أو عدم قدرتها حقا على المقاضاة.

ج- إذا كان الشخص المعني قد سبق أن حوكم على السلوك موضوع الشكوى، ولا يكون من الجائز للمحكمة إجراء محاكمة طبقا للفقرة 3 من المادة 20.

د- إذا لم تكن الدعوى على درجة كافية من الخطورة تبرر اتخاذ المحكمة إجراء آخر".

لقد أثار هذا النص جدلا واسعا وكثيرا بين ممثلي الدول في مؤتمر روما حول تحديد المقصود بعدم الرغبة، أو عدم القدرة، حيث رأى البعض أن استخدام تعبير الدولة غير راغبة *unwilling*، أو غير قادرة *unable* لهما تفسير واسع و مرن، مما قد يترتب عليه التضيق والحد من اختصاص المحكمة، بالإضافة إلى صعوبة إثبات عدم الرغبة لتعلقها بالنية، كما أن إثبات عدم القدرة يصبح أيضا أمرا صعبا في بعض الأحوال لعدم القدرة على الحصول على المعلومات الكافية حول الانهيار الجزئي أو الكلي للنظام القضائي الوطني، وقد فضل البعض خلال المفاوضات المتعلقة بإنشاء المحكمة استخدام عبارتي غير فعالة *ineffective* وغير متاح *unavailable* على أساس أنها يقدمان معيارا موضوعيا لتقييم أداء المحاكم الوطنية، حيث ينصب عدم الفعالية على الإجراءات القضائية أمام المحاكم الوطنية، في حين تنصب عدم الإتاحة على النظام القضائي الوطني برمته، غير أن هذه الآراء لم يؤخذ بها وصدر النص على ما هو عليه أعلاه، إذ تم الإبقاء على عبارتي غير راغبة وغير قادرة.⁽⁴²⁾

وفي السياق ذاته فقد ثار جدل كبير بين وفود الدول المشاركة في مؤتمر روما حول مسألة من يقع عليه عبء إثبات عدم الرغبة، وعدم القدرة، حيث انقسمت الدول إلى فريقين؛ الفريق الأول يرى بأن عبء الإثبات يكون على السلطات الوطنية استنادا إلى أن الدولة هي التي بادرت بتأكيد اختصاصها، وعليها أن تثبت أنها اضطلعت بالأمر بحسن نية، وليس كوسيلة لسلب

اختصاص المحكمة الجنائية الدولية، وإذا اضطلعت المحكمة الجنائية الدولية بعبء إثبات عدم رغبة الدولة أو عدم قدرتها فإن ذلك سيشكل إساءة في حق تلك الدولة، وأن عبء الإثبات على الدولة يكون أكثر إيجابية باعتبار أنها هي التي تملك أفضل الأدلة على كفاءة نظامها القضائي. أما الفريق الثاني من الوفود المشاركة في مؤتمر روما الدبلوماسي فقد رأت أن تضطلع المحكمة الجنائية الدولية بعبء إثبات عدم الرغبة أو عدم القدرة، وبالإطلاع على نص المادة 17 من النظام الأساسي يتبين أنها قد صيغت على أساس أن المحكمة الجنائية الدولية هي التي يقع عليها عبء الإثبات، ويبدو أن ما قرره النظام الأساسي هو الأرجح تماشياً مع القواعد العامة في الإثبات في القانون المدني حيث أن البيئة على من ادعى وعلى المدعى عليه أن يثبت عكس ذلك، ومن المقرر بالنسبة للإثبات في القانون الجنائي أن النية العامة يقع عليها إثبات التهمة ضد المتهم بأدلة الإثبات وعلى المتهم أن يأتي بأدلة النفي، وسنعرض للأمور التي تلتزم بها المحكمة في الإثبات وفق نص المادة 17 من النظام الأساسي على النحو التالي.⁽⁴³⁾

1- إثبات عدم الرغبة:

لكي تثبت المحكمة عدم رغبة الدولة في الاضطلاع بالتحقيق أو المقاضاة في دعوى معينة يجب عليها أن تلتزم بما ورد في المادة 17/2 بأن تنظر فيما إذا كان قد جرى الاضطلاع بالتدابير أو يجرى الاضطلاع بها، أو جرى اتخاذ القرار الوطني بغرض حماية الشخص المعني من المسؤولية الجنائية عن جرائم تدخل في اختصاص المحكمة، كما ينبغي على المحكمة أن تنظر فيما إذا حدث تأخير لا مبرر له في التدابير بما يتعارض في هذه الظروف مع نية تقديم الشخص المعني للعدالة، زيادة على ضرورة نظر المحكمة فيما إذا كانت الدولة تبشر التدابير أو لا تجري مباشرتها بشكل مستقل أو نزهي، أو بوشرت أو تجري مباشرتها على نحو لا يتفق في هذه الظروف، مع نية تقديم الشخص المعني للعدالة بهدف محاكمته.⁽⁴⁴⁾

2- إثبات عدم القدرة:

يمكن للمحكمة أن تستخلص عدم قدرة القضاء الوطني للدولة على نظر دعوى معينة من نص المادة 17/3 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية حيث تنظر المحكمة فيما إذا كانت الدولة غير قادرة، بسبب انهيار كلي أو جوهري لنظامها القضائي أو الوطني أو بسبب عدم توافره على إحضار المتهم أو الحصول على الأدلة والشهادة الضرورية أو غير قادرة لسبب آخر

على الاضطلاع بإجرائها.⁽⁴⁵⁾

غير أنه ينبغي الإشارة إلى أن اختصاص المحكمة الجنائية الدولية يتعقد دون مراعاة مبدأ التكامل إذا كانت الإحالة إلى المحكمة كانت عن طريق مجلس الأمن بموجب قرار صادر عن الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة⁽⁴⁶⁾، وهو ما ينطبق على الوضع في دارفور بموجب القرار 1593 الصادر بتاريخ 31 مارس 2005، حيث أكد مجلس الأمن أن الوضع في دارفور يشكل تهديدا للسلم والأمن الدوليين، ثم قرر إحالة الوضع في السودان إلى المحكمة الجنائية الدولية رغم أن هذه الأخيرة لا تعد طرفا في نظام روما.

ومن ثم يمكن للمحكمة ممارسة اختصاصاتها في حالة الإحالة من طرف مجلس الأمن بناء على الفصل السابع من الميثاق بغض النظر عن قبول أو عدم قبول الدولة التي ارتكبت الجريمة على إقليمها أو التي يحمل المتهم جنسيتها بهذا الاختصاص، ودون اعتبار لكونها طرفا في النظام الأساسي للمحكمة من عدمه، وببر الفقه سريان اختصاص المحكمة وفقا لنص المادة 13/ب بالمخالفة لمبدأ التكامل بأن الإحالة في هذه الحالة تتم استنادا إلى الفصل السابع من ميثاق منظمة الأمم المتحدة التي تعتبر أغلب دول العالم أعضاء فيها، وبذلك فإن الإحالة الصادرة عن المجلس تكون بحكم الصادرة عن الدول الأعضاء في الأمم المتحدة كونه نائبا عن الأخيرة في حفظ السلم والأمن الدوليين⁽⁴⁷⁾، علاوة على أن ميثاق الأمم المتحدة يسمو على أي اتفاقية دولية أخرى بما في ذلك النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.⁽⁴⁸⁾

خامسا: حجية أحكام المحاكم الوطنية أمام المحكمة الجنائية الدولية

تعد الفكرة السائدة في الماضي في القانون الجنائي هي أن الحكم الجنائي الذي تصدره دولة ما لا يتعدى أثره حدودها، فليست له أهمية في الخارج سواء أكانت سلبية أم إيجابية. وعلى ذلك يجوز محاكمة الجاني مرة أخرى بالرغم من أنه سبق الحكم عليه من قبل دولة أجنبية عن ذات الفعل. ولكن هذه الفكرة تغيرت بعد تطبيق مبدأ عالمية القانون الجنائي وتكريس التعاون الدولي في المجال القضائي لمحاربة الإجرام الدولي، فلم يعد من المعقول أن تحصر الدولة نفسها داخل إقليمها بما يؤدي إلى إقليمية أحكامها الجنائية، لكن إذا كانت تلك هي خطة غالبية التشريعات الوطنية في الاعتراف بالحجبة السلبية للأحكام الأجنبية فما هو موقف المحكمة الجنائية الدولية من الأحكام التي تصدرها المحاكم الوطنية في الجرائم التي تدخل ضمن اختصاصها

(اختصاص المحكمة الجنائية الدولية) ؟ ⁽⁴⁹⁾

1- موقف المحكمة الجنائية من الأحكام الصادرة عن المحاكم الوطنية:
لقد أقر النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في المادة (20) الاعتراف بالأحكام الصادرة عن المحاكم الوطنية في الجرائم التي تدخل في اختصاص المحكمة الجنائية الدولية، حيث نصت في فقرتها الأولى على أنه "لا يجوز إلا كما هو منصوص عليه في هذا النظام الأساسي محاكمة أي شخص أمام هذه المحكمة عن سلوك شكل الأساس لجرائم كانت المحكمة قد أدانت الشخص بها أو برأته". ⁽⁵⁰⁾

ومن ثمَّ فإذا كانت السلطات الوطنية للدولة ما قد حاكت بصورة صحيحة شخصاً عن فعل يدخل ضمن اختصاص المحكمة الجنائية الدولية فإنه لا يجوز للمحكمة المذكورة محاكمة ذلك الشخص مرة ثانية. وبالمقابل منعت الفقرة الثانية من المادة (20) محاكمة أي شخص أمام محكمة أخرى عن جريمة من الجرائم المشار إليها في المادة الخامسة إذا كانت المحكمة الجنائية الدولية قد برأته منها أو أدانته عليها. ⁽⁵¹⁾

غير أنه نظراً لسهولة التحايل على النظام القضائي إذ باستطاعة الدولة التي لا ترغب في معاقبة مرتكب الجريمة ألا تمارس اختصاصها فعلياً، ولا تفصل في الدعوى بشكل موضوعي أن تخضع الشخص لمحاكمة صورية، فإن المادة 20 فقرة 3 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية قضت بإعادة محاكمة الشخص عن جريمة مشار إليها في النظام الأساسي حتى بعد أن يكون قد حوكم على نفس الفعل في محكمة وطنية وذلك في الحالتين التاليتين:

- إذا كانت الإجراءات في المحكمة الوطنية تهدف إلى حماية الشخص من المسؤولية الجنائية.
- إذا لم تمجر الإجراءات بصورة تتسم بالاستقلال والنزاهة طبقاً لأصول المحاكمات التي يقرها القانون الدولي، أو جرت في هذه الظروف على نحو لا يتسق مع النية في تقديم الشخص المعني للعدالة.

يلاحظ من خلال هذا النص بأنه إذا لم تقم المحاكم الوطنية العدالة الجنائية بشكل صحيح وطبقاً للمعايير الدولية للمحاكمات العادلة كأن تتخذ دولة ما جميع الإجراءات القانونية بشأن مرتكب الجريمة ومع ذلك تهدف إلى حماية هذا الشخص من المسؤولية الجنائية عن الجريمة التي ارتكبتها، أو أن المحكمة الوطنية لم تراعى الإجراءات القانونية وتنتهك أصول المحاكمات الجنائية

المعترف بها بهدف منع تقديم الشخص المسئول عن جريمة بالغة الخطورة إلى العدالة الجنائية فإن المحكمة الجنائية الدولية تتمتع بصلاحيات التدخل في هذه الحالة لمحاكمة الشخص المسئول عن الجريمة من جديد.⁽⁵²⁾

2- حقيقة الاستثناء الوارد على المادة (20) من نظام روما:

إذا كان الاستثناء الذي أوردته الفقرة (3) من المادة (20) على مبدأ عدم جواز المحاكمة عن ذات الجريمة مرتين وبموجه يصبح من صلاحية المحكمة الجنائية الدولية أن تحاكم شخصاً عن أفعال تدخل في اختصاصها مع أنه قد حوكم أمام محكمة وطنية عن نفس الأفعال، تملية اعتبارات العدالة في منع التلاعب في إجراءات المحاكمة لإصدار أحكام بعدم الإدانة إزاء أشد الجرائم خطورة على المجتمع والحيلولة دون الاضطلاع بإجراءات صورية تهدف إلى عدم الفصل في الدعوى الجنائية بشكل موضوعي.⁽⁵³⁾

ويعتبر أيضاً هذا الاستثناء ضمانة ضرورية لا سبيل لتجاهلها من أجل إقامة محاكمة عادلة ونزهة لمرتكبي الجرائم الدولية الأشد خطورة على المجتمع الدولي وتحقيق فعالية للأجهزة القضائية الوطنية في توقيع عقوبات جزائية رادعة على الأشخاص الذين يرتكبون انتهاكات خطيرة لقواعد القانون الدولي، فإن ذلك يقودنا إلى القول بأن هذا الاستثناء يخول المحكمة الجنائية فحص الأحكام التي تصدرها المحاكم الوطنية من حيث مدى اتخاذها لحماية الشخص المسئول عن الجريمة ومدى اتسامها بالاستقلالية والنزاهة، وهذا يبين أن المحكمة الجنائية الدولية أعلى درجة من المحاكم الوطنية، وهي بهذا الدور تعد محكمة رقابة على أحكام المحاكم الوطنية، فلا تعيد محاكمة الشخص الذي يثبت لها أن المحاكم الوطنية قد حاكمته بصورة صحيحة. ولا تعدد بالأحكام التي تشذ عن الإطار العام لأصول المحاكمات الجزائية المعترف بها. وبذلك تختص بتوجيه أحكام المحاكم الوطنية في إطار توقيع العقوبات الرادعة على مرتكبي الجرائم الخطيرة وعدم إفلاتهم من العقاب والتطبيق العادل للقانون وتحقيق العدالة الجنائية الدولية، غير أن هذه المهمة لا تقوم بها المحكمة الجنائية الدولية من تلقاء نفسها، وإنما تتم عن طريق إحالة دعوى جديدة أمامها ضد نفس الشخص عن نفس الأفعال التي سبق نظرها أمام المحكمة الوطنية.⁽⁵⁴⁾

خاتمة

لقد كشفت هذه الدراسة أن مبدأ التكامل يعد حقيقة حجر الأساس في انعقاد اختصاص المحكمة الجنائية الدولية لمحكمة مرتكبي أشد الجرائم الدولية خطورة مثل جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية وجريمة الإبادة الجماعية، لكن اختصاص المحكمة اختصاص تكميلي للاختصاص الأصلي للمحاكم الوطنية التي تتولى هذه السلطة بصفة أولى.

وتختلف المحكمة الجنائية الدولية عن المحاكم الأخرى، فإذا كانت المحكمة الجنائية الدولية قد حددت أطر العلاقة بين القضاء الجنائي الدولي والقضاء الجنائي الوطني بصورة صريحة، فإن محكمة نورمبرغ أشارت إلى هذه المسألة ضمناً فقط، أما المحكمتين الجنائيتين لكل من يوغسلافيا سابقا ورواندا فإن أنظمتها الأساسية لا تتضمن هذا المبدأ، وإنما نصت على سمو القضاء الدولي على الوطني، ولعل ظروف نشأة هاتين المحكمتين هي التي أدت إلى إسقاط مبدأ التكامل من اختصاصهما.

هذا ونشير في الأخير إلى أن إنشاء المحكمة الجنائية الدولية يعد في الحقيقة خطوة بارزة نحو حماية حقوق الإنسان وتدعيم أسس العدالة الجنائية الدولية، كما أن اختصاص المحكمة استناداً إلى مبدأ التكامل يشكل ضماناً من ضمانات عدم محاكمة الشخص مرتين عن ذات الفعل، والقضاء على ظاهرة الإفلات من العقاب، علاوة على التوفيق بين محاربة الجرائم الدولية وسيادة الدول.

-الهوامش:

(1) عبد الفتاح سراج، مبدأ التكامل في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية وتطوره، مجلة مركز بحوث الشرطة، أكاديمية مبارك للأمن، العدد 21، يناير 2002، ص 466.

(2) انظر، ساشا رولف لودر، الطابع القانوني للمحكمة الجنائية الدولية ونشوء عناصر فوق وطنية في القضاء الجنائي الدولي، المجلة الدولية للصليب الأحمر، مختارات من أعداد 2002، ص ص 153 - 163.

(3) Christine A.E. Bakker, Le principe de complémentarité et les "AUTO-SAISINES": un regard critique sur la pratique de la cour pénale internationale, Revue Générale De Droit International, N° 2, 2008, pp 362- 378.

(4) انظر الفقرة العاشرة من ديباجة النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.

(5) انظر المادة الأولى من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.

(6) عادل ماجد، المحكمة الجنائية الدولية والسيادة الوطنية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 2001، ص 81.

(7) سالم الأوجلي، العلاقة بين المحكمة الجنائية الدولية والمحاكم الوطنية، مداخلة في ندوة "المحكمة الجنائية الدولية الطموح - الواقع - وأفاق المستقبل"، أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، ليبيا، 10 - 11 يناير 2007، ص 11.

(8) انظر نص المادة الخامسة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.

- (9) محمد شبلي العتوم و علاء عباسي، اختصاص المحكمة الجنائية الدولية استنادا إلى مبدأ التكامل، مجلة أبحاث اليرموك، الأردن، المجلد 27، العدد 1، 2011، ص 623.
- (10) تمخضت هذه المحكمة عن مؤتمر لندن الذي انعقد بتاريخ 26 جوان 1945، حيث تم عقد اتفاقية لندن في 8 أوت 1945 بين حكومات الولايات المتحدة الأمريكية، فرنسا، المملكة المتحدة والاتحاد السوفيتي، تقرر بموجبها إنشاء محكمة عسكرية دولية عليا لمحاكمة مجرمي الحرب العالمية الثانية الذين ليس لجرائمهم موقع جغرافي معين، أنظر:
- عمر محمود المخزومي، القانون الدولي الإنساني في ضوء المحكمة الجنائية الدولية، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2008، ص 136 وما يليها.
- (11) خيرية مسعود الدباغ، حق المتهم في المحاكمة أمام قاضيه الطبيعي في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 2009، ص 212.
- (12) عبد الفتاح سراج، مرجع سابق، ص 480.
- (13) اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق أو الانضمام بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 260 ألف (د-3)، المورخ في 9 كانون الأول/ ديسمبر 1948، ودخلت حيز النفاذ في 12 كانون الأول/ يناير 1951 وفقا لأحكام المادة 13 من الاتفاقية.
- (14) أوسكار سوليرا، الاختصاص القضائي التكميلي والقضاء الجنائي الدولي، المجلة الدولية للصليب الأحمر، مختارات من أعداد 2002، ص 165.
- (15) خيرية مسعود الدباغ، مرجع سابق، ص 213.
- (16) بديار براهمية الزهراء، إشكالية مبدأ الاختصاص التكميلي للمحكمة الجنائية الدولية، مداخلة قدمت إلى الملتقى الوطني الأول حول "المحكمة الجنائية الدولية واقع وآفاق"، كلية الحقوق، جامعة 08 ماي 1945، قالمة (الجزائر)، يومي 28 و 29 أبريل 2009، ص 30 - 31.
- (17) تنص المادة 2/20 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية على أنه "لا تجوز محاكمة أي شخص أمام محكمة أخرى عن جريمة من تلك المشار إليها في المادة الخامسة كان قد سبق لذلك الشخص أن أدانته بها المحكمة أو برأته منها".
- (18) Voir, Mauro politi, le statut de ROME de la Cour Pénale Internationale: le point de vue d'un négociateur, 18(Revue Générale de Droit International Public, N° 4, 1999, pp 818- 850; Luigi Condorelli, La Cour Pénale Internationale: Un pas de géant (pourvu qu'il soit accompli), Revue Générale de Droit International Public, N°1, 1999, pp 8- 21; Juan- Antonio Carrillo- Salcedo, La Cour Pénale Internationale: l'humanité trouve une place dans le droit international, Revue Générale de Droit International Public, N°1, 1999, pp, 23- 28.
- (19) سالم الأوجلي، مرجع سابق، ص 6.
- (20) انظر ديباجة النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (21) علاوة العايب، المحكمة الجنائية الدولية اختصاص أصيل أم تكميلي، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية الاقتصادية والسياسية، العدد 04، 2011، ص 521.
- (22) تنص المادة 2/2 من ميثاق الأمم المتحدة على أنه "تقوم الهيئة على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها".
- (23) انظر، محمد علي مخادمة، السيادة في ضوء المتغيرات الدولية، مجلة الشريعة والقانون، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد 34، السنة 23، أبريل 2008، ص ص 165 - 203.

- (24) لمزيد من التفاصيل حول مبدأ الاختصاص الجنائي العالمي أنظر، طارق سرور، الاختصاص الجنائي العالمي، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006، وأنظر أيضا:
- Luis Jimena Quesada, *Compétence universelle et crimes internationaux: l'illustration par l'Espagne*, *Revue de science criminelle*, 2009 p 217- 240.
- (25) خيرية مسعود الدباغ، مرجع سابق، ص 215.
- (26) السيد مصطفى أحمد أبو الخير، المبادئ العامة في القانون الدولي المعاصر، الطبعة الأولى، إيتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص 342.
- (27) انظر نص المادة 8 مكرر من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (28) انظر نص المادة 9 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، وأنظر أيضا:
- علاء الدين راشد، القواعد الإجرائية وقواعد الإثبات في إطار نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، مجلة مركز بحوث الشرطة، أكاديمية مبارك للأمن، ع 21، يناير 2002، ص ص 280- 304.
- (29) انظر نص المادة 22 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (30) السيد مصطفى أحمد أبو الخير، مرجع سابق، ص 343.
- (31) Prezas Ioannis, *La justice pénale internationale à l'épreuve du maintien de la paix : à propos de la relation* (1) entre la cour pénale internationale et le conseil de sécurité, *Revue Belge de Droit International*, n° 1, 2006, pp 57- 98.
- (32) خالد عكاب حسون العبيدي، مبدأ التكامل في المحكمة الجنائية الدولية، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006، ص 49.
- (33) انظر نص المادة 2/18 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (34) خالد عكاب حسون العبيدي، مرجع سابق، ص 53.
- (35) انظر نص المادة 1/106 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (36) السيد مصطفى أحمد أبو الخير، مرجع سابق، ص 344.
- (37) انظر المادة 103/3 ب من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (38) انظر المادة 104 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (39) انظر المادة 1/109 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (40) انظر المادة 2/109 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (41) انظر المادة 110 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (42) حمدي رجب عطية، العلاقة بين المحكمة الجنائية الدولية والمحاكم الوطنية، مداخلة في ندوة "المحكمة الجنائية الدولية الطموح - الواقع - وأفاق المستقبل"، أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، ليبيا، 10- 11 يناير 2007، ص 11.
- (43) حمدي رجب عطية، مرجع سابق، ص 12.
- (44) انظر نص المادة 2/17 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (45) انظر نص المادة 3/17 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (46) انظر نص المادة 13/ب من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- (47) خيرية مسعود الدباغ، مرجع سابق، ص 386.

(48) تنص المادة 103 من ميثاق الأمم المتحدة على أنه "إذا تعارضت الالتزامات التي يرتبط بها أعضاء الأمم المتحدة وفقا لأحكام هذا الميثاق مع أي التزام دولي آخر يرتبطون به فالعبرة بالتزاماتهم المترتبة على هذا الميثاق".

(49) سالم الأوجلي، مرجع سابق، ص 6.

(50) انظر الفقرة الأولى من المادة 20 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.

(51) انظر الفقرة الثانية من المادة 20 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.

(52) سالم الأوجلي، مرجع سابق، ص 6.

(53) أشارت الأعمال التحضيرية للنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية أن إعمال مبدأ التكامل يقتضي التزام

المحكمة بتطبيق مبدأ عدم جواز محاكمة الشخص عن ذات الفعل الواحد مرتين، وذلك سواء كان الحكم

الصادر بالإدانة أو البراءة، غير أنه يمكن إهدار هذا المبدأ إذا ثبت للمحكمة الجنائية الدولية أن إجراءات

المحاكمة الوطنية قد اتخذت لحماية الشخص المعني بالمسؤولية أي أن المحاكمة كانت صورية أو أن هذه

المحاكم لم تتخذ بشأنها القواعد الإجرائية القانونية المتعارف عليها والتي يلتزم أن تتصف بالموضوعية والعدالة،

خالد عكاب حسون العبيدي، مرجع سابق، ص 50.

(54) سالم الأوجلي، مرجع سابق، ص 6.

Le principe de complémentarité dans la juridiction de la Cour pénale internationale

Khaled HASSANI (*)

Résumé

Cette étude souligne le Principe de la complémentarité par la définition de ce principe et expliquant les caractéristiques les plus importantes de ce Principe et les justifications qui conduit à son adoption. L'importance de cette étude s'élève de l'importance de ce principe, car elle marque la ligne de séparation entre ce qui relève du système judiciaire national et ce qui relève de la spécialisation des tribunaux internationaux. En d'autres termes, il clarifie la relation entre le droit pénal national et du droit pénal international.

* Maître-assistant (A) – Faculté de droit et sciences politiques - Université de Bejaia - Algérie

** Doctorant au Département de droit - Faculté de droit – Université d'Alger – Algérie.

أثر المشاركة السياسية في تنمية المواطنة في الجزائر

بقلم

أ. / مبروك ساحلي (*) (**) (***)



ملخص

تهدف الدراسة إلى تحليل دور المشاركة السياسية في تنمية المواطنة في الجزائر، حيث انطلقت من الافتراض القائل بأن المشاركة السياسية التي تتبلور فيها حرية المشاركة واحترام الدستور، تؤدي دورا هاما في ضمان الممارسة الفعلية للديمقراطية والقدرة على تنمية المواطنة في الجزائر. وبناء على شواهد عديدة، أكدت الدراسة قصور المشاركة السياسية في الجزائر عن أداء مهامها ووظائفها كما ينبغي، وتكشف الدراسة عن عدد من هذه المعوقات التي ساهمت في إضعاف تنمية المواطنة في الجزائر.

مقدمة

مع تزايد الاهتمام بدراسة موضوع المشاركة السياسية والمواطنة، وفي إطار الحيوية التي يكتسبها هذين المفهومين من خلال الأدوار التي يؤديها خاصة في المجال السياسي، وفي ظل موجة التغير التي تعرفها الدول العربية، وما رافق ذلك من تغييرات جذرية في أسلوب الممارسة السياسية وألياتها، وذلك بعد إقرار التعددية السياسية والتوجه نحو المزيد من الممارسة الديمقراطية.

فدراسة المشاركة السياسية تدفعنا إلى مناقشة دورها وانعكاساتها على الساحة السياسية وإمكانياتها للتأثير والتفاعل، وأيضا محاولة التعرف على دورها وإسهاماتها التي تتبلور فيها مجموعة من التفاعلات المؤثرات وتقوم بوظائف سياسية عديدة تساهم في تحقيق الديمقراطية.

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم العلوم السياسية - جامعة أم البواقي - الجزائر.

(**) باحث في الدكتوراه بقسم العلوم السياسية - جامعة باتنة - الجزائر

إن تحليل العلاقة التفاعلية بين هذين المتغيرين (المشاركة السياسية والمواطنة) هو أفضل مقياس للبرهنة على مستوى قدرة وكفاءة النظام السياسي، فالمشاركة السياسية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الديمقراطية، فهو من ناحية يعد أحد نتائج هذه العملية ومن ثم يعتبر متغيراً تابعاً لها، ومن ناحية أخرى يمثل أحد الميكانيزمات الأساسية والمؤثرة فيها، وبالتالي يعد متغيراً مستقلاً عنها.

من هذا المنطلق تبرز أهمية الدراسة ودورها في إبراز مساهمة المشاركة السياسية وتأثيراتها في تنمية المواطنة من خلال الوظائف التي تؤديها خاصة في المجال السياسي.

بناءً على ما سبق، فإن السؤال الذي تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عنه على درجة عالية من الأهمية وهو: إلى أي مدى يمكن أن تساهم المشاركة السياسية من خلال الوظائف والأدوار التي تؤديها في تنمية المواطنة في الجزائر؟

من أجل الإجابة عن الإشكالية، ارتأينا صياغة الفرضية التالية: تؤدي المشاركة السياسية الفعالة التي تبلور فيها حرية المشاركة واحترام الدستور، دوراً هاماً في ضمان الممارسة الفعلية للديمقراطية والقدرة على تنمية المواطنة في الجزائر.

لغرض استجلاء مختلف جوانب الموضوع استخدمنا المنهج الوصفي التحليلي وهو طريقة من طرق التحليل والتفسير يستخدم الأسلوب العلمي المنظم من أجل الوصول إلى حقائق معينة حول أي قضية، أو هو طريقة لوصف الظاهرة المدروسة وتصويرها كماً عن طريق جمع المعلومات عن مشكلة وتصنيفها وتحليلها وإخضاعها للدراسة الدقيقة فمن الضروري استخدامه في هذه الدراسة وذلك بجمع المعلومات حول المشاركة السياسية والمواطنة، والعلاقة المتبادلة بينهما.

تنبع أهمية الدراسة من طبيعة الموضوع الذي تتناوله، حيث تعد المواطنة من القضايا ذات الأبعاد السياسية والأمنية التي تعبر عن معايير الانتقاء ومستوى المشاركة من قبل الأفراد في الحماية والدود عن الوطن، كما تعبر عن وعي الفرد بالحقوق والواجبات والنظر للآخر، وصيانة المرافق العامة، والحرص على المصلحة الوطنية، كما تعكس مدى إدراكه كمواطن لدوره في مجابهة التحديات التي تواجه المجتمع والدولة في آن واحد. وتتضح أهمية الدراسة أيضاً من خلال ما تسعى إليه من استكشاف تأثير المشاركة السياسية في تنمية المواطنة في الجزائر، وتكتسب الدراسة

أهمية خاصة من خلال ما تطرحه من مقترحات لتفعيل مبدأ المواطنة في ظل المتغيرات التي يشهدها المحيط العالمي والمجتمع المحلي.

أولاً: الإطار المفاهيمي للدراسة: نتناول بالشرح والتحليل الإطار النظري لمفهوم المشاركة السياسية والمواطنة:

1- مفهوم المشاركة السياسية: يقتضى الاقتراب من مفهوم المشاركة السياسية من خلال توضيح المقصود بمصطلح المشاركة بصفة عامة تمهيداً لطرح مفهوم المشاركة السياسية. فالمشاركة قد تعني أي عمل تطوعي من جانب المواطن، بهدف التأثير على اختيار السياسات العامة وإدارة الشؤون العامة أو اختيار القادة السياسيين على أي مستوى حكومي أو محلي أو قومي. هناك من يعرفها على أنها عملية تشمل جميع صور اشتراك أو إسهامات المواطنين في توجيه عمل أجهزة الحكومة أو أجهزة الحكم المحلي أو لمباشرة القيام بالمهام التي يتطلبها المجتمع سواء كان طابعها استشارياً أو تقريرياً أو تنفيذياً أو رقابياً، وسواء كانت المساهمة مباشرة أو غير مباشرة. وهي قد تعني لدى البعض الجهود التطوعية المنظمة التي تتصل بعمليات اختيار القيادات السياسية وصنع السياسات ووضع الخطط، وتنفيذ البرامج والمشروعات، سواء على المستوى الخدماتي أو على المستوى الإنتاجي وكذلك على المستوى المحلي أو المستوى القومي. كما تعنى المشاركة إسهام المواطنين بدرجة أو بأخرى في إعداد وتنفيذ سياسات التنمية المحلية سواء بجهودهم الذاتية أو التعاون مع الأجهزة الحكومية المركزية والمحلية. كما قد تعنى تلك الجهود المشتركة الحكومية والأهلية في مختلف المستويات لتعبئة الموارد الموجودة أو التي يمكن إيجادها لمواجهة الحاجات الضرورية وفقاً لخطط مرسومة، وفي حدود السياسة الاجتماعية للجميع. ويمكن تقسيم المشاركة الجماهيرية إلى ثلاثة أنواع رئيسية: المشاركة الاجتماعية والمشاركة الاقتصادية والمشاركة السياسية.⁽¹⁾

يعرف صمويل هتجتون المشاركة السياسية بأنها: " ذلك النشاط الذي يقوم به المواطنون العاديون بقصد التأثير في عملية صنع القرار الحكومي، سواء كان هذا النشاط فردياً أو جماعياً، منظماً أو عفوياً، متواصلاً أو متقطعاً سلمياً أو عنيفاً، شرعياً أو غير شرعي، فعالاً أو غير فعال."⁽²⁾ كما يعرفها روسال دالتون Russell Dalton بأنها " جميع النشاطات الجماعية من المحكومين،

التي تؤثر على الأرجح في أداء النظام السياسي.⁽³⁾

أما لوسيان باي فيحدد مفهوما مبسطا للمشاركة السياسية ويعرفها على أنها " مشاركة أعداد كبيرة من الأفراد والجماعات في الحياة السياسية." ⁽⁴⁾

أما عمر إبراهيم الخطيب فإنه ينظر إلى موضوع المشاركة السياسية بنوع من التحليل والوصف الدقيق، حيث يعتقد أن المشاركة هي " ذلك الشكل من الممارسة السياسية الذي يتيح لأفراد الشعب وبلا تمييز حق المشاركة في صنع السياسة العامة للبلاد، وحق المشاركة في اتخاذ القرارات وصناعتها بشكل يكفل تنظيم الجماهير الشعبية، وتعبئة طاقاتها، وإطلاق قواها الخلاقة بما يحقق أهدافها المرجوة." ⁽⁵⁾

ويعرفها أحمد وهبان على أنها " مجموعة التصرفات الإرادية التي تستهدف التأثير في عملية صنع السياسات العامة، وإدارة شؤون المجتمع، وكذا تلك التي يتم من خلالها اختيار القيادات السياسية على كافة المستويات الحكومية من قومية ومحلية وذلك بغض النظر عما إذا كانت هذه التصرفات منظمة أو غير منظمة، مؤقتة أو مستمرة، مشروعة أو غير مشروعة، وسواء نجحت في بلوغ غاياتها أو لم تنجح." ⁽⁶⁾

أما عبد الحليم الزيات فيعرف المشاركة السياسية على أنها: "عملية طوعية رسمية تتم عن سلوك منظم مشروع ومتواصل، يعبر عن اتجاه عقلائي رشيد، ينبع عن إدراك عميق لحقوق المواطنة وواجباتها، من خلال ما يياشره المواطنون من أدوار فعالة ومؤثرة في الحياة السياسية." ⁽⁷⁾

هذا المفهوم يقترن بمفهوم المواطنة وهي عملية تفاعلية بين الحكام والمحكومين، بغية التأثير في النظام السياسي وإضفاء طابع الديمقراطية والشرعية عليه.

فالمشاركة السياسية، إذن، وفي أوسع معانيها هي حق المواطن في أن يؤدي دورا معينا في عملية صنع القرارات السياسية بكل الوسائل الشرعية، أما في أضيق معانيها فتعني حق المواطن في مراقبة هذه القرارات، بالتقويم عقب إصدارها من طرف الحاكم. ومن المتفق عليه أن دوافع المشاركة السياسية تتوقف إلى حد كبير على كمية ونوعية المواقف السياسية التي يتعرض لها الفرد، فكلما كثرت وتنوعت هذه المواقف ازداد احتمال مشاركته في العملية السياسية، وازداد عمق ومدى هذه المشاركة والعكس صحيح، غير أن التعرض لمثل هذه المواقف لا يكفي وحده لدفع الفرد إلى المشاركة، وإنما يلزم أيضا أن يكون الفرد نفسه على قدر

معقول من الثقافة السياسية و الإدراك الواعي لمعطيات الحياة السياسية ومتغيراتها.⁽⁸⁾

ويقدم ميلبرات أربعة دوال لتفسير المشاركة السياسية:⁽⁹⁾

1- المشاركة دالة في المنبه السياسي، فطبقا لتقرير ميلراث " كلما زادت المنبهات التي يتلقاها الفرد عن السياسة كلما تعاضم احتمال مشاركته فيها، وكلما تعمقت هذه المشاركة، كما أن التعرض للمنبه السياسي دالة في وجود الشخص في البيئة ودالة في شاشة الإدراك.

2- المشاركة دالة في عوامل الشخصية، وهي الاتجاهات والمعتقدات وخصائص الشخصية فهي دالة في الاتجاهات السياسية وكثافتها، ودالة في المعتقدات والمعرفة، وتقاس الفروق من خلال دراسة حجم المعرفة السياسية، دقة المعرفة السياسية، عدد الموضوعات التي للفرد فيها رأي، القدرة على ربط الموقف من الموضوع بموقف الحزب أو المرشح منه، القدرة على كشف المواقف من الموضوعات، وهي دالة في شخصية حيث تتأثر بقوة الأنا Ego، ويمكن قياس ذلك بالفعالية الشخصية، والتغرب، والشك، والعدوانية، والسيطرة، والتلاعب، والسلطوية، والثقافة.

3- المشاركة دالة في الوضع السياسي، بمعنى قواعد اللعبة، والنظام الحزبي، وإمكانية الاتصال الشخصي برجال الأحزاب، وطبيعة النظام الانتخابي، والاختلافات الإقليمية في النظام السياسي.

4- المشاركة دالة في المراكز الاجتماعية، بمعنى مستوى التعليم والدخل والمهنة والانتماء الطبقي.

2- مفهوم المواطنة: تشير الأدبيات إلى أن مفهوم المواطنة قد لقي اهتماما كبيرا من قبل المفكرين والمنظرين والفلاسفة في ميدان العلوم السياسية، إلى الحد الذي ذهب معه البعض إلى القول بأنه: "مع نهاية عقد السبعينات من القرن العشرين أصبح الحديث عن المواطنة من المسائل التقليدية بين مفكري العلوم السياسية، إلا أن مفهوم المواطنة عاد من جديد إلى بؤرة الاهتمام لدرجة أصبح لفظ المواطنة هو الكلمة الرنانة The Buzz Word، بين مفكري ودارسي العلوم السياسية على اختلاف توجهاتهم.⁽¹⁰⁾

إن مفهوم المواطنة في ظل ما تسعى إليه الدراسة بحاجة إلى تحديد دلالاته واستكشاف مضامينه في سياق فكر خاص بين النسق النظري والعمل للمواطنة، ويقتضي ذلك معالجة مفهوم المواطنة على النحو التالي:

المواطنة: مشتقة من وطن، وهو بحسب كتاب لسان العرب لابن منظور "الوطن هو المنزل الذي تقيم فيه، وهو موطن الإنسان ومحلّه... ووطن بالمكان وأوطن أقام، وأوطنه اتخذه وطنا،

والموطن... ويسمى به المشهد من مشاهد الحرب وجمعه مواطن، وفي التنزيل العزيز: "لقد نصركم الله في مواطن كثيرة...".

والمواطن: الذي نشأ في وطن ما أو أقام فيه وأوطن الأرض: ووطنها واستوطنتها أي اتخذتها وطنًا، وتوطن النفس على الشيء كالتمهيد.⁽¹¹⁾

وتشير دائرة المعارف البريطانية إلى أنها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة متضمنة مرتبة من الحرية وما يصاحبها من مسؤوليات وحقوق سياسية، وتؤكد دائرة المعارف البريطانية على أن المواطنة "تدل ضمنا على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات". وتختتم دائرة المعارف البريطانية مفهومها للمواطنة، بأن المواطنة على وجه العموم تسبغ على المواطن حقوقا سياسية مثل حقوق الانتخابات وتولي المناصب العامة.⁽¹²⁾

وتذكر موسوعة الكتاب الدولي أن المواطنة Citizenship هي عضوية كاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم، وهذه الموسوعة لا تميز بين المواطنة والجنسية مثلها مثل دائرة المعارف البريطانية المشار إليها سابقا. وتؤكد أن المواطنين لديهم بعض الحقوق، مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة وكذلك عليهم بعض الواجبات، مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم.⁽¹³⁾

يبدو من التعريفات السابقة، أنه في الدولة الديمقراطية يتمتع كل من يحمل جنسية الدولة من البالغين الراشدين بحقوق المواطنة فيها، وهذا الوضع ليس نفسه في الدول غير الديمقراطية حيث تكون الجنسية مجرد تابعة، لا تتوفر لمن يحملها بالضرورة حقوق المواطنة السياسية.

ويرى باتريك Patrick أن المواطنة: تتضمن المعلومات والمهارات والاتجاهات التي تساعد في إعداد الفرد على تحمل المسؤولية في مجتمع ديمقراطي".⁽¹⁴⁾

وتطرح إحدى الدراسات مقومات المواطنة، فيما يلي:⁽¹⁵⁾

- المواطنة تجسيد لنوع من الشعب، يتكون من مواطنين يحترم كل فرد منهم الفرد الآخر، ويتحلون بالتسامح تجاه التنوع الذي يزخر به المجتمع.

- من أجل تجسيد المواطنة في الواقع، على قدم المساواة بصرف النظر عن انتمائهم القومي أو طبقتهم أو جنسهم أو عرقهم أو ثقافتهم أو أي وجه من أوجه التنوع بين الأفراد والجماعات، وعلى القانون أن يحمي وأن يعزز كرامة الاستقلال واحترام الأفراد، وأن يقدم الضمانات القانونية لتحقيق الإنصاف، وتمكين الأفراد من أن يشاركوا بفاعلية في اتخاذ القرارات التي تؤثر

على حياتهم، وإن يمكنهم من المشاركة الفعالة في عمليات اتخاذ القرارات السياسية في المجتمعات التي يتسبون إليها.

ويعتمد مفهوم المواطنة على حالتين:

- أولها: أن تكون الحكومة ديمقراطية، لأن الحكومة الديكتاتورية ليس لها مواطنون وإنها تابعين.

- ثانيها: لا بد أن يكون المجتمع المدني مفتوحا وحرًا.

وبالتالي تشير المواطنة إلى حالة الأفراد في دولة حرة ديمقراطية وتؤمن بأن كل الأفراد متساوون ولهم حقوق متساوية وأنه من الضروري أن نتذكر أن الأفراد هم أشخاص تابعون للدولة أي أنهم مجبرون على طاعة القوانين والإجراءات التي وضعوها لأنفسهم ويظهر هنا أن مفهوم الحقوق هو أكثر المفاهيم أهمية.

ولذا اقترن مفهوم المواطنة أو ما يدل عليه من مصطلحات عبر التاريخ بإقرار المساواة للبعض أو للكثرة من المواطنين، ويكون مبدأ المواطنة بقبول حق المشاركة الحرة للأفراد المتساوين، وقد كان التغيير عن إقرار مبدأ المواطنة مرتبطا دائما بحق الممارسة أحد أبعاد المشاركة أو الممارسة كل أبعادها بشكل جزئي أو كلي، فقد ارتبط مفهوم المواطنة عبر التاريخ بحق المشاركة في النشاط الاقتصادي، كما ارتبط بحق المشاركة في الحياة الاجتماعية وأخيرا حق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة وتولي المناصب العامة، فضلا عن المساواة أما القانون.⁽¹⁶⁾

كما أن فكرة المواطنة قد مرت عالميا بثلاث مراحل: المواطنة المدنية، ثم المواطنة السياسية وأخيرا المواطنة الاجتماعية، وكانت هذه المفاهيم الثلاثة للمواطنة متداخلة مع بعضها البعض في المجتمعات البدائية ما قبل الصناعية غير أنها بدأت تنفصل عن بعضها في المجتمعات الصناعية ذات الأنظمة الاجتماعية المتغايرة والعلاقات الرسمية النمطية.⁽¹⁷⁾

ففي المجتمع البريطاني على سبيل المثال، كانت المواطنة خلال القرن الثامن عشر من النوع المدني حيث تم التركيز على الحرية الشخصية والمساواة أمام القانون، بينما اتسم القرن التاسع عشر بالتركيز على المواطنة السياسية متمثلة في حق الترشيح والتصويت وتكوين الأحزاب، أما القرن العشرين فقد نمت فيها المواطنة الاجتماعية حيث ازداد الاهتمام بتوفير الحياة الكريمة للمواطن واحترام آدميته.⁽¹⁸⁾

وفي القرن الحادي والعشرين شهد مفهوم المواطنة تطورا نحو منحى العالمية، وتحددت

مواصفات المواطنة الدولية على النحو التالي:⁽¹⁹⁾

- الاعتراف بوجود ثقافات مختلفة.
 - احترام حق الغير وحريته.
 - الاعتراف بوجود ديانات مختلفة.
 - فهم وتفعيل إيديولوجيات سياسية مختلفة.
 - فهم اقتصاديات العالم.
 - المشاركة في تشجيع السلام الدولي.
 - المشاركة في إدارة الصراعات بطريقة اللاعنف.
- ويستند هذا المنحنى في إرساء مبدأ المواطنة على ركيزتين:⁽²⁰⁾
- عالمية التحديات في طبيعتها كعدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية والامتلاك غير المتساوي للتقنيات والمعلومات، والتدهور البيئي وتهديد السلام.
 - أن هناك أمما ومجتمعات ذات ديانات وثقافات وأعراق وتقاليد ونظم مختلفة.
- وأغلب الجدل حول الموضوعات المختلفة للمواطنة تتمحور عادة داخل الحدود القومية لتأكيد الحقوق الأساسية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمواطنين، غير أنه من الملامح البارزة للمناخ الفكري الراهن أن الشعوب بدأت في عقد تحالفات عابرة للقوميات من خلال المؤسسات الدولية ومؤسسات المجتمع المدني العالمي لصياغة حقوق جديدة في إطار فضاءات تتجاوز الحدود الضيقة للدولة.⁽²¹⁾

ولذا ظهرت صور جديدة للمواطنة:⁽²²⁾

- المواطنة الإيكولوجية أو البيئية وهي تتعلق بحقوق والتزامات مواطن الأرض.
 - المواطنة الأقلية، تتضمن حقوق الانتماء في مجتمع ما والبقاء فيه.
 - المواطنة الرزومبوليتانية وهي تعني كيف ينمي الناس اتجاهها إزاء المواطنين الآخرين والمجتمعات والثقافات الأخرى.
 - المواطنة المتحركة وهي تعني بالحقوق والمسؤوليات للزوار لأماكن أخرى ولثقافات أخرى.
- تؤكد أغلب الدراسات الأكاديمية أن هناك نقاط تلاق بين المشاركة السياسية والمواطنة، وخاصة في مجال مشاركة الشعب في أداء دوره السياسي، حيث تتجلى مساهمة الشعب في

المشاركة السياسية من خلال أفراد أو جماعات ضمن نظام ديمقراطي، منهم كأفراد يمكنهم أن يساهموا في الحياة السياسية كناخبين أو عناصر نشطة سياسياً وإما كجماعات من خلال العمل الجماعي كأعضاء في منظمات المجتمع المدني، وتعد الأحزاب السياسية إحدى المؤسسات الرئيسية من أجل تحقيق حقوق الإنسان وحرياته السياسية من خلال تنظيم مشاركة فاعلة للأفراد في الحياة السياسية.

يعد تنمية المواطنة هدفاً أساسياً تسعى إليه جميع الحكومات والنظم السياسية في دول العالم المختلفة، إذ تعزيز قيم المواطنة هدفاً مرغوباً يساعد الأفراد على:

- أن يكونوا مواطنين مطلعين وعميقي التفكير يتحلون بالمسؤولية، ومدركين لحقوقهم وواجباتهم.

- تطوير مهارات المشاركة والقيام بأنشطة إيجابية مسؤولة.

- تشجيعهم على أداء دور إيجابي في مدارسهم وفي مجتمعاتهم وفي العالم.

وتبعاً لذلك فإن تنمية المواطنة لا يتم من فراغ وإنما من خلال تفعيل دوره في المشاركة السياسية من خلال ممارسة الحقوق الأساسية للإنسان كحقه في اختيار من يمثلته وحقه في التصويت، وحقه في التعبير عن رأيه، وحقه في تكوين الأحزاب والانضمام إلى تنظيمات المجتمع المدني، وحقه في التظاهر والإضراب.

فالمشاركة السياسية تتيح للمواطن القدرة والرغبة في المشاركة في المناقشات العامة حول السياسة العامة للدولة في كافة جوانبها، وهذه الصفة الفارقة التي تميز المواطنين Citizens في النظم الديمقراطية، عن التابعين Subjects في النظم الاستبدادية، فالحاجة إلى مساءلة المسؤولين ترجع في الأساس إلى أن المواطن في النظم الديمقراطية النيابية هو الذي انتخب وألثك النواب الذين يمارسون السلطة باسمه، ومن ثم يصبح من واجبات المواطن أن يراقب أداء الشعب، أما فيما يتعلق بضرورة انتهاز الدولة لمبدأ الشفافية، فالقرارات التي تتخذها الحكومة لا بد أن تكون معلنة، والبيانات التي تقدمها أن تكون صحيحة، ومن ثم فهي عرضة للنقاش الحر المفتوح.

وعليه فإن المشاركة السياسية هي سلوك سياسي ظاهر للمواطن مؤثر على النظام السياسي ويزداد تأثيره كلما كانت أهدافه جماعياً.

ثانياً: انعكاسات المشاركة السياسية على قيم المواطنة في الجزائر: يعتبر الدستور الجزائري الضمانة الأساسية للحقوق والحريات الفردية والجماعية، وحماية مبدأ حرية اختيار

الشعب، ويضفي الشرعية على ممارسة السلطات ويكفل الحماية القانونية، ورقابة عمل السلطات العمومية في مجتمع تسوده الشرعية، ويتحقق فيه تفتح الإنسان بكل أبعاده وهي جوهر المواطنة. كما نص الدستور الجزائري في الفصل الثاني من الباب الأول على أن الشعب هو مصدر السلطات، كما عنوان الفصل الرابع بحقوق والحريات وأهم ما جاء فيها: ⁽²³⁾

- كل المواطنين سواسية أمام القانون. ولا يمكن أن يُنذرَ بأي تمييز يعود سببه إلى المولد، أو العرق، أو الجنس، أو الرأي، أو أي شرط أو ظرف آخر، شخصي أو اجتماعي. يتساوى جميع المواطنين في تقلد المهام والوظائف في الدولة دون أية شروط أخرى غير الشروط التي يحددها القانون.

- تحرص المؤسسات ضمان مساواة كل المواطنين والمواطنات في الحقوق والواجبات بإزالة العقبات التي تعوق تفتح شخصية الإنسان، وتحول دون مشاركة الجميع الفعلية في الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

- حريات التعبير، وإنشاء الجمعيات، والاجتماع، مضمونة للمواطن واحترام بحُرمة حرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي، وحق إنشاء الأحزاب السياسية معترف به ومضمون، ولا يمكن التذرع بهذا الحق لضرب الحريات الأساسية والقيم والمكونات الأساسية للهوية الوطنية، والوحدة الوطنية، وأمن التراب الوطني وسلامته، واستقلال البلاد، وسيادة الشعب، وكذا الطابع الديمقراطي والجمهوري للدولة. لا يجوز تأسيس الأحزاب السياسية على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي. ولا يجوز للأحزاب السياسية اللجوء إلى الدعاية الحزبية التي تقوم على العناصر المبينة في الفقرة السابقة.

يُحظر على الأحزاب السياسية كل شكل من أشكال التبعية للمصالح أو الجهات الأجنبية. لا يجوز أن يلجأ أي حزب سياسي إلى استعمال العنف أو الإكراه مهما كانت طبيعتها أو شكلها. تحدد التزامات وواجبات أخرى بموجب قانون.

- يجب على كل مواطن أن يحمي ويصون استقلال البلاد وسيادتها وسلامة ترابها الوطني وجميع رموز الدولة.

وهناك عدة قنوات للمشاركة السياسية في الجزائر:

1- عملية التصويت والأنشطة الانتخابية والاستفتاءات.

2- الانتهاء التنظيمي والنشاط الاجتماعي، كالعصوية في التجمعات السياسية والاجتماعية

المجتمع المدني والأحزاب السياسية والجماعات الضاغطة)، بحيث يصبح المواطنون في هاته التنظيمات يدافعون عن قضايا وعن أفكار معينة، كما يعارضون قرارات أو سياسات بعينها، ويطالبون بمصالح فئات أو جماعات محددة، كما يمكن أن يقوموا بتعبئة الجماهير ونقل المعلومات والرغبات الأساسية والملحة للجماهير، وبالتالي يشاركون في استتباب الأمن والسلم عن طريق الإقناع.

3- المبادرات الفردية والجماعية عن طريق الاقتراح والاعتراض الشعبي في المجالس البرلمانية أثناء عرض السياسة العامة للحكومة.

تؤدي المشاركة السياسية دورا مهما للتأثير على المواطنة الجزائرية من خلال عدة الاتجاهات لعل أبرزها تقوية الانتماء للوطن من خلال إفساح المجال للمواطن لممارسة دوره السياسي، وتوظيف طاقات الأمة عبر الشعب، لأن التهميش المواطن يؤثر على فاعليته في العملية، ناهيك أن المشاركة السياسية يمكن أن تعمق السلم الأهلي وسوف يتم تناول هذه المحاور:

1- تقوية الانتماء الوطني: لا بد من القول إن المشاركة السياسية للمواطن الجزائري يمكن أن تقوي انتباهه الوطني، لأن الوصول إلى هذه النتيجة يمثل أحد أوجه الديمقراطية، وأحسن تعريف للديمقراطية وفق مقتضيات الدراسة الذي قدمه أنتوني دونز Antony Downs في صياغة نظرية مفهوم الديمقراطية التمثيلية Representative Democracy Theory⁽²⁴⁾، الذي تقوم في جوهرها على محاكاة تصور علم الاقتصاد الكلاسيكي لمفهوم الرجل الاقتصادي Home Economic، وافترض أن العمل السياسي رشيد، وأن السياسيين والناخبين يتصرفون برشادة، وبما يحقق لهم تعظيم منافعهم، فالسياسيون يتنافسون لكسب المقاعد الانتخابية كما أن موظفي القطاع العام يتصرفون كما يتصرف أقرانهم في القطاع الخاص، إذ يتنافسون من أجل الترقية وتعظيم مكاسبهم، كما يتنافس أعضاء جماعات الضغط Lubes في الدول الرأسمالية لتحقيق مكاسب مالية أو قرارات تفضيلية وتشريعات تحقق مصالح جماعتهم فالحالة تشابه إلى حد كبير نموذج السوق، ففي النظام الديمقراطي يمثل الناخبون والسياسيون المستهلكين والمتحجّين على التوالي، يطلبون السلع السياسية Political goods بمواردهم السياسية Political resources (التي تشمل الأصوات، ممارسة الضغط على السلطة التشريعية، المساهمات المالية، والقدرات التنظيمية)، أما السياسيون فهم المنظّمون Entrepreneurs الذين ينحصر هدفهم بتعظيم الأصوات

كي يبقوا في السلطة من خلال تقديم مجموعة الخدمات العامة تعكس رغبات الناخبين، وعليه يدلي الناخبون بأصواتهم لأولئك الذين يمثلون مصلحتهم أفضل تمثيل، في مقابل ذلك يسعى السياسيون إلى تصميم برامج انتخابية تحقق مصالح ناخبهم، وبذلك يحددون الأصوات ويبقون في السلطة السياسية.⁽²⁵⁾

هذا النموذج قد لا يفيد كثيرا في تحليل أوضاع السلطة وطبيعة النظم السياسية الموجودة في الجزائر، فسوق السياسة قد لا يصدق عليها وصف السوق بالمعنى المنشود في النظرية فهو سوق يسود فيه المنتج ويغيب فيه المستهلك رغم أن الأخير هو المعنى بالكلية السياسية برمتها ذلك أن أزمة غياب الديمقراطية في الجزائر هي في حقيقتها أزمة ممارسة أنتجت أزمة ديمقراطيين أكثر من كونها أزمة فكر " ذلك أن ممارسة الديمقراطية في الحياة السياسية بمجتمعاتنا ليست مرتبطة بنوعية المؤسسات، ولا بتعدددها وتنافسها على ساحات الرأي العام بقدر ما أراها مرتبطة بنوعية البشر القائمين على هذه المؤسسات، فيما يلتزمون به من قيم، وما يصدون عنه من مبادئ وما ينهجونه من سبل وما يتوخونه من طرائق ويتأرونه من وسائل شريفة ونظيفة".⁽²⁶⁾

لقد نجم عن احتكار السلطة من قبل فئات معينة وغياب الرقابة التشريعية ومحاسبة السلطة التنفيذية وانتشار ظاهرة الفساد Corruption، والاعتداء على المال العام، ونفشي البطالة والمحسوبية في تعيين موظفين وترقيتهم وكثرة الرشوة وغياب العدالة والمساواة في الكثير من القرارات الرسمية، كل هذا انعكس على كفاءة الجهاز الإداري للدولة وحرمانه من الكفاءات وإصابته بالجمود، وهي أمور ساهمت في إعاقة عملية التحول الديمقراطي وشوهدت معنى المواطنة في الجزائر.

كما أثبتت الانتخابات التشريعية المتتالية 2007-2012 عن ضعف المشاركة السياسية وخاصة لدى فئة الشباب، مما نتج عنه أزمة المشاركة السياسية، وهي تشير إلى تدني معدلات مشاركة الجماهير في الحياة السياسية نظرا للجوء الصفوة إلى وضع العراقيل أمام المتطلعين إلى المشاركة من جهة، وشيوع الأمية واستثناء الفقراء في صفوف أبناء الشعب.

وتصبح المشاركة السياسية أزمة من أزمات التنمية السياسية عندما تأخذ جماعات جديدة بالمطالبة بإشراكها في الحكم على نحو أو آخر، وفي الوقت نفسه تنطوي على أزمة شرعية وتشكل تهديدا لمركز الجماعة الحاكمة وعلى الأخص إذا بدت هذه الأخيرة لا تستجيب إلى مطالب القوى الصاعدة ولا ريب أن كل ما يؤدي إلى تغيير المجتمع ماديا كالتصنيع

والتكنولوجيا أو إعادة النظر في النظم الزراعية وغير ذلك يؤدي إلى تصاعد جماعات اجتماعية تطالب بإشراكها في الحكم. واستنادا إلى ما تقدم فإن المشاركة السياسية تصبح أزمة في حالات هي: ⁽²⁷⁾

- 1- ظهور جماعات تطالب بإشراكها في الحكم.
 - 2- عدم استجابة الجماعة الحاكمة إلى مطالب القوى الاجتماعية الصاعدة.
- والجدول التالي يبين تطور نسبة المشاركة في الانتخابات التشريعية لسنتي 2007-2012:

الانتخابات التشريعية 2012		الانتخابات التشريعية 2007	
21.664.348	عدد الناخبين المسجلين	18.760.400	عدد الناخبين المسجلين
9.178.056	عدد المصوتين	6.687.838	عدد المصوتين
1.668.507	عدد الأوراق الملغية	961.751	عدد الأوراق الملغية
7.509.549	عدد الأصوات المعبر عنها	5.726.087	عدد الأصوات المعبر عنها
42.36%	نسبة المشاركة	35.65%	نسبة المشاركة

من خلال دراسة نسبة المشاركة في انتخابات 2007 و2012 يتبين أنها كانت مرتفعة نسبيا في الانتخابات الأخيرة وهذا راجع إلى جملة الإصلاحات السياسية التي عرفتها الجزائر في بداية جانفي 2012، وخطاب رئيس الجمهورية في سطيف يوم الأربعاء 09 ماي 2012 الذي كان له كبير الأثر في دعم المشاركة السياسية، كذلك تأثير البيئة الدولية المتمثلة في الثورات العربية التي دفعت بالمواطن إلى المشاركة في اختيار من يمثله. إلا أن نسبة المشاركة السياسية تبقى ضعيف حسب ما هو متفق عليه عالميا 60٪ رغم الإمكانيات التي سخرت لها، فذلك يرجع لعدة أسباب منها وهذه الأسباب التي أثرت بدورها على المواطنة:

- ضعف التنظيمات السياسية الوسيطة من أحزاب وجمعيات أهلية، وهذا راجع إلى الضعف الذي تعيشه هذه الهيئات نتيجة الانشقاقات والصراعات وتدخل المال في السياسة.
- ضعف برامج الأحزاب السياسية في تناول قضايا المجتمع بصفة عامة والشباب خاصة، والاهتمام فقط بالشعارات، وعدم ثقة المواطن فيها.
- الحفاظ على الوضع القائم سواء في المؤسسات غير الرسمية كالأحزاب والجمعيات وغياب التداول على السلطة في حياتها الداخلية أو في المؤسسات الرسمية، بقاء نفس

الأشخاص والسياسات.

- تزايد المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وعدم قدرة الحكومة والأحزاب في إيجاد حل لها.

- مشاركة موسمية غير فعالة من قبل القوي السياسية حيث لا تظهر الأحزاب إلا أثناء العملية الانتخابية بهدف تأدية أدوار معينة أو الحصول على الريع الانتخابي.

- عزوف الشباب عن الانضمام للأحزاب السياسية، حيث يلاحظ سيطرة الشيوخ على المناصب القيادية وبالتالي غياب التجديد والحيوية لتحريك العمل السياسي.

وتبعاً لذلك فإن تنمية المشاركة السياسية للمواطن سوف تنمي شعوره الذاتي، والانتفاء الحقيقي لوطنه، لأن دون قدرة الشعب على ممارسة المشاركة السياسية، والتمتع بحقوق المواطنة الكاملة يظل عاجزاً عن إخضاع مختلف الخيارات الاقتصادية المتاحة بحرية ومسؤولية لمعايير صالحة للمفاضلة والتعبير عن اختياره في ضوء مصلحته كما يراها.⁽²⁸⁾

ونستنتج إثر ذلك أن المناخ المناسب للمشاركة السياسية للمواطن يمكن المجتمع ككل من اختيار القيادات السياسية التي تتمتع بتوجه إنمائي ويفوضها القدرة على النهوض بمسؤوليتها بثقة ولكن أيضاً بتمييز وضمن إطار من الشرعية وذلك لأن الديمقراطية تفسح المجال السياسي فحسب، بل يمتد ويتسع بحيث يشمل مختلف المجالات التي يتضمنها مفهوم شبكة القيادة وهذا الامتداد يعمل على تطوير التنظيم الاجتماعي، وتوسع قاعدة القيادة إلى جانب توسيع قاعدة المشاركة السياسية ويؤدي إلى توسيع هاتين القاعدتين، وبروز رأي عام يقظ وإحساس إلى تدعيم شرعية عمليتي صنع القرار واتخاذ.

وعلى ذلك فالمواطنة تتجاوز الانتفاء الأضيق إلى الانتفاء الأرحب أي تجاوز الانتفاء للأشكال الأولية للمجتمع البشري: الطائفة، القبيلة، العشيرة، إلى الجماعة الوطنية، حيث تصبح المصلحة المشتركة هي المعيار الرئيسي الذي يحكم حركة المواطنين، فيتحقق ما يعرف بالاندماج الوطني.⁽²⁹⁾

2- تعميق السلم الأهلي وتحقيق الاستقرار السياسي في الجزائر: تعتبر الظاهرة الاستقرارية لأي نظام سياسي هي عملة ذات وجهين، الوجه الأول للعملة: الاستقرار، والوجه الآخر: عدم الاستقرار ومن ثم فأي نظام سياسي يخضع لتأثير نوعين من العوامل، أولهما: يكون له أثارا استقرارية، وثانيهما: يكون له أثار غير استقرارية. بحيث تكون حالة النظام السياسي هي نتاج

التفاعل بين هذين النوعين من العوامل، وبعبارة أخرى فإن وجود حالة الاستقرار السياسي تعني تغلب القوى الاستقرارية على القوى غير الاستقرارية، والعكس صحيح وذلك لأن حالة عدم الاستقرار التام هي حالة غير قائمة من الناحية الواقعية، بل توجد في مجال التطبيق العلمي درجات متفاوتة من القرب أو البعد عن الاستقرار السياسي.⁽²⁰⁾

والاستقرار السياسي هو قدرة مؤسسات النظام على التكيف مع حركة التفاعلات في المجتمع الذي تعبر عن مواجهة التحديات الرامية إلى استغلاله أو غزوه أو فرض أوضاع غير مقبولة على المجتمع.

يرى الكثير من الباحثين أن تطوير ممارسات المشاركة السياسية هي سبيل للوصول إلى الاستقرار والسلم الداخلي الأهلي، وترسيخ الديمقراطية، وغلق المشاركة السياسية سيودي إلى الانهيار في الأزمات الداخلية فالسبب الرئيسي في الأزمة الأمنية التي عرفتها الجزائر يرجع إلى إلغاء نتائج الانتخابات التشريعية 1992.

كما أن عملية الانتقال السلمي تتطلب غرس روح المواطنة والثقة المتبادلة بداخل المجتمع، وتعليم الأفراد روح المسؤولية، وتدريبهم على الخضوع للقانون الواحد، وتوعيدهم على التعاون، والعمل الجماعي، وتنمية روح التكافل والتضامن فيما بينهم.

كما أن المشاركة السياسية يمكن أن تستثمر طاقات الشعب عبر تنضيج الممارسة الديمقراطية لأن إشراك الجميع في ذلك وفي صنع القرار هو استثمار حقيقي لطاقات المجتمع وهو التالي سيؤدي إلى توظيف كل العناصر لصالح إدارة شؤون الدولة.⁽³¹⁾

ثالثاً: عوائق المشاركة السياسية في تحقيق تنمية المواطنة ووسائل تدعيمها في الجزائر: إذا كان واضحاً الارتباط الوثيق بين المشاركة السياسية وتحقيق تنمية المواطنة واعتقاد كل منهما على الآخر كسبب ونتيجة، فإنه من المهم التطرق إلى المعوقات التي تحد من فاعلية المشاركة السياسية كأداة ووسيلة مطلوبة لتحقيق التغيرات اللازمة في البيئة (سياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية)، أو كما يخلو للبعض تسميته بـ "المكان الهندسي" (Lieu géométrique)⁽³²⁾ والمفضل الذي يلتقي فيه جميع الأفكار المعادية للسلطوية.

1- عوائق المشاركة السياسية في تنمية المواطنة: من بين المعوقات التي تعترض المشاركة السياسية في الجزائر تبرز طبيعة المؤسسات القائمة والأفكار الجارية في التشكيلة الإيديولوجية

السائدة، وكذا الثقافة السياسية المنتشرة وكلها تشكل جاذبيات مؤثرة بشكل حاسم، وإذا أردنا أن ندقق أكثر في المستويات العامة لهذه العوائق فإننا نستطيع أن نوجزها في ثلاث أبعاد لا تزال مغيبة وهي: البعد القانوني، والبعد السياسي، والبعد الثقافي-الاجتماعي.

أ- العوائق القانونية: تبرز القيود في القوانين والتشريعات كأهم معوقات المشاركة السياسية التي تحد من حركة المؤسسات وإمكانية حصولها على المساحة المطلوبة، وكذا تحد من إمكانية إسهامها المباشر في تنمية المواطن. فالبنية القانونية في الجزائر لم توفر شروطا قانونية كافية لحماية الأفراد والجماعات المختلفة، وقد يبادر بعضهم إلى تبرير ذلك بالشروط السياسية والأمنية.

وإذا كانت معظم التشريعات تمنح الأفراد والجماعات حقوقا متساوية أو ما يشبه ذلك، فإن من الواجب أن نعرف أن التطبيق الفعلي للقوانين والأنظمة التشريعية ووجبات هذا التطبيق تعطل مفعول هذه الدساتير، فالسلطة نفسها لا تحترم هذه الدساتير من خلال ممارستها و تجاوزها لها، كما أن المجتمعات المدنية لا تصر كثيرا ولا تناضل من أجل ذلك، فلقد ظلت هذه الدساتير حبرا على ورق، فحرية الأفراد أو حقهم في التعبير غائب أو شبه غائب⁽³³⁾. فهناك خنق للحريات الفردية والعامة، والتضييق إلى درجة الإلغاء لحرية التعبير أما التعددية التي تنص عليها الدساتير كشكل الأحزاب والجمعيات فهي لا تصمد أمام تعسف السلطة التي تمارس الإقصاء والتهميش لقوى اجتماعية ذات توجهات سياسية مغايرة، بحيث تمنع من التعبير عن مواقفها وتصوراتها والدفاع عن مصالحها بطريقة منظمة وضمن إطار شرعي وتأسيسي، البديل الوحيد أمام هذه القوى هي المقاومة السلبية أولا، ثم الاحتجاج العنيف ثانيا، عندما تبلغ التناقضات مستوى يفوق قدرة المؤسسات القائمة على ضبطه واحتوائه⁽³⁴⁾.

ب- العوائق السياسية: تشكل الديمقراطية القاعدة الأساسية لأي ممارسة سليمة، لأنه في ظلها يمكن أن يتمتع المواطن بحقوقه العامة وحرياته الأساسية، وبالتالي لن يستطيع ممارسة نشاطه بشكل حر ومستقل مع غيره من أفراد المجتمع بحيث يستطيع الأفراد عندئذ تشكيل مؤسساتهم المدنية الخاصة بهم فهي في جوهرها تقوم على أساس التعدد الفكري والسياسي، وحرية إقامة التنظيمات والمؤسسات السياسية وغير السياسية، واحترام مبدأ تداول السلطة والرقابة السياسية، وتوفير بعض الضمانات لاحترام حقوق المواطنين وحرياتهم.

من بين الأبعاد التي تطبع الوضع السياسي في الجزائر، ظاهرة تملك الدولة للنسيج

الاجتماعي، فقد شكل انتشار السلطة في كل مجالات الحياة المجتمعية وممارسة أجهزتها للرقابة القسوى على الأفراد حاجزا أمام إمكانية تحررهم واستقلال المؤسسات الاجتماعية، بالإضافة إلى التعسف في استعمال السلطة واحتكار الامتيازات المرتبطة بها وتصلب الجهاز البيروقراطي وفشل في أداء مهامه كوسيلة للاتصال وأداة لتنفيذ البرامج والمخططات، وقد أدى ذلك إلى توسيع الفجوة بين الحكام والمحكومين، وفقدت مؤسسات الدولة مصداقيتها لدى الشرائح العريضة من المجتمع⁽³⁵⁾.

ترتبط هذه الظواهر مباشرة بغياب المواطنة كونها قيمة وممارسة تميز الثقافة السياسية الحديثة، حيث يعتبر الفرد فاعلا كامل الحقوق، يقوم بواجباته عن وعي وإرادة حرة ويشارك في الحياة العامة من خلال انتمائه إلى هيئات وتنظيمات المجتمع المدني وترتبط أيضا بغياب الشرعية. (أزمة الشرعية Legitimacy Crisis) - التي تعني في معناها العام - " قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم وأن يمارس السلطة بما في ذلك استخدام القوة "⁽³⁶⁾، حيث أن فشل النظام في تحقيق المواطنة المطلوبة وعجزه في تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية دفعه إلى تطبيق استراتيجيتين⁽³⁷⁾:

1- النزوع إلى التعددية المقيدة لتخفيف الضغط على النظام، وإتاحة الفرصة للأصوات المعارضة أن تعبر عن نفسها، وذلك في حدود الدائرة الضيقة التي رسمتها للمشاركة، والتي لا تتضمن إمكانية تداول السلطة، وفي هذا المجال يقول "عبد الحميد مهري": "إن السلطة تتعامل مع الأحزاب السياسية مهما كان لونها إذا كانت تلتقي استراتيجيا أو تكتيكيا مع مشاريعها السياسية، وتناصبها العداء إذا ابتعدت من هذه المخططات أو عارضتها".

2- ممارسة القمع المباشر ضد الجماعات السياسية التي لم يعترف بحقوقها في المشاركة السياسية أو التي لم تقبل بفكرة التعددية السياسية المقيدة، وتهدف إلى الوصول إلى السلطة.

ج- العوائق الثقافية - الاجتماعية: لا يختلف معظم الباحثين والمحللين من تأكيد أهمية الجانب الاجتماعي - الثقافي الذي يرتبط في جزء كبير منه بعجز المجتمع عن تحقيق الانتقال من وضعية تقليدية متميزة بسيطرة بنى اجتماعية قائمة على روابط الدم والعرق في عزلة عن التفاعل مع المحيط، ومواجهة التحديات والضغوط التي يفرضها وسط ثقافي متنوع ومتجدد في بنائه وتعاييره ودلالاته القيمة والمعارية، ذلك أن المجتمع العصري يقوم على التنوع والتعدد المستند

إلى خاصيات: مهنية، مهارية و عقيدية. وفي الوقت ذاته إخضاعها لقواعد تحظى باتفاق نسبي من أجل تنظيم المنافسة السلمية بين الفئات والشرائح، بعد أن يكون دورها ومكانتها قد تحددت في إطار النسق العام الذي يحدد كذلك أساليب الارتقاء والحراك الاجتماعي وطرق تداول على السلطة ودوران النخب، وأسس توزيع القوة في المجتمع، إضافة إلى تأسيس الصراع⁽³⁸⁾.

إلى جانب هذه القيم السلبية يبرز شعور بين أفراد المجتمع خاصة أبناء الطبقة المتوسطة، ومن مظاهر هذا الشعور التجاهل السياسي العام، وعدم الاكتراث بالقضايا السياسية، وعدم الرغبة في المشاركة السياسية والعزوف عن الإدلاء بالصوت الانتخابي، وطرح المصلحة العامة جانبا، وتركيز الاهتمام على المصالح الشخصية الضيقة، وانتشار روح عدم الانتماء. وبالتالي تصبح المشاعر والقيم السائدة مزيجا من الاغتراب والشعور العام بالتهميش والحرمان الاجتماعي التي بدورها تهيئ المواطن لقبول حالة الاستبداد والحكم القهري المطلق، والامثال لمرجعية السلطة المستبدة. من جهة أخرى فإن هناك جانبا آخر يتعلق بأزمة الهوية (Identity Crisis)، والتهادي في استخدام عناصرها ومكوناتها الأساسية (الدين، اللغة، الانتفاء الحضاري) سواء من قبل السلطة أو مختلف التيارات السياسية والتشكيلات الحزبية في المنافسة السياسية والذي ينم عن ضعف جوهري في مستوى المواطنة، بل أكثر من ذلك يشير إلى تناقضات جوهريّة تميز بنية المجتمع وتمنع صيرورة الحداثة وتحول دون بلورة مؤسسات عصرية في المجتمع. إذ يعني ذلك استمرار التأثير القوي لقيم المجتمع التقليدي ومعايره، التي ترتبط بمصالح قوى اجتماعية ترفض الحداثة والتطور على جميع الأصعدة، ولا تسمح بنشأة مجال قد يكون أرضية تسمح بتنمية المواطنة.

تمثل كل تلك المظاهر للبيئة الثقافية - الاجتماعية عوامل ذات تأثير سلبي على مسار تنمية المواطنة والتي تجعل من المتعذر تحقيق التكامل السياسي والاجتماعي وتوفير الاستقرار السياسي اللازم.

2- وسائل تدعيم المشاركة السياسية في تحقيق تنمية المواطنة: لكي تكون المشاركة السياسية ناجعة وفعالة تحتاج إلى متطلبات أو شروط لا بد من توفرها من جهة أخرى، بمعنى آخر هناك مجموعة من الوسائل/العوامل التي يجب اجتماعها لكي تتمكن المشاركة السياسية من أداء وظيفته. وفي ضوء ذلك هناك ثلاث وسائل رئيسية لتدعيم نجاعة المشاركة السياسية وفعاليتها:

أ- الإطار القانوني - السياسي: يتضمن الإطار القانوني - السياسي مبادئ وقواعد قانونية وسياسية، وهي كما يلي:

- وجود دستور مستفتى عليه شعبيا، يقر التعددية الحزبية وحرية تكوين الهيئات والمنظمات السياسية والنقابية والاجتماعية والثقافية، ويحمي الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان.
 - أن يضمن نظام الحكم الدستوري الفصل بين السلطات، وتوضيح الحدود بين مؤسسات وأجهزة الدولة حسب الأدوار والوظائف، وكذلك تعيين العلاقات الموجودة بينها.
 - أن توجد وتحترم القواعد القانونية التي تحكم وتنظم تكوين المؤسسات.
 - احترام النظام القضائي واستقلاله لحماية الشرعية الدستورية والحريات الديمقراطية.
 - ينبغي أن تعبر بمجمل القوانين عن الرغبة في بناء دولة حديثة بعيدا عن النزعة الانتقائية وأنصاف الحلول، وأن تحول القوانين دون انتهاك الحريات أو حل السلطة التشريعية أو تجميد الدستور، أو إعلان الطوارئ والقوانين الاستثنائية أو التهديد بها.
 - المشاركة الشعبية في صناعة القرارات على المستويات المختلفة بما يتطلبه ذلك من اللامركزية ومن توزيع للمهام والصلاحيات.
- إذا تم التسليم بضرورة وجود كل هذه المبادئ والقواعد القانونية - السياسية فإن أنسب وسيلة لهذا الغرض هو تحقيق الديمقراطية وتكريس مبادئها، للوصول إلى المجتمع الديمقراطي، والمجتمع الديمقراطي لا يقوم على وجود دولة قانونية وديمقراطية فحسب، ولكنه يتجاوز ذلك نحو توطين مبادئ الديمقراطية في ممارسات الفرد والجماعة معا.
- ب- الإطار الثقافي: وفي ضوء ما تشكله الثقافة من أهمية، نحاول البحث في العلاقة بين الثقافة السياسية والمشاركة السياسية انطلاقا من الفرضية التي تفيد بأن "محدودية الثقافة السياسية يعتبر عائقا رئيسيا من العوائق المعطلة في تحقيق المشاركة السياسية".
- الثقافة السياسية تنطوي على مجموعة من القيم والمعتقدات والعواطف السياسية المسيطرة، وهي تحتكم في الاتجاهات وتنظم صيغ التزام الأفراد، فهي إذا عنصر كبير ومهم في العمل السياسي، إذ تنظم التبادل السياسي وتهيمن على نماذج الاتصال في الحياة العامة، كما تحدد سلوكيات الأفراد. وتتضمن الثقافة السياسية المقومات التالية:⁽³⁹⁾
- التوجهات نحو النظام السياسي، أي كيف ينظر الفرد إلى مؤسسات النظام السياسي وقواعده، وقيمه وكذلك كيفية تفاعله مع كل ذلك سلبا أو إيجابا، كما أنها تتعلق أيضا بنظرة الفرد إلى أسلوب الحكم في النظام السياسي، وفي سير عمله وفي القرارات التي يتخذها.

- التوجه نحو الآخرين في النظام السياسي، أي نظرة الفرد إلى اختلاف الآراء السياسية، وفي الصراع أو التنافس، وفي الأحزاب، وفي القوى التي تحرك الحياة السياسية وغير ذلك.

- التوجهات نحو النشاط السياسي الذي يقوم به الفرد ذاته. وينطوي ذلك على نظره في السياسة ذاتها، وفي إسهامه بها، وفي ربطه بين وضعه الاجتماعي - الاقتصادي وآرائه ومواقفه السياسية.

تحدد إذا علاقة النظام السياسية بالقوى الاجتماعية ومؤسساتها وتنظيماتها المكرسة في إطار بنية سياسية معينة على ضوء نمط الثقافة السياسية السائد، ومن غير الممكن إقامة بنية سياسية خارج الإطار الثقافي السائد مجتمعيا ومن هذه الزاوية يكون التمييز بين ثقافة المشاركة أو المساهمة وثقافة التبعة أو الخضوع، ومعياري التفرقة بين هذين النمطين من الثقافة السياسية، ينهض بدلالة النظرة إلى المواطنين ومن ثم دورهم في إطار البنية السياسية، ولهذا تغدو المشاركة السياسية قرينة نمط ثقافة المساهمة أو تعبيرا عنها، فيفتح المجال أمام المواطنين لتحقيق هذه المشاركة.

على هذا لن يكون بالإمكان إرساء قواعد ممارسة ديمقراطية سليمة وتكريسها في إطار بنية سياسية ملائمة، إلا عندما ترتقي بنية الثقافة السياسية إلى مستوى قواعد العمل الديمقراطي وأساسه، بمبادئ ومضامينه التي تركز على الإيثار والتعددية وتنظيم تعاقب السلطة.

ج- الإطار الاقتصادي - الاجتماعي: يقصد به تحقيق درجة معقولة من التطور الاقتصادي والاجتماعي كأساس لا بد منه لتنمية المواطنة، فحتى الآن: تنسب المواطنة إلى بلدان الرأسمالية الغربية المصنعة بشكل متقدم، إذ لا يمكن الحديث عن المواطنة في ظل نظام يعاني أزمات اقتصادية حادة وفي ظل الفقر والبطالة، وعلى هذا الأساس ليس من الصعب أن يلاحظ المراقب السياسي أن نظم الديمقراطية المتعارف عليها قد نشأت في تلك الأقطار التي نجحت قبل غيرها في السيطرة على العملية الحضارية والتقنية والعلمية والإنتاجية، أو بكلمة مختصرة على الحدثة.⁽⁴⁰⁾

والمطلوب هو الاستناد إلى نظام اقتصادي يركز على دور أكبر للقطاع الخاص الوطني والمبادرات الفردية يسمح للأفراد بإشباع حاجاتهم الأساسية بعيدا عن الدولة، التي يجب أن يقتصر تدخلها في المجال الاقتصادي على بعض القواعد التنظيمية للأنشطة الخاصة، والقيام ببعض المشروعات والصناعات التي يعجز القطاع الخاص عن القيام بها.⁽⁴¹⁾

إن التنمية الاقتصادية تتيح فرصا كبيرة لقيام العديد من الهيئات الاجتماعية التطوعية المستقلة والتي لا تكتفي فقط في بعض الأحيان بممارسة دور رقابي غير رسمي على أداء الحكومة، بل

تشجع على قيام مشاركة سياسية وتعمل جاهدة على إيجاد رأي عام يتمتع بدرجة مناسبة من الوعي والمهارات السياسية اللازمة لقيام نظام حكم ديمقراطي.

الخاتمة

عليه ما تقدم يمثل محاولة دراسة قضية من أهم القضايا على الإطلاق وهي تأثير المشاركة السياسية في تنمية المواطنة، فقد كان من الضروري ملامسة العديد من المفاهيم والأفكار البالغة الأهمية التي لها تأثير مباشرة على الدراسة.

كما تناولت الدراسة موضوع المشاركة السياسية في الجزائر وتأثيرها على عملية تنمية المواطنة لدى الفرد الجزائري، وتأثير أهم الأزمات الاجتماعية والاقتصادية (البطالة، الفساد، عدم المساواة المحسوبة)، وكذلك بعض المشكلات السياسية التي تحول دون تحقيق مواطنة كاملة. ورغم الانتقادات الموجهة لكيفية سير المشاركة السياسية في الجزائر، إلا أنه يمكن القول بأن النظام السياسي يسير قدما نحو المزيد من إتاحة الفرصة للمشاركة الإرادية والوعاية للجماهير، والتأكيد على الحق الديمقراطي للأفراد في ممارسة مهامهم، والمشاركة في القضايا المصرية، إلا أن هذا لا يكفي، وفي هذا الإطار يمكن تقديم بعض الاقتراحات، وذلك من خلال ما يلي:

- التركيز على إبراز مبدأ المواطنة في فضاءنا الاجتماعي وذلك بتوسيع رقعة ومساحة المشاركة في الشأن العام شريطة توافر استعدادات حقيقية عند جميع الشرائح والفئات لتحمل مسؤولياتها ودورها في الحياة العامة.

- إعطاء دفعات متتالية من الاهتمام بنظام العلاقات والتواصل بين مكونات المجتمع والاستمرار في إزالة مكونات الشعور بالإقصاء أو التهميش أو تدني المشاركة الفعالة، والتأكيد على مختلف الشروط والروافد التي تفضي إلى إرساء مبدأ المواطنة بكل مستوياته. والعناية بالتنشئة السياسية وجعلها عملية دائمة ومستمرة، تعمل على تعميق الإحساس بالمسؤولية نحو المجتمع والولاء للوطن وخدمته.

- تفعيل سلطة دولة القانون وتجاوز كل حالات ومحاولات التحايل والالتفاف على النظام فلا مواطنة بدون ضابط ينظم المسؤوليات ويحدد الحقوق والواجبات ويردع كل محاولات التجاوز والاستهتار.

- تعميق الممارسة الديمقراطية عن طريق احترام رأي المواطنين ومشاركتهم أكثر في صنع القرارات.
 - تفعيل دور وسائل الإعلام وإتاحة الفرصة للتيارات الفكرية والسياسية المختلفة للتعبير عن آرائها وأفكارها، بغية ترويج الثقافة السياسية وتطويرها، و تفعيل مؤسسات المجتمع المدني.
 - العمل على إيجاد تنمية حقيقية بكل أبعادها المختلفة بما يؤدي إلى التخفيف والحد من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي يعاني منها المواطنون، الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى رفع مستوى الوعي السياسي وزيادة الاهتمام لدى المواطنين بالشأن السياسي العام، وبأهمية مشاركتهم في صناعة القرارات والسياسات العامة أو التأثير عليها.

- قائمة المراجع:

- 1- السيد عليوة، منى محمود. مفهوم المشاركة السياسية، موسوعة الشباب السياسية. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية <http://acpss.ahram.org.eg/ahram/2001/1/1/YOUN9.HTM>
- 2- Samuel P.Huntington and Joan M.Nelson, Noeasy Choice, Political Participation in Developing Countries, U.S.A.Harvard University Press, 1976, p63.
- 3- DALTON, Russel J., Citizen Politics in Western Democracies. Chatam : House Publishers, p7-8, 1988
- 4- Samuel P.Huntington , OpCit.p.63.
- 5- عمر إبراهيم الخطيب، التنمية والمشاركة السياسية في أقطار الخليج العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 40، (1982)، ص18.
- 6- أحمد وهبان، التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2000، ص39.
- 7- السيد عبد الحليم الزيات، التنمية السياسية الأبعاد المعرفية والمنهجية، ج.02. الاسكندرية: المعرفة الجامعية، 2002، ص86
- 8- Nibrath, L.W, Political Participation, Chicago: Rand Mc Nally, 1965, P54.
- 9- Van Gunsterev, H. Notes Towards a theory of citizenship In from Contract to community. New Yourk : edited by F.Dallayr. 1987.P9.
- 10- Heater, Citizenship: The Civic Ideal in World History Plitics and Education, London: longman, 1990, P293.
- 11- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، المجلد السادس، 1997، ص451.
- 12- Encyclopaedia Britannica Inc., The New Encyclopaedia, Britannica, University of Chicago volume 20 (Knowledge in Depth), 15th ed, vol.3.1992 print.p332.
- 13- World Book International, The world Book Encyclopaedia, world Book Inc, London. vol 4. P15.
- 14- Patrick John, Improving Civic Education in School.U.S.A: ERIC, 2002.p14.
- 15- Oliver Dawn and Heater Derek, The Foundation of Citizenship, New York : Harvester Wheat sheaf, 1994.p8.
- 16- علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية في المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004، ص15.

- 17- عبد الحليم رضا عبد العال، السياسة الاجتماعية، إيديولوجيات وتطبيقات عالمية ومحلية، القاهرة: الثقافة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص 84.
- 18- نفس المرجع، ص 85.
- 19- Oliver Dawn, OpCit. p12.
- 20 - Ipid. p13.
- 21- السيد يسين، المواطنة والعودة، التقرير العربي الإستراتيجي، القاهرة، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ص 2.
- 22- نفس المرجع، ص 10.
- 23- للمزيد من المعلومات راجع دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية 2008.
- 24- Antony Downs, An Economic Theory of Democracy, New York : Harper and Row , 1956, p84.
- 25- Ipid. p85.
- 26- مصطفى فيلاي، الديمقراطية وتجربة الحزب الواحد في الوطن العربي: إعتبرات نظرية في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2001، ص ص 756-757.
- 27- أحمد وهبان، المرجع السابق، ص 106.
- 28- يوسف صايغ، التنمية العصرية من التبعية إلى الإعتماد على النفس في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص ص 279-280.
- 29- المرجع نفسه، ص 281.
- 30- مي غيث، إسرائ إسمايل، الإستقرار السياسي، سلسلة مفاهيم، المركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية، السنة السادسة، العدد 72، ديسمبر 2010، ص 7 .
<http://www.icfsthinktank.org/arabic/publications/home.aspx?it=1>
- 31- يوسف صايغ، المرجع السابق، ص 283.
- 32- محمد عبد الباقي المهراسي، المجتمع و الدولة في المغرب العربي، ط1، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص 102.
- 33- فهمية شرف الدين، " الواقع العربي و عوائق تكوين المجتمع المدني "، المستقبل العربي، العدد 278 (أفريل 2002)، ص ص 43، 44.
- 34- العياشي عنصر، "سوسيولوجيا الأزمة الراهنة في الجزائر"، المستقبل العربي، العدد 191 (جانفي 1995)، ص 88.
- 35- المرجع نفسه، ص 88.
- 36- السيد يسين، "مستقبل المجتمع المدني"، في: المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص 791.
- 37- المرجع نفسه، ص 792.
- 38- العياشي عنصر، المرجع السابق، ص 85.

39- المرجع نفسه، ص 226.

40- أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، الطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص 229.

41- المرجع نفسه، ص ص 230، 231.

L'impact de la participation politique dans le développement de la citoyenneté en Algérie

Mabrouk SAHLI (**) (***)

Résumé :

Cette étude vise l'analyse du rôle de la participation politique dans le développement de la citoyenneté en Algérie. Elle commence à poser l'hypothèse disant que le rôle de la participation politique qui a cristallisé la liberté de participation et le respect de la Constitution jouent un rôle important en assurant l'exercice effectif de la démocratie et de la capacité de développer la citoyenneté en Algérie.

L'étude a confirmé le manque de participation politique en Algérie à la réalisation des tâches et des fonctions comme il se doit, l'étude révèle un certain nombre de ces contraintes qui ont contribué à l'affaiblissement du développement de la citoyenneté en Algérie.

* Maître-assistant (A) –Département des sciences politiques – Université Oum El-Bouaghi – Algérie.

** Doctorant au Département des sciences politiques – Université de Batna – Algérie.

التنمية السياحية في المنطقة العربية «المغرب أنموذجا»

بقلم

د / صليحة عشي (*)



ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى عرض واقع التنمية السياحية في المنطقة العربية المغرب أنموذجا لها، من خلال الوقوف على الإمكانيات الطبيعية والحضارية والمادية لهذا البلد المغربي، وتسلط الضوء على النتائج التي تم تحقيقها على مستوى هذا القطاع على الجانبين الاقتصادي والاجتماعي لهذا البلد، ومقارنة تلك النتائج بمثلثتها في تونس والجزائر وبعض الدول العربية.

وقد أكدت الأرقام التي تجسدت في الميدان على مدى اهتمام حكومة المغرب بالنهوض بهذا القطاع وتنوع منتجاته، والسعي لجذب أكبر عدد ممكن من السياح الوافدين من مختلف بلدان العالم ومنها المنطقة العربية، والعمل على تطوير طاقته الفندقية، ورفع حجم إيراداته من قطاع السياحة.

ويستخلص من هذه الدراسة بأن المغرب من الدول العربية التي حققت قفزة نوعية في النهوض بالسياحة، واعتبارها من أقطاب النمو التي يعتمد عليها حاليا ومستقبلا في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية للبلد.

الكلمات المفتاحية: المقومات السياحية الطبيعية والحضارية، الطاقة الفندقية، الليلي السياحية، السياحة الدولية، الإيرادات السياحية، ميزان السياحة والسفر، التشغيل والسفر.

المقدمة:

لم تعد السياحة مجرد ظاهرة اجتماعية تهتم بعض الأفراد والجماعات، بل تحولت إلى أنشطة ترفيهية ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وثقافية وبيئية، وذلك بسبب تدفق الملايين من السياح

(*) أستاذة محاضرة بكلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة باتنة - الجزائر.

على مختلف الدول والمناطق السياحية. وقد شجع هذا الوضع العديد من دول في أوروبا وشمال أمريكا أن تعمل على النهوض بالسياحة وتحويلها إلى صناعة حقيقية وأداة لتحقيق التنمية والاقتصادية والاجتماعية.

وقد صادف استقلال العديد من الدول النامية خلال عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي ازدهار السياحة، وأدركت هذه الدول كيف أن العديد من الدول المتقدمة جعلت من قطاع السياحة موردا اقتصاديا بفضل عائداتها المالية وانعكاساتها الإيجابية على العديد من القطاعات الأخرى من الاقتصاد، وأخذت حكومات هذه الدول باستغلال ثرواتها لإخراج شعوبها من التخلف، إذ لم تقتصر على الثروات الفلاحية والمعدنية والبحرية فحسب، بل امتدت لتشمل المقومات الطبيعية والثقافية ذات الصبغة السياحية.

واقترء بالدول السياحية المتقدمة، تبنت العديد من الدول النامية سياسة النهوض بالسياحة، وكان عليها أن تعمل على إنتاج منتجات سياحية وتسويقها لجلب المزيد من السياح ومن ثم الحصول على النقد الأجنبي. وقد أدرك العالم العربي أهمية قطاع السياحة في النمو الاقتصادي وتخفيف حدة الفقر معدلات البطالة، حيث تمثل أحد أهم مكونات الصادرات الخدمية ذات التأثير الكبير في ميزان المدفوعات، وأنها من الأنشطة التي تساهم بفعالية في رفع الناتج المحلي الإجمالي وزيادة إيرادات النقد الأجنبي.

ويعتبر المغرب من الدول النامية التي أولت لقطاع السياحة أهمية، فبعد استقلاله انصبت التوجهات الاقتصادية والاجتماعية على النهوض بقطاعات التعليم والفلاحة والصناعة، وبدأ الاهتمام أيضا بالسياحة واعتبارها أحد أقطاب التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلاد.

مشكلة الدراسة: تتمحور مشكلة الدراسة في عرض واقع القطاع السياحي الوطن العربي والمغرب أنموذجا، والوقوف على مقومات هذا القطاع، والنتائج التي تم تحقيقها على الجانبين الاقتصادي والاجتماعي خلال الفترة المختارة للدراسة (1990-2008). إضافة إلى تحليل الرؤية المستقبلية الجديدة بشأن هذا القطاع إلى أفق سنة 2020، والتي ترمي إلى إعداد سياسة سياحية للعقد المقبل من هذا القرن. وعليه يمكن طرح الأسئلة التالية:

- 1- ما مدى ثقل المقومات السياحية التي يتوفر عليها المغرب؟
- 2- ما هي النتائج المحققة على مستوى هذا القطاع على الجانبين الاقتصادي والاجتماعي في بعض الدول العربية والمغرب أنموذجا؟
- 3- فيما تتمثل رؤى الإستراتيجية السياحية الجديدة للمغرب خلال العشرية القادمة (2020)؟

أهداف الدراسة: تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق عدد من الأهداف يمكن إدراجها في النقاط التالية:

- 1- تسليط الضوء على واقع القطاع السياحي في الدول العربية.
 - 2- الوقوف على مدى نجاح التجربة السياحية في المغرب من خلال نتائجها.
 - 3- الاستفادة من إيجابيات التجربة المغربية كنموذج للنهوض بالسياحة في دول أخرى.
- أولاً: المقومات الطبيعية والحضارية للمغرب
- يتوفر المغرب على إمكانات سياحية طبيعية وحضارية على درجة كبيرة من الأهمية ساعدته على تطوير قطاعه السياحي، وعلى استقطاب السياحة الإقليمية والدولية. وتظهر هذه الإمكانات في العناصر التالية:
- 1- المقومات الطبيعية:

يتمتع المغرب بموقع جغرافي مهم، إذ يقع شمال غرب القارة الإفريقية، ويتميز بواجهتين بحريتين، المحيط الأطلسي في الغرب والبحر المتوسط في الشمال، ويعتبر موقعه الاستراتيجي من بين المقومات الطبيعية الهامة، إضافة إلى شريط ساحلي يمتد على طول 3500 كيلومتر، توفر للزائر إمكانية ممارسة هواياته في السباحة والنزهة وصيد الأسماك.

تتخلل مساحة المغرب سلاسل جبلية، تتمثل في سلسلة الأطلس الكبير، إذ يمثل جبل "طوبقال" أعلى قمة في هذه السلسلة (4165 متراً)، وهي أعلى قمة جبلية في الوطن العربي،⁽¹⁾ وجبال "الريف" التي تعرف بالأطلس الساحلي، على شكل أفواس واسعة، أعلى قمة بها جبل "تدرغين" (2465 متراً في الوسط و1800 متراً في الشرق). ويعتقد بأن هذه السلسلة هي امتدادا لجبال "سيرانيفاذا" في إسبانيا، وأنها كانتا ملتصقتين قبل أن يتكون مضيق "جبل طارق".⁽²⁾ إلى جانب ذلك توجد سلسلة الأطلس الوسطى، وأشهر جبال هذه السلسلة "جبل بربلات" (3190 متراً فوق سطح البحر) و"جبل بوناصر" (3326 متراً) الذي يتميز بكثرة البحيرات والشلالات، إذ أن معظم الأنهار المهمة في هذا البلد تنبع من هذه الجبال. وتتميز جبال الأطلس الصغير بأعلى قمة هي "جبل إكليم" (2531 متراً).⁽³⁾

وتقع بين هذه الجبال سهولا، منها "سهل وادي دراع"، سهل وادي سوس"، "سهل مراکش"، "سهل تادلا"، "سهل فاس" و"مكناس". تتخلل هذه السهول سبخات من أهمها "سبخة تاه" التي تنحدر إلى ما دون مستوى سطح البحر بما يعادل 55 متراً.⁽⁴⁾

إن هذه المناظر الطبيعية تمثل لوحة من إبداع الخالق، وتهب للسياح ولحبي هذا المتوج

السياحي رؤية غابات الصنوبر والبلوط والأرز والمحطات الجبلية العليا المكسوة بالثلوج، وممارسة بعض هواياتهم كتنسّق الجبال والتزلج على الثلج.

ويحظى المغرب أيضا بشبكة من الأنهار المهمة التي تتكون من الروافد المائية الجبلية المنحدرة نحو المحيط الأطلسي والبحر المتوسط. من أهم هذه الأنهار "نهر سبو"، "نهر أم الربيع"، "نهر بورقراق"، "نهر سوس"، و"نهر ملوية"⁽⁵⁾ وهي تتميز بدوام جريانها على طول فصول السنة. وتمتد وراء سلسلة الأطلس الصغير جنوبا صحراء المغرب، وهي تتميز بجفافها وبرمالها وواحاتها المتناثرة عبر مساحتها الصحراوية. وتعتبر الصحراء أحد المتوجات السياحية التي يسعى المغرب إلى تطويرها وتحسين مستوى الخدمات بها، لتلبية حاجيات طالبي هذا النمط السياحي.

2- المقومات الحضارية والتاريخية:

يتربع المغرب إلى جانب هذا الكم من المقومات الطبيعية على ثروة سياحية طبيعية وتراث ثقافي وحضاري يدل على أصالة الحضارة المغربية، تعود جذورها إلى عهود غابرة، تعكس أمجاد وحضارات عريقة، كالحضارة الرومانية والفينيقية والإسلامية. كما تشمل هذه الثروة حرفا ومهارات تقليدية وعادات وفنون، تميز المجتمع المغربي وطبيعة المنطقة التي يعيش بها.

إن التراث الثقافي والحضاري للمغرب يعود جذوره إلى ما قبل التاريخ. ابتداء من العصر الحجري، أي بحوالي 700 ألف سنة إلى 3000 سنة قبل الميلاد.⁽⁶⁾ ومن أهم المآثر التاريخية والأثرية التي تميز هذه الفترة "مقالع طوما" التي يرجع تاريخها إلى حوالي 400 ألف سنة قبل الميلاد. وأيضاً "جبل يغود" الذي تم به اكتشاف حفريات تمثل بقايا لأول إنسان عاقل عثر عليه بمنطقة الشرق الأوسط.⁽⁷⁾ وثمة "دار السلطان 2" التي يعود تاريخها إلى العصر الحجري وتم العثور فيها على بقايا جمجمة إنسان عاقل سنة 1975 م.⁽⁸⁾ أما "مغارة تافوغالت" فتشمل حفريات بقايا الهياكل العظمية والأدوات الحجرية والعظمية، وحلي وبقايا عظام الحيوانات يعود تاريخها إلى الحضارة "الإيبروموريزية" (21900 سنة إلى 10800 سنة قبل الميلاد).⁽⁹⁾ وثم "نقوشا صخرية" إذ تعتبر المغرب من الدول الغنية بهذا النوع من النقوش المنتشرة في عدد من مناطق، مثل منطقة جبال الأطلس، المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية. ومن أهم مواقعها "أوكيمدن" و"ياكورت" و"غات"⁽¹⁰⁾ وغيرها من المواقع التي تتواجد بالمغرب والتي تعكس تاريخ هذا البلد منذ القدم. كما يتوفر المغرب على مواقع أثرية غنية أخرى تعود إلى فترة ما قبل الإسلام، منها "موقع ثمودة" ويعود تسمية هذا الموقع إلى نقش لاتيني عثر عليه علماء الآثار بهذا الموقع تحمل اسم "ثمودة" والتي تم توطينها به.⁽¹¹⁾ ويمثل "موقع كوطا" مجمعا صناعيا خاصا بتلميح السمك،

يعود تاريخه إلى القرن الثالث قبل الميلاد، وقد عرف هذا النشاط تطورا كبيرا في عهد الملك "يوبو الثاني" وابنه "بتليمي"، الأمر الذي أدى إلى ظهور صناعات أخرى كاستخراج مادة الملح ومادة التلوين الأرجوانية التي جسدت شهرة "يوبو الثاني".⁽¹²⁾

وثمة "موقع الأقواس الأثري" الذي يشمل حفريات لبقايا أثرية تم الكشف عنها من آثار تجمع سكني وأخرى لمصانع الخزف، يعود تاريخها إلى الفترة "البونية المورية" خلال القرن السادس والقرن الأول قبل الميلاد.⁽¹³⁾ كما يعتبر "موقع زليل" إحدى المستعمرات الثلاثة للإمبراطور الروماني "أغسطس" في المملكة المورية ما بين 33 سنة و 25 سنة قبل الميلاد.⁽¹⁴⁾ إضافة إلى "موقع موكادور" الذي يوجد قرب مدينة "الصويرة"، وهو عبارة عن جزيرة صغيرة، تمثل أهم المواقع الفينيقية غرب البحر المتوسط.⁽¹⁵⁾ ومواقع أخرى كثيرة لها أهميتها التاريخية والحضارية في التراث المادي المغربي، منها "موقع ويلي" الذي تم تسجيله تراثا عالميا في عام 1997، ويعد من المدن الرئيسية لموريتانيا الطنجية، بنيت في القرن الثالث قبل الميلاد.⁽¹⁶⁾

كما أن آثار ومعالم الحضارة الإسلامية في المغرب لا تقل أهمية عن سابقتها، ويشهد على ذلك العديد من المواقع الأثرية والمعالم التاريخية الإسلامية، من بينها "موقع القصر الصغير" الذي يعود تاريخه إلى الفترة الممتدة بين القرنين الثاني عشر إلى غاية الرابع عشر الميلادي، تشمل حفرياته بقايا أثرية، تتمثل في مسجد ومركز تجاري وحمام تشهد عن عظمة الدولة المرينية.⁽¹⁷⁾ ويرتبط تاريخ "موقع بليونش" بتاريخ مدينة "سبتة" الإسلامية، التي كانت تمثل متزاها لسكانها خلال القرن الثاني عشر الميلادي.⁽¹⁸⁾ وثمة "قصة المهديّة" التي تم بنائها على منحدر صخري، ولا زالت أطلال أسوارها ظاهرة على الساحل الأطلسي.⁽¹⁹⁾ وأيضا "ضريح المعتمد بن عباد" الذي يحتضن قبر الملك الشاعر "المعتمد بن عباد" وقبر زوجته "اعتقاد الرميقيّة" وابنها.⁽²⁰⁾

ويدعم هذا الكم من التراث التاريخي والحضاري للمغرب رصيدا هاما من المتاحف التي تحظى بإقبال واسع من مهتمي السياحة الثقافية. ومن أهم هذه المتاحف، "المتحف الإركيولوجي لتطوان" الذي تم تأسيسه عام 1939، تعرض به بقايا إركيولوجية، معظمها في شكل حفريات أجريت بشمال المغرب ابتداء من بداية القرن العشرين.⁽²¹⁾ وثمة "المتحف الأثري بالرباط" الذي أنشئ في العشرينات من القرن الماضي، يقدم هذا المتحف لزاثره تاريخ المغرب لفترات تاريخية بعيدة تعود إلى ما قبل التاريخ إلى غاية الفترة الإسلامية.⁽²²⁾

ويمثل "متحف الفنون المعاصرة بطنجة" معرضا لمجموعة من اللوحات من إبداعات الفن

التشكيلي المغربي على مر التاريخ لفنانين مغاربة. (23) كما يعتبر "المتحف الوطني للخزف بمدينة آسفي" في موقع القصبه معرضا لكل أنواع الخزف المغربي. (24) إضافة إلى "متحف الأسلحة بفاس" الذي تم تشييده بالبرج الشمالي للمغرب الذي بناه السلطان "السعدي أحمد المنصور" عام 1582، ويضم هذا المتحف تحفا من مختلف أنواع الأسلحة التي عرفها المغرب، والتي جلبت من دار السلاح التي أقامها السلطان "الحسن الأول" بمدينة "فاس" في نهاية القرن التاسع عشر. (25) ويوجد "متحف البطحاء" بالجهة الغربية من عدوة القرويين، داخل بناية شيدت خلال الفترة 1873 إلى 1894 في عهد السلطان العلوي "مولاي الحسن الأول" لاستقبال ضيوفه، وقد أكمل ابنه "مولاي عبد العزيز" بنائه للفترة 1894 - 1908. (26) وثمة المتحف الأثري بالعرائش الذي يوجد بالبرج الذي بناه السلطان المريني "يوسف بن عبد الحق" عام 1279، وتعرض به حفريات "الموقع الأثري ليكسوس" الذي يبين الحضارات التي تعاقبت على تاريخ المغرب منذ العهد الفينيقي إلى غاية العهد الإسلامي. (27)

ويحتضن المغرب مواقع أخرى معترف بها من طرف "منظمة اليونسكو" ضمن التراث العالمي منذ بداية الثمانينيات من القرن العشرين، حيث اعتبرت مدينة "فاس القديمة" من ضمن التراث العالمي منذ عام 1981، باعتبارها من المدن التاريخية القديمة، بنيت في القرن التاسع الميلادي. عاشت هذه المدينة أعظم فترات ازدهارها بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر عندما كانت عاصمة للدولة المرينية، واحتضنت أقدم جامعة في العالم وتتميز بمدارسها العتيقة وبنائاتها التاريخية ومساجدها، وتبقى مدينة "فاس" العاصمة الثقافية والروحية للمملكة المغربية". (28)

ويعتبر قصر آيت بن حدو "نموذجا حيا لجمال الهندسة المعمارية الصحراوية بجنوب المغرب". (29) أما مدينة "مراكش" فكانت مركزا سياسيا واقتصاديا وثقافيا في شمال إفريقيا والأندلس خلال حكم المرابطين للمغرب. (30) ويوجد إلى جانب ذلك "ساحة جامع الفنا" التي تمثل تراثا غير مادي، يتمثل في جماعات من الأفراد يقدمون مهاراتهم في القصة والفكاهة للتعبير عن التراث الثقافي والحضاري للمغرب. (31)

ويحظى المغرب إضافة إلى هذا التنوع الفريد والمميز في إمكانياته الطبيعية والحضارية بتراث شعبي غني بعادات وتقاليده وصناعات تقليدية تعبر عن أصالة هذه المنطقة عبر مراحل التاريخ، كصناعة السجاد المغربي المميز بأشكاله وألوانه، صناعة النحاس، صناعة الجلد والطرز والحريز. كما تولي المغرب اهتماما كبيرا بالمهرجانات لتنشيط سوق السياحة بهدف التأكيد على دور المغرب كواجهة سياحية أساسية في منطقة شمال إفريقيا وفي العالم العربي، ومن ضمن هذه المهرجانات،

"مهرجان موسيقى كناوة" بالصويرة، "مهرجان الرباط"، "مهرجان مدينة فاس للموسيقى" الذي يقام لفئة محددة من السياح، وتستهدف بشكل أساسي السياح الأسبان و"المهرجان الدولي للسينما بمراكش" و"مهرجان أغادير للموسيقى العربية".⁽³²⁾

إن هذا الكم الطبيعي والتاريخي والحضاري للمغرب دليل على أصالة الحضارة المغربية من خلال طبيعتها وأسوارها ومساجدها ومناراتها وقصورها ومتاحفها وتراثها الشعبي الغني، مما يجعل السائح يقف على أروع صفحات التاريخ المغربي الإسلامي كمدينة "فاس" التي تحتضن أول جامعة في العالم وهي جامعة القرويين، وأيضا مدينة "الرباط" العاصمة الإدارية للمغرب والمشهورة بمعالمها التاريخية المتنوعة منذ عهود غابرة تعكس أمجاد الحضارات الرومانية والفينيقية والإسلامية. ناهيك عن تلك المواقع والمآثر التاريخية التي تعبر عن فترات ما قبل الإسلام، والحضارات التي تعاقبت على هذا البلد.

3- المقومات السياحية المادية للمغرب

يعتبر المغرب من الدول التي حباها الله بمقومات جذب سياحية طبيعية وحضارية على درجة كبيرة من الأهمية، سيما موقعه الجغرافي الذي يعد بمثابة همزة وصل بين القارة الإفريقية والأوروبية وطبيعته الجبلية المتميزة، وامتداد شواطئه على البحر المتوسط والمحيط الأطلسي، وزخم تراثي وثقافي بمختلف الحضارات التي مرت بالمغرب، مما أضفى على هذا البلد جاذبية خاصة من قبل السياح الوافدين عليه من مختلف الجنسيات.

وقد كان سعي المغاربة بارزا في تطوير البنى التحتية اللازمة لهذا القطاع كغيره من القطاعات الأخرى، وتوسيع الطاقة الاستيعابية لمؤسساته الفندقية، وتحسين مستوى الخدمات بهذه المياكل السياحية لتلبية الطلب الحالي والمرتب على متوجه السياحي لاستقطاب المزيد من السياحة الدولية. وسيتم إبراز الإمكانات السياحية المادية للمغرب في العناصر التالية:

أ- الطاقة الفندقية:

بعد استقلاله (عام 1956) ركز المغرب جهوده للنهوض بقطاعه السياحي وتطوير قدراته، لجعله في مستوى منافسة البلدان السياحية في المنطقة وغيرها. إذ أدرج هذا القطاع في خططاته التنموية ضمن أولوياته الاقتصادية والاجتماعية، باعتباره مصدرا هاما للعملة الصعبة لمعالجة العجز في ميزان مدفوعاته، وتمويل الأنشطة الاقتصادية وخلق مناصب الشغل ورفع المستوى المعيشي لسكانه. ففي المخطط الثلاثي الأول (1965-1967) أولت سلطات المغرب أهمية لتوفير

البنى الأساسية وإنجاز الأشغال الكبرى للتهيئة. إضافة إلى تركيزه على تأمين التمويل الكافي للمشاريع المرتبطة بتهيئة مناطق التوسع السياحي حسب أولوياتها في تلك الفترة والتي حددت بستة مناطق سياحية هي: أغادير، طنجة، تطوان، الحسيمة، الجنوب الكبير وعدد من المدن ذات المآثر التاريخية.⁽³³⁾

وفي الفترة الممتدة بين 1968 إلى 1977 تم تنفيذ مخططين تميزا بتطبيق اللامركزية الجهوية في قطاع السياحة، لإعطاء مرونة لهذا القطاع لتطوير مناطق الجذب السياحي وتأمين المقومات السياحية لهذه المناطق.⁽³⁴⁾ ولعل ما يميز هذه المرحلة هو تقليص دور الدولة في الاستثمارات السياحية، وفسح المجال أمام القطاع الخاص المحلي والأجنبي للاستثمار في هذا القطاع، مما ساهم في إعطاء دفع في توسيع الطاقة الفندقية بوتيرة أسرع من ذي قبل. والجدول رقم 1 يوضح تطور الطاقة الاستيعابية للفنادق المصنفة بمعيار عدد الأسرة في المغرب.

الجدول رقم 1 "تطور عدد الأسرة في الفنادق المصنفة في المغرب خلال الفترة 1990-2002"

السنوات	1990	1995	2000	2005	2006	2007	2008
عدد الأسرة	88578	90511	95180	124270	133230	143221	152936
معدل التغير (%)	-	2,18	5,16	30,56	7,21	7,50	6,78

المصدر: - أولريش سبوريل، فولكر توبي، الصناعة، والتجارة والخدمات، إحصاءات باختصار -

يوروستات 2008، ص. 5.

- السياحة بالأرقام، التطور السنوي للمؤشرات السياحية الرئيسية، الطاقة الفندقية. المملكة المغربية، قطاع السياحة. www.tourisme.gov.ma/arabe/5-Tourisme-chiffres/CapaciteHoteliere.htm
يبدو من بيانات الجدول رقم 1 بأن عدد الأسرة في الفنادق المصنفة للمغرب قد تطور بزيادة تقدر بـ 65348 سرير في غضون 18 سنة. وفي إطار سعي هذا البلد إلى تطوير قدراته لاستقبال السياح القادمين إليه خصص استثمارات لهذا الغرض تقدر بـ 3 مليار دولار أمريكي للفترة الممتدة بين 2000-2010، لأجل توفير 230 ألف سرير مع نهاية عام 2010، أي بزيارة 77064 سرير من خلال تجهيز خمس محطات سياحية جديدة لمختلف المناطق الساحلية بالمغرب، وهي: السعيدية، رأس الماء، خميس الساحل، الحوزية وموغادور.⁽³⁵⁾

ومع هذا التطور الذي تشهده إمكانات الإيواء في المغرب فإن ما هو مصنف منها لا يستجيب لطلبات السائحين، ولعل من أهم أسباب ذلك عدم توجه الاستثمار الخاص المحلي والأجنبي نحو هذا القطاع بشكل واسع، لوجود بعض العراقيل التي تحول دون ذلك، منها صعوبة

الحصول على العقار، ارتفاع معدلات الضرائب. إضافة إلى وجود منافسة حادة لهذا القطاع من بعض الدول في جنوب أوروبا والمنطقة العربية، وأيضاً عدم استغلال تنوع المنتج السياحي للمغرب بما يتناسب وطاقات البلاد التاريخية والحضارية والطبيعية التي تتوفر عليها.

تباين الطاقة الفندقية المتاحة في الدول العربية، حيث تزيد أعداد الفنادق عن الألف فندق في كل من السعودية (1049)، مصر (1031) والجزائر (1034)، في حين تقتصر على 35 فندقاً في قطر، و 45 فندقاً في الكويت. ولكن، فإن توزيع أعداد الفنادق حسب مختلف فئاتها يظهر بعداً آخر، إذ يختلف توزيع الطاقة الفندقية في الدول العربية حسب فئاتها بشكل كبير وفقاً للوضع الاقتصادي للدولة وطبيعة السياح الوافدين إليها.⁽³⁶⁾

ويلاحظ مثلاً أن الفنادق من فئة النجمتين وثلاثة نجوم تشكل نسبة 73% من إجمالي الطاقة الفندقية في "السعودية" وهو ما يتناسب مع طبيعة السياح القادمين إليها من حيث كونها في معظمها سياحة دينية على شكل أفواج كبيرة وخلال فترات محددة، وهي بذلك تحرص على تخفيض تكلفة الإقامة قدر الإمكان. وبالنسبة "للجزائر" فهي تمتلك طاقة فندقية مقاربة في عددها مع "السعودية" إلا أن 80% من هذه الطاقة يصنف في "فئة أخرى" والتي تتمثل في، المنتجعات والشاليهات وبيوت الشباب. وتشهد كل من "مصر" و"الإمارات العربية المتحدة" توزيع متكافئ للطاقة الفندقية على تصنيفاتها المختلفة، فيما ترتفع نسبة الفنادق المصنفة تحت "بنود أخرى" في كل من المغرب والأردن.⁽³⁷⁾

ب- الليالي السياحية في المغرب:

يعمل المغرب على رفع قدراته على استقبال أكبر عدد ممكن من السياح، وفي نفس الوقت تحسين مستوى الخدمات السياحية التي تساعد على إطالة مدة الإقامة بهذه الفنادق. وفي الفترة 1990-2002 كان تطور الليالي السياحية في المغرب حسب الجدول التالي:

الجدول رقم 2

تطور عدد الليالي السياحية في الفنادق المصنفة في المغرب خلال الفترة 1990-2008

الوحدة: ألف ليلة سياحية

السنوات	إجمالي الليالي السياحية	الليالي السياحية لغير المقيمين	الليالي السياحية لغير المقيمين من الإجمالي (%)
1990	10294.826	-	-
1995	9941.390	7780.284	78,26

83,22	11267. 761	13539. 567	2000
57,80	12259. 489	15215. 589	2005
74,81	13345. 867	16326. 885	2006
11,81	13703. 222	16893. 803	2007
38,79	13067. 592	16461. 517	2008

Source : - Ministère du tourisme, Forum Marocain du Tourisme, "Rapport D'évaluation du Tourisme Marocain durant la période 2000-2008", Evolution des nuitées du tourisme réalisées dans les établissements d'hébergement classés, pdf, pp. 10, 11.

- "Industrie du tourisme au Maroc", Revue d'information BMCE, (Septembre-Octobre 2001), p. 12.

وباللقاء نظرة فاحصة على هذا الجدول يتبين بأن الليالي السياحية لغير المقيمين في الفنادق المصنفة للمغرب تمثل في المتوسط 80,90% من إجمالي الليالي السياحية في هذا النوع من الفنادق خلال الفترة 1990-2008، في حين لم يتجاوز عدد هذه الليالي للسياح المقيمين بالمغرب 19,1% لنفس الفترة. وتدل هذه النتائج على مدى إقبال السياح الأجانب على الفنادق المصنفة أكثر من غيرها، ومرد ذلك نوعية الخدمات التي تقدمها هذا النوع من الهياكل السياحية مقارنة بالوحدات الأخرى غير المصنفة. وفي المقابل انخفض نصيب الليالي السياحية في الفنادق المصنفة للسياح المقيمين في هذا البلد نظرا لارتفاع مستوى أسعار خدماتها، وبالتالي توجيههم إلى الأصناف الدنيا منها.

ج- السياحة الدولية الوافدة إلى المغرب:

يعد المغرب من الدول التي حققت نتائج هامة على خريطة السياحة العربية والمتوسطة، نتيجة لجهودها الرامية إلى جذب السياح الأجانب، وذلك من خلال سعيها إلى تحديث أساليب الترويج لمنتجاتها السياحية والعمل على تنويعه ليشمل السياحة الجبلية والبيئية والثقافية. إضافة إلى متوجهه الساحلي الذي يحظى باهتمام السياحة الداخلية والأجنبية. والجدول التالي يوضح تطور عدد السياح الوافدين على هذا البلد للفترة 1990-2008.

الجدول رقم 3 "تطور عدد السياح القادمين إلى المغرب خلال الفترة 1990-2002"

الوحدة: مليون سائح

السنوات	1990	1995	2000	2005	2006	2007	2008
عدد السياح	4.024	2.602	4.278	5.843	6.558	7.408	7.879
معدل التغير (%)	-	-35,34	64,41	36,58	12,24	12,96	6,36

Source : - UNWTO, World Tourism Organization, Tourism Highlights (2009 Edition), p. 9.

- UNWTO, World Tourism Organization, Committed To Tourism Travel and the Millennium Development Goals, Volume 5. No. 2, (June 2007), p. 8.

وبالنظر إلى الجدول رقم 3 يتبين بأن الحركة السياحية الدولية القادمة إلى المغرب للفترة 1990-2008 شهدت تطوراً في عدد السياح من 4,024 مليون سائح في عام 1990 إلى 7,879 مليون سائح في سنة 2008، أي بزيادة تربو من 4 ملايين سائح خلال هذه الفترة.

إن هذه الزيادة في حجم الحركة السياحية الدولية الوافدة على المغرب تعكس اهتمامات سلطات المغرب على استقطاب وجذب المزيد من السياح في إطار تنشيط سوق السياحة المغربية، وتأكيد دوره كواجهة سياحية أساسية في منطقة شمال إفريقيا والعالم العربي. كما يسعى هذا البلد إلى تفعيل السياحة البينية العربية لزيادة حصته من عدد السياح العرب، سيما من منطقة الخليج العربي، باعتبار أن السياحة البينية العربية هي البديل للحفاظ على استمرارية تطور هذا القطاع من تأثيرات الأحداث الدولية والمحلية.

وما من شك في أن أحداث العنف الدموي الداخلية وفي الدول المتوسطة مثل التفجيرات في الدار البيضاء في 16 ماي 2003، وتفجير القطارات بمدريد في مارس 2004 تلقي بظلالها على حركة السياحة الدولية.⁽³⁸⁾ باعتبار أن القطاع السياحي يعتبر أكثر حساسية من القطاعات الاقتصادية الأخرى لهذا النوع من الأحداث، عليه فإن المغرب يعمل على تحسين صورته في الخارج وزيادة حصته من عدد السياح الوافدين إليه ليصل عددهم في حدود سنة 2010 حوالي 10 ملايين سائح، منهم 7 ملايين سائح أجنبي بالفنادق المصنفة.⁽³⁹⁾

وتمثل السياحة الأوروبية أهمية كبرى لكل من تونس والمغرب ومصر، إذ تصل نسبة السياح الأوروبيين إلى نصف العدد الإجمالي من السياح الوافدين إلى تونس مثلاً، و 70% من عدد السياح في مصر، و 85% من عدد السياح في المغرب.⁽⁴⁰⁾ وتمثل جنسيات السائحين القادمين إلى المغرب بالدرجة الأولى في السوق الأوروبية، حيث تعتبر أهم سوق سياحية مصدرة للسياح نحو هذا البلد، وتمثلها أساساً فرنسا ثم إسبانيا، وتليها ألمانيا وبعدها إنجلترا وإيطاليا وغيرها من الدول الأوروبية.⁽⁴¹⁾ ويعد ذلك أمراً طبيعياً بالنسبة لدول حوض البحر المتوسط، حيث تربطها بأوروبا علاقات الجوار الجغرافي وسهولة الانتقال ورخص التكلفة. إضافة أن القرب الجغرافي لدول المغرب العربي ومصر من دول أوروبا يجعلها مقصداً متميزاً لسياح اليوم الواحد وسياحة الأجازات التي تنتشر في أوروبا على نطاق واسع. ولا تقل السوق المغاربية (تونس، الجزائر، ليبيا) أهمية من حيث عدد السياح القادمين منها نحو المغرب، أما السوق الخليجية فقد بدأت تبرز على مستوى قطاعه السياحي، سواء من حيث عدد السياح القادمين منها، أو

الاستثمار السياحي في هذا البلد، منها السعودية، الإمارات العربية المتحدة والكويت. وكان تطور نصيب الدول العربية (منطقة الشرق الوسط) من إجمالي السياحة الدولية منذ سنة 1950 (25,3 مليون سائح) 0,2 مليون سائح، أي بنسبة 0,79%. ثم إلى 9,7 مليون سائح سنة 1990، أي ما يعادل 2,12% من إجمالي السياحة الدولية لنفس السنة (455,9 مليون سائح). ليصل عددهم سنة 1995 إلى 13,6 مليون سائح، أي بنسبة 2,47% من 550,4 مليون سائح على المستوى الدولي. ليصبح نصيبها 24 مليون سائح من الإجمالي العالمي (687,3 مليون سائح) لسنة 2000، أي بمعدل 3,49%. (42)

وتطور نصيب هذه الدول في سنة 2005 إلى 38,34 مليون سائح، أي بنسبة 0,12 من إجمالي السياحة الدولية التي سجلت 802 مليون سائح لهذه السنة. ثم إلى 40,65 مليون سائح سنة 2006 من إجمالي السياحة الدولية (842 مليون سائح) أي بمعدل 4,83%. (43) وفي سنة 2007 كان عدد السياح الوافدين على هذه الدول 46,646 مليون سائح، بنسبة 5,16% من إجمالي السياحة الدولية لهذه السنة (904 مليون سائح). وأصبح نصيبها 55,106 مليون سائح في سنة 2008، بما يعادل 5,98% من إجمالي السياحة الدولية (922 مليون سائح) في نفس السنة. (44)

وكان نصيب بعض الدول العربية في منطقة الشرق الأوسط من السياحة الدولية الوافدة عليها خلال نفس الفترة المختارة للدراسة على النحو التالي:

الجدول رقم 4 "تطور عدد السياح القادمين إلى بعض الدول العربية في منطقة الشرق الوسط خلال الفترة 1990-2008"

الوحدة: 1000 سائح

السنوات الدول	1990	1995	2000	2005	2006	2007	2008
مصر			5.116	8.244	8.646	10.610	12.296
سوريا			1.685	3.368	4231	4158	5430
الأردن			1.580	2.987	3.225	3.430	3.729
لبنان			742	1.140	1.063	1.017	1.333
السعودية				5.177	8.620	11.531	14.757

Source: -UNWTO), World Tourism Barometer, Committed To Tourism Travel and the Millennium Development Goals, Volume 5. No. 2, (June 2007), p. 31.

-World Tourism Organization (UNWTO, "Tourism Highlights", (2009 Edition), p. 9

وبالنسبة لكل من المغرب وتونس والجزائر فإن نصيبها خلال نفس الفترة كان كما يلي:

الجدول رقم 5 " تطور عدد السياح القادمين إلى الجزائر وتونس خلال الفترة 1990-2008 "

الوحدة: 1000 سائح

السنوات الدول	1990	1995	2000	2005	2006	2007	2008
الجزائر	1.137	520	866	1.443	1.638	1.743	1.771
تونس	3.204	4.120	5.058	6.378	6.550	6.762	7.049

Source: - World Tourism Organization (UNWTO), "Tourism Highlights", (2009 Edition), p. 9.

- (UNWTO), World Tourism Barometer, Committed To Tourism Travel and the Millennium Development Goals, Volume 5. No. 2, (June 2007), p. 31.

- World Tourism Organization (UNWTO), "Tourism Market Trends", (2006 Edition) - Annex, International Tourist Arrivals by Country of Destination, (Data as collected in UNWTO database (November 2006), Annex 4.

يلاحظ من الجدول أعلاه بأن كل من المغرب وتونس تصدران قائمة الدول السياحية في منطقة المغرب العربي من واقع الأرقام التي حققتها من إجمالي السياحة الدولية الوافدة على هذه المنطقة وحتى على منطقة الشرق الأوسط بعد كل مصر والمملكة العربية السعودية، في حين لم يتعد نصيب الجزائر من السياحة الدولية الوافدة 1.771 مليون سائح في سنة 2008 على الرغم من أنها تتوفر على مقومات سياحية هامة لا تقل عن مثيلتها في تونس والمغرب، إذ حققت كل من الجارتين قفزة نوعية في هذا القطاع.

ثانياً: الآثار الاقتصادية للسياحة في المغرب

تبدو أهمية مساهمة القطاع السياحي في اقتصاد المغرب من النتائج المسجلة على مستوى هذا القطاع، من حيث حجم السياحة الدولية الوافدة إلى هذا البلد، وعدد الليالي السياحية التي يقضيها السياح في مختلف مؤسساته الفندقية. وللوقوف على واقع النتائج التي حققها القطاع السياحي في هذا البلد سيتم عرض النقاط التالية:

1- الإيرادات السياحية:

يهدف المغرب من خلال إستراتيجياته التنموية كغيره من الدول السياحية الأخرى إلى تطوير قطاعه السياحي وجعله أكثر مردودية، من خلال حسن استغلاله لمقوماته السياحية، وتوسيع مناطق الجذب السياحي وتهيئة مدن جديدة لرفع حصته من السياحة الدولية، وبالتالي زيادة عائداته من القطاع السياحي بالنقد الأجنبي. والجدول رقم 6 يوضح تطور الإيرادات السياحية في المغرب للفترة الممتدة من 1990 إلى 2008.

الجدول رقم 6 "تطور الإيرادات السياحية في المغرب خلال الفترة 1990-2008"
الوحدة: مليون دولار أمريكي

السنوات	1990	1995	2000	2005	2006	2007	2008
البيان							
إجمالي الإيرادات السياحية	1.259	1.296	2.039	4.621	5.984	7.181	7.202
معدل التغير (%)	-	2,94	57,33	126,63	29,49	20	0,29

Source : - Organisation Mondiale du tourisme, "Tendances des marchés touristiques", (édition 2004), Afrique, Annexe, 11.

- UNWTO, World Tourism Organization, "Tourism Highlights", (2009 Edition), p. 9.

- UNWTO, World Tourism Organization, Committed To Tourism Travel and the Development Goals, Volume 5. No. 2, (June 2007), p. 8.

يبين الجدول أعلاه بأن عائدات القطاع السياحي في المغرب تميزت بتحسّن مستمر، حيث تطورت قيمتها خلال الفترة 1990-2008 من 1259 مليون دولار أمريكي في سنة 1990 لتبلغ قيمتها 7202 مليون دولار في سنة 2008، أي بزيادة 5943 مليون دولار خلال 18 سنة.

إن هذا التحسّن في المداخل السياحية للمغرب يعزى إلى مجهودات هذا البلد لرفع مردودية هذا القطاع من خلال جذب المزيد من السياح الأجانب، وانتهاجه طرقا أكثر احترافية في هذا المجال من قبل المهتمين بالنشاط السياحي، كالشركات والوكالات السياحية، والاهتمام بتسويق المنتج السياحي، وتنظيم تظاهرات ومهرجانات ثقافية للتعريف بمزايا وخصائص هذا البلد في المجال، وأيضا توسيع وتهيئة مناطق سياحية جديدة لهذا الغرض. إضافة إلى ذلك فقد كان سعي المغرب بارزا في تطوير المنتج الثقافي والجبلي والصحراوي والبحري لتحقيق أهدافه في جعل القطاع السياحي قطاعا أساسيا في اقتصاد المغرب.

وقد سجلت الدول العربية (منطقة الشرق الوسط) إيرادات سياحية قدرت بـ 15242 مليون دولار أمريكي في سنة 2000، لترتفع سنة 2004 إلى 25239 مليون دولار أمريكي، ثم إلى 26248 مليون دولار سنة 2005.⁽⁴⁵⁾ لتصل إلى 29863 مليون دولار أمريكي في سنة 2006، ثم ترتفع إلى 34983 مليون دولار في سنة 2007، لتصبح 45640 مليون دولار أمريكي سنة 2008.⁽⁴⁶⁾

ويمكن إظهار نصيب بعض الدول العربية في منطقة الشرق الأوسط من إيرادات السياحة العالمية من خلال الجدول رقم 7 الآتي:

تطور الإيرادات السياحية لبعض الدول العربية خلال الفترة 2000-2008

الوحدة: مليون دولار أمريكي

الدول السنوات	2000	2004	2005	2006	2007	2008
مصر	4.345	6.125	6.851	7.591	9.303	10.985
البحرين	-	-	920	1.048	1.105	1.166
السعودية		6.486	5.177	7.591	9.303	10.985
الأردن	723	1.330	1.441	2.060	2.311	2.943
سوريا	-	-	2.130	2.025	2.883	-
الإمارات ع م	-	-	2.233	4.972	6.072	7.162

Source: - UNWTO, World Tourism Organization, "Tourism Highlights", (2009 Edition), p. 9.

- UNWTO, World Tourism Organization, Committed to Tourism Travel and the Millennium Development Goals, Volume 5. No. 2, (2007), p. 32.

ويمكن ملاحظة حصة كل من تونس والمغرب من إيرادات السياحة الدولية من واقع معطيات الجدول الموالي:

الجدول رقم 8 "تطور الإيرادات السياحية في تونس والجزائر خلال الفترة 1990-2008"

الوحدة: مليون دولار أمريكي

الدول السنوات	1990	1995	2000	2005	2006	2007	2008
الجزائر	105	32.7	95.7	184	215	219	325
تونس	948	1530	1682	2063	2275	2575	2932

Source: -UNWTO, World Tourism Organization, "Tourism Highlights", (2009 Edition), p. 9.

- UNWTO, World Tourism Organization, Committed to Tourism Travel and the Millennium Development Goals, Volume 5. No. 2, (June 2007), p. 32.

- "Tourisme (1995 - 2004)", Office nationales des Statistiques (Algérie) et Ministère du tourisme & de l'Artisanat.

يوضح الجدول أعلاه مدى تدني الإيرادات السياحية للجزائر مقارنة مع تونس والمغرب، إذ لم يتجاوز نصيبها منها 325 مليون دولار أمريكي سنة 2008، في حين حققت كل من تونس والمغرب 2932 مليون، 7202 مليون دولار أمريكي في نفس السنة!

2- مساهمة الإيرادات السياحية في الناتج المحلي الإجمالي:

انطلاقاً من النتائج الإيجابية المسجلة على مستوى حجم السياحة الدولية الوافدة إلى المغرب،

وما تم تحقيقه من عائدات في هذا القطاع خلال الفترة 1990-2008 يمكن للمرء أن يتصور بأن مساهمة هذه الإيرادات ستكون ذات قيمة في الناتج المحلي الإجمالي لهذا البلد في نفس الفترة. ويمكن ملاحظة ذلك من واقع بيانات الجدول رقم 9:

الجدول رقم 9 "مساهمة الناتج السياحي المباشر وغير المباشر في الناتج المحلي الإجمالي

للمغرب خلال الفترة 1990-2008"

الوحدة: مليار دولار أمريكي بالأسعار الجارية

السنوات	البيان	1990	1995	2000	2005	2006	2007	2008
الناتج المحلي الإجمالي		25,8	32,9	37,06	58,96	65,4	75,1	86,4
مساهمة عائدات السياحة في الناتج المحلي الإجمالي (%)		4,88	3,94	5,50	7,84	9,15	9,54	8,30

Source: - Morocco, "Recent economic indicators", Fact sheets are updated biannually, (May and September 2009), p. 1

- Maroc, "Les indicateurs économiques marocains, PIB (\$US courant)."

<http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMTendanceStatPays?langue=fr&codePays=MAR&codeTheme=2&codeTheme2=2&codeStat=NY.GDP.MKTP.CD&codeStat>

من الجدول رقم 9 يمكن ملاحظة أن متوسط مساهمة عائدات السياحة في الناتج المحلي الإجمالي في المغرب يقدر خلال فترة الدراسة بمعدل 8,30%، إذ يقترب هذا المعدل من المتوسط العالمي في هذا المجال والذي يقدر بـ 10%. وتبقى أهمية الإيرادات السياحية في المغرب مرشحة إلى التطور وبشكل إيجابي في المستقبل من واقع مؤشرات هذا القطاع التي تم تناولها سابقا، وبالتالي إمكانية رفع الناتج المحلي الإجمالي انطلاقا من الخطة الطموحة التي وضعتها المغرب ضمن "رؤية 2010". (47)

3- ميزان السياحة والسفر في المغرب:

كثيرة هي الدول التي أصبحت تهتم بميزان السياحة والسفر لمعرفة الفرق بين إيراداتها السياحية ومدفوعات وطبيعة هذا الفرق، ومدى تأثيره على هذا الميزان ومنه على ميزان مدفوعات الدولة ككل. وللتعرف على طبيعة ميزان السياحة والسفر في المغرب يمكن إلقاء نظرة فاحصة على الجدول رقم 10:

الجدول رقم 10 "ميزان السياحة في المغرب خلال الفترة 1990-2008"

الوحدة: مليون دولار أمريكي

الميزان	السنوات	1990	1995	2000	2005	2006	2007	2008
الإيرادات السياحية	1.259	1.296	2.039	4.621	5.984	7.181	7.202	
المدفوعات السياحية	184	302	425	2.865	3.025	3.408	4.035	
الرصيد	1.075	994	1.614	1.756	2.959	3.773	3.167	

Source : - Organisation Mondiale du tourisme, "tendances des Marchés touristiques", (édition 2004), Afrique Annexe, 11, p. 65.

- UNWTO, World Tourism Organization, "Tourism Highlights", (2009 Edition), p. 9.

- UNWTO, World Tourism Organization, Committed To Tourism Travel and the Millennium Development Goals, Volume 5. No. 2, (June 2007), p. 8.

يكشف الاتجاه العام في معطيات الجدول أعلاه عن نمو ملحوظ في فائض ميزان السياحة والسفر في المغرب خلال الفترة 1990-2008، نظرا لتفوق حجم إيرادات القطاع السياحي عن مدفوعاته، مما يعني أن الإيرادات من السياحة (تصدير الخدمات) أكبر من مدفوعات السياحة العكسية (استيراد الخدمات السياحية).

4- السياحة والتشغيل في المغرب:

تعد السياحة واحدة من أكبر القطاعات توليدا للوظائف في مجالات عديدة ومتنوعة، حيث تعتبر صناعة كثيفة العمالة، كما يعتبر معدل خلق الوظائف في هذا القطاع أكثر سرعة من المعدلات السائدة في باقي القطاعات بنحو 1,5 مرة.⁽⁴⁸⁾ ويؤدي النشاط السياحي دورا هاما في خلق فرص التوظيف سواء بشكل مباشر، أي ما يتصل باستغلال المقاصد السياحية داخل قطاع السياحة ذاته، العمالة المخصصة للنقل السياحي، والإرشاد السياحي، وحماية السياح، وحفظ شؤونهم، أو بشكل غير مباشر، بالمساهمة في خلق فرص العمل بالقطاعات التي تمتد السياحة باحتياجاتها من السلع والخدمات كالعاملين في البنية الأساسية، والزراعة، وتجارة المواد الغذائية، والصحة، النقل، البنوك والبناء.

يوظف القطاع السياحي على المستوى العالمي (بشكل مباشر وغير مباشر) 231,2 مليون عامل، بما يمثل نسبة 8,3% من حجم العمالة العالمي، ومن المتوقع أن يرتفع هذا العدد إلى 262,6 مليون فرصة عمل في سنة 2017 محافظا على نسبته الحالية 8%.⁽⁴⁹⁾ ويلاحظ أن عدد العاملين المباشرين في القطاع السياحي لسنة 2007 بلغ 67,1 مليون أي ما نسبته 2,7% من إجمالي العمالة، ومن المتوقع أن يبلغ عدد العاملين مباشرة بالقطاع 86,8 مليون وظيفة في سنة 2017، أي ما نسبته

2.8% من العدد الكلي للعاملين بهذه الصناعة.⁽⁵⁰⁾

وبالنسبة لقدرة القطاع السياحي على التشغيل في المغرب كانت أكثر من 500 ألف منصب شغل مباشر وغير مباشر في سنة 1995 لتصبح 1440,7 ألف منصب مع نهاية سنة 2008.⁽⁵¹⁾ ويبقى اهتمام المغرب بقطاع السياحة هدفا استراتيجيا في سياساته الاقتصادية والاجتماعية، من خلال جهوده المتواصلة لتحسين أداء هذا القطاع بترقية نوعية الخدمات السياحية بحرصه على رفع المستوى التأهيلي والتكويني للفئات العاملة في هذا القطاع. والجدول التالي يوضح تطور عدد المشتغلين في قطاع السياحة في المغرب خلال الفترة 1990-2008.

الجدول رقم 11 "تطور عدد المشتغلين في قطاع السياحة بالمغرب للفترة 1990-2008"

الوحدة: ألف عامل

2008	2007	2006	2005	2000	1995	1990	السنوات عدد المشتغلين
774,9	833,2	796,5	691,3	465,5	302,2	277,9	التشغيل المباشر
1440,7	1495,4	1422,9	1250,5	922,3	607,9	579,3	إجمالي التشغيل في قطاع السياحة

Source: - World Travel & Tourism Council, "Morocco, Travel & Tourism Economy Employment Travel & Tourism Direct Industry 1990 - 2009".
www.wttc.org/eng/Tourism_Research/Economic_Data_Search_Tool/

تمثل الأرقام الواردة بالجدول أعلاه إجمالي أعداد المشتغلين في قطاع السياحة في المغرب، وأيضا التشغيل المباشر في هذا القطاع، إذ لم تتعد نسبة التشغيل سنة 2008 في هذا القطاع 13,8% من الإجمالي المحقق في باقي قطاعات الاقتصاد بالمغرب، أي بمعدل وظيفة واحدة إلى 7,1 وظيفة.⁽⁵²⁾

وعلى الرغم من النتائج التي حققها المغرب على مستوى التشغيل في قطاعه السياحي فإنه يعتبر بأن حظوظه ما زالت متواضعة في هذا المجال، ويتوقع بحلول سنة 2020 أن تصبح هذه النسبة 14,4%، أي ما يعادل 1903700 منصب، وبمعدل وظيفة واحدة إلى 6,9 وظيفة على مستوى الاقتصاد في المغرب.⁽⁵³⁾

5- أثر السياحة على المستوى المعيشي في المغرب:

إن مساهمة القطاع السياحي في توفير هذا القدر من مناصب الشغل للسكان في المغرب يؤكد تأثير هذا القطاع في تحسين مستوى دخول الفئات الشغيلة المستفيدة من هذا النشاط، وبالتالي تأثيرها الإيجابي على المستوى المعيشي لشرائح واسعة من المجتمع المغربي.

وهكذا، فإن مساهمة السياحة في تكوين الناتج المحلي الإجمالي في المغرب كانت ذي قيمة وقدرت بأكثر من 8%، كما كان نصيب الفرد من الإيرادات السياحية مهما وسجل خلال فترة الدراسة (1990-2008) المتوسطات التالية:

الجدول رقم 12 "تطور نصيب الفرد من الإيرادات السياحية في المغرب للفترة 1990-2008"
الوحدة: 1 دولار أمريكي

السنوات	نصيب الفرد من الإيرادات السياحية	1990	1995	2000	2005	2006	2007	2008
		49,09	49,12	71,03	148,72	189,56	223,92	221,05

المصدر: - حسب هذه النسب انطلاقا من البيانات المأخوذة من:

- صندوق النقد العربي، "التقرير الاقتصادي العربي الموحد 2009"، الإمارات العربية المتحدة، "إحصائيات- ملاحق"، (أفريل 2009)، ص. 272.

- Organisation Mondiale du tourisme, tendances des Marchés touristiques", (édition 2004), Afrique, Annexe, 11, Madrid, OMT, (2004), p. 65.

- World Tourism Organization, Tourism Highlights 2009 Edition, Madrid, WTO, (2009), p. 9.

- World Tourism Organization, Committed To Tourism Travel and the Millennium

Development Goals, Volume 5. No. 2, June 2007, Madrid, WTO, (2007), p. 32.

- World Tourism Organization, "Tourism Market Trends", (2006 Edition), - Middle East, North Africa, Morocco, (2006), p. 92.

الخاتمة:

بينت الدراسة السابقة بأن الأولوية التي حظي بها قطاع السياحة في المغرب ضمن سياسته التنموية في إطار التنمية الشاملة، كان لها انعكاسا إيجابيا على الوضع الاقتصادي والاجتماعي لهذا البلد، من خلال مساهمة هذا القطاع في توفير عائدات سياحية معتبرة بالنقد الأجنبي لخزينة الدولة. كما تعتبر مساهمة إيرادات هذا القطاع على قدر من الأهمية، ويتجلى ذلك في رفع الناتج المحلي الإجمالي، وتقليص عجز موازين مدفوعات هذا البلد بمقادير متفاوتة خلال فترة الدراسة.

ويتجلى تأثير القطاع السياحي في المغرب على الجانب الاجتماعي من واقع مساهمته في تقليص مشكل البطالة في أوساط المجتمع المغربي، حيث أصبح هذا القطاع مصدر رزق لأعداد كبيرة من المواطنين في هذا البلد، وعاملا أساسيا في تحسين مستوى دخول فئات واسعة من السكان

ورفع مستواهم المعيشي والثقافي.

وهكذا، يعتبر المغرب مثالا يمكن الاقتداء به في مجال تطويره لقطاعه السياحي واستغلال قدراته في هذا المجال، مما ساعده على تحقيق النتائج التي تم إيضاحها سابقا، والتي تعتبر متميزة سيما في منطقة المغرب العربي وحتى في المنطقة العربية ككل.

- قائمة المراجع:

- 1- منتديات محيط، المملكة المغربية، "السهات الجغرافية".
www.moqatel.com/mokatel/data/behoth/dwal- modn18/magreb870/mokatel11_28-htm#3
- 2- موقع المملكة المغربية الشريفة، "المغرب: الجغرافيا الطبيعية"، (18 مارس 2006).
http://almaghrib.canalblog.com/archives/2006/03/18/2115697.html
- 3- "السلاسل الجبلية والقمم الرئيسية في المغرب".
www.arifonet.org.ma/data/about/about19_ar.html
- 4- "عناصر دولة: السهات الجغرافية لموقع المغرب".
www.islamicnews.net/Common/ViewItem.asp?DocID=49823&TypeID=2&ItemID=218
- 5- بطاقة تعريف المغرب، "المملكة المغربية".
http://manaratalelm.ifrance.com/maroc/maroc/maroc.html
- 6- المملكة المغربية، وزارة الثقافة، "مواقع ما قبل التاريخ".
www.minculture.gov.ma/arabe_prehistoriques1.htm.
- 7- المرجع نفسه.
- 8- حكومة المملكة المغربية، "المجتمع والثقافة: مواقع و مآثر، المواقع الأثرية لما قبل التاريخ".
www.maroc.ma/PortailInst/Ar/MenuGauche.htm
- 9- المرجع نفسه.
- 10- المرجع نفسه.
- 11- المملكة المغربية، وزارة الثقافة، "مواقع ما قبل الإسلام".
www.minculture.gov.ma/arabe/ar_sitesprehistoriques2.htm
- 12- حكومة المملكة المغربية، "المجتمع والثقافة، مواقع و مآثر، المواقع الأثرية لما قبل التاريخ"، مرجع سابق.
www.maroc.ma/PortailInst/Ar/MenuGauche.htm
- 13- المرجع نفسه.
- 14- المرجع نفسه.
- 15- المملكة المغربية، وزارة الثقافة، "المواقع والمباني التاريخية المرتبة عالميا".
www.minculture.gov.ma/arabe/ar_sites.htm
- 16- المملكة المغربية، وزارة الثقافة، "مواقع إسلامية".
www.minculture.gov.ma/arabe/ar_sitesprehistoriques3.htm
- 17- المملكة المغربية، "المجتمع والثقافة: مواقع إسلامية".
www.maroc.ma/NR/exeres/4B8DA4C1-345B-4DE9-9784-835712FC705C.htm
- 18- المرجع نفسه.
- 19- المرجع نفسه.

- 20- المملكة المغربية، وزارة الثقافة، "المتاحف في المغرب".
www.minculture.gov.ma/arabe/ar_muses.htm
- 21- المرجع نفسه.
- 22- المرجع نفسه.
- 23- المرجع نفسه.
- 24- المرجع نفسه.
- 25- المرجع نفسه.
- 26- المرجع نفسه.
- 27- المملكة المغربية، وزارة الثقافة، "المواقع والمباني التاريخية المرتبة تراث عالمي: المدن المغربية المسجلة تراثا عالميا".
www.minculture.gov.ma/arabe/ar_PatrimoineMondial.htm
- 28- World Heritage Site in Morocco, "Ksar of Ait-Ben-Haddou".
www.worldheritagesite.org/sites/aitbenhaddou.ht
- 29- World Heritage Site in Morocco, "Medina of Marrakesh".
www.worldheritagesite.org/sites/marrakesh.html
- 30- الجامعة الوطنية المغربية لجمعيات ومراكز ونوادي اليونسكو، "المواقع المغربية المصنفة تراثا عالميا: الفضاء الثقافي لساحة جامع الفنا"، (4/11/2007).
- www.federation-unesco.ma/ar/article-patrimoine.php?id_article=6
- 31- إسلام أونلاين، "سياحة المؤتمرات والمهرجانات تزدهر بالمغرب".
www.islamonline.net/arabic/news/2005-06/21article02.shtml
- 32- A. Daoudi, L'organisation et la réglementation du tourisme au Maroc, (MK: BENNANI EDEITEUR, Mai 1994), P. 31.
- 33- Ibid.
- 34- Royaume du Maroc, Administration du Tourisme, "Vision 2010 et avenir: Vision 2010 en bref". www.tourisme.gov.ma/francais/2-Vision2010-Avenir/1-en-bref/enbref.htm
- 35- جامعة الدول العربية، "النشرة الإحصائية للسياحة في دول الوطن العربي"، ع6، (2007)، ص. 406.
- 36- المرجع نفسه.
- 37- "سياحة المؤتمرات والمهرجانات تزدهر بالمغرب".
www.islamonline.net/arabic/news/2005-06/21article02.shtml
- 38- Ministère du tourisme, Forum Marocain du Tourisme, Rapport D'évaluation du Tourisme Marocain durant la période 1986-2004, "Evolution des arrivées de touristes étrangers de séjour aux postes frontières".
www.fmdt.ma/?mod=Stats&action=show&id
- 39- جامعة الدول العربية: (2007) النشرة الإحصائية للسياحة في دول الوطن العربي، مرجع سابق.
- 40- Organisation mondial du tourisme, "Tendances des marchés touristiques", (édition 2004), Afrique, p. 102.
- 41- World Tourism Organization (WTO), "International Tourist Arrivals 1950-2002", Data as collected by WTO (September 2003), p. 1.
- 42- (UNWTO), World Tourism Barometer, Committed To Tourism Travel and the Millennium Development Goals, Volume 5. No. 2, (June 2007), p. 31.
- 43- World Tourism Organization (UNWTO, Tourism Highlights (2009 Edition), p. 9.
- 44- (UNWTO) World Tourism Organization, Volume 5. No. 2, (June 2007), Op. Cit., p. 32.
- 45- (UNWTO) World Tourism Organization, "Tourism Highlights", (2009 Edition),

p. 9.

46- Royaume du Maroc , Administration du Tourisme, “Vision 2010 et avenir: Vision 2010 en bref”. www.tourisme.gov.ma/francais/2-Vision2010-Avenir/1-en-bref/enbref.htm

47-وفاء عبد الباسط، التنمية السياحية المستدامة بين الإستراتيجية والتحديات العالمية المعاصرة، (القاهرة:

دار النهضة العربية، 2005)، ص. 95.

48-جامعة الدولة العربية، "التعاون العربي في قطاع السياحة"، مرجع سابق، ص. 220.

49-المرجع نفسه.

50- World Travel & Tourism Council, “Morocco, Travel & Tourism Economy Employment Travel & Tourism Direct Industry 1990 – 2009”.

www.wttc.org/eng/Tourism_Research/Economic_Data_Search_Tool/

51- World Travel & Tourism Council, “Morocco, Travel & Tourism Economy Employment, Travel & Tourism Direct Industry 1990–2009”.

www.wttc.org/eng/Tourism_Research/Economic_Data_Search_Tool/

52- Ibid.

Tourism development in the Arab region

« Morocco model »

Dr. Saliha achi (*)

Summary

The aim of this study is to show the situation of tourism development in Arabic region and we take morocco as an example through standing on civilization, materials and nature of this Maghreb country. Also this report lights on the results achieved in tourism on both economic and social sides, and to compare these results with those of Tunisia and Algeria and some other Arabic countries.

The statistics proved in this field interpret and ensure the big careens of Moroccan government to raise this sector and vary its products and to attract as many tourists as possible from the worldwide including Arabic area, and also to improve hotels' potential and finally raise its revenue from tourism.

From this study we can draw that morocco is among Arabic countries which make a big step to improve tourism sector, and consider it amongst growth poles which should be relied on now and in the future to achieve economic and social development of the country.

* Maitre de conférence – faculté des sciences économiques et sciences de gestion – université de Batna – Algérie.

تعريفات الكتابة ومصر القديمة

بقلم

أ. السعيد شلالة (***)



ملخص

تعتبر الكتابة من أهم الاختراعات التي قدمها الإنسان القديم، وكانت بلاد مصر أحد مواطنها في حضارات الشرق الأدنى القديم.

الكتابة ومصر مصطلحان ذكرتهما المصادر عبر العصور التاريخية القديمة كثيرا. لكن الباحث يجد العديد من التعريفات حول الكتابة المصرية، والتباين الواضح في الأسماء الدالة على لفظة مصر ضمن المصادر القديمة والدراسات الحديثة.

مقدمة

تعد الحضارة المصرية القديمة من أقدم حضارات الشرق الأدنى القديم، حيث تعود عصورها التاريخية إلى أواخر الألف الرابعة قبل الميلاد، حين تمكن الإنسان المصري القديم من اختراع الكتابة حوالي 3200 ق.م. منذ ذلك عرفت مصر بداية لتطور فكري راق ميّزها عن الكثير من الشعوب القديمة آنذاك.

ونظرا لأهمية معرفة البدايات الأولى لتطور الفكري المصري القديم، جاءت الرغبة في كتابة هذا المقال المتضمن للإشكاليات الآتية:

- ما هي أهم تعريفات الكتابة ؟
- ما المقصود بدور الكتب ؟
- فيما تمثلت أهم الأسماء المصرية القديمة ؟
- ما هو موقع مصر الجغرافي قديما ؟
- أين تكمن علاقة مصر بنهر النيل ؟

وإن الغاية من هذه الدراسة هو تقديم أهم التعريفات التي تخص مصطلح الكتابة ودور الكتب (المكتبات حديثاً) انطلاقاً من دراسات أهل الاختصاص، وكذلك وضع الباحث أمام الكثير من أسماء مصر القديمة حسب ما أوردتها المصادر التاريخية المتنوعة، وعرض الموقع الجغرافي لمصر بالنسبة للعالم القديم، وذكر العلاقة بين مصر القديمة ونهر النيل، ثم إعطاء العديد من المصادر والمراجع وبعض الدراسات الحديثة التي يمكن الاعتماد عليها خلال البحث التاريخي.

1- تعريف الكتابة:

تعددت تعاريف الكتابة المصرية القديمة أهمها:

1- هي بداية كل شعب قديم للتخطيط بأشكال اصطلاحية متعارف عليها يفهمون بها ويستخدمونها في تسجيل أخبار حوادثهم الرئيسية وتدوين، وكذا معارفهم الدنيوية وعقائدهم الدينية ولو بطريق الإيجاز.¹

2- عبارة عن نقش وتسجيل العلامات على مواد مختلفة تحفظ الإنتاج الفكري الإنساني.²

3- تلك العلامات والرسوم الحيوانية أو الأشخاص أو أشياء أخرى التي أستخدمها المصريون القدماء.³

4- تتمثل في تسجيل اللغة المنطوقة بالرموز أو الحروف، بهدف تدوين الحضارة المصرية القديمة.⁴

5- أداة إيصال وتفاهم الإنسان مع بني جنسه بالتعبير عن أفكاره بيده وتدوين أخباره ومعتقداته لمن سيأتي بعده من الأجيال.⁵

6- وسيلة تواصل مع الغير، وذلك بواسطة علامات مرئية مخطوطة على السند يعبر بها الشخص عن رأيه.⁶

انطلاقاً من دراسة تعريفات الكتابة يمكن القول: « أن الكتابة إحدى وسائل التفاهم والتعبير والتقارب والتعامل والتدوين بمظاهر متباينة، وظفها المصريون القدماء داخل مجتمعاتهم ومع غيرهم من شعوب العالم القديم، بهدف تحقيق تلك الرغبات ».

2- تعريف دور الكتب:

قبل عرض التعريفات أود تقديم اعتبارين عن دور الكتب بمصر القديمة، أولهما أن تسمية

الكتب تسمية تجاوزه بالنسبة للعصور المصرية القديمة التي لم تستخدم الكتاب ذات الدفتين، وإنما عرفت مخطوطات من الجلود والبردي واللخاف* وغيرها. أما الاعتبار الثاني فهو ألا تترقع لهذه الدور شبيها تقريبا بمفاهيم دور الكتب اليوم من حيث السعة أو المحتويات أو التنسيق أو أعداد المتردين عليه.⁷ ومن أهم التعريفات أذكر:

1- غرف خاصة في قصور الملوك والأمراء لحفظ مجموعات من الكتابات والسجلات الحكومية ووثائقها والمخطوطات الرسمية إلى جانب مخطوطات الكتابات الدينية وكذلك الشؤون العامة.⁸

2- هي دور المحفوظات الموجودة بالمعابد، وكانت أساسا للأغراض الدينية والتعليمية وللسجلات العامة، ذات نظام ممتاز.⁹

3- عبارة عن دور لحفظ المخطوطات الدينية والفنية الأدبية ومختلف العلوم، وللإطلاع للاستزادة من العلم، وهذا للأداء دورها الثقافي.¹⁰

4- أماكن حفظ مخطوطات البردي والجلود والبطاقات والعاج ولوحات الخشب وكسر الفخار واللخاف وغيرها ذات الصبغة الدينية والدنيوية، فضلا عن الكتب ذات الصبغة السحرية.¹¹ انطلاقا من التعريفات التاريخية يتضح لنا أن دور الكتب المصرية القديمة تمثلت في تلك المواضيع والأماكن الملحقة بالمعابد والقصور والمخصصة لحفظ النتاج الفكري المصري القديم المكتوب على الجلد وأوراق البردي الفخار وعلى مختلف مواد الكتابة.

3- تعريف مصر:

1- تعريف مصر لغة: مفهوم مصر لا يختلف كثيرا عن مفهوم المصريين له، حيث روي أن: مصر بمعنى الحاجز بين الشيتين والحد بين الأرضيين، وجمعه مصور.

وحين قالوا: مصّروا الموضع، جعلوه مصرا، وتمصّر الموضع فصار مصرا، أي: تمدن. ورووا أن أهل مصر في صدر الإسلام كانوا يكتبون في عقودهم اشترى فلان الدار بمصورها، أي: يحدودها.¹²

2- تعريف مصر اصطلاحا: بلد أفريقي يقع في الركن الشمالي الشرقي من القارة الإفريقية، على أن مصر انتمت حضاريا إلى حوض شرق البحر الأبيض المتوسط والشرق الأدنى. وقد نشأت بمصر منذ عهد بعيد جدا حياة مستقرة منظمة على طول ضفاف وادي النيل الذي كان له فضل توفير مقومات الحياة في مصر والمساهمة في تكون فن وثقافة مستقرة تقريبا وذات طابع

مصري بحث. 13

4- أسماء مصر القديمة:

مصر بلد قديم أطلق عليه المصريون القدماء أسماء ومترادفات، وتعبر هذه الأسماء والصفات عن طبيعة أرض مصر من الناحية الجغرافية والطبيعية، ومن الأسماء التي أطلقها المصريون القدماء على بلدهم خلال عصورهم القديمة:

1- كيمة: وتعني الأرض السوداء، وورد هذا الاسم في نصوص الفراعنة، فكان من فراعنتهم من يقول في حديثه: "عملت على أن تصبح كيمة بأهلها فوق رأس كل أرض"، وقال منهم في نصوصه بأنه "من ثمرات كيمة"، وذكر أحد أدباؤهم لفظ كيمة في مقدمة كتابه "ثمرة كاتب من كيمة". كما عبروا عن كلمة كيمة في كتابتهم التصويرية (المهروغليفية والمهيراطيقية) بلفظ (كمه) وفي بعض الأحيان كتبوها (كموة). وكتبوها في خطهم الديموطيقي (كمى) أو (كميه) أو (كميو).¹⁴

2- تا كيمة: بمعنى الأرض السوداء والسمراء والخمرية، رمزا منهم إلى لون تربتها وكثافة زرعها. وجعلوا لاسمها مشتقات مثل:

- تا نكيمة: أرض السواد، وقالوا: أرضنا السوداء أو السمراء.

- با تا نكيمة: أرض السمرة.

وصفة السواد في اللغة المهروغليفية بلفظ (كم) أو (كيم) ومؤنثه كمة أو كيمة.¹⁵

3- كيمت: بمعنى السواد والسمراء والخمرية، ويرجح أنها إشارة إلى تربة وادي النيل الغربية الخصبة، وأعتبر المصريون أن طابع السمرة يميز واديهم الخصب عن الصحراء المحيطة ذات التربة الصفراء والتي أطلق عليها الدشرة.¹⁶

4- إيديوي: بمعنى الضفتين أي ضفة النيل الشرقية وضفة النيل الغربية، وتتصل هذه التسمية بتصورات المصريين عن أراضيهم وارتباطها بوادي النيل والفيضان والزراعة، حيث كان النيل يفصل في معظم الأحيان بين مدينة الأحياء التي كانت في الغالب في الشرق ومدينة الأموات التي كانت في أغلب الأحوال في الغرب.¹⁷

5- مكى كمت: ويقصد بها الأرض السوداء المحروسة أو المحمية، كما استخدمت الصفة (مكى) فقط لتشير إلى مصر. كما ورد العديد من المسميات في تاريخ مصر الفرعونية التي تشير إلى مصر من أهمها:

- إياوت: وهي تفيد معنى التلال أو الأماكن المرتفعة.
- وجاة: بمعنى العين وتشير إلى المعبود حور الحامية.
- إستي: بمعنى أرض المنتجات الزراعية أو بلد البوصتين.
- بيا: تفيد معنى أرض منتجات المناجم والمحاجر.
- سنوت: التي قد تفيد أرض التجمع والإخاء.
- أوتاي: بمعنى هذه الأرض.¹⁸

6- تاوي: من أقدم أسماء مصر والأكثر شيوعاً في ألقاب الفراعنة وفي متونهم الرسمية، ويقصد بها الأرضيين أرض الصعيد (تاسمعو) وأرض الوجه البحري (تاججو). وهو اسم أطلقه المصريون القدماء منذ أواخر الألف الرابع قبل الميلاد على أقل تقدير، وحافظوا على تضمين اسم تاوي في ألقاب الفراعنة طوال فترتهم القديمة ثم اشيا مع تقاليدهم من ناحية ولأكدوا الثام شمل الوجهين في طاعتهم في إطار وحدة سياسية وحضارية متكاملة من ناحية أخرى.¹⁹

7- تامرى: بمعنى أرض الغرين أو أرض الحياض أو أرض الفيضان أو الأرض المحبوبة والمفضلة، وقد لقد عرفت هذه التسمية ابتداء من الأسرة الحادية عشرة وهذه التسمية تعبر عن طبيعة أرض مصر، وارتباط أهلها بها.²⁰

وذكر أسم تامري في الكتابات المصرية القديمة، حيث أن المصري القديم استخدمها في النص المهر وغلغليفي لقرار كانوب* كلمة تامري لتعبير عن مصر، وأحل النص الديموطيقي أسم قيمة محلها كمترادفة لها. كما أضاف أدباثهم تعابير تلد على مصر في أشعارهم فوصفوها:

- 1- إبرة رع: بمعنى عين الشمس أو عين رب الشمس.
 - 2- وجاة ثرو: أي عين الأرباب السليمة.
 - 3- إترقي: بمعنى ذات المحرايين.
 - 4- باقة: بمعنى الزيتون (كناية عن خضرتها الدائمة).
- وكثيراً ما ارتبطت كلمة وجاة مع باقة في الكتابة المصرية القديمة باعتبارها أسماً وصفة أو أسمين مترادفين.²¹

8- خبشوت: وهي تفيد معنى (أرض القوة) وربما يشير إلى قوة سواعد أبنائها نظراً لأن ه التسمية مأخوذة من الكلمة (خبش) التي تفيد الساعد.²²

9- حت - كا - بتاح: بمعنى (مقر قرين بتاح) وكان في الأصل اسم لأحد أشهر معابد الإله

بتاح (خالق الكون) في مدينة منف، ويبدو أن المصري القديم استخدم هذا الاسم الخاص بأهم معبد في أهم وأقدم عاصمة لمصر وهي منف ليطلقه على مصر كلها.²³

10- خنو أو كنو: والمقصود بها الأرض الداخلة أو أرض الكنانة، وأطلق هذا الاسم على مصر لأنها مكنونة عن كل الأمم الأخرى وحضارتها المصرية خالصة منذ أقدم العصور.

11- تا - خت: بمعنى الأرض الطيبة، وذلك لترتبتها الخصبية وخيرها الوفير.²⁴

12- أقسوس: والمقصود هنا أرض الكنانة.²⁵

13- إيدوي- حر: بمعنى ضفتي المعبود حور، ونلاحظ أن هذه التسمية أنها نسبت أرض مصر إلى الإله حور(إله السماء). إضافة إلى تسمية ظهرت في عصر الدولة الوسطى أترنى بمعنى بلد المقصورتين أي مقصورة الجنوب ومقصورة الشمال.²⁶

5- أسماء مصر في نصوص الشرق الأدنى القديم: لقد ورد أسم مصر في نصوص الشرق الأدنى القديم منذ القرن الرابع عشر قبل الميلاد.

حيث سجلت النصوص الكنعانية أسم مصر في إحدى رسائل تل العمارنة* وجهها أمير كنعاني إلى فرعون مصر أمنحتب الثالث أو أمنحتب الرابع، حيث أراد أن يرسل أهله هناك فقال إلى "ماتو مصرى" أي إلى أرض مصر.

وإضافت رسائل أخرى من العصر ذاته عدة أسماء قريبة من لفظ مصر مثل: مشري ومصرى في لوحة ميتانية وجدت في شمال غرب العراق وجهها صاحبها إلى فرعون مصر، كما ورد اسم مصر في نص من رأس شمراء في شمال سوريا.

وأما مصرم في نص فنيقي من أوائل الألف الأول قبل الميلاد أو نحوها.²⁷

وورد أسم مصر في النصوص العبرية حيث يطلقون اسم (إيرس مصرايم) حيث تشير صيغة المثنى على الأرجح إلى مصر العليا ومصر السفلى، ومصرايم أي أرض مصر أو أرض المصريين.²⁸

كما وردت في النصوص الآشورية في لوحة آشورية بعث بها صاحبها إلى ملك مصر، ووردت أسماء بأكثر من صورة واحدة فكتبت (مصري) و(مصر) و(مصر) وظهرت في حوليات الملك الآشوري تيجلات بلاسر الثالث (744-727 ق.م) والملك سيرجون الثاني (721-705 ق.م).²⁹

وقالت النصوص الفارسية عنها بلفظ (مضرا) و(مدرا يا) ورييا(مود ارتو أيضا). أما النصوص المعينية اليمنية قالوا: (مصر) و(مصرى)، وفي النصوص الآرامية السريانية عبرت عنه

باسم (مصرين) و(مصر). وكتبها النصوص التوراتية (مصر) أو (مصور) وقالت: (يؤوري مصر) بمعنى نيل مصر، و(إيريس مصر) بمعنى أرض مصر³⁰.

وأطلق الإغريق أسم (آيجوتوس) على النيل وأرض النيل في آن واحد منذ شاعرهم هوميروس على أقل تقدير، حيث ظهرت في ملحمة الشعرية الأوديسا ثم اقتصرت التسمية على مصر نفسها³¹. وأعتبر النص الإغريقي في نص كانوب مرادف (تامري) أسم آيجوتوس، كما سمها الإغريقين أيضا (خيا) والتي تعبر عن الأرض الزراعية الخصبة. وقد كتبها النصوص الرومانية (آيجيتوس) وشاعت بعد ذلك مترادفات المألوفة:

(آجتين) و(أجيتو) و(أجييت) في اللغات.³²

وتجدر الإشارة إلى أنه لم يعثر حتى الآن على وثيقة مصرية قديمة اعتبرت هذا الاسم اسما لبلدها صراحة، وهناك اختلاف بين العلماء في الاشتقاقات اللغوية لأسم مصر.³³

ولقد ورد في القرآن الكريم بلفظه الصريح (مصر)، فلقد جاء في قوله تعالى: ﴿وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا﴾ وقال أيضا: ﴿وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمين﴾³⁴، وقال الله تعالى: ﴿اهبطوا مصر فإن لكم ما سألتم﴾³⁵. وقال عز وجل: ﴿وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوأ لقومكما بمصر بيوتا﴾³⁶.

6- التعريف بمصر جغرافيا: كانت مصر أو كيمي باللغة المصرية القديمة مجمع قارتين (أوراسيا وإفريقيا) قديما، تقع في قلب العالم القديم، ومفترق بحرين داخلين البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر الذي يمتد إلى المحيط الهندي، ويمتد الآخر إلى المحيط الأطلسي، وتعتبر مصر همزة وصل بين قارتين قديمتين: أفريقيا وآسيا، كما أن البحر الأبيض المتوسط يطل منها على القارات الثلاثة في العالم القديم أفريقيا وآسيا وأوروبا.³⁷

وتقع مصر شمال شرق القارة الأفريقية، وهي واقعة على أحد طرفي منطقة الهلال الخصيب، ذلك الحزام المتصل تقريبا من الناطق الخصبة التي تمتد من مصر عبر فلسطين ثم سوريا إلى أراضي نهري دجلة والفرات، على أنها انتهت حضاريا إلى منطقة الشرق الأدنى القديم، ولو أن مصر جزءا من العالم.³⁸ ويحدها من الشمال البحر الأبيض المتوسط ومن الجنوب شلالات النهر صحراء النوبة (السودان حاليا) ومن الشرق صحراء سيناء والبحر الأحمر ومن الغرب الصحراء الليبية.³⁹

وتمتاز مصر بالبساطة، وهي سمة أساسية في شخصية مصر الجغرافية، وتتألف من ثلاثة

عناصر أساسية هي: النهر والصحراء والبحر، وهذا التناظر هو القسم المشترك والنغمة الأساسية في صورة مصر الجغرافية، وتمثل واحد مليون كيلو متر مربع من مساحة أفريقية، ونجد أقصى عرض مصر أكثر من أقصى طولها فالأخير من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب يبلغ 1073 كم، مقابل 1226 كم لأول من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب⁴⁰. وما يميز مصر من ناحية البحر وضوح الطين الذي حملته له الجداول حيث يمتد على مسافة إحدى عشر قامة (القامة ستة أقدام) وطول الساحل ضيق حدودها البحرية، مع وجود برزخ ضيق في الشمال الشرقي من مصر يصل البلاد بالقارة الآسيوية. وبلاد مصر من الساحل إلى هليوبوليس* مترامية الأطراف وهي خالية من الينابيع وحافلة بالمستنقعات.⁴¹

وبوجه عام تنقسم مصر إلى قسمين جغرافيين متميزين القسم العلوي يسمى (أرض الصعيد) والقسم السفلي (الدلتا البحرية) فالقسم العلوي هو الجنوب ويسمى باللغة المصرية القديمة (تو-ريس) وكان حده الشمالي قرب القاهرة الآن، والقسم الشمالي يسمى باللغة المصرية القديمة (تو-ميحت) هو مصر السفلى (الدلتا) وحده الجنوبي إلى القاهرة، والدلتا مثلثة الشكل تسقيها فروع النيل والترع المتشعبة منها، وعرض الدلتا نحو مائتي ميل (وكان الفرع الشرقي لنيل يدعى قديما باسم تاتتي، والقسم الغربي باسم طانوبي). والدلتا أرض غرينية رسوبية تكونت بفضل الترسبات النهرية. أما أرض الصعيد فهي خصبة جدا ولكنها عبارة عن شقة ضيقة لا يزيد عرضها في جانب النيل عن ميل واحد، ويمد وادي النيل من ناحية الشرق والغرب سلسلة تلال حجرية يتراوح ارتفاعها ما بين ثلاثمائة ومائة قدم تكون بيئة جدران حجرية تقوم فيها الصحراء الليبية.⁴²

لقد أتسمت بيئة مصر الجغرافية بالانبساط والبساطة من جهة والتحديد من جهة أخرى، وكانت الأحوال الجوية تختلف تماما عما عليه الآن، حيث كانت معظم العصور ممطرة في أنحاء الشرق الأدنى القديم، كما كانت المياه ووفرة في مصر تملأ مجاري المياه، وكانت النباتات والحيوانات كثيرة، وأن محور هذه البيئة نهر النيل المتدفق.⁴³

لقد أعطى نهر النيل مصر وحدة جغرافية خلال تاريخها فيما عدا وجود ظاهرة الأراضي الزراعية والصحراء لتوجد أقسام جغرافية تنعزل بعضها عن البعض إنما وجود تنوعات محدودة ضمن الإطار الفيضي الموحد، وتمثل هذه التنوعات فيما نسميه باسم مصر السفلى ومصر العليا⁴⁴. أما مصر السفلى فقد كانت في العصر الفرعوني يجري بها ما يقرب من سبعة فروع، كما

أنها لم تكن بيئة متجانسة واحدة حيث ضمت شتات عددا من البيئات فينبأ نجد جنوب الدلتا عبارة عن أراضي خصبة تغطيها طبقة سميكة من الطمي الذي حمله النهر منذ القديم وأرسبه في تلك المنطقة، ونجد شمال الدلتا مساحات مائية كبيرة هي بقايا المستنقعات التي كانت تغطي شمال الدلتا في فجر التاريخ، أما في شرق الدلتا المصري وغربها فتتدرج البيئة الزراعية إلى بيئة رعوية أو بيئة شبه صحراوية. ولكن بسبب انخفاض أراضي شرق الدلتا عن الأراضي التي تقع في غربها كان عدد فروع النيل التي تصب في القسم الشرقي أكثر من عددها في القسم الغربي. وقد انعكس هذا الوضع على البيئة في الدلتا فوجدت ثلاث بيئات هي بيئة زراعية تتركز على الخصوص في الوادي، ثم بيئة تربية الحيوانات وكذلك بيئة الصيد في شمال الدلتا⁴⁵. ومن أهم مدن مصر السفلى: تانيس - يوسطة - يوزيريس - أون أو ممفيس - سايس، وغيرها. أما مصر العليا فقد ضمت مدينة هيراكليوبوليس وأسيوط وأبيدوس وطيبة ثم فيله وقد ضمت مصر العليا أيضا في الجنوب بلاد النوبة التي كانت في حد ذاتها منطقة حدود بين مصر وبلاد السودان وكذلك منطقة قنا، وعند مدينة أدفو يتسع الوادي على الجانبين حيث يوجد وادي كوم امبو. أما عند ثنية قنا حيث يبدأ ظهور طبقات الحجر الجيري في الهضبة الشرقية والغربية نجد أن الوادي يتسع على الجانبين وتكثر الأراضي الزراعية، كما يصب عند ثنية قنا عدد من الأودية التي تقطع الصحراء الشرقية وتنساب نحو نهر النيل.⁴⁶

وفي ذكر حدود مصر قال ابن حوقل* في كتاب الأقاليم: "أعلم أن حد ديار مصر الشمالي بحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) رفع من العريش ممتدا على الجفار إلى الفرما، إلى طينة، إلى دمياط، إلى ساحل الرشيد، إلى الإسكندرية وبرقة على الساحل، أخذنا جنوبا إلى ظهر الواحات، إلى حدود النوبة، والحد الجنوبي من حدود النوبة المذكورة، أخذنا شرقا إلى أسوان، إلى بحر القلزم (البحر الأحمر) والحد الشرقي من بحر القلزم قبالة أسوان إلى عيذاب، إلى القصير، إلى بحر القلزم إلى تيه بني إسرائيل (صحراء سيناء) ثم يعطف شمالا إلى بحر الروم إلى رفح حيث ابتدأنا، وبقاعها كثيرة."⁴⁷

7- مصر والنيل: ساهم النيل بالأثر الكبير في حياة المصريين، ولولاه ما وجدت مصر بتاريخها وحضارتها. كان ماء النيل وما زال أعظم قنية تخرص عليها مصر ومنذ فجر التاريخ تشعر مصر بحق أن حياتها تتوقف على هذا النهر، وبأن كل ما حبتها به الطبيعة من النماء والخصب هو من جريان هذا النهر الخالد وفيضه ومنذ قدم العصور تعمل مصر على استثماره والسهر على

سلامة مجراه.⁴⁸

وقد قال هيرودوت قوله المشهورة: "مصر هبة النيل". وعلى ضفاف النهر أستقر المصريون منذ آلاف السنين وشاركهم النيل هذا الاستقرار وعلمهم الزراعة، ومن أجل الزراعة تعلم المصريون الكتابة.⁴⁹ كما أقام المصريون القدماء على ضفاف النيل مملكة قوية مستندة إلى تنظيم رائع، شهدت فيه مصر حياة فكرية راقية.⁵⁰

- الهوامش:

- 1 - عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، ج1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة "ب-ت"، ص81.
- 2 - شعبان عبد العزيز خليفة، الكتب والمكتبات في العصور القديمة، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1999، ص85.
- 3 - عبد المحسن بكير، قواعد اللغة المصرية في عصرها الذهبي، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986، ص20.
- 4 - مختار السويقي، مصر القديمة، ط2، تقديم: محمد جمال الدين مختار، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2006، ص83.
- 5 - محمد الخطيب، مصر أيام القراعنة، ط6، دار علاء الدين، سوريا - دمشق 2007، ص167.
- 6 - حسن فهد، موسوعة الآثار التاريخية، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن - عمان 2003، ص66.
- * يصنع من الجلد بعد صباغته.
- 7 - عبد العزيز صالح، التربية والتعليم في مصر القديمة، الدار القومية لطباعة والنشر، القاهرة 1966، ص359.
- 8 - أدولف أرمان، ديانة مصر القديمة، مراجعة: عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة 1952، ص209 و212.
- 9 - ألفريد هيسيل، تاريخ المكتبات، ط3، تعريب: عبد العزيز شعبان خليفة، المكتبة الأكاديمية، القاهرة 1993، ص16.
- 10 - MARIETTE. A. CATALOGUE GENERAL DES MONUMENTS D ABYDOS.2. PARIS 1880. PP28-30
- 11 - عبد العزيز صالح، المرجع السابق، ص359 و362.
- 12 - ابن منظور، لسان العرب، ج7، دار المعارف المصرية، القاهرة "ب. ت"، ص23 - 24.
- 13 - حسن فهد، المرجع السابق، ص575.
- 14 - محمد إبراهيم السعدني، تاريخ الحضارة المصرية القديمة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 2005، ص27.
- 15 - MONTEL. P. GEOGRAPHIE DE L EGYPTE ANCIENNE.1. PARIS. 1957. PP4-5
- 16 - عبد العزيز صالح، حضارة مصر القديمة وآثارها، ج1، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1992، ص3-2.
- 17 - عبد الحليم نور الدين، اللغة المصرية القديمة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1998، ص249.

- 18- رمضان السيد، تاريخ مصر القديمة، ج1، مطبعة هيئة الآثار المصرية، القاهرة 1988، ص133- 134 .
- 19- عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، المرجع السابق، ص96.
- 20- رمضان السيد، المرجع السابق، ص134.
- * مرسوم كانوب أصدره الملك بطليموس الثالث سنة 238 ق. م في معبد مدينة كانوب (أبو قير حاليا) لإصلاح التقويم.
- 21- عبد العزيز صالح، حضارة مصر القديمة وآثارها، ج1، المرجع السابق، ص3- 4.
- 22- أحمد بدوي وهرمس كيس، المعجم الصغير في مفردات اللغة المصرية القديمة، مطبعة القاهرة 1958، ص179.
- 23- عبد الحليم نور الدين، المرجع السابق، ص249- 250.
- 24- سمير أديب، موسوعة الحضارة المصرية القديمة، ط1، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة 2000، ص794.
- 25- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، حسن المحاضر في تاريخ مصر والقاهرة، ج1، ط1، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1967، ص24 .
- 26- عبد العزيز صالح، المرجع السابق، ص12- 13 .
- * مدينة أخناتون أسسها الفرعون المصري أمنحتب الرابع.
- 27- عبد العزيز صالح، المرجع السابق، ص285.
- 28- قاموس الكتاب المقدس، دار المشرق، بيروت، 1981، ص892.
- 29.B.PRITCHARD.ANCIENT NEAR EASTERN TEXTS RELATING TO THE OLD TESTAMENT
BRINCETON. 1969. P282 et 285.
- 30- عبد العزيز صالح، المرجع السابق، ص6.
- 31- هوميروس، الأوديسا، الكتاب الرابع، 225، 227 .
- 32- رمضان السيد، المرجع السابق، ص29- 30 .
- 33- عبد الحليم نور الدين، المرجع السابق، ص251.
- 34- سورة يوسف، الآيتين 21 و99.
- 35- سورة البقرة، الآية 61.
- 36- سورة يونس، الآية 87.
- 37- سليمان حزين، حضارة مصر أرض الكتابة، ط1، دار الشروق، القاهرة 1991، ص85 و305.
- 38- حسن فهد، المرجع السابق، ص575- 576.
- 39- أحمد فخري، مصر الفرعونية، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1960، ص57.
- 40- جمال حمدان، شخصية مصر، ج1، دار الهلال، القاهرة (ب. ت)، ص233- 234 .
- * مدينة الشمس (وهو أسمها باليونانية) تقع شمال شرقي القاهرة، كانت مركزا هاماً للعبادة الدينية والتعليم طوال تاريخها القديم.
- 41- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة: عبد الإله الملاح، مراجعة: أحمد السقاف وحمد بن صراي، المجمع

- تعريفات الكتابة ومصدر القديمة _____ أ. السعيد شلالة

مكانة اللغة العربية في برامج الحركة السياسية الجزائرية ما بين 1926 - 1954.

بقلم

د / أحمد مريوش (*)



ملخص

تتناول الدراسة قضية جوهريّة تتمثل في مكانة اللغة العربية في الجزائر خلال حقبة زمنية وهي فترة الاحتلال الفرنسي، وتجب على إشكالية أساسية وهي ما مكانة اللغة العربية خلال هذه المدة الزمنية؟ وكيف واجهت سياسة التدمير الاستعمارية العربية وهي لغة الجزائريين الرسمية؟ وما هي الأولوية التي أعطيت لها خلال مرحلة البناء السياسي الوطني المنظم وكذا ترشيد الحياة الفكرية والثقافية بدأ من حركة الأمير خالد إلى الثورة التحريرية المباركة، وقد حاولنا بالدراسة الوقوف عند المقاومة الثقافية للجزائريين وصمود اللغة كعامل قوي أمام سياسة المسخ الاستعمارية، إذا كانت العربية مصونة في أواخر العهد العثماني، وهذا باعتراف الفرنسيين أنفسهم، وبعد الاحتلال أرست الإدارة الفرنسية خططا ومناهج للقضاء على العربية وجعل الفرنسية لغة رسمية، لكن محاولاتها باءت بالفشل، وظلت العربية هي لغة التخاطب والحوار والمراسلات، وكان ذلك الإصرار والصمود الثقافي بارزا لدى مطالب التيارات السياسية على مختلف توجهاتها منذ حركة الأمير خالد السياسية 1919 / 1924 إلى ظهور نجم شمال إفريقيا سنة 1926 وبروز التيار الاستقلالي إلى حركة المتخين المسلمين سنة 1927، وكان ميلاد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931 مكسبا أساسيا في الحفاظ على العربية ودعمها وترسيمها في

(*) أستاذ محاضر بالمدرسة العليا للأساتذة بوزريعة - الجزائر.

التدريس والكتابة والتخاطب، وقد دعم التيار الاجتماعي الذي انفصل عن الحزب الشيوعي الفرنسي سنة 1935 اللغة العربية ولم يكن رافضا لها من خلال مطالبه وكانت له جريدة الجزائر الجديدة بالعربية، وكما كانت للبيانين نفس الاهتمامات واصدر عباس جريدة الوطن بالعربية. ومن ثم يمكن القول أن ترسيم اللغة العربية كان مطلباً شمولياً وأساسياً في برامج معظم التيارات السياسية الوطنية الفاعلة، وبعد اندلاع الثورة التحريرية لم يجهض مطلب اللغة العربية كلغة رسمية وأساسية من خلال موافق الثورة التحريرية المختلفة، وكانت اللغة العربية هي اللغة الرسمية في المراسلات والتبادل في الداخل بين الولايات.

تمهيد

نظرا للحالة المهينة التي آلت إليها العربية في وقتنا هذا، فإن الكثير من الأسئلة يتداولها المواطن الجزائري اليوم حول محنة اللغة العربية في الجزائر بين الأمل واليأس ومن المتسبب في إقصائها وإبعادها عن التدريس والتخاطب والتعامل في المؤسسات الإدارية الرسمية؟ وكل هذه التساؤلات حول محنة العربية هي متداولة بين النخبة الوطنية من أنصار الضاد وسط سكوت ولامبالاة النخبة المغربية من أنصار حزب فرنسا، وهل العربية تعد بالفعل اللغة الرسمية في جزائر اليوم مثل ما نصت عليه موافق الحركة الوطنية ودساتير الجمهورية الجزائرية منذ الاستقلال إلى يومنا هذا؟ وكيف كان موقع العربية بين الجزائريين بالأمس؟ بل كيف نظر إليها الفرنسيون؟ وكيف تعاملوا معها خلال احتلالهم للجزائر؟ وهل فرطوا فيها كتفريطنا نحن لها اليوم؟ ولماذا اعتمدتها التيارات السياسية الوطنية في برامجها؟ وكيف كانت تجعل منها مقوم وطني موحد للجزائريين؟ هذه التساؤلات والإشكالات هي التي تتمحور حول بحثنا هذا في مجال الهوية الجزائرية وكيف نظرت إليها الحركة الوطنية الجزائرية الممثلة في تياراتها السياسية بمختلف أطرافها؟ وهل فعلا أفردت الحركة السياسية خلال مرحلة الاحتلال المكانة اللائقة للعربية؟ وهل كانت تتخاطب بها وتحرر مناشيرها وتكتب مراسلاتها بها؟

أ/ وضعية اللغة العربية في الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي:

كل الدراسات تجمع على كون الإدارة الفرنسية قد خنقت العربية، وحاربتها منذ الوهلة الأولى للاحتلال باعتبارها مقوماً أساسياً في تكوين الشخصية الوطنية ومن ثم بالضرورة القضاء عليها، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن فرنسا أهملت في مشروعها الاستيطاني للغة العربية، إذ كانت بالنسبة إليها من المفاتيح الأساسية في معرفة المجتمع والتوغل فيه والتحكم في كل

حيثياته، ولذلك اعتمد الفرنسيون منذ الوهلة الأولى على ترجمتها ودراستها لأنه بدونها لا يمكن معرفة البنية الثقافية والفكرية والاجتماعية للجزائريين، ومن تلك الإستراتيجية تعامل بها المترجمون وقرأها الضباط، وقد استعانت السلطة لاستعمارية في ذلك بتقريب العديد من الجزائريين من الإدارة وخاصة طبقة الحضر بغرض الاستعانة بهم في معرفة اللغة العربية وحتى العديد من اللهجات المحلية التي من خلالها تتوغل في المناطق الحضرية والريفية، وخير مثال على ذلك تنصيب بعض أعيان العاصمة على هرم الإدارة بعد الاحتلال مباشرة كما حدث مع أحمد بوضرية هذا الأخير الذي قدم خدمات كبيرة لفرنسا.⁽¹⁾

كما نشطت مدرسة اللغات الشرقية بباريس هي بدورها لنصرة قواد الاحتلال في الجزائر وكونت لذلك العديد من المستعربين والمستشرقين وأرسلتهم إلى الجزائر لتسهيل عملية التعامل مع الأهالي وإنجاح سياسة التوسع، كما تعامل المسئولون الأوائل مع اليهود الجزائريين كوسطاء في اللغة العربية⁽²⁾ لأنهم كانوا إما تجار أو سماسرة في الجوانب المالية ونحوها من الجوانب الاقتصادية..

ولذلك لا غرابة في أن نجد القادة الأوائل للاحتلال الفرنسي يولون أهمية كبيرة للاستفادة من اللغة العربية وتوظيفها في تسهيل عملية التوسع والتقليل من المتاعب لإنجاح طريق الإستيطان، وبذلك ألزمت الإدارة الفرنسية كل الضباط والمسؤولين على تعلم اللغة العربية لتسهيل عملية الاتصال مع المجتمع الجديد، ويذكر في ذلك الصدد سعد الله بقوله: "ومن أول ما فكر فيه الفرنسيون ووضعوه موضع التنفيذ هو فرض تعلم اللغة العربية على الضباط والمسؤولين بالجزائر، فأنشئوا لذلك كراسي للغة العربية ووضعوا لذلك مناهج وطبعوا كتباً تطبيقية وكافئوا المتفوقين في العربية منهم بتقديمهم على غيرهم عند الترشح للمناصب، وأول من شجع على ذلك وجعله شرطاً رسمياً هو المارشال بوجو نفسه."⁽³⁾

كما أن معرفة اللغة العربية بالنسبة للفرنسيين تعد مكسباً مدعماً لسياستها الاستعمارية الهادفة للقضاء على المقومات الجزائرية، وعزل الشعب الجزائري عن كيانه العربي والإسلامي، ولا يتأتى لها ذلك إلا بالتعمق أكثر في فهم هويته وحضارته حتى تقطعه عن جذوره الأساسية، كما أن تعلم العربية لضباطها سوف يمكنها لا محال من التوسع جنوباً عبر الصحراء والتحكم في شعوب المنطقة وفتح الآفاق لاستعمار الشعوب العربية وحتى الإفريقية الناطقة بالعربية وقد تجسد ذلك جلياً في مراحل الكشف التي قام بها الفرنسيون في شرق وغرب إفريقيا وأيضاً في

إفريقيا جنوب الصحراء، ومن أمثلة تلك الإسهامات الجبارة نضرب مثال للجهود التي بذلها الأب: "دوفوكو" في صحراء الجزائر وكيف تعامل مع اللغة العربية واللهجة الترقية والشاوية وكذا العديد من اللهجات الإفريقية لتمكين فرنسا من الوصول إلى منطقة تامتراست بأقصى الجنوب الجزائري⁽⁴⁾ والطموح للتوغل في البلاد الإفريقية الأخرى كالنيجر ومالي وغيرها من الدول الإفريقية التي خضعت للاحتلال الفرنسي والتي عانت هي بدورها من اغتصاب واستلاب مكوناتها الحضارية.

وإذا كانت فرنسا قد اهتمت بالعربية فذلك ليس من باب تطويرها ولا من باب نشرها وجعلها لغة التخاطب والتدوين والكتابة في الإدارة والمراسلات بين المؤسسات ونحوها، بل اهتمت بالعربية كما هي وكما وجدتها وتطور الزمن وضعت لها مخططات جهنمية من أجل القضاء عليها، وتشجيع الضرات لها، وأدرجتها في اهتمامات الدراسات الإستشراقية، وخصوصا بعد تأسيس جامعة الجزائر التي زودت بالعديد من الأساتذة المختصين في علوم اللسانيات واللغويات والدراسات الاستشراقية.⁽⁵⁾

وإذا كان الوجود العثماني في الجزائر قد أبقى اللغة العربية على حالها، فإن الاستعمار الفرنسي كان وجوده استعماريا حاول كيف يستفيد من العربية في عهود الأولى كي يبنى لنفسه الاستقرار ومعرفة هوية الجزائريين وبالتالي التحكم فيهم من خلال معرفة لسانهم ولهجاتهم، وبالمقابل وضع خططاً جهنمية لإفساد اللسان العربي، والقضاء على مؤسسات التعليم ودور الثقافة وأماكن العبادة وتحويل جل المؤسسات التربوية والدينية إلى أماكن إقامة الضباط والعسكر وبعضها إلى إسبيلات ومراتب للحوانات.⁽⁶⁾

وكان الهدف من سياسة القادة العسكريين من بداية الاحتلال هو قطع الصلة الفكرية واللغوية بين الجزائريين مع غيرهم من الشعوب العربية الأخرى، وتشجيع الرطانة اللغوية لدى البعض الآخر، ومما قاموا به هو جمع وإتلاف جل المخطوطات والوثائق والمصادر المادية من كتب وأرشيف وضياع الكثير منها إما بالترحيل إلى ما بالبحر أو بالحرق وقد وصف "بول آزان" سياسة التدمير الثقافية التي انتهجتها فرنسا مع مكتبة الأمير عبد القادر التي استفادت مما وجدته فيها وبعثت وأحرقت بعضها وقد ترك ذلك حزنا كبيرا على الأمير بقوله: "لقد كان وقع ذلك على الأمير كبيرا وأصابته نوبة قلبية وهو يتابع أثر ما قام به الطابور الفرنسي العائد إلى مدينة المدية مسترشدا بالأوراق المبعثرة الممزقة من كتبه وإنتاجه الذي عانى الكثير في جمعه وتدوينه."⁽⁷⁾

وكان ذلك ضربة قاسمة للغة العربية باعتبارها الموروث الجامع للجزائريين وقد أشارت إلى ذلك الباحثة الفرنسية "فاني كولونا" بقولها: "لقد أدت سياسة المصادرة للممتلكات وتدمير العديد من المدارس ومؤسسات التعليم العربية بعد عشرين سنة من الاحتلال إلى تدمير وانحيار النظام التعليمي التقليدي والقضاء عليه كلياً، وأصبح من باب المستحيل إيجاد قضاة ورجال دين وعلماء وتقديم الخدمات لشعوب القبائل والمدن."⁽⁸⁾

ومع مرور الوقت نجحت الإدارة الفرنسية في تكوين رأي جديد شمل نخبة من المستشرقين وحتى بعض الجزائريين الذين أصبحوا يقرّون بإبطال فعالية العربية باعتبارها لغة تقليدية، وهي تعد في زمرة اللغات الميتة وقسموها إلى ثلاث لغات: العربية الميتة، والعربية الأجنبية وهي المستعملة في بلاد المشرق، والعربية الدارجة وهي المستعملة في الجزائر. ولا يزال الكثير من أنصارها اليوم يطالبون بالعمل بهذا الهجين اللغوي حتى على مستوى مدارس وزارة التربية والتعليم العالي وحتى على مستوى وزارة الإعلام، باعتبار أن هذه الضغوطات وهذا الموروث يد من بقايا جيل نخبة لاكوست المتفسخة والمتفرنسة والتي تنكرت حتى للزوايا التي يملكها أهلها والتي تربت بين أحضانها ودرست بها تعاليم اللغة ومبادئ الدين الإسلامي وقراءة المتن، وكانت هذه الشلة برغم قلة عددها تنتمي لمدرسة الاستشراق المهادفة لإضعاف العربية الفصحى وتعويضها بالدارجة حتى تصبح مهلهلة وتضيع مع الزمن، ومن ثم ضرب القرآن وتحريفه كما حرّفوا المسيحية من قبل.⁽⁹⁾

وبالمقابل عملت الإدارة الاستعمارية على محاربة تعليم اللغة العربية للجزائريين، وكانت تراها بمثابة العامل الموحد والجامع للجزائريين وهي السلاح الفكري الفعال الرافض لسياسة الهيمنة والمسح الثقافي، ومن ثم قامت بتهجير العلماء والمدرسين وغلق زواياهم وكتاتيبهم، واستبدال كل ذلك بالمدارس الفرنسية التي تلقن حلق التدريس بالفرنسية دون العربية، وعوضت لغة التخاطب هي الأخرى بالفرنسية كما أصبحت المراسلات والتدوين في الإدارة يتم بالفرنسية وكل ذلك أبعد تماماً العربية من التعامل والإدارة والتعلم، وبحسب التقارير التي قدمت للولاية العامة عشية الذكرى المئوية للاحتلال فإن وضعية تعليم الأهالي كانت سيئة للغاية في جل أطواره ولم يؤم روضة الأطفال سوى 2.200 طفل من مجموع 17000 طفل وهي نسبة لا تتعدى 13 في المائة، أما عدد الأطفال في المستوى الابتدائي لم يتجاوز 4600، أما التعليم الثانوي فكانت الحصيلة أضعف من الأطوار السابقة، إذ كانت حوالي 11 ثانوية يرتادها 7000

طالب أوروبي مقابل 159 من أبناء الأهالي وهي نسبة ضعيفة جدا. ⁽¹⁰⁾

كما أن جل المراسيم الفرنسية الخاصة بتطوير منظومة التعليم كانت في مجملها تخدم الفرنسيين دون غيرهم من أبناء الجزائريين بل يمش اللغة العربية في التدريس ولا يربطها بالشهادات المحصل عليها وذلك ما جاء في مرسوم 13 فبراير 1883 الذي نظم التعليم العمومي الإجباري في الجزائر الذي سوف يتبلور فيما بعد إلى في شكل منظومة التعليم الابتدائي الخاص بالأهالي، وقد صنف المرسوم المعلمون إلى ثلاثة أصناف معلمون ومعلمو مساعدون وممنون، كما أدرج المرسوم المعلمون في خانة الحاملون للجنسية الفرنسية فقط، ولن يرقى المعلم الأهلي إلى تلك الدرجة إلا بعد الحصول على الجنسية الفرنسية. ⁽¹¹⁾

والظاهر أن المرسوم برغم حيفه ضد الأهالي فقد وجد من يرحب به، واعتبره صالحا للجزائريين وأن رفضه بعد جنحه ثقافية وهو يؤخر من الجزائريين وأن دعوة بعض رجال الدين إلى مقاطعة المدرسة هو ضرب من الخيال ودعوة لتأخير السير نحو الحضارة، ولعل من بين هؤلاء الذين دعوا للسير وفق الإصلاح الفرنسي في التعليم أحمد بن بريجات الذي حر كراسة بعنوان: مرسوم 13 فبراير 1883 والأهالي المسلمين ندد فيها بموقف المعارضين الذي قال عنه بأنهم عارضوا لكي يعارضوا فقط إلى أن قال: إن المرسوم لا يمس مطلقا بعقائدنا الدينية فهو من جلائل الأعمال بالنسبة لمستقبلنا... فلنرسل أخواني المؤمنين أبنائنا إلى المدرسة أطفالا وبناتا ولنبعد عنا نصائح أولئك المنافقين باسم الدين الذين يتخذون من جهلنا سلاحا يستخدمونه لفائدتهم الشخصية.. " ⁽¹²⁾

ولعل الدارس لسياسة فرنسا التعليمية الخاصة بالأهالي سوف يقف عند الكثير من المراسيم والقرارات المجحفة في حقهم والضاربة بعرض الحائط لقيمهم اللغوية والدينية وحتى الاجتماعية، وكانت العربية مقصودة في سياسة فرنسا التغريبية، وأصدرت العديد من القوانين لخلق صوت العربية وتعليمها للأهالي وتجريد التعليم من مهامه التربوية والوطنية، ومن ذلك قانون 1904 الذي نص على منع معلم العربية من تعاطي مهنته إلا برخصة من الإدارة وفق جملة من الشروط التعجيزية والتي من بينها:

- 1/ اقتصار التعليم على حفظ القرآن لا غير.
- 2/ عدم التعرض لتفسير الآيات القرآنية التي تحث على الجهاد والتحرر من الهيمنة والظلم والاستبداد.

- 3/ عدم التطرق إلى التاريخ العربي والإسلامي والمحلي.
- 4/ استبعاد دراسة جغرافية الجزائر والأقطار العربية الأخرى.
- 5/ منع أدب التحرر سواء كان جزائرياً أو عربياً.

وإذا كان هذا هو حال العربية في سياسة مدرسة الاستشراق، ترى كيف كان وضعها بين من الجزائريين وهل وضعوا منهاجاً وخطة للحفاظ عليها من الذوبان في ظل الإجراءات الفرنسية التعسفية ؟

ب/ مكانة اللغة العربية في فكر المقاومة الوطنية الجزائرية:

من دون شك أن اللغة العربية ظلت المكون الأساسي للشخصية الوطنية الجزائرية باعتبارها لغة القرآن الكريم، وكانت مقدسة لديهم بل نجدها في ثنايا بعض اللهجات الموجودة في بعض مناطق الوطن، ومع ذلك فالدارس للحياة الثقافية والفكرية للجزائر إبان الاحتلال الفرنسي يجدها قد مرت بثلاث مراحل هامة، أولها مرحلة إفراغ المجتمع من مكوناته الثقافية واستمر ذلك منذ بداية الاحتلال حتى أواخر القرن 19، أما المرحلة الثانية فقد تجسدت في بروز فكر المقاومة الثقافية لدى طبقة النخبة المخضمة من الجزائريين مع نهاية القرن 19 وبداية النهضة الممثلة في الصحافة الناطقة بالعربية وظهور الطباعة ونشر الكثير من الكتب التراثية بالعربية هذا ناهيك عن تأسيس العديد من الجمعيات التي ربطت في مجمل نشاطاتها بين اللسان الفرنسي والعربي، وتذكر العديد من التقارير الفرنسية أن الجزائر خلال هذه المرحلة تسربت إليها أكثر من أربعة وأربعين عنواناً لصحيفة بالعربية جلها من دول المغرب والمشرق العربيين وتركيا.⁽¹³⁾ أما المرحلة الثالثة والأساسية فتتمثل في بروز التيارات السياسية الوطنية مع نهاية العشرينيات وإدراج اللغة العربية ضمن برامجها. ومع اندلاع الثورة المباركة ظلت العربية في اهتمامات قيادة الثورة ولو أن التركيز انصب على مقاومة الاحتلال.

وكما أسلفنا سابقاً فاللغة العربية تعد مقوماً أساسياً في البنية الثقافية للجزائريين وظلت رافداً مقاوماً لظاهرة الغزو والاستلاب الاستعماري الذي خطط له إدارة الاحتلال ولم يفرط الشعب الجزائري في لغته برغم مساواة الاستعمار ومحنه، وهذا الأمير عبد القادر يعلن الجهاد ضد الفرنسيين ولكنه حافظ على المقوم اللغوي وظلت العربية اللغة الرسمية في مؤسساته التعليمية وهي لغة الحوار والتفاوض والمراسلات الإدارية وفي إبرام المعاهدات مع الدول الأجنبية، وكان الأمير يرى أن العربية هي عنصر الأساس في الهوية والضمير الوطني.⁽¹⁴⁾

وإذا كان القرن التاسع عشر قد امتاز بفعل المقاومة الشعبية ضد الفرنسيين، فإن فعل المجابهة الثقافية لدى الجزائريين ظل متواجدا في ثقافة التواصل والتبليغ وتعليم الناشئة في الزوايا وبعض الكتاتيب القرآنية وكانت العربية هي لغة التداول والتخاطب بين العامة السائدة كما كانت العرائض التي يقدمها الأعيان والوجهاء إلى السلطة الفرنسية تحرر بالعربية مع العلم أن تطوير هذه اللغة ظل محدودا بسبب حدة للموانع التي وضعتها فرنسا لهدر مقومات التواصل الفكري والثقافي والديني للجزائريين، باعتبارها من عوامل الوحدة الوطنية.

ج/ مكانة اللغة العربية في برامج الحركة السياسية الوطنية:

ومع بروز النهضة الجزائرية وبناء معالم الخريطة السياسية وظهور حركة الشبان الجزائريين طرحت المسألة الثقافية على الساحة من جديد وأخذت على عاتقها تمكين اللغة العربية لتدعيم الهوية الوطنية وإدراجها ضمن مطالبها الأساسية، واتضح ذلك جليا في:

1/ لدى حركة الأمير خالد الإصلاحية 1919/1925:

لعل جل الذين بحثوا في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية مع بداية القرن العشرين يتفقون على كون حركة الأمير خالد تعد بداية موفقة في المطالب الوطنية الجزائرية لما أدخله هذا الرجل من جديد بعد أن رفض التجنس والتخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية ووقتها خروج عن صف بن التهامي المناادي بالتجنس والاندماج.⁽¹⁵⁾

ونحن هنا ندرس الأمير كصاحب مشروع ثقافي في مطالبه العديدة، وكيف نظر هذا الأخير إلى العربية ؟ وهل أدرجها ضمن مطالبه إلى السلطة الفرنسية حتى يجعل منها لغة الجزائريين وحتى ترسم في التخاطب والكتابة والتبادل ؟ يبدو أن مطالب الأمير كانت واضحة تصب في تقرير المصير للجزائريين، ولو أنها اعتمدت على المحلية وكانت مساواتية في مجملها، والدارس للوثيقة التي قدمها الأمير إلى الرئيس الأميركي ولسون يجد أنها حررت بالفرنسية ولم تحرر بالإنجليزية لكونها سوف تقدم إلى رئيس لغته الإنجليزية، والعريضة تعتبر إدانة للاحتلال الفرنسي إذ ربط الأمير حاضر المقاومة الجزائرية بياضها لكن مطلب اللغة لم يكن مذكورا في ثنايا العريضة، ولكنها لم يكن غائبة عن اهتماماته وكان ينظر لها على كونها مكون أساسي للهوية الإسلامية أكثر من كونها لغة عرق، وقد ربط الأمير مطلب اللغة بإعادة الاعتبار للدين الإسلامي وأراضي الحبوس والابتعاد عن إهانة الشعائر الدينية وإرجاع الدور للمساجد وقد أشار إلى ذلك في العريضة بقوله: "كما استولى الفرنسيون على الأحباس التي تقدر بمئات الملايين

والتي كانت تستغل في صيانة المؤسسات الدينية وتساعد الفقراء ووزعوها على الأوربيين وهذا أمر في أقصى الخطورة نظرا إلى الغرض الديني الذي نص عليه المحبسون لهذه الأملاك.... إن الإدارة الفرنسية اغتنت كل فرصة لتنظيم مظاهرات سياسية في مساجدنا ومن أماكننا المقدسة الأخرى خلافا لتعاليم ديننا... وفي تلك المظاهرات تلقى خطب أعدت مسبقا للمناسبة من رجال الدين، ويتهدى هذا التعدي على الحرمات الدينية لدرجة إشراك الموسيقى العسكرية في هذه المظاهرات المهينة للروح الدينية عند المسلمين..⁽¹⁶⁾

كما أصدر الأمير خالد دورية لتفعيل نشاطه السياسي وهي جريدة الإقدام باللغتين العربية والفرنسية سنة 1919، وقد اعتبرها البعض على أنها أول جريدة عربية خادمة للقضية الجزائرية لسانا وفكرا في وقت مبكر من عمر الحركة الوطنية الجزائرية.⁽¹⁷⁾

ولعل تطور حركة الأمير السياسية وما تلقته من متاعب من قبل غلاة المعمرين ومن خصومه السياسيين ونفيه إلى الخارج بالإسكندرية، وكل ذلك زاده إصرارا على السير قدما نحو تحقيق مطالبه التي رفعها في الجزائر، ولعل رسالته إلى رئيس مجلس وزراء فرنسا: "إدوار هيريو" سنة 1924 شاهدة على ذلك، ومن جملة ما تضمنته مطلب إجبارية تعليم الجزائريين بالعربية والفرنسية.⁽¹⁸⁾

2/ في إهتمامات حركة المنتخين المسلمين الجزائريين 1927/1954:

من دون شك أن النخبة الليبرالية كانت مطالبها واضحة وضوح الشمس وهي مطلب التقرب من فرنسا وتحقيق فكر الاندماج والتجنس، وذلك من خلال مناصبها التي كانت تحتلها في المجالس المختلفة أو في الإدارة، وحتى من خلال صحفها الصادرة بالفرنسية، وكانت العربية والإسلام بالنسبة لها هو التأخر وعدم الرقي بل والظلامية لدى بعض المتطرفين منهم الذين فضلوا التجنس على حساب الأحوال الشخصية الإسلامية، وبرغم تطور فكر النخبة مع بروز التيارات السياسية الوطنية الأخرى إلا أن مطالبهم ظلت مستوحاة من غرورهم بشعارات الثورة الفرنسية وهي الإخاء والمساواة والحرية وكانوا اقرب إلى الخيال منه إلى واقع المجتمع الجزائري، حتى اعتبر العديد من المهتمين بدراسة مدارس ومرجعيات الحركة الوطنية أن هذه الجماعة كانت تطالب بإصلاح شؤون الجزائريين في ظل الأبوة الفرنسية ولم تكن اللغة العربية والديانة الإسلامية ضمن مطالبهم الواضحة لأن ذلك يتنافى وإهتماماتهم المطلية الخادمة للجزائر الفرنسية والرافضة للهوية الوطنية. ومن رواد هذه المدرسة الاندماجية محمد الصالح بن جلول

الذي عبر عن ذلك بقوله: إذا كانت لدينا وطنية أفليست هي فرنسية لحما ودمنا".⁽¹⁹⁾ ونفس التصور كان لزميله تامزالي عبد النور وغيرهم الكثير ممن تغربوا وكانوا في خدمة فرنسا.

3/ في برنامج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين 1931/1954:

حركية نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وما احتواه قانونها الأساسي من التأكيد على العربية والقرآن الكريم والأخذ بالسلف الصالح وما جاء في إحدى بنود قانونها الأساسي: ندعو إلى ما دعا إليه الإسلام وما بيناه من الأحكام بالكتاب والسنة وهدى السلف الصالح من الأئمة، مع الرحمة والإحسان دون عداوة أو عدوان.⁽²⁰⁾

وكانت العربية والدين والتاريخ من المقومات الأساسية في مشروع المجتمع الجزائري الذي كانت الجمعية تسعى لتحقيقه، ولا نبالغ هنا إذا قلنا أن رجال الإصلاح أسسوا لثورة ثقافية في تاريخ الجزائر منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وعودة كوكبة من أبناء الجزائر إلى وطنهم بعدما تلقوا العلوم المختلفة في المعاهد والجامعات الإسلامية وعاشوا العديد من الأحداث بل وساهموا في الكثير منها⁽²¹⁾، وقد مكثهم كل ذلك من وضع لبنة جديدة في تاريخ الجزائر الثقافي، وبالخصوص بعد تكليل تلك بالإعلان عن ميلاد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في 5 ماي 1931، وقد نجحت الجمعية في تحقيق الجزء الأكبر من مشروعها النهضوي الذي خاطب العقل وأذكى الهمم وحرك المشاعر وأيقظ الضمائر ووحّد الصفوف، ولم يكن عمل الجمعية مبني أساسا على الخطب الحماسية، بل اعتمدت على العمل المنهجي وفتحت المدارس الحرة لتعليم الأطفال العربية والدين كما دعمت دور العبادة وترشيد المساجد وأرسلت البعثات الطلابية إلى الخارج للتمكين بالزاد العلمي والمعرفي.

وقد جاء تأسيس الجمعية كرد فعل وتحد صارخ ضد إجراءات الإدارة الفرنسية التي كانت تتأهب للاحتفال بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر رافعة لشعارات معبرة عن نشوة الانتصار على الشعب الجزائري ومن أمثلة ذلك: تشييع جنازة الإسلام وانتصار الصليب على الهلال، وأن الجزائر قطعة فرنسية وأقيمت صلوات الغائب على روح الجزائر التي خلعت من الوطن العربي، لكن الاستعدادات الفرنسية المفعمة بالتحدي ضد الكيان الجزائري لم يرق طبقة النخبة التي شربت من منابع الدين الإسلامي، ولم يرحها تعبر ذلك الواقع المؤلم وفكرت مليا في وضع برنامج عمل ولو كان مخفوفاً بالمخاطر حتى تستعيد كيانها ومقوماتها الشخصية، ومن ثم تكونت أولى نواة للمثقفين الجزائريين المسلحين بالمقومات الوطنية وخاضت حرباً ضروساً ضد سياسة

الإلحاق الثقافي وأكدت من جديد على عروبة الشعب الجزائري وأنه جزء لا يتجزأ من الأمة العربية ولذلك يعد تأسيس الجمعية بمثابة التحدي الحضاري ضد تعجرف سياسة فرنسا في الجزائر، وهذا باعتراف الفرنسيين أنفسهم، إذ تركز كتابات المستشرق الفرنسي "ديامي" الخبير في الشؤون الإسلامية بالجزائر تركز دائما على القضايا الإسلامية ومرجعيات النهضة الجزائرية الوطنية التي كتب عنها وقال أنها منبعثة من مدارس التعليم الحر ومنابر الترشيد الديني لرجال للجمعية.⁽²²⁾

ويعد ديارمي من أكبر المشجعين على دراسة العامية في الجزائر حتى تتكون ضرة جديدة للعربية الفصحى، بل نصح طلبته حينما كان أستاذا بالجزائر من تعلم العربية الدارجة وقد ذكر ذلك في أحد كتبه: الفوائد في العوائد والقواعد والعقائد وهو يتحدث في سخرية فيحمد الله على أن جعل للعرب لغتين: اللغة الفصحى واللغة العامية وهو يوجه خطابه للتلاميذ الفرنسيين فيقول: "لهذا السبب واجب على كل واحد من التلاميذ النصرانيين يتعلم هذه اللغة العامية باش يتكلم مع جميع المسلمين ويفهم واش يتكلموا".⁽²³⁾

أما رجال الجمعية فقد اعتبروا أن نشر العربية بين الجزائريين وتلقيها للناشئة سوف يقوي لا محالة الوازع الديني والتربية الخلقية للجيل الجديد، وهي خصال تعد بمثابة الأسمت المسلح الذي يجمع شمل كل الجزائريين ويمكن من وحدتهم الوطنية، وبالمقابل ينجر عن التنوع في اللغة التشتت والضعف.

ولعل الدارس للحركة الصحفية وأدبيات التيارات السياسية مند مطلع العشرينيات إلى اندلاع الثورة التحريرية يجد هناك العديد من الكتابات والمقالات التي ركزت عن أهمية العربية، وسوف نرد بعضها لرجال الإصلاح فالشيخ بن باديس كان دوما يركز على أهمية اللغة في بناء الوحدة الثقافية والوطنية ومن ذلك قوله: "اللغة العربية والآداب العربية هي لسان الأمة الجزائرية كلها"⁽²⁴⁾ كما كان رد بن باديس واضحا على افتراءات المستشرق الفرنسي ماسينيون ومجاملاته لبعض المصريين كطه حسين وغيره من المغربين، وذلك خلال حضوره بالقاهرة لاجتماع جمع اللغة العربية وقوله بأن اللغة العربية ليست غريبة على الفرنسيين بل هي جزء من تراثهم الوطني فرد عليه بن باديس قائلا: "إن ماسينيون لو أراد حقا خدمة العربية لنصح حكومته الفرنسية بالتوقف عن الإساءة عليها في الجزائر، حيث هي محاربة وتعليمها مضطهد ولطالبها بجعل اللغة العربية لغة رسمية ولدعا إلى حرية تعليمها.... وأن أن العربية هي تراث

القومية العربية فقط، وليس لفرنسا شأن في ذلك، بل أن الفرنسية هي تراث القومية الفرنسية فقط.⁽²⁵⁾

وكانت ردود أفعال الشيخ أبو يعلى الزواوي لا تختلف كثيرا ن موقف الشيخ بن باديس مع العلم أن أبا يعلى كان يحسن اللغة الفرنسية بالقدر الكبير وقد سبق له أن امتنهن مهنة الترجمة في القنصلية الفرنسية بالشام خلال الحرب العالمية الأولى، وبرغم ذلك فقد هاجم هذا الأخير ماسينيون لدعوته العرب لاستعمال الحروف اللاتينية كما فعل الأتراك خلال عهد أتاتورك الذي أبطل الحرف العربي، وقال الزواوي أن ماسينيون استعمل الخزعبلات والسفسطات في دعواه لاستبدال للحرف اللاتيني بذل العربي.⁽²⁶⁾

أما الشيخ الإبراهيمي فقد أولى هو الآخر العناية القصوى للعربية وكتب عنها العديد من المقالات في جريدة البصائر وقال في ذلك الصدد: "اللغة العربية في القطر الجزائري ليست غريبة ولا دخيلة، بل هي في دارها وبين حماها وأنصارها، وهي ممتدة الجذور مع الماضي مشددة الأواصر مع الحاضر طويلة الأفنان في المستقبل، ممتدة مع الماضي لأنها دخلت هذا لوطن مع الإسلام على ألسنة الفاتحين⁽²⁷⁾ ولم تكن نظرة العقبي بعيدة عن نظرة زميله وكتب هو الآخر ردود قوية ضد السياسة التعليمية الفرنسية التي حاولت من خلال قرار الحاكم العام شاطينيو الصادر في سنة 1945 لتمكين الازدواجية اللغوية في تكوين الجزائريين بالمدارس الحرة بقوله: إن تنفيذ قرار فبراير قد أثار في القطر الجزائري استياء عميقا، وأنه لاستياء معقول، توصلوا مع كل الأسف إلى ضرب الفكرة الإصلاحية نفسها فصادموا عواطف شعب كامل في أعز مقدساته وجعلوه يفهم من عملهم هذا أنهم يريدون الحيلولة بينه وبين لغة وطدت أسسها القرون، وكانت هياكل كيانه، ولن تستطيع أية قوة بشرية مهما تعاظمت أن تحرمه منها."⁽²⁸⁾

ولذلك لم تسلم الجمعية ورجالاتها من مطاردة الإدارة الفرنسية لجل نشاطاتهم وتصدت مديرية الشؤون الأهلية لمشروع الجمعية المؤسس على خصوصيات المجتمع الجزائري والمطالب باسترجاع مقوماته الضائعة الممثلة في اللغة العربية والدين الإسلامي والوطن، لذلك لجأت فرنسا كعادتها لإصدار مجموعة من المراسيم والقوانين لتعطيل عمل الجمعية وخنق العربية وإبطال مفعول العمل بالدين الإسلامي، ولعل من أمثلة ذلك صدورها لقرار ميشال المشثوم سنة 1933 لمنع نشاط كل من بن باديس والعقبي وتوقيفها عن التدريس في المساجد بل واتهامها بالتعاون مع الشيوعيين والتحرير على العصيان المدني وكانت ردود أفعال الجمعية واضحة

على صفحات جريدة السنة ونشرت نداء إلى شوطان تقول فيه: "إن الحالة بالقطر الجزائري بلغت متهى الخطورة، وأن موقف الإدارة إزاء فريق من المتتورين المسلمين هو حقيقة من الأمور التي لا يمكن التسامح فيها، حلت حملة معتوقة بشدة لم يسمع بتظيرها حملة كذف في جرائم تتعاطى مددا ماليا ضد علماء مسلمين صالحين لا ذنب لهم سوى أن وجودهم لم يرق بعض المرابطين، قد أذيعت أنباء مزعجة وأشيع أن الإدارة على وشك التسلط بأقصى ما تتصور من الصرامة على كل شخص متهم أو مشككة فيه بأن له علائق أو مجرد ميلان نحو علمائنا الذين أصبحوا هدفا للإيذاعات بكافة أنواعها.." (29)، ولم تسلم الجمعية كذلك من قرار ريني سنة 1935، وقرار شوطان 1938 وغيرها من القوانين المجحفة في حق نشاط الجمعية الحاملة للواء العربية والإسلام والوطن. (30)

ولم تكن العربية من مطلب رجال جمعية العلماء لوحدهم بل كانت مطلب العديد من الجمعيات الدينية والطرق الأخرى، فهذه الطريقة العلوية برغم ما قيل عنها من الوجهة الدينية ومواقفها المضادة لنشاط جمعية العلماء وأنها أخت الطريقة القديانية (31)، فإنها عبرت في العديد من المرات عن أسفها من سياسة الإدارة الفرنسية المتواطئة مع النواب الجزائريين والتي عطلت الكتابات القرآنية وظلت مطالبتها في مهب الريح، وكتبت في ذلك الشأن جريدة لسان الدين تقول: "تعطلت هذه الكتابات منذ مدة وعوقب البعض ممن كان فيها بغير رخصة من الحكومة وقد تأسفنا لذلك وكتبنا عنه مرارا ولكن مع الأسف ومع الألم الشديد قد ذهب تلك الكلمات أدراج الرياح.. وإذا دام الحال لا قدر الله على ما نراه من سكوت النواب على إطلاق سراح كتاب الله فلا شك نكون في يوم ما نضايق حتى في صلاتنا وصيامنا إذ لا سبيل لأي مسلم إلى أداء عباداته وإقامة شعائر دينه إلا بحفظ كتاب الله ولا يعد تغافل نوابنا عن حماية كتاب الله إلا رضوخا لما لا يرضى الله ورسوله ومن تعرض لسخط الله ورسوله فقد خطر بنفسه.." (32)

4/ لدى الطرفين والزوايا ورجال الدين الرسميين:

وبرغم ما قيل عن الزوايا من حيث مواقفها الغير واضحة من سياسة الاحتلال الفرنسي في الجزائر بما فيها من تمجيد للاستعمار من بعضها، بل وحتى تحديد توجهاتها وعلاقاتها من الأحزاب الوطنية والجمعيات، فإن ذلك لم يقلل من دورها في تمكين العربية وتعليم مبادئ الديانة الإسلامية من خلال الكثير من الزوايا التي ظلت تمارس مهامها الثقافية البعيدة عن قضايا السياسة. واستطاعت الزوايا في الجزائر أن تكون جيلا جزائريا محصنا في لغته ودينه، وجزء

من هذا الجليل قد سعه الحظ فيما بعد وواصل دراسته في المركز الإسلامية والجامعات العلمية، وتولى المسؤوليات في مفاصل الحركة الوطنية وثورة التحرير.

ويقدر ما كان رجال الدين الرسميين في خدمة المؤسسات الثقافية الفرنسية بقدر ما قدموا للعربية القسط الوفير من خلال تكوينهم الديني والعربي الإسلامي وكانت نشاطاتهم في ميدان التعليم الرسمي لا تخلو من دعم للعربية، كما أصدر بعضهم جرائد بالعربية مثل مجلة صوت المسجد الصادرة في 1948 وهي لسان رجال الديانة الإسلامية في القطر الجزائري، برئاسة: "محمد العاصمي" ولها اتجاه حكومي واضح وكان صدورها لضرب أصحاب التوجه الإسلامي الحرج.⁽³³⁾

كما أصدر الطرقيون هم أيضا العديد من الجرائد العربية حتى يتسنى لهم تدعيم مبادئهم وأفكارهم، وقد لقيت هذه الحركة الصحفية رواجها في الداخل والخارج وكانت مقروءة على نطاق واسع لكونها بالعربية ومن مجلة العناوين الصادرة تذكر جريدة لسان الدين الصادرة سنة 1923 وجريدة البلاغ الجزائري لسان حال الطريقة العليوية والصادرة في 1926 وجريدة الرشد وهي لسان حال جامعة الزوايا والطرق الصوفية الصادرة في ماي 1938، وجريدة المرشد الصادرة في 1946 والتابعة للطريقة العليوية (34) وعلى الرغم من المضمون الذي احتوت هذه الجرائد والذي ظل يعارض فكر ومبادئ رجال الإصلاح إلا أن خدمة اللغة العربية وأسلوبها ونثرها وتواصلها كان جيدا في الكثير من العناوين الصادرة.

5/ لدى التوجه الإستقلالي 1954/1926:

كما أن مطلب اللغة العربية لم يكن مقتصرًا على رجال الإصلاح والزوايا ورجال الدين لوحدهم، بل نجدها أيضا مدرجة في مطالب نجم شمال إفريقيا منذ أن بلور هذا التيار مطالبه خلال مؤتمر بروكسل سنة 1927 وبرز شخصية مصالي الحاج الوطنية وحسب ما ذكره الدكتور محفوظ قداش فإن النجم منذ هذا المؤتمر طالب بتأسيس المدارس لتدريس اللغة العربية وتوصيلها للناشئة⁽³⁵⁾، ويتضح أكثر مطلب اللغة العربية كلفة رسمية في الجزائر منذ مؤتمر المنعقد في 28 ماي سنة 1933 بباريس وبالاخص بعد تخلص النجميين وتطهير حزبهم من العديد من الشيوعيين وقد خرج المؤتمر ببرنامج عمل هام وأساسي تضمن جملة من المطالب منها موقفه النهائي من قضية الدين الإسلامي واللغة العربية والفصل النهائي في مشكل الهوية واللغة وقد جاء في وثائق النجم قوله: ومن أجل خلاصنا ومن أجل مستقبلنا، ولكي نحتل مكانا بارزا

جديرا بسلاطنا في العالم، فلنقسم جميعا على القرآن وبالإسلام أن نعمل حتى النهاية لتحقيقه البرنامج ولانتصاره الأخير.

كما تضمن برنامج النجم قضايا جوهرية وهامة منها قضية اللغة العربية وترسيمها ومما جاء في القسم الأول من البرنامج قوله: "التعليم الإجباري للغة العربية وحق الجزائريين في التعليم على جميع المستويات وخلق مدارس عربية جديدة، وكل الأعمال الرسمية يجب نشرها بالعربية والفرنسية في نفس الوقت أما المطالب التي تضمنها القسم الثاني فقد ركزت هي الأخرى على الهوية العربية، ومما جاء فيه قوله: تأسيس حكومة وطنية تكون اللغة العربية هي الرسمية مع حرية التعليم بالعربية وإجباريته على جميع المستويات." (36)

وبرغم المضايقات المشددة على مطالب النجمين باعتبارها تصب في خدمة الهوية الوطنية، وتعرض النجم إلى الحل سنة 1937، فإن حزب الشعب الجزائري المعلن عنه لم يتخل بدوره عن مطالب النجم وظل على ولائه للمطالب الوطنية والتي منها ترسيم اللغة العربية، وقد نادى المؤتمر العام لحزب الشعب الجزائري سنة 1938 بإصدار مرسوم يجعل تعلم اللغة العربية إجباريا في جميع المستويات على غرار الوضع فيكل من المغرب وتونس والشرق العربي، كما طالب بتأسيس كلية للأدب العربية بجامعة الجزائر إلى جانب تدريس التاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع باللغة العربية، وتحويل المدارس الثلاث الرسمية إلى جامعات إسلامية يدرس فيها بالعربية أساتذة جزائريون مسلمون. (37)

كما خرج المؤتمر الثاني لحركة الانتصار للحريات الديمقراطية المنعقد أيام 4،5،6، أفريل من سنة 1953 بالجزائر العاصمة بالعديد من المطالب تضمنتها لائحة المؤتمر، ومما جاء في الحقل الثقافي: نشر تعليم وطني مرتبط بالثقافة العربية الإسلامية مع احترام العقائد الدينية وفقا للروح والتقاليد الإسلامية، ونشر ثقافة قومية مرتبطة بالثقافة العربية الإسلامية. (38)

وكانت مطالب الأحزاب الوطنية واضحة من ترسيم العربية حتى خلال الحرب الثانية ضمن مطالب البيان الجزائري الذي أصدره عباس ورفقائه من الحركة الوطنية في فبراير من سنة 1943، وطالب البيان بجعل اللغة العربية لغة رسمية على قدم المساواة مع اللغة الفرنسية. (39)

وبعد نهاية الحرب الثانية وما ترتب من مجازر في حق الجزائريين في الثامن من ماي 1945، تأكد لكل الجزائريين بمختلف الأطياف أن الوصول إلى المطالب الفعلية يقتضي ضرورة الوحدة، ومن ذلك تمت الفعاليات السياسية في بناء أحزابها من جديد متجهة نحو فعل حركة التلاقي لا فعل

الاختلاف، ويعد ذلك نقلة نوعية في الحياة السياسية الجزائرية وحلقة ضغط على الإدارة الفرنسية التي لجأت كمعادتها إلى أسلوب ورقة الإصلاحات من أجل التهدة واستمالة بعض الأطراف السياسية التي ظلت تراهن على وسيلة تقديم العرائض والمطالب للإدارة بغية تحسين الظروف العامة للجزائريين، وقد توصل الجهد السياسي للحركة الوطنية ما بين 1945 إلى غاية 1947 إلى إجبار فرنسا على صدور دستور الجزائر الذي قدم مطالب شبه مقبولة ولو أنها جاءت متأخرة مقارنة بعمق ونضج المطالب الجزائرية، ولعل من بين هذه الاعترافات الإيجابية ما جاء في المادة 57 من القانون من إجبارية تعليم اللغة العربية للجزائريين ورفع صفة اللغة الأجنبية عن اللغة العربية وكل التراتيب التي تجري على اللغة الفرنسية تجري على اللغة العربية بالنسبة للصحافة الرسمية أو الخاصة المطبوعة في الجزائر، وسيُنظم التعليم العربي في جميع المستويات.⁽⁴⁰⁾

6/ لدى البيانين 1954/1943:

والظاهر أن التطور الإيجابي الذي عرف به فرحات عباس عشية إنهاء الحرب الثانية جعل حزبه يلتحق بالركب الوطني في خطوطه العريضة، ويعمق من مطالب حزبه في قضية الهوية الوطنية وقد عبر حزب أحباب البيان والحرية سنة 1948 على ضرورة ترسيم اللغة العربية والزامية تدريسها على الجزائريين.⁽⁴¹⁾

وإذا كانت الإدارة الفرنسية دوماً بالمرصاد لمحاربة دعاة الأصالة الجزائرية، فإنه من الواضح أن العديد من زعماء التيارات السياسية والمناضلين بمختلف توجهاتهم الفكرية لم يعرف عنهم محاربتهم للعربية ولو أنهم كانوا يخاطبون غيرهم بالفرنسية لوضعية هم ورثوها عن المدرسة الفرنسية، ولكنهم لم يحاربوا العربية ولا حتى الدين الإسلامي، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد الزعيم فرحات عباس خريج المدرسة الفرنسية الذي يقول عنه الكثير ممن عاشروه أنه يتقن اللغة الفرنسية أحسن من الفرنسيين أنفسهم لم يعرف عنه أنه حارب رجال العربية ودعاتها ولم يسبق له أن درس في المدارس القرآنية ولا في مدرسة الثعالبية على غرار مصطفى الأشرف الذي نهل من هذه المعاهد ولكنه تنكر للعربية⁽⁴²⁾، أما عباس فقد ساند الجمعية في محتتها سنة 1933، وبعد الحرب الثانية يصدر جريدة الوطن بالعربية وهي لسان حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري وهي تحمل بين طياتها الكثير من المعاني والدلالات العربية والإسلامية كالقضية الفلسطينية كما يوجد بصفحتها الأولى بعض من الآيات القرآنية من صورة القصص، وذلك ما يدل على التطور الإيجابي الذي عرف به فرحات عباس.⁽⁴³⁾ كما أن البيانين اقترحوا في برنامجهم

الذي قدم للسلطة الفرنسية حول مشروع منح الجزائر دستورا خاصا بعد نهاية الحرب الثانية، إذ تضمن البند السابع من المشروع المقترح على أن تكون اللغة العربية لغة رسمية إلى جانب الفرنسية، وعلى أن يكون التعليم إجباري باللغتين للبنين والبنات في جميع مراحل أطواره⁽⁴⁴⁾ ومن جراء كل ذلك اعتبر العديد من المهتمين بفر عباس أن مطالبه التجهت نحو الفعل الوطني أكثر مما كانت عليه قبل هذا التاريخ.

7/ في مطالب التوجه الاجتماعي 1954/1935:

والظاهر أن الحزب الشيوعي قد تطور كغيره من التيارات الأخرى تجاه الوضعية الجزائرية وخصوصا بعد مجزرة الثامن ماي سنة 1945، وبناء الحياة السياسية من جديد، في هذا السياق كشف قادة الحزب أن اهتماماتهم هم أيضا تندرج في خدمة قضايا الجزائر، وأن مطالبهم لم تكن هي الأخرى لم تكن بعيدة عن انشغالات الشعب الجزائري ومن جملتها قضية ترسيم اللغة العربية، وذكرت جريدة الحرية مطالب وبرنامج الحزب الشيوعي في نوفمبر من سنة 1953، وكانت من جملة هذه المطالب المدرجة في النقطة الخامسة تعميم التعليم وجعل اللغة العربية لسانا رسميا إلى جانب اللغة الفرنسية.⁽⁴⁵⁾

وإذا كانت مطالب أصحاب هذا التوجه لم ترق إلى المطلب الاستقلالي الواضح، فإن قضايا الثوابت الوطنية لم تكن بعيدة عن هذا التيار، وخير مثال على ذلك مشاركته القوية في المؤتمر الإسلامي 1936 وإدراج مطالبة الاجتماعية ضمن مطالب الوفد وكم هي مهمة زمينا من عمر الحركة الوطنية، وإذ يذكر أوزقان في كتابه الجهاد الأفضل مكانة اللغة العربية في إذكاء الحس الوطني بقوله: "وليس من فعل الصدفة أن نجد اللغة العربية اليوم تغذي الإحساس بالانتماء المشترك للأمة الجزائرية، كما كانت أي العربية تثير حركة التوحيد اللساني في ظل دولة الموحدين أو الفاطميين".⁽⁴⁶⁾

وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية وفي سنة 1946 أصدر الحزب الشيوعي جريدة الجزائر الجديدة باللسان العربي وهي اللسان المركزي للشيوعيين وكان رئيس تحريرها أوزقان ومديرها المسئول أحمد محمودي، ثم الحاج علي، والملاحظ أن الجريدة هي نسخة لجريدة الكفاح الاجتماعي التي كانت تصدر بالفرنسية للحزب خلال الثلاثينات.⁽⁴⁷⁾

8/ وضعية اللغة العربية خلال الثورة التحريرية:

عند اندلاع الثورة التحريرية ظلت قضية التعريب من بين الملفات المطروحة في اتهامات

جبهة التحرير الوطني، ولذلك حرصت كل الحرص على الاستمرار في نشر التعليم العربي واستعمال اللغة العربية والتعامل بها بين المواطنين وجعلت منها لغة الإدارة واتصالات الرسمية وفرضت على كل المواطنين العمل بها في جميع الاتصالات التي لها علاقة بالجبهة وأصبحت مقننة بقوانين الثورة.⁽⁴⁸⁾

ولتحقيق مشروع الاستقلال الثقافي الذي أدرجته العديد من التيارات الوطنية كما أسلفنا آنفاً، فقد شجعت الجبهة على فتح المدارس الحرة وتمويلها بالتبرعات وتخصيص الدروس الخاصة للمناضلين في معاقل الثورة، كما أعدت برنامجاً خاصاً لإرسال البعثات الطلابية إلى دول المشرق سواء إلى مصر أو سوريا والعراق والكويت والحجاز⁽⁴⁹⁾ وقد لعبت هذه البعثات الدور المنوط بها في خدمة العربية والتعريف بالقضية الوطنية وكانت دراستها بالعربية كما مكنها تواجدها القريب من زخم الحركات الوطنية والقومية والبعثية والإسلامية من التعرف على التمكين السياسي والإيديولوجي، هذا مع العلم أن إدارة الحكومة المؤقتة كانت تتعامل باللغة الفرنسية بحكم التشكيلة البشرية المكونة لها، ولم تفكر الحكومة في تعريب نفسها أو الاستفادة من تواجد مقرها بالقاهرة أولاً أو في تونس ثانياً، كما أنها لم تستعن بالطلبة المعربين الذين كانوا يدرسون في المشرق أو في تونس باستثناء توظيف البعض منهم في ميدان الدعاية للثورة لكن العمل الإداري والتعامل مع الوثائق ظل بعيداً عن فئة المعربين، إذ نجد أن طاقم الحكومة المؤقتة جلب الإداريين في الكثير من الأحيان ممن كان على شاكلته من طلبة الجزائر أو ممن كانوا يدرسون في أوروبا. باعتبار أن العملية تندرج في سياق حرب الأجنحة الخفية المتواجدة في تشكيلة الحكومة المؤقتة من جهة، ومن جهة أخرى التناقضات في الكثير من المواقف والطروحات التي كانت بين جماعة الخارج وجماعة الداخل.

وكما جعلت جبهة التحرير الوطني من المعتقلات والسجون الفرنسية مراكز خاصة لتعليم الموقوفين والمُسجونين، حتى أن الكثير منهم من حفظ القرآن وتعلم العربية وحتى اللغات الأجنبية الأخرى التي كان يجيهاها وهو في خارج السجن، بل يذكر العديد ممن اعتقلوا وخاصة منهم العلماء ورجال السياسة أن المعتقلات الفرنسية أصبحت أشبه ما تكون بمدارس خاصة لتعليم الكبار اللغة العربية والدين الإسلامي وشؤون السياسة.⁽⁵⁰⁾

وهناك الكثير من الجزائريين ممن ذاقوا مرارة المعتقلات وصفوا في كتاباتهم أو خلال الإلقاء بشهادتهم الأجواء التي قضوها في المعتقل وعلى الرغم من سوادها، فإنهم استطاعوا أن يجعلوا

منها حلقة في مجال التمكين اللغوي للعربية وقد عبر عن تلك الأجواء أحد الذين زج بهم في معتقل آفلو بقوله: " فقد أصبحت هذه الأماكن مراكز لإشعاع الثقافة ومحو الأمية، فكانت الدروس في أغلبها بالعربية إلى جانب الفرنسية أيضا يقوم بها معلمون ومعتقلون ويذللون جهدا شاقا في انتظامها واستمرارها... وقد دخل شبان للمعتقل وكانوا لا يعرفون القراءة والكتابة، بل نجد شيوخ أميون وخرجوا من هذه السجون والمعتقلات وهم يحسنون العربية قراءة وكتابة.⁽⁵¹⁾ وفي هذا الصدد يذكر الشيخ أحمد حماني أن بالتعاون مع توجهات الجبهة تمكن من تنظيم حركة التعليم العربي خلال تواجد في السجون التي نزل بها كسجن قسنطينة وسجن تازولت بباتنة ونفس الاهتمام كان بالعديد من المعتقلات التي زج فيها الكثير من رجال جمعية العلماء، وكانوا في خدمة تعليم اللغة العربية وتعميق تعاليم الدين الإسلامي بين صفوف المحبوسين.⁽⁵²⁾ ومن تم يمكن القول أن قضية العربية كانت مطلبا جماهيريا وقد ساهم الجميع في الدعوة لها، إذ تبين العديد من الوثائق الخاصة التي كان يملكها المسئول أو المسبل أو المرشد في صفوف الثورة أنها كانت مكتوبة بالعربية، وخصوصا المرسلة والمتبادلة في الداخل أو المرسلة إلى البلاد العربية، هذا مع وجود البعض من هذه الوثائق مكتوبا باللغة الفرنسية.

كما أن الثورة حاولت منذ الوهلة الأولى أن تفرض التعريب في الإدارة واستخدام العربية في المكاتب والمراسلات سواء مع الشعب أو مع المسئولين وكانت المراسلات بالعربية البسيطة لأن الكثير ممن وظفوا في هذه المسؤوليات كانت لغتهم بسيطة جدا وهم حفظة القرآن الكريم وخريجي الزوايا والكتاتيب، باستثناء نفر قليل منهم ممن تخرج من المعاهد الكبرى والجامعات الإسلامية، وهذه الفئة وظفتها الثورة في المسؤوليات الأساسية خصوصا بعد مقررات مؤتمر الصومام سنة 1956 والذي نظم الثورة وشرع للعديد من الهياكل لتنظيم المجتمع المدني، ومن تم توظيف الكثير من هذه الجماعة في سلك القضاة الذي كان يستمد أحكامه من الشريعة الإسلامية وكذا حقل الدعوة والإرشاد وخلايا الأمن والتربية والتعليم والمجالس الشعبية ونحوها من المؤسسات سواء بداخل الوطن أو بخارجه، وتذكر بعض الدراسات أن قادة الثورة تقربوا من رجال جمعية العلماء من أجل نشر الوعي الثوري بين الجزائريين ونشر العربية وتحذير عقيدة الجهاد في نفوس الجزائريين لمحاربة الكفار، وكانت مراكز الولايات الست داخل جبهة التحرير تضم لجنا فرعية عامة في كل قسم من أقسام الوطن تشتغل برعاية النواحي التعليمية والتوعية الروحية، كما حدث أن اتصل القائد عميروش المسئول على الولاية الثالثة أي منطقة القبائل

بالشيخ أحمد حاني باعتباره نائبا للأمين العام لجمعية العلماء المسلمين، وطلب منه إرسال المعلمين لنشر الوعي الديني والاتجاه العربي بين صفوف المجاهدين، وقد زوده الشيخ حاني بالكثير من الدعاة المتخرجين من المدارس العربية، ومن تم لعبوا دورا فعالا في تعميق الوعي الديني والرفع من معنويات جنود الجبهة.⁽³³⁾

وهناك من يرى أن جبهة التحرير رفعت شعار إعادة الاعتبار للعربية منذ اندلاع ثورة أول نوفمبر وعم تعليم العربية سائر وحدات جيش التحرير حتى تمكن بعض الجنود والمناضلين الأميين من إتقان العربية وأصبحوا يكتبون بها.⁽³⁴⁾

وكان الختم الذي تطبع به الرسائل يشير إلى التعلق بكل ما يمت بصلة إلى العربية فقد كان الهلال هو رمز هذا الختم وهو رمز قديم يقابل رمز الصليب، وتلك دلالة أساسية على البعد الديني في فكر المقاومة الوطنية والتي منها الثورة، وكانت معظم التقارير تنسخ بالعربية سواء من قيادات القاعدة أو من الإطارات المجاهدة أو من موظفي جبهة التحرير التي كانت تبذل جهودا كبيرة للتعبير بلغة الشعب حتى تفهمها الغالبية منه.⁽³⁵⁾

وهناك حقيقة لا بد من ذكرها في مجال توظيف العربية وتمثل في استعمالها في السلوك اليومي للمواطن وخاصة في المجال الدعوي والترشيد وتصحيح الكثير من المفاهيم والتصدي للإشاعات الخاطئة التي كان ييثرها المعمرون والبعض من الخونة بين جموع المواطنين لإفشال الثورة، وكما أشرنا سابقا منذ 1956 تأسست المجالس الشعبية التي اتخذت من العربية الوسيلة الأساسية في نشر الوعي بين الناس وجعل العربية مكسبا هاما تم استرجاعه بعض ضياعه لأكثر من قرن ونيف من الاحتلال، بل ونصت على شرعيته الكثير من موائيق الحركة الوطنية الجزائرية، وفي ذلك عودة للثقة في نفوس الجزائريين الذين رأوا في تلك المبادرة الجديدة انتصارا سوف يقوي لا محالة من صمود الثورة، بل يعد تحد ضد السياسة الفرنسية التي كانت دوما تراهن على محاربة العربية وحذفها من مقومات الشخصية الوطنية، بل نجدها وظفت العربية والدارجة وحتى اللهجات المحلية من قبل الخونة الذين ناصروها وخاطبوا أمام الجزائريين بالعربية في المكاتب العربية الأهلية وفي الإذاعة المتنقلة من أجل استمالة التثوير والتشويش على انتصارات الثورة ولكنهم فشلوا في تحقيق مسعاهم.

كما كانت حركة الإعلام والاتصال التي وظفتها الثورة خادمة للعربية منها الإذاعة والأخبار والصحافة إذ كان جلها ناطقا بالعربية، وكانت إذاعة صوت العرب التي كانت تبث من القاهرة

أو دمشق الناطور بالمغرب أو تونس أو ليبيا نموذجا حيا في عملية التبليغ ونشر الوعي والتصدي للكشف عن المؤامرات الاستعمارية التي كنت تحاك لإفشال مسار الثورة، وكذا تتبعها لأخبار الثورة في الداخل والخارج، وشرحا للكثير من المسائل بالتعليل والبرهان وكل ذلك مكن من الانسجام والتلاحم بين الجماهير مع توجيهات قيادة الثورة وكانت العربية الحصن الحصين لمعظم الجزائريين باعتبارها مقوما وطنيا نستدعي الضرورة الحفاظ عليها.

وقد يتساءل البعض منا عن مكانة اللغة الفرنسية خلال هذه الفترة العvisية والحساسة من تاريخ الثورة، في الواقع أن دعاة الفرنسية كانوا دوما يرفضون مشروع التاصيل اللغوي، وهناك الكثير من المواقف والأحداث التي عبرت عن ذلك، وكان نفر منهم من ربط العربية بالدين ونظر إلى الإسلام على أنه مرجعية تأخر الأمم وأنه أفيون الشعوب ولذلك جاز محاربته والقضاء عليه وخصوصا من أصحاب التيار الماركسي في الجزائر، وهناك من يرجح أنه منذ مؤتمر الصومام فضل قادة الثورة المراهنة على البعد الثوري والاجتماعي، وأهملوا بالمقابل التوجه اللغوي والديني في حركية الاهتمام ببناء المجتمع الجزائري، وبدا واضحا لدى الكثير من المسؤولين في الثورة الجزائرية التخلي عن الهوية الوطنية المتمثلة في العربية والإسلام. وقد كشف عن ذلك التوجه التغريبي الذي كاد أن ينخر الثورة الرئيس الأسبق أحمد بن بلة بقوله: إن مؤتمر الصومام الذي يطلبون له كان خيانة للثورة الجزائرية، خيانة لانتهاطنا الأساسية العربية والإسلام... إن برنامج الصومام حينما تطلع عليه لا تجد فيه كلمة واحدة عن العروبة والإسلام في الوقت الذي لم تكن نصدر فيه قرارا ولا بيانا من قبل الثورة إلا ونركز فيه على الانتهاات العربية والإسلامية، والبيان الأول للثورة كان يركز على أن بنية الحكم في الجزائر تكون على المقاييس الإسلامية.⁽³⁶⁾

وبالمقابل كان هناك من تشبع بالفرنسية ولكنه ظل على حبه للعربية باعتبارها عنصرا من عناصر هويته، إذ يذكر الدكتور محمود يعقوبي حينما كان طالبا في سوريا أن وفدا جزائريا كان على رأسه مالك حداد ألقى عليهم محاضرة كان نصف مفرداتها بالعربية والآخر بالفرنسية وقد عبر لهم صاحبها عن حصرته الشديدة لعدم إلمامه بالعربية حتى يعبر لهم بكل طلاقة عما يجيش في صدره باعتباره نتيجة نظام استعماري.⁽³⁷⁾

وكانت العربية هي لغة المناقشات والاتصالات بين مختلف تنظيمات الثورة المدنية والعسكرية وخصوصا بالداخل بحكم أن الكثير من الكوادر التي سبرت الثورة منذ انطلاقتها

كانت معربة وبها نفر من المسؤولين من ذوي الثقافة المحدودة وأن العربية ليست غريبة على الجماهير الشعبية، وبذلك أصبحت العربية لغة الجبهة في كل شيء، وكان لهذا العمل انعكاسه الحقيقي في جمع الشمل من جهة، وعلى مستقبل التعليم العربي فيما بعد من جهة أخرى⁽⁵⁸⁾، وحسب شهادات العديد من المجاهدين فإن الحسابات والاشتراكات الشهرية والسنوية والمصاريف كلها كانت تدون بالعربية خاصة فيما يخص قضايا الثورة من الداخل برغم قلة المختصين في مجال الإدارة والمحاسبة، ومن كتب منهم بالفرنسية ينظر إليه بنظرة احتقار لأنه يوظف لغة المستعمر.⁽⁵⁹⁾ كما أن العربية في نظر الجزائريين تعد لغة مقدسة باعتبارها لغة القرآن الكريم ذلك القرآن الذي مكن من القوة الروحية في نفوس المجاهدين وشجعهم على الجهاد في سبيل الله والوطن. وكانت كلمة الله أكبر هي الكلمة المتداولة بين المجاهدين في ميدان القتال وخصوصا حينما تنصب الكهائن ضد للفرنسيين.

وكان اهتمام الثورة بنشر اللغة العربية وترسيمها لا يختلف عن اهتماماتها بكسب النصر وتوفير العدة والعدد لإنجاح الثورة في الميدان العسكري، بل كان يسعى الثورة في ذلك هوا لبحث عن المفقود في الهوية الوطنية، واسترجاع العربية الحافظة للدين الإسلامي، وكل ذلك يعد ضربة قوية للفرنسة والنخبة الاندماجية التي كانت فرنسا تمكّن لها في الجزائر منذ القرن 19، وقد أشار سعد الله إلى تلك الإستراتيجية المميزة التي كانت الثورة تسعى إليها بقوله: "وقد شجعت الثورة (1962/1954) عملية التعريب، فكان حدوثها في حد ذاته ضربة قوية للفرنسة وللنخبة الاندماجية، وقد رسخت الثورة مبدأ الهوية الإسلامية العربية وشجعت على استعمال اللغة العربية في معاملات الثوار مع المواطنين، وكان القضاء بالعربية والأناشيد بالعربية، فكان الجزائريون يتغنون جماعيا لأول مرة بالأناشيد الوطنية التي تتحدث عن الجزائر العربية المسلمة وعن التراث وتاريخ المقاومة، وراجت الأغاني الثورية والأناشيد الجماعية التي كانت تزداد من محطة صوت العرب بالقاهرة وغيرها من المحطات الموجهة إلى الشعب الجزائري، وكان الشباب في أعماق الجزائر يتغنون ببعض هذه الأغاني والأناشيد، كما أن صوت المذيع المعروف عيسى مسعودي كان يمزج المشاعر ويلهب العواطف، وهو يتحدث عن إنجازات الثورة، لقد كانت الثورة حدثا انقلابيا في التاريخ الثقافي للجزائر..."⁽⁶⁰⁾

وبرغم ما قيل عن العربية ومكانتها في أدبيات الحركة الوطنية، إلا أنها لا تزال مهمشة في الواقع الجزائري، ويعد ذلك هدرا لأحد مكونات الأمة الجزائرية، ولعل الطرح اللغوي في

الجزائر لا يعني التعصب العرقي بقدر ما يعني التواصل الحضاري الإسلامي، وذلك ما اقلق فرنسا بالأمس وحلفائها اليوم، ولا نبالغ إذا قلنا أن الملف اللغوي في جزائر اليوم يعد قبلة موقوتة سوف تتفجر في أي لحظة كانت.

- الإحالات :

1/ الدكتور أبو القاسم سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر بداية الاحتلال، ط4، دار الغرب الإسلامي 2005، ص 58.

2/ سعد الله، اللغة العربية في موائق الحركة الوطنية الجزائرية مجلة الكلمة، العدد 4 جمعية الدفاع عن اللغة العربية، جانفي 1993 ص 5

3/ سعد الله، اللغة العربية، ص 6

4/ أحمد مريوش، التوسع الفرنسي في الجنوب الجزائري وردود فعل سكان الهوقار 1916، مجلة المصادر، العدد 11، ص 111.

5. (J) L.; L'université d'Alger, in, Afrique française, 1933.

6/Yvonne Turin ; affrontements culturels dans l'Algérie coloniale :écoles ;médecines ;religion 1830/1880 ; énal ;2 eme ; éd Alger 1983 ; p119.

7/Marcel Egretaud ;la réalité de la nation algérienne ; éd ;sociale paris ;1961 ;p45.

8/Fanny conlona ; le système d'enseignement de l'algerie coloniale ; archives européennes de sociologie tome ; 13 ; N2 ; paris 1972 ; p202.

9/ سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج4، ط2، دار الغرب الإسلامي بيروت 2005، ص 22.

10/Victor piquet ; L'algerie Française ; un siècle de colonisation 1830/1930 ;librairie Armand colin paris 1930 ; p271.

11/ جمال قنان، التعليم الأهلي في الجزائر في عهد الاستعمار الفرنسي 1830/1944، ط1 / دار هومة 2007، ص 110.

12/ قنان، نصوص سياسية جزائرية في القرن التاسع عشر 1830/1914، ديوان المطبوعات الجزائرية 2007، ص 190.

13 /Archive d'ex en Provence ; 9H11.

14/ عبد الرحمن سلامة، التعريب في الجزائر من خلال الوثائق الرسمية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1981، ص 19.

15/ مريوش، بوادر الانشطار في فكر النخبة الليبرالية الجزائرية وانعكاسها على القضية الوطنية ما بين 1919/1943، مجلة حوليات مخبر التاريخ والجغرافيا، العدد 2 يولييه 2008، ص 85.

16/ سعد الله، أبحاث وآراء، الجزء 2، ص 55.

- 17/ محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية، من 1847/1939، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1980. وكذلك: قداش، الأمير خالد ونشاطه السياسي 1919/1925، مجلة تاريخ وحضارة المغرب، عدد 4، جانفي 1968.
- 18/ قداش، جزائر الجزائريين، تاريخ الجزائر 1830/1954، ترجمة محمد المعراجي، ط1، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر روية 2008، ص 279.
- 19/ يحي بوعزيز، الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية من خلال نصوصه 1912/1948، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1991، ص 50.
- 20/ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، ص 436.
- 21/ مريوش، دور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الحركة الوطنية الجزائرية 1931/1952، مجلة الرؤية، العدد 2، ماي جوان 1996، ص 114.
- 22/- Désparmet, le nationalisme à L'école indigène en Tunisie et en Algérie, in, Afrique française, février 1935.
- 23/ الدكتور عبد الله ركيبي، عروبة الفكر والثقافة أولا، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986، ص 26.
- 24/ محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1980، ص 48.
- 25/ سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج5، ط1، دار الغرب الإسلامي 2005، ص 154.
- 26/ جريدة الإصلاح، الموافق ل 28 نوفمبر 1948.
- 27/ محمد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ج2، ش. و. ن. ت الجزائر، ص 221.
- 28/ جريدة الإصلاح، العدد 52، السنة العشرون، 12 جوان 1947.
- 29/ جريدة السنة، العدد 11، السنة الأولى، الموافق ل 19 جوان 1933.
- 30/ مريوش، الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، مطبعة هومة 2007، ص 147.
- 31/ أحمد حماني، صراع بين السنة والبذعة، أو القصة الكاملة للسلطان بالإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس، ج1، ط1، دار البعث قسنطينة 1984، ص 271. ط4، دار الغرب الإسلامي بيروت 2005، ص 59.
- 32/ جريدة لسان الدين، العدد 68، السنة الثالثة، 5 فيفري 1939.
- 33/ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الموسوعة الصحفية العربية، الجزء الرابع، تونس والجزائر والجاهلية والمغرب وموريتانيا، تونس 1995، ص 82.
- 34/ ناصر، المرجع السابق.
- 35/Mahfoud Kaddache ; histoire du nationalisme Algérien 1919/1951, tome 2 ; 2 éd ; E.N.A.L ; p909.
- 36/ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج3، ص 264.
- 37/ أحمد الخطيب، حزب الشعب الجزائري،
- 38/ عبد الرحمن بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، ج3، ط1، المؤسسة

- الوطنية للكتاب الجزائر 1986، ص 369.
- 39/ سعد الله، الحركة الوطنية، ج3، ص 264.
- 40/ بن العقون، الكفاح القومي والسياسي، ج3، ص 44.
- /41Kaddache ; Histoire ; t2 ; p 990..
- Mostefa lacheraf; des noms et des lieux
- 42Mémoires d'une Algérie oubliée; éd casbah1998.
- 43/ جريدة الوطن، العدد 6، الموافق ل 10 جوان 1948.
- 44/ فرحات عباس، ليل الاستعمار، ترجمة أبو بكر رحال، ط1، دار القصة للنشر الجزائر 2005، ص 123.
- 45/ جريدة الحرية، العدد543، الموافق ل 12/11/1953.
- 46/ عمار اوزقان، الجهاد الأفضل كلمة حق عند سلطان جائر، تعريب ميشال سطوف، دار القصة الجزائر 2005، ص 29.
- 47/ المنظمة العربية للتربية، المرجع السابق، ص 81.
- 48/ عبد الرحمن، التعريب في الجزائر، ص 30
- 49/ الشيخ خير الدين، مذكرات الشيخ خير الدين، ج2، ص 45.
- 50/ مريوش، المعتقلات الفرنسية في الجزائر إبان الثورة بين التهريب الاستعماري والترشيد الثوري، مجلة المبرز، العدد11، الموافق ل 1998، ص 99.
- 51/ ركيبي، عروية الفكر والثقافة، ص 19.
- 52/ د/ نبيل أحمد بلاسي، الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، ط1، مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب 2006، ص 158 53/ نفسه، ص 159.
- 54/ عثمان سعدي، التعريب في الجزائر كفاح شعب ضد الهيمنة الفرانكفونية، ط1، دار الأمة 1993، الجزائر، ص 34.
- 55/ ركيبي، عروية الفكر، ص 20.
- 56/ أحمد منصور، الرئيس أحمد بن بلة يكشف عن أسرار ثورة الجزائر، ط1، المكتب المصري الحديث، 2007، ص 119.
- 57/ محادثة شخصية مع الدكتور محمود يعقوبي، بتاريخ 5 أكتوبر 2005، بالمدرسة العليا للأساتذة بوزريعة.
- 58/ عبد الرحمن سلامة، التعريب في الجزائر، 31.
- 59/ المنظمة الوطنية للمجاهدين لولاية ميلة، تقرير خاص عن وضع الولاية الثانية 1956/ 1958.
- 60/ سعد الله، أبحاث وآراء، ج5، ص 166.

The status of the Arabic language programs in the Algerian political movement between 1926- 1954.

Dr. Ahmed MERIOUCHE (*)

Summary

The major theme of this research paper is the important place of Arabic language in Algeria during the period of the French colonialism of it, besides it seems clear that the paper answer also so many questions such: how did the French authority try to minimize the Arabic importance despite the last is the native language of the Algerians? And what priority or how much resources was devoted to it during the Algerian political reconstruction period?

The steadfastness of Arabic, as a strong factor that stands against the colonial policy, was also one major point that we dealt with. Here again we need to refer that the French themselves recognized that Arabic is a symbol of the Algerian culture that is why it started to put plans and to organize tactics to diminish and reduce that importance.

On the other hand, Arabic was the language of speeches, communications and correspondences from el Emir Khalid movement in 1919 to the emergence of the current autonomous Muslim elected to the movement in 1927. However the appearance of the Muslims scholars association in 1931 is considered to be a key asset in maintaining Arab support and demarcated in teaching, writing and communication and it was the same thing for Farhat Abas who issued EL Watan newspaper in Arabic.

Furthermore, after the outbreak of the Algerian revolution in 1954, one may notice that it did not abort the demand of Arabic as an official language through so many charters.

* Maître de conférence –Ecole Normale Supérieure - Alger – Algérie.

جمعية العلماء المسلمين بوادي سوف بين التحامل الاستعماري والتدافع الطرقي (1931 - 1937).

بقلم

أ / موسى بن موسى (**)(**)



ملخص

ظهور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالجزائر كان ضرورة حضارية لحماية الهوية وللقومات الحضارية للأمة الجزائرية، غير أن هذا التواجد سرعان ما اصطدم مع الإدارة الاستعمارية، من جهة، والطرق الصوفية من ناحية ثانية. وهذا الوضع برز بوضوح في وادي سوف مما جعل الجمعية بين التحامل الاستعماري والتدافع الطرقي، ومن هنا جاء عنوان البحث: جمعية العلماء المسلمين بوادي سوف بين التحامل الاستعماري والتدافع الطرقي (1931 - 1937). مقدمة:

إن الوضع الثقافي الذي كانت تعيشه وادي سوف خلال الفترة الممتدة بين 1931 و1938 جعلها تتميز بحضور من خلال المساهمة في الإصلاح، وهذا من خلال دور الطرق الصوفية في ميدان التعليم حسب تمركز كل طريقة في ضاحية من أرجاء وادي سوف، فتجد قمار الحاضرة الأكثر حيوية من غيرها نتيجة الاستقرار الذي تميز به الأهالي لارتباطهم بالزراعة، والدور الذي قامت به الطرق الصوفية في التعليم خاصة الطريقة التجانية، فاستلزم ذلك العناية بالعلم. وهذا بدوره ساهم في تشييد عدد من المساجد القديمة، والتي تحمل طابع التصوف مثل مسجد الشابية، رغم أنه مسجد أسس على التقوى لا علاقة له بالتصوف الخرافي. أما حاضرة الوادي فإن طابع الحياة

(**) أستاذ مساعد "أ" بقسم العلوم الإنسانية - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الوادي - الجزائر.

(**) باحث في الدكتوراه بقسم التاريخ - كلية الآداب والحضارة الإسلامية جامعة الأمير عبد القادر -

قسنطينة - الجزائر

الاقتصادية يضطر الأهالي إلى طلب العيش خارج حدودهم، مما فرض على كثير منهم التوجه نحو تونس. كما توجه آخرون نحو المدن الجزائرية مثل بسكرة وقسنطينة. أما الحواضر الأخرى فقد تباينت نسبة العلماء والمؤدبين فيها نتيجة بعدهم على المراكز الفاعلة في المنطقة من جهة، والوضع الثقافي السائد الذي يغلب عليه الطابع الطرقي. كما نجد إلى جانب الحاضرتين السابقتين حاضرة الزرقم التي كان ارتباطها بتونس وثيقا.

وهذا الدور الذي لعبته الحواضر جعل وادي سوف تشهد حركية إصلاحية من خلال دور الزوايا الذي برز على مستوى التعليم القرآني وجهود النخبة المحافظة التي بقيت تكن للطرق الصوفية كل الاحترام والولاء. أما دور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بوادي سوف، فقد ظهر منذ تأسيس الجمعية بالجزائر في 05 ماي 1930 بنادي الترقى، ومنذ ذلك الوقت أصبحت هناك علاقة متميزة بين الطرق الصوفية من خلال التدافع بين أعلام النخبة المحافظة والعاملين في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالإضافة إلى تحامل الإدارة الاستعمارية على نشاط الجمعية ومواقفها السياسية تجاه المستعمر. وهذا العمل يندرج ضمن خطة تتمثل في الآتي:

- 1 - الحركة الإصلاحية بوادي سوف خلال العشرينات.
- 2 - ظهور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وميادين ومجالات نشاطها بوادي سوف.
 - أ - ظهور الجمعية بوادي سوف:
 - ب - ميادين ومجالات نشاطها.
- 3 - جمعية العلماء المسلمين بين التحامل الاستعماري، والتدافع الطرقي بسوف.
 - أ - جمعية العلماء المسلمين والتحامل الاستعماري.
 - ب - الانقلاب الإصلاحي لعبد العزيز وأثره على جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بوادي سوف.

الخاتمة.

1 - الحركة الإصلاحية بوادي سوف خلال العشرينات:

إن عقد العشرينات كان عقد تهمر الحركة الإصلاحية من خلال بروز عدة جرائد وصحف مثل الإقدام والمتقدم⁽¹⁾، وهذا منذ أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، حيث كان الأهالي يأملون في مبادئ الحرية، والحقوق التي نادى بها الرئيس الأمريكي ولسن، والتي دأبت أحلام

الشعوب المستعمرة، حيث اعتقد أن عهداً جديداً من الحرية والاستقلال سيطر فجره على العالم، وعليه سوف تظهر هذه الشعوب بكامل حقوقها. وعلى هذا الأساس برزت شخصية الأمير خالد بن الهاشمي بن الحاج الكبير بن الأمير عبد القادر الجزائري الذي حاول رفع صوت المطالبة بتحقيق المساواة التامة بين الجزائريين والمعمرين بالجزائر المستعمرة في جميع الحقوق السياسية والاجتماعية، والاقتصادية، وهذا تحت اسم "مطالب الأمير خالد العشرة"⁽²⁾، وأمام التجاهل الفرنسي للوفاء بالعهود ذهبت فرنسا إلى إقرار قيود مجحفة كان لها أثرها السلبي على الحياة الثقافية بالخصوص⁽³⁾. هذا ما يجعلنا أن نعتبر حركة الأمير حركة إصلاحية، وهي قد ظهرت قبل أو واكبت حركة العلماء⁽⁴⁾.

وأمام هذا الوضع المزري وجد الجزائريون أنفسهم أمام تحدي حضاري جديد، وهو البحث على سبل أكثر قدرة في رفع مستوى التصدي للمشروع التغريبي الذي تودّ فرنسا تحقيقه. فما كان على الشيخ عبد الحميد بن باديس إلا رفع لواء الحركة التعليمية بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، وهذا ناتج عن الانحطاط الذي وصلت إليه الثقافة الإسلامية بالجزائر، فكان على هؤلاء التفكير في إيجاد آلية منظمة⁽⁵⁾ تكون أكثر تكفلاً برفع مستوى الثقافة الإسلامية بالجزائر المحتلة. لكن رغم هذا الوضع كانت الجهود المبذولة من طرف بعض العلماء كالشيخ عبد الحميد بن باديس قد آتت أكلها، وهذا بإحياء البعثات الطلابية إلى تونس للدراسة بجامع الزيتونة، والذي لعب دوراً هاماً في إيقاظ همم الجزائريين، وهذا بعد أن عمدت السلطات الاستعمارية إلى تقليص المدارس العربية ومحاربة الثقافة العربية والدين الإسلامي، وإحلال اللغة الفرنسية محل العربية في جميع المعاهد والمدارس⁽⁶⁾، وعلى هذا الأساس كانت ربوع الجزائر قاطبة تعيش حركة نهوض قصد الخروج من المأزق الذي بات يؤرق غالبية المثقفين. وخلال العشرينات شهدت وادي سوف عودة مجموعة من الطلبة الذين تخرجوا من جامع الزيتونة بعدة شهادات، فكانوا نبراساً أجاجاً على محاربة الفكر المتعفن. ومن هؤلاء نجد الشيخ عمار بن الأزعر، والشيخ السايح اللقاني اللذان كانا قد نشطا بقمار، حيث لعبا دوراً بارزاً في تشجيع عدد من الطلبة بقمار إلى العزم للهجرة إلى تونس لمواصلة التعليم بجامع الزيتونة. غير أن الشيخين عمار بن الأزعر، ومحمد السايح اللقاني ضويقا من طرف السلطة الاستعمارية والطرقية، فما كان من أمرهما إلا اختيار الهجرة من جديد، فلجأ الأول إلى المدينة المنورة سنة 1358هـ / 1937م، والثاني فضل العودة إلى

تونس، حيث التحق بسلك التعليم بالزيتونة دون أن يتقطع في التردد على قمار⁽⁷⁾، وهذا مع محاولة تقديم دروس للطلبة والعامّة في بعض المساجد بقمار. فكان هذا النشاط جدّ ناجعا، حيث ساهم في توسيع دائرة الهجرة إلى الزيتونة، ومن هؤلاء نجد: الطالب عبد القادر الياجوري⁽⁸⁾ الذي انتقل إلى توزر بالجريد التونسي قصد حفظ القرآن الكريم، وتعلم بعض العلوم. وفي سنة 1925 انتقل إلى جامع الزيتونة، ليتخرج منه بشهادة التطوع سنة 1934. كما نجد الطالب محمد الطاهر التليلي الذي كان مواظبا في الحضور لدروس الشيخ محمد ابن السائح اللقاني منذ 1923 التي كان يلقاها في الزاوية التجانية، كما كان يحضر دروس الشيخ عمار بن الأزعر في بعض مساجد قمار، وعند بلوغه سن السابعة عشر⁽⁹⁾ قصد تونس عن طريق الجريد وذلك سنة 1927⁽¹⁰⁾، حيث مكث بجامع الزيتونة سبع سنوات، فتحصل خلالها على شهادة التطوع وذلك سنة 1934⁽¹¹⁾. والطالب علي بن ساعد خيران⁽¹²⁾ المعروف بخيران، وهو من تلاميذ الشيخ عمار بن الأزعر هاجر إلى جامع الزيتونة سنة 1928⁽¹³⁾، ومكث به أربع سنوات ليتحصل على شهادة التطوع سنة 1932، بالإضافة إلى الطالب الحفناوي هالي⁽¹⁴⁾ الذي هاجر بدوره إلى تونس ليلتحق هو الآخر بالزيتونة لينال شهادة التطوع بعد سنوات مكث بها بالجامع. كما نجد الطالب حمزة بوكوشة⁽¹⁵⁾ الذي التحق بتونس سنة 1932، وزاول دراسته بجامع الزيتونة⁽¹⁶⁾ لمدة ست سنوات، ليتخرج منه بشهادة التطوع⁽¹⁷⁾، وقد كان ذلك سنة 1930⁽¹⁸⁾.

وهكذا استمر التدفق لأجل مواصلة التعليم بتونس من أبناء المنطقة عبر كامل أنحاءها وحواضرها لما كان لهذه العشرية من آثار بدءا من عودة بعض الشيوخ، و تباعا للسياسة الاستعمارية المتبعة في اضطهادهم. كما شهدت هذه العشرية حدثا هاما تمثل في إعلان أحد أقطاب الطرق الصوفية وهو الشيخ الهاشمي الشريف حبس أملاكه لسبيل العلم، ويعت أبناءه إلى جامع الزيتونة جاعلا لكل من يتطوع منهم - أي يتحصل على شهادة التطوع - الحق في الإشراف على زاوية من الزوايا القادرية. كما وضع مراقبين يتحسسون أحوالهم في الحضور، والغياب عن الدروس، بالإضافة إلى تخصيص راتبا شهريا يضاهي راتب مدرس من الطبقة الثانية بجامع الزيتونة لكل منهم، وقد أبرم ميثاق هذا الحبس في كراس سنة وفاته⁽¹⁹⁾، وهذا يوم 23 سبتمبر 1923⁽²⁰⁾. لكن ما يستدعي الوقوف عند هذا الموقف هو تحالف الفقهاء الجامدين، وشيوخ الطرق المدجلين على تنفير الناس، وتزهيدهم في الهجرة إلى جامع الزيتونة، لأن

المتخرجين منه يقفون بالمرصاد لما في الزوايا من بدع وضلالات يعتقدونها العوام، ويعملون على ترسيخها على أساس أنها سنن حميدة، وهي لا تمت للدين بصلة في شيء. كما كانت زاوية الشيخ الهاشمي ببسكرة قبل وفاته تقوم بتدريس الطلبة على يد الشيخ علي بن إبراهيم العقبي، ومن أهم طلابها نجد الشيخ حمزة بوكوشة حين يصف نفسه أنه أصغر الطلبة سنا بالإضافة إلى شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة والشيخ عبد العالي الأخضر وغيرهم⁽²¹⁾.

ومن هذا نلاحظ أثر التطورات التي شهدتها المغرب العربي خلال العشرينات نتيجة الهزات العنيفة التي فجرها التصادم مع المد الاستعماري وتغلغله في العالم الإسلامي⁽²²⁾، وقد شملت هذه الهزات كل جبهة من جبهات المقاومة الوطنية ثورة مسلحة، أو انتفاضة سياسية أو دعوة إصلاحية، أو تفجر فكري أدبي يبعث على مراجعة المسلمين، ويتجاوز الرتبة وينشد الثورة على السكون⁽²³⁾. وبالفعل لقد كان للشيخ الهاشمي الشريف موقفا من المستعمر تجاه سياسة التجنيد التي عزم على تنفيذها بموجب قانون شهر جويلية 1917م، والذي أدرجت من خلاله منطقة الجنوب التي أصبح أهاليها مطبق عليهم التجنيد، حيث كان التجنيد قبل هذا التاريخ لا يعني شباهم، فما كان على الشيخ الهاشمي إلا مناهضة هذا القانون فدعا إلى انتفاضة يوم 15 نوفمبر 1918⁽²⁴⁾. ومنذ تلك الحادثة تغيرت نظرة الشيخ لقضايا عديدة كان يشوبها كثيرا من الغموض ومنها تقريب وجهات النظر بين الطريقتين القادرية والتجانية، ومحاولة توسيع زاويته وإنشاء فروع لها في الوطن⁽²⁵⁾، وقد تجسد ذلك المسعى خاصة بعد عودة الشيخ عبد العزيز الشريف⁽²⁶⁾ الابن الأصغر للشيخ الهاشمي سنة 1923 من الزيتونة، وقد تحصل على شهادة التطويع سنة 1922⁽²⁷⁾. علما أنه التحق بجامعة الزيتونة سنة 1913م⁽²⁸⁾، وهو قد صاحب ثلة من طلبة الزيتونة الذين كانوا نتاج البعثة الأولى التي سعى الشيخ ابن باديس لإرسالها سنة 1913 لو لا ظروف الحرب التي حالت بينهم. لكن بعد أن وضعت الحرب أوزارها عاودت هذه البعثة تكميل دراستها، فتخرجت سنة 1924، فكانت ثلة من خيرة علماء الجزائر ومجاهديها، ومصليحيها من أمثال: محمد السعيد الزاهري، وصالح بن يحيى، ومبارك الملي، وأحمد توفيق المدني، ومحمد خير الدين، وغيرهم كثير⁽²⁹⁾.

وهم قد تزامنا في وجودهم مع وجود الشيخ عبد العزيز الشريف مما يدل على وجود صلات ساهمت في دفع الشيخ عبد العزيز إلى تعيين الكثير منهم مدرسين بالزوايا المتفرعة عن زاويته

بعميش بوادي سوف، فعين الشيخ محمد السعيد الزاهري بالأغواط في سنة 1926. كما حاول تعيين الشيخ مبارك المليي بزاوية الأغواط⁽³⁰⁾، غير أن معارضة الشيخ مبارك للطرق حال دون تلبية العرض⁽³¹⁾، وقد تناولت هذه العلاقة مجلة الشهاب في عددها 49 المؤرخ في 10 صفر 1345هـ - 23 أوت 1926م⁽³²⁾. كما كان الشيخ الصديق بن عريوة مدرسا بزاوية تقرت، والشيخ المدكالي مدرسا بزاوية بسكرة. وعلى هذا الأساس نلاحظ أن هناك تمايزا بين وادي سوف، وغيرها من مناطق البلاد، حيث عدّ هذا الفعل من طرف الشيخ عبد العزيز انقلابا عن المسار الطرقي من أجل تقويمه وإصلاحه من طرف الأب والابن، رغم ما كان يحيط بالحركة الإصلاحية في مهدها من عراقيل كان أصحاب الطرق الصوفية طرفا فيها.

وهكذا كانت وادي سوف تبض بالحياة معلنة بذلك عن دورها في المشاركة في هذه التقلبات من المواقف المعتدلة إلى الإصلاح مثل: الشيخ محمد بن السايح اللقاني الذي اجتذبت حركته الأمير خالد، والشيخ عمار بن الأزعر الذي اعتنق المبادئ الإصلاحية وجاء يبشها بين طلبة العلم بقمار⁽³³⁾. كما وجد مجموعة مثقفة مرتبطة بالحركة الصحفية، حيث كان هناك مراسلين لبعض الصحف الوطنية، ومن هؤلاء نجد: سالم بن الطاهر بن سلمي مراسل الشهاب سنة 1926، ومحمد بن خالد مراسل مجلة الشهاب سنة 1927، والطاهر محمد مراسل نفس المجلة سنة 1928⁽³⁴⁾، وساعي (الزقم) وغيرهم كثير من أبناء المنطقة الذين حاولوا من خلال مساهمتهم هذه تفعيل الوسط الثقافي بالمنطقة. وهكذا كانت وادي سوف تعيش حالات التأهب، والنهوض كغيرها من المناطق الجزائرية معلنة بذلك عن بداية عهد يتسم بملامح المناهضة، والدفاع المستميت عن قضايا تمثلت في الثلاثينات في شعار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين "الإسلام ديننا - والعربية لغتنا - والجزائر وطن"، فكانت هذه القضايا هي الشغل الشاغل الذي يورق مضامع الجزائريين.

2 - ظهور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وميادين ومجالات نشاطها بوادي سوف:

أ - ظهور الجمعية بوادي سوف:

إن ظهور جمعية العلماء المسلمين بالجزائر كان نتاج جهد استغرق عقد العشرينات، وهذا انطلاقا من الحركة الصحفية التي شهدتها الجزائر من خلال المتقّد والشهاب للشيخ عبد الحميد بن باديس، والإصلاح للشيخ الطيب العقبي⁽³⁵⁾ وصدى الصحراء لأحمد ابن العابد العقبي⁽³⁶⁾.

فمن خلال هذا التعدد في صدور الصحف كانت الوثبة التي ثمتها زيارات الشيخ عبد الحميد بن باديس لشخصيات عديدة من أبناء الوطن كان من بينهم: الشيخ الطاهر العبيدي. كما كانت الحركة التعليمية المتأججة والتي كانت وجهتها جامع الزيتونة المعمور، والتي بدورها ساهمت في إبراز أعلام ثاقبة راحت تبشر بالعهد الجديد الذي بات الهاجس الوحيد والأهم للعديد من شباب وشيوخ الوطن، ومن خلال هذه الأصوات المتعالية نجد صوت محمد الأمين العمودي الذي التحق بمدرسة الأهالي بالوادي سنة 1902⁽³⁷⁾، وفي السن السادسة عشر من عمره زاول الدراسة بالمدرسة الفرنكو- إسلامية بقسنطينة ذات التعليم المزدوج العربي والفرنسي⁽³⁸⁾، لكن الروح الوطنية الثاقبة، والتكوين العربي الأول - والمتمثل في تلقي القرآن الكريم في الكتاب بوادي سوف - جعله يحافظ على انتهائه الحضاري العربي الإسلامي، ويستطيع الربط بين ما قد تحصل عليه في المدرسة "الفرنكو-إسلامية".

ومما زاد في رغبة محمد الأمين العمودي للدعوة إلى الحركة الإصلاحية التي اعتبرت امتدادا أصيلا للنهضة العامة التي اجتاحت العالم العربي والإسلامي، وهذا أثناء وجوده بسكرة، حيث يقول محمد الأخضر عبد القادر السائحي: « كانت بسكرة تضم نخبة صالحة من الأدباء والمثقفين، ومن الفقهاء والمتعلمين من أبناء الزاب، ووادي سوف ووادي ريغ، ووادي مزاب المقيمين بها، أو المترددين عليها، وعلى رأسهم الشيخ الطيب العقبي ومحمد الأمين العمودي والحكيم سعدان الذين كانوا واسطة العقد الثمين المتألق في جيد عروس الزيبان (بسكرة النخيل).

تزعّم الشيخ الطيب العقبي الدعوة الإصلاحية والأمين العمودي الحركة الأدبية والدكتور سعدان الأمور السياسية...»⁽³⁹⁾.

وعلى هذا الأساس كانت مساهمة الأمين العمودي في الكتابة الصحفية خاصة في جريدة الإصلاح للشيخ الطيب العقبي جملة من المقالات حول اهتمامات، وانشغالات الأهالي في علاقاتهم بالوجود الفرنسي وسيادتها من منظور الفكر الإصلاحية الذي كان يعتمد على المرجعية الإسلامية الأولى (زمن السلف الصالح). وقد شملت مقالاته كل القضايا الأهلية من طرقية وتدنيس، والمرأة المسلمة والدين، والفلاحة. وكانت هذه القضايا التي يطرحها تنطلق من جدلية الفعل والواقع، وردود الفعل، والبحث عن أصول وأسباب تداعيات هذه القضايا، وقد

عمد الأمين العمودي على دراستها تحت عنوان المسألة: المسألة الطرقية - المسألة الدينية - مسألة التدنيس - مسألة المرأة المسلمة - المسألة الفلاحية⁽⁴⁰⁾.

والأمين العمودي لم يكن لوحده الداعي الى الفكر الإصلاحى، بل كان رفقة ثلثة من أبناء جيله، فما إن بزغت الاحتفالات المثوية بمرور قرن عن استعمار الجزائر حتى طفت فكرة تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على سطح الواقع، حيث جاء في مجلة الشهاب نصا كتبه محمد السعيد الزاهري يصور من خلاله رغبة الجزائريين التواقفة لحضور المؤتمر التأسيسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين بنادي الترقى⁽⁴¹⁾: « وعقد المؤتمر في نادي الترقى، وغصَّ هذا النادي بالوفود القادمين من أطراف البلد وتنازل الأعضاء من سكان العاصمة وضواحيها عن أمكتهم وكراسيهم لضيوفهم وإخوانهم الوافدين، واكتظ النادي، وامتألت مدرجاته الفسيحة. واكتظ كل ما فيه من رحاب وأهواء، وغرف وحجرات، واكتظت الماشي والممرات، وامتألت السلم وكل ما يحيط بالنادي من المقاهي والساحات. وكان ضروريا الخضوع للأمر الواقع، واستعمال عدة مكبرات للصوت. ولو أنت أحصيت كل هؤلاء الحاضرين لأحصيت منهم في الأقل خمسة آلاف».

وقد كان حظّ علماء سوف وفيرا في الدعوة إلى الحضور لهذا الصرح، حيث نقل الدكتور أبو القاسم سعد الله عن المرحوم الشيخ الهاشمي حسني عام 1980: « أن الدعوة وجهت للجميع من علماء الوادي منهم: الشيخ إبراهيم العوامر والشيخ الطاهر العبيدي، وأخوه أحمد العبيدي والشيخ الميداني موساوي، فلم يحضر سوى الشيخ عمار بن الأزعر⁽⁴²⁾. وقد كان الشيخ عمار بن الأزعر يقاوم الوضع الذي كان سائدا بسوف من تخلف، وفساد. وهذا منذ عودته من جامع الزيتونة سنة 1343هـ / 1925م، حيث يقول الشيخ عمار ابن الأزعر: « ثم عدت لابتداء صفحة أخرى من الجهاد المقدس في نشر عقيدة السلف والدعوة إلى الرجوع إلى كتاب الله والسنة ومحاربة البدعة والضلالة وكنت أحد المؤسسين لجمعية العلماء المسلمين⁽⁴³⁾، ولم يكن الشيخ عمار بن الأزعر وحده محاربا للبدعة والخرافة، بل وجد عددا من العلماء الذين حاولوا مقاومة الوضع وإن كانوا قد اختاروا الطرق الصوفية ملاذا للانطلاق في إقامة المشروع الإصلاحى.

كما أن وصول الجرائد والصحف التي كانت تأتي من حاضرة بسكرة كان عاملا مساهما في التعرف على آراء الأمين العمودي الإصلاحية، وباعثا إلى روح الاعتزاز بها، فقد كانت هذه

الصحف والجرائد تملأ الأفاق رحبا، خاصة كل من قمار والزقم باعتبارهما حاضرتان تؤمان خيرة أبناء المنطقة. وعلى هذا الأساس حضر مؤتمر تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كل من: الأمين العمودي والشيخ عمار بن الأزعر، وحمزة بوكوشة، حيث كان للأول منهم دور فاعل في الإعداد لتحريير القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين كونه رجل قانون⁽⁴⁴⁾. كما وصلت دعوات كثيرة لشيوخ كثر قد حال بينهم وبين السفر العناء، أو التجهم لكون الفكرة لم تتخمر لدى الكثير منهم، وهذا ما قد صرح به حمزة بكوشة في قصيدته التي رثى بها شيخه إبراهيم العوامر، أن شيخه أشاد وأثنى عن دور جمعية العلماء. هذا سمح للمنطقة أن تشارك بقسط وافر، رغم قلة السكان وبالنظر للنفوذ الواسع للطرق الصوفية خاصة التجانية، والنظام العسكري الذي كان يسود البلاد، حيث كانت المناطق الجنوبية ذات نظام عسكري. هذا حال دون تمكن دعوة جمعية العلماء من التوغل بقوة إلى المنطقة إلا بعد عودة بعض طلاب المنطقة من جامع الزيتونة ابتداء من السنوات 1933 - 1934⁽⁴⁵⁾. لكن رغم ذلك إلا أن الفكر الإصلاحية كان حاضرا بقوة، وفي وقت مبكر على يد كثير من الرواد من أمثال الشيخ عمار بن الأزعر الذي كابد في سبيل هذا الفكر الاضطهاد والتضييق، ثم ما لبث أن ضاق مرارة الاغتراب الذي اختاره على مفض⁽⁴⁶⁾، وهو يصف الوضع قائلا: «... وكنت أحد المؤسسين لجمعية العلماء المسلمين ورئيسا لشعبتها في جنوب الجزائر».

وقد لقيت في نشر الدعوة في تلك الأيام ما يلاقيه أمثالي من جور الاستعمار وإخواني من الطريقين يعرف ذلك أهل تلك البلاد ... ودامت الصفحة من الجهاد إحدى عشرة سنة ثم أعقبت ذلك المهجرة إلى البلاد المقدسة خوفا على الأهل والذرية من الفتن وذلك سنة 1353هـ⁽⁴⁷⁾.

ورغم ذلك الوضع المتعثر للحركة الإصلاحية بوادي سوف إلا أن بعض التقارير الإدارية كانت ترى أن هذه الحركة تشكل موضوع قلق للسلطات الإدارية بالجنوب، ففي هذا الشأن هناك مراسلات من طرف سلطة المستعمرة بالمنطقة (مارس 1935) مبعوثة إلى الولاية العامة بالجزائر جاء فيها: «إذا كان نشاط رجال ابن جلول لا يشكل في الوقت الحالي خطرا كبير فيها يتعلق بالجنوب، فإن نشاط العلماء المصلحين السري يجب أن يلقي كل العناية»⁽⁴⁸⁾.

وقبل هذه المراسلة كانت السلطات العسكرية بملحقة الوادي قد أعلمت القائد العسكري

بمنطقة تقرت بتوزيع إحدى المنشورات وهي " شهادة لصالح " جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والتي كان من المفروض أن يمضيها أعيان المنطقة⁽⁴⁹⁾. وقد كانت هذه الإمضاءات عبارة عن مساندة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حيث كانت هذه المنشورات قد أمضيت من طرف العديد من النواب خاصة نواب عمالة قسنطينة؛ قصد الدفاع عن الجمعية، ومحاولة ردّ التهم عليها، والتي وجهت لها إثر الاضطرابات التي شهدتها الجزائر خلال سبتمبر 1933 - 1934⁽⁵⁰⁾. وهكذا اتسع نطاق الحسّ والتفاعل مع الحركة الإصلاحية بالجزائر، فكانت وادي سوف من المتأثرين، فتشكلت لجنة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين قد تكون الشعبة التي تكلم عنها الشيخ عمار بن الأزعر حينما قال: «... وكنت أحد المؤسسين لجمعية العلماء المسلمين ورئيسا لشعبتها في جنوب الجزائر»⁽⁵¹⁾، وقد تشكلت هذه اللجنة " الشعبة " من: الشيخ عمار بن الأزعر، وحمزة بوكوشة، وعبد الكامل بن عبد الله النجعي، والهاشمي الدراجي، والهاشمي بن حميدة (حسني)⁽⁵²⁾، في حين كان تأسيس شعبة الوادي نتاج مساعي التاجر عبد الكامل النجعي⁽⁵³⁾، حيث استطاع أن يلتمّ حوله عددا من مؤيدي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ثم ذهب إلى إنشاء شعبة بالوادي، واستطاع الوصول إلى غرضه بعد مرور حمزة بوكوشة بالوادي في إحدى زياراته لها⁽⁵⁴⁾.

وهكذا بدأت دائرة الإصلاح تتسع بوادي سوف خاصة في كل من الزقمة وقمار، والوادي. وهذا كله كان نتيجة عودة الكثير من طلبة الزيتونة إلى وادي سوف، ومباشرتهم للعب دور التعليم والتوعية، والدعوة إلى الإصلاح قصد مناهضة الاستعمار ومكابدة جرائمه المقتربة في حقّ الأهالي خاصة رجال الإصلاح بالمنطقة. لكن ما يلفت الانتباه أن كثيرا من الساعين في دعم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالوادي المركزي هم أولئك الذين اخذوا تعليمهم الابتدائي بالمدرسة الأهلية بالوادي، وقد تحصلوا في غالبيتهم على شهادة نهاية الابتدائي، ومن بينهم: عبد الكامل النجعي، والهاشمي ابن حميدة (حسني). وهكذا كان دور كل من الأمين العمودي وحمزة بوكوشة، والشيخ علي بن سعد خيران، خاصة في مجال الصحافة، حيث برزت مساهمات الأمين العمودي منذ أن كتب في جريدة النجاح في عددها الأول⁽⁵⁵⁾ التي أصدرها الشيخ عبد الحفيظ بن الهاشمي سنة 1919، وغيرها من الصحف والجرائد ذات اللغتين⁽⁵⁶⁾ - العربية والفرنسية -، ليساهم في إصدار جريدة الجحيم كردّ فعل على جريدة المعيار المعارضة لجمعية العلماء المسلمين

الجزائريين⁽⁵⁷⁾ مع الشيخ السعيد الزاهري رغم معارضة كل من الشيخ عبد الحميد بن باديس والشيخ الطيب العقبي، والشيخ مبارك الميلي لأن هذه الجريدة جاءت بلهجة سليطة رداً عن المنتقدين لجمعية العلماء المسلمين، وقد صدرت بقسنطينة سنة 1933⁽⁵⁸⁾، لينته به المطاف عند إصداره لجريدته الدفاع (La Défense) سنة 1934⁽⁵⁹⁾. والشيخ علي بن سعد الذي ساهم في هذا الحقل من خلال إصدار جريدة الليالي بالعاصمة في شهر فيفري 1936⁽⁶⁰⁾. وقد جاء في التعريف بها:

الليالي من الزمان حبالى مثقلات يلدن كل عجيبة.

نشرة فكاهية انتقادية أدبية، تصدر مرتين في الشهر، المدير المحرر علي ابن سعد⁽⁶¹⁾، وقد كانت توجه سهامها إلى إدارة الشؤون الأهلية التي كان يديرها المستشرق الفرنسي "ميو"، ولكن يبدو أن الشيخ حمزة بوكوشة كان مساعداً على نشرها وتحريرها، وإن لم يؤت ذكر اسمه على واجهة الصفحة الأولى من الجريدة، في حين سعى الشيخ سعد والشيخ حمزة إلى أن يكون صاحب الامتياز هو "جوكلاري محمد الشريف" محتمين به لجنسيته الفرنسية وضمان نزعة الوطنية الإصلاحية⁽⁶²⁾. ومن بين هذه المواضيع الفكاهية الانتقادية نجد الموضوع المتصدر للصفحة الأولى للجريدة العدد 12 بعنوان "الخنجر الشيوعي تحت باقة وردة الصداقة" للمحرر⁽⁶³⁾. وهكذا تعددت مساهمة أبناء المنطقة ممن تواجد خارج وادي سوف، فكانت هذه الأدوار بمثابة المحفز لسعي المتبقين في المنطقة إلى استيعاب فكر جمعية العلماء المسلمين، ونشر أفكارها، وهذا أمام مواجهة كل من الطرفين والسلطة الاستعمارية، حيث أن كل من اشتمت فيه رائحة الدعوة أو التعاطف، أو الاتصال بجمعية العلماء المسلمين، أو أحد أبرز أعضائها كان مصيره النفي والإبعاد، وهذا مصير جميع أقطاب الإصلاح بالمنطقة، حيث وجدوا متنفساً لهم في بسكرة الحاضرة الأكثر قرباً من وادي سوف، أو حتى تونس مثل الشيخ محمد بن السائح اللقاني⁽⁶⁴⁾، وهذا ما أقره الشيخ عبد الحميد بن باديس في مقال بعنوان: "....وفي سبيل الله ما لقيت اضطرهاد جديد" حيث جاء في مقدمته: «يلقى أعضاء جمعية العلماء العاملين - وهم الطائفة القائمة على نشر تعليم الإسلام للصغار والكبار - ما يلحقون من أنواع المعاكسة والاضطرهاد، وأكثرهم في ذلك - والحمد لله - صابرون محتسبون، وأقلهم بالتيمة معتمون. فإذا طلبوا رخص التعليم أو غيرها من مصالحهم حسب القانون فوجئوا بالسؤال عن عقيدتهم

وما تنطوي عليه صدورهم، وعن آرائهم وأفكارهم، وهل هم من جمعية العلماء؟ وهل قرأوا على ابن باديس؟ وهل قرأوا على بعض تلاميذه؟ وهل عرفوه؟ وهل هم مشتركون في "الشهاب"؟ وهل هم مشتركون في البصائر؟ فإذا عرفوا منه أو عنه شيئا من هذا توجهوا له ورفضوا طلبه وعرفلوا أعماله وعاكسوه في مصالحه الخاصة وكان عندهم من المبغوضين⁽⁶⁵⁾، فكانت ثلة من جماعة الإصلاح بالمنطقة قد ساهمت في نشر حركة الإصلاح في العديد من حواضر الزّاب نتيجة العلاقة التي تربط هؤلاء بأصدقاء لهم في الدراسة بجامعة الزيتونة المعمور بتلك المناطق.

وعلى هذا الأساس ظلت موجة الإصلاح تتزايد من حين لآخر لتعم أرجاء المنطقة بكاملها، وهذا وفق الإحصائيات التي قدمها الدكتور أحمد نجاح خلال دراسته للمنطقة - دون أن ننسى الوضع المعاش الذي دعا بالكثير منهم إلى التستر دون الإفصاح عن ميولهم، أو تعاطفهم مع الحركة الإصلاحية - حيث جاءت كالأتي: ففي حاضرة الزرقم كانت نسبة قبول الحركة الإصلاحية لدى الأهالي البالغ عددهم 7000 ساكنا تزيد عن 100٪، وفي قفار وصلت النسبة إلى 50٪ من أصل 10150 ساكنا - أي نصف سكان قفار - أما في حاضرة الوادي فكانت النسبة أقل بالمقارنة للحاضرتين السابقتين، وكان أغلب الإصلاحيين بالوادي يتمنون إلى عرش أولاد أحمد، حيث كان عددهم في تلك الأثناء 600 ساكنا؛ أي 7.5٪ من سكان أولاد أحمد و0.05٪ من كامل سكان الوادي. أما بكونين والرقية فقد وجد فيها ما يتراوح بين 200 إلى 300 مصلحا، وهذا لكون هاته المناطق متأثرة بالطرق الصوفية كالتجانية والقادرية، والعزوية (الرحمانية)⁽⁶⁶⁾. وهكذا أخذت الحركة الإصلاحية تتوغل في أوساط الأهالي من أجل مناهضة الاستعمار من جهة، ونفض الغبار والاستهانة الذهنية من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس كانت المواجهات المتكررة بين الإصلاحيين، وأصحاب الطرق الصوفية، ومن بين هذه المواجهات اعتبار الأسر ذات الانتماء الإصلاحي أسر مغضوب عليها من طرف الأهالي، فيذكر الشيخ الهاشمي بن حميدة (حسني) أن بيتهم كان عرضة للمحاجرة، حيث كان المارة من الحي أو القادمون من عميش يحاجروهم بدعوى الحصول على الأجر لأنهم "بني عصرون"، وهذا بإيعاز من بعض العوام من مريدي الطرق الصوفية.

وعلى هذا الأساس حاول الإصلاحيون السير بخطا متشاقلة في جهة، ومتسارعة في منطقة

أخرى من ربوع وادي سوف، وهذا بحسب متطلبات الظروف المحيطة بكل منطقة قصد الوصول إلى مبتغى مفاده النهوض وتحقيق هدف نبذ الاستعمار، والجهل والخرافات معا. وقد تجسد ذلك عن طريق الصحف والجرائد التي كانت تتوافد على المنطقة باستمرار مثل: مجلة الشهاب وجريدة البصائر، وغيرها⁽⁶⁷⁾ ويذكر الأستاذ حمزة بوكوشة منوها بقمار: « ورواج الصحافة العربية بهذه البلدة (قمار) أكثر منها ببلدان سوف، وبالأخص بلدة الوادي التي ابتلاها الله بنفر ممن ينقرون الناس جهدهم من تناول الصحافة العربية على اختلاف مبادئها، ويتلون على ذلك قوله تعالى ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُشْرِكْ هُوَ الْحَدِيثُ ﴾⁽⁶⁸⁾، وهذا هو التفسير بالرأي عياذا بالله منه »⁽⁶⁹⁾. لكن رغم هذا استمر صوت الإصلاح يرن في المناطق كلها حتى أصبح ذا شأن كبير عند إعلان أحد أقطاب الصوفية إلتواء للإصلاح ألا وهو الشيخ عبد العزيز الشريف، وهذا بالإفصاح عن رغبته في الالتواء إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في سنة 1937، ليكون لهذا الموقف شأنًا عظيمًا بالمنطقة.

أ - ميادين ومجالات نشاطها:

إن نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بوادي سوف كان يعتمد اعتمادا كبيرا على جهودات الأفراد دون الاعتماد على النوادي أو مقرات ذات صبغة قانونية، وهذا نتيجة الوضع العام الذي كانت تعيشه المنطقة، مما شجع كثيرا من الإصلاحيين بوادي سوف في العمل على ابتكار ميادين ومجالات لتنشيط حركة الإصلاح. ومن هذه الميادين والمجالات نجد محل التاجر عبد الكامل النجعي بسوق الوادي، حيث كان هذا المحل شبه مقر يؤمه الإصلاحيون في كل حين، بل كانت هناك لقاءات راتبة تجمع رواد الإصلاح بالمنطقة بنفس المتجر لكون صاحبه من مثقفي المنطقة وقدرته على المطالعة باللغتين العربية والفرنسية هذا كان كافيا لجعله قادرا على الإلمام بمجريات الأحداث نتيجة معاشته للواقع من خلال الصحف والجرائد وعلى هذا الأساس كان متجره محل لقاءات للعديد من الشخصيات من أهمهم: الشيخ الهاشمي الدراجي والهاشمي حميداتو، وغيرهم من أعضاء الإصلاح. كما كان يوفد عليهم حمزة بوكوشة كلما قدم إلى الوادي.

وقد كانت السلطات الفرنسية تولي اهتماما بالسيد عبد الكامل النجعي لنشاطه الحثيث، حيث ضربت عليه محاصرة غير معلنة، فكان يخضع للتفتيش هو وجميع الركاب بالحافلة العازمين

السفر لبسكرة قصد إلتقائه بشيوخ الإصلاح، وجلب جرائد الإصلاح كالشهاب والنجاح، والبصائر فيما بعد، لكن هذه المضايقات المتكررة جعلت السيد عبد الكامل يبتدي إلى وسيلة مفادها تكليف شخص يجلب هذه الصحف أسبوعيا من بسكرة، وهو السيد "بشير البهلي" من السيد "يوسف العمودي" أخ محمد الأمين العمودي. أما خروجه من الوادي كان صوب تبسة نتيجة عدم اشتداد المراقبة العسكرية على الطريق أقل من طريق بسكرة، فكان سفره هذا من أجل الالتقاء بالشيخ العربي التبسي للتشاور معه في قضايا تهم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وعليه فإن متجر عبد الكامل النجعي كان بمثابة نادي يؤم رجال الإصلاح بالمنطقة، وهذا لكونه يتواجد بالسوق، فكان هذا الأمر مسهلا للقاءات الدورية رغم محاولات التصنع بالسرية الدائمة واليقظة لكون أمر الإصلاح منذ ظهوره أمرا مقلقا للسلطات الفرنسية.

أما بتكسبت فقد كانت ثلة من المصلحين الذين يطلق عليهم ببني عصريون يتخذون من أحد المنازل بالحي مقرا لهم للالتقاء به في الليل قصد الاجتماع فيه، والمذاكرة، ومن هؤلاء نجد عبد الحفيظ صالح⁽⁷⁶⁾، والطيب فرحات حميدة، والبشير بن بردي والحاج العربي فرحات حميدة، وهم يشكلون الأعضاء الأساسيون لشعبة جمعية العلماء بتكسبت، كما كان يحضر هذه اللقاءات السيد عبد القادر عليلة، حيث كان هذا البيت مكرى من طرف هؤلاء، ليستغل في الصباح كمدرسة حرة لتحفيظ القرآن الكريم وتلقين علوم الدين واللغة. غير أن ما يتسم به هذا العمل في اختيار الليل ملاذا، والحرص الشديد للسرية التامة قصد التكتم، وعدم الإفصاح نتيجة العداء الذي كان يكنه الكثير من سكان الحي لهؤلاء الإصلاحيين، لتفشي الطريقة تجاوية وقادرية. أما بقمار فقد كان لكثير من رجال الإصلاح الرغبة الجامحة في الإفصاح على خلجاته الإصلاحية دون تلك أو تهب، وهذا انطلاقا من الشيخ عمار بن الأزعر الذي رفع صوت الإصلاح قبل بزوغ نجم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ليدعم فيها بعد بكوكبة من الشباب النبيل خريج جامع الزيتونة، وهم كثر أهمهم: الشيخ عبد القادر الياجوري والشيخ علي بن سعد، والشيخ محمد الطاهر التليلي، رغم الوضع الطرقي الذي كانت تعيشه قمار غير أن نسبة الإصلاحيين كانت تقدر بـ 50٪ من سكان البلدة. وفي بلدة الزرقم كان للإصلاحيين دور فاعل في تنشيط الحركة الإصلاحية، وهذا نتيجة النسبة العالية التي تزيد عن 100٪ من مجموع سكان البلدة⁽⁷⁷⁾، هذا بدوره جعل الحركة الإصلاحية بالزرقم تعمل دون تكتم. وقد تمثلت هذه الكوكبة

الإصلاحية في شخصيات عديدة من أهمها: الشيخ " عبد الرحمان معمري والشيخ مسعود عباسي، والحاج فرج و محمد أم الهناء والشيخ الطاهر معمري⁽⁷³⁾، وللمقدم بن لحضر وإبراهيم كلكامي⁽⁷³⁾، وقد تعددت أماكن وميادين نشاطاتهم، حيث شملت المساجد والساحات العامة والأزقة، والمقاهي والمنازل أمثال: منزل بدر الدين ومنزل حناني، فكانت هذه المواقع محط إلقاء الدروس والمحاضرات ومختلف الأنشطة وإحياء المناسبات. وقد كانت هذه الأعمال تقام يوميا خاصة في الفترة ما بين صلاتي المغرب والعشاء، حيث توصل الدكاكين والمقاهي ليخرج سكان القرية للحضور والمشاركة في تلقي الدروس خاصة دروس مسجد العدواني المسائية، ما زاد من توتر الأوضاع بالمنطقة وإنزعاج السلطات الإستعمارية، فصبت جام غضبها على القرية والسكان⁽⁷⁴⁾.

أما المناطق الأخرى المترامية الأطراف فإننا وجدنا بعض المحاولات تكاد تكون محاولات انفرادية مثل دور الشيخ مصباح حويذق⁽⁷⁵⁾، وقد كان يقيم دروسا مسائية يخصصها لعامة الناس، فكانت تنصب حول الوعظ والإرشاد بمسجد قرية الطريفواي. وفي قرية الرقية معقل الطريقية نجد، والشيخ سي الهادي بالباد (الصخري) اللذان كان لهما دور كبير في الحركة التعليمية بالرقية، وقد وصفا هما الآخران ومن والاهما في المنطقة بالعصرين لمناهضتهم البدع والشرك وقد التحقا بجامع الزيتونة. وهكذا كانت وادي سوف تعج بالكثير من هؤلاء الإصلاحيين نتيجة اتساع دائرة الهجرة لتونس للحصول العلمي بجامع الزيتونة أو بإحدى معاهده المنتشرة بالجنوب التونسي. أما التأسيس المعلن عنه لشعبة الوادي فقد كان في شهر مارس 1937 قبل زيارة وفد جمعية العلماء المسلمين بقيادة الشيخ عبد الحميد بن باديس، وهذا بحوالي تسعة أشهر⁽⁷⁶⁾، وقد تكون مكتب هذه الشعبة من السادة⁽⁷⁷⁾: الشيخ الأخضر شبرو⁽⁷⁸⁾ رئيسا. الهاشمي الدراجي نائبا للرئيس. محمد بن عيسى كاتبها عاما. عبد القادر بن الطاهر نائبا للكاتب العام. عبد الكامل النجعي أمينها للمال. الأخضر قدور نائبا لأمين المال.

كما تشكلت شعبة تكسبت قبل زيارة الوفد وهذا لكون أحد أعضائها كان من مستقبل وفد جمعية العلماء المسلمين، وهو السيد الطيب بن السيد الحاج عبد القادر بن فرحات⁽⁷⁹⁾. لتشكيل فيما بعد شعبي كل من قهار والزرقم أثناء زيارة وفد جمعية العلماء المسلمين⁽⁸⁰⁾ وشعبة الرقية في نفس الزيارة⁽⁸¹⁾، وقد تشكل مكتب شعبة الزرقم أثناء اليوم الأول لزيارة وفد الجمعية ومرافقيه

لينصب من الأعضاء كالتالي: عبد الرحمان معمري رئيساً، إبراهيم كلكامي نائبا للرئيس، محمد حامد ابدير كاتباً عاماً، العروسي حمودة نائبا للكتاب العام، مسعود عباسي أميناً للمال، العربي احمودة نائبا لأمين المال، محمد حامد محضي مراقباً، عبد الله حمودة عضواً مستشاراً، محمد بن الحاج حميداني عضواً مستشاراً، أحمد ساعي عضواً مستشاراً، العزوزي تلية عضواً مستشاراً، بوبكر مومني عضواً مستشاراً.

غير أن الذي عُرف عن شعبتي الوادي وتكسبت هو التكتم والسرية في العمل نتيجة وضع المنطقة التي تخضع للنظام العسكري، لكن بعد تبني الشيخ عبد العزيز الهاشمي فكرة الإصلاح في شهر أكتوبر 1937م تغير الوضع لهاتين الشعبتين، وغيرهما من الشعب التي تأسست فيما بعد هذا التاريخ⁽⁸³⁾. وعليه فإن مجالات ميادين نشاط جمعية العلماء المسلمين بوادي سوف قد تباينت من بلدة إلى أخرى، ففي الوادي نجدها قد اتخذت متجر السيد عبد الكامل النجعي مقراً لها ثم ما لبث أن تحول المقر إلى الزاوية القادرية بالوادي بالإضافة إلى استغلال المنازل مثل ما فعل أعضاء شعبة تكسبت والزقم في حين نجدها في قيار ومنذ الوهلة الأولى استغلت المساجد خاصة مسجد الطلبة الذي اعتبر صرحاً من صروح الإصلاح، فقد نوه به الشيخ عبد الحميد بن باديس قائلاً: «... وقد كان أعظم مظاهر الإصلاح في قمار حيث سعى المصلحون وجدوا في بناء مسجد عظيم وتأسيس مدرسة للتعليم ...»⁽⁸⁴⁾، وقد كان لهذا المسجد كغيره من المساجد العديدة بوادي سوف دور فاعل في نشاط الحركة الإصلاحية، ومن بين هذه النشاطات إحياء يوم بدر من شهر رمضان لسنة 1355هـ / 1939م، وقد كان هذا الحفل مساء يوم 16 رمضان 1355هـ، وقد نشط الحفل كلا من السيد عبد القادر الياجوري وهو صاحب الفكرة، ومحمد الحفناوي الخضر⁽⁸⁵⁾، وهكذا تنوعت ميادين ومجالات نشاط الإصلاحيين حسب كل منطقة وتباعاً للوضع السائد بها، حيث نلاحظ النشاط الواسع والمكثف ببلدة الزقم التي كانت تعجُّ بالإصلاحيين بنسبة تزيد عن 100٪⁽⁸⁵⁾، لكن هذا كلفها الكثير من المضايقات والتضييق على سكانها، وعلى العموم فإن نشاط جمعية العلماء المسلمين لم يعدم الوجود لكون وادي سوف حاضرة ذات حراك ثقافي نشط، وهذا ما أقرت به الكاتبة الفرنسية "سيللي ميللي"⁽⁸⁶⁾، كما أن وادي سوف كانت حاضرة بثلاث شخصيات من اثنين وسبعين شخصية حضرت تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بنادي الترقى رغم الظروف التي كانت تحياها منطقة وادي سوف.

3 - جمعية العلماء المسلمين بين التحامل الاستعماري، والتدافع الطرقي بوادي سوف.

أ - جمعية العلماء المسلمين والتحامل الاستعماري:

عقد الثلاثينات من القرن 20م كان عقد التفاعلات الكبرى للجزائر باعتباره عقد شهد ميلاد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وهذا بدوره كان مساعدا لتفعيل الأحداث قصد الوصول بالمجتمع الجزائري إلى مستوى اليقظة والوعي السياسي لتحمله المسؤولية الحضارية تجاه ما هو حاصل، ولهذا كانت الصحافة نافذة من نوافذ الخوض في هذه المسائل، كي تصل جمعية العلماء المسلمين إلى تحقيق أهداف اشتركت فيها ألوان الصحافة الوطنية عبر مختلف مراحل الكفاح الإصلاحي، وكان من أهمها:

- مناهضة الاستعمار الفرنسي؛ أي إبطال مزاعمه القائمة على فكرة الجزائر فرنسية.

- إظهار البعد الحضاري العربي الإسلامي للشعب الجزائري⁽⁸⁷⁾.

وعلى هذا الأساس نما الأدب الإصلاحي من أجل الوصول إلى الأهداف السابقة لإحداث تغيير على مستوى الفكر لدى الفرد الجزائري، وهذا لان الحركة الإصلاحية كانت تهدف في المقام الأول إلى إحياء المقومات الأصلية للشخصية الجزائرية، ونشر التعليم العربي في تراب الجزائر المستعمرة التي هيمنت عليها المدرسة الفرنسية، ومقاومة التمسيع والتنصير، الاندماج والتدنيس لذلك برز الأدب الإصلاحي في فنون الأدب المختلفة⁽⁸⁸⁾، خاصة على مستوى الصحافة. لهذا كان تطلع الأهلي بسوف دائما مشربا إلى ما سيأتي من بسكرة من صحف وجرائد تفصح عن واقع الصراع القائم بين رجال الإصلاح والسلطة الاستعمارية، رغم السياسة التي اتبعتها فرنسا، حيث مارست كل أنواع الأساليب التعسفية تجاه الأهالي خاصة سكان الصحراء، مما أدى بالمصالح التجارية إلى التعطل، حيث أصبحت تحت نفوذ وسيطرة المستعمر الفرنسي، والمواين له. بالإضافة إلى الهجرة الجماعية التي كانت وجهتها نحو كل من تونس والمغرب، وبعض الدول الإفريقية⁽⁸⁹⁾.

غير أن منطقة وادي سوف وقربها من تونس ساعد على عدم اتخاذ الهجرة مبدأ يقضي بالانسحاب والاستسلام النهائي، بل ظلت محاولات التواصل قائمة باستمرار خاصة هجرة الطلبة⁽⁹⁰⁾ إلى تونس العاصمة حيث جامع الزيتونة العامر. بالإضافة إلى فك العزلة النسبي لوائي سوف منذ العقد الثالث من القرن 20م، وذلك بإقامة طرق معبدة كان أولها الخط الرابط

بين الوادي وبسكرة، هذا ما شجع عن التنقل والحركة⁽⁹¹⁾. كما كان نشاط الحركة الإصلاحية بوادي سوف قائما رغم الطابع السري الذي كان يغلب عليها في كثير من المناطق، لكن هذا لم يمنع بعض رجال الإصلاح من إبراز مواقفهم والتصدي للبدع والخرافات، وهذا من خلال موقف الشيخ عمار بن الأزعر لاعتبار أن الحق مع المجاهرة والتصدي للأشخاص الذين يحولون بين الحق والناس، لهذا وجدناه متنقلا عبر مساجد عديدة من مساجد بلدة قمار معلنا موقفه صراحة، هذا كلفه المضايقة، والمحاورة الدائمة مما اضطر به إلى اختيار الهجرة إلى البقاع المقدسة قبل قدوم وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في زيارته لوادي سوف. فقد كان الشيخ محاربا للبدع والضلالات، والمفاسد الأخلاقية السائدة بالمجتمع، والأفكار الطرقية المنحرفة، والسياسة الاستعمارية المستبدة، وهذا ما جعله يترك في نفوس العديد من أهل قمار الأثر البالغ، بل حتى مناطق أخرى من وادي سوف، وقد كانت هجرته نحو المدينة المنورة سنة 1937⁽⁹²⁾. لكن بمجرد إعلان الشيخ عبد العزيز الشريف انضمامه إلى جمعية العلماء تغير الوضع عامة، وقد تعود أسباب هذا الانقلاب إلى:

- الثقافة العربية التي نهل منها الشيخ عبد العزيز بجامع الزيتونة العامر.
- علاقة الشيخ بقيادات الحركة الوطنية التونسية الذي استمر تواصله معهم دون انقطاع بعد تخرجه من الزيتونة، وهذا من خلال مراسلاته لهم دون توقف وإبداء التعاطف معهم في كل ضائقة تلم بهم.
- صلته الوثيقة بزملائه الزيتونيين الجزائريين الذين تزامنت فترة دراستهم بفترة دراسته بجامع الزيتونة العامر، وتوطيد علاقاته مع البعض منهم الذين بدورهم أصبحوا في عقد الثلاثينات من القرن العشرين للميلاد زعماء الإصلاح في الجزائر حيث كان منهم الشيخ مبارك الميلي، والذي تربطه بالشيخ عبد العزيز الشريف علاقة حميمة جعلت الشيخ مبارك الميلي يتنقل إلى الأغواط بوجي من الشيخ عبد العزيز ليشغل فيها مدة زمنية ما معلما ومرشدا، وداعية إلى إصلاح أمور المسلمين. قد يكون التأجج الذي عم مناطق الجنوب الجزائري بعد انعقاد المؤتمر الإسلامي⁽⁹³⁾ دافعا من الدوافع التي جعلت الشيخ عبد العزيز يترك الطرقية وليتحق بالإصلاح. علما أن الشيخ عبد العزيز لم يكن مرتاحا لمشيخة الطريقة القادرية في سوف، وهذا ما تؤكدته الوثائق بأنه أبدى بنيته صراحة في التخلي عن مشيختها في سنة 1929، وهذا حسب ما صرح به

لأتباعه: « أنه لم يعد يرغب في البقاء على رأس الزاوية »، غير أن أتباعه ومريديه لم يوافقوه على هذا الأمر ضاغطين عليه بالتراجع عن قراره هذا. كما أن رحلته إلى الحج سنة 1936 جعلته يطيل البقاء لمدة استغرقت بضعة أشهر باحثا ودارسا، ومستفسرا عن أحوال العالم الإسلامي قاطبة، هذا ما جعله يتفطن للأمر الذي بات يؤرقه مرارا وتكرارا⁽⁹⁴⁾. وبالإضافة إلى تأثيره البالغ لمقتل الشيخ "كحول"⁽⁹⁵⁾. وأمام هذا الوضع ما كان على الشيخ عبد العزيز إلا أن يختار مصارحة الانضمام إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وعلى هذا الأساس كانت لهذه التفاعلات آثار ومواقف سياسية تجاه الطرق الصوفية، والإدارة الاستعمارية وهذا من خلال عدة أحداث بارزة كان لها وقعها الفاعل على مجريات الأحداث المتعاقبة بوادي سوف، مما يؤكد مدى التحامل الاستعماري ليس على الجمعية بل على مقومات الانتماء الحضاري للأمة الجزائرية، وانطلاقا من الدفاع عن هذه المقومات وجد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين نفسها في كامل الجزائر تقاوم سياسة التحامل الاستعماري من خلال مساعي الإدارة التي لم تتوانى في عرقلة جهود الجمعية في كافة تراب البلاد، حيث كان من بينها إقليم وادي سوف الذي كان مسرحا لأحداث عديدة ترك أثرا فاعلا في مسار التاريخ الوطني.

ب- الانقلاب الإصلاحي للشيخ عبد العزيز وأثره على جمعية العلماء المسلمين بوادي سوف:
إن موقف الشيخ عبد العزيز الشريف المائل لصالح جمعية العلماء المسلمين واختيار التيار الإصلاحي السلفي لم يكن عبثا بل جاء بعد تأمل فاحص للشيخ عبد العزيز في مبادئ وأهداف جمعية العلماء المسلمين، فوصول الشيخ عبد العزيز إلى اقتناعه بالانضمام إلى الجمعية، فما كان عليه إلا أن راسل الشيخ عبد الحميد بن باديس في شهر أكتوبر 1937 بترقية يفصح له فيها عن رغبته في الانخراط في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين⁽⁹⁶⁾. فبادر الشيخ عبد الحميد بن باديس بالإسراع في الرد عليه بالمثل معينا إياه عضوا فاعلا في مكتب الجمعية مكلفا بمناطق وادي سوف وما جاورها، وهذا جاء على لسان الشيخ عبد الحميد بن باديس في مقال بجريدة البصائر بعنوان "حول كارثة سوف الأليمة: الشيخ عبد العزيز الهاشمي والإصلاح": « وفي السنة الماضية قبل الاجتماع العام كاتبني الشيخ عبد العزيز يرغب مني الانخراط في جمعية العلماء فأجبتة بأن الجمعية مفتحة الأبواب لجميع المسلمين، وخصوصا لأمثاله من العلماء. وأحسب أنني ذكرت له أن الجمعية تأسست وفي المؤسسين لها جمع كثير من شيوخ الطرق، وأن القانون

الأساسي الذي وضع باتفاق من الجميع ما زال معتمدا هو بنفسه فلما كان الاجتماع العام الماضي رشح للمجلس الإداري بصفته عالما وشيخ الطريقة القادرية فانتخب بها يقرب من الإجماع⁽⁹⁷⁾. وفي أول هذا المقال أعرب الشيخ عبد الحميد بن باديس عن هذا الموقف بالثناء والتبجيل: « كان الشيخ الهاشمي شيخ الطريقة القادرية - رحمه الله - رجلا قويا ذكيا واسع الحيلة بعيد النظر، فأدرك بثاقب رأيه أن ما عليه الطريقة من الجهل والجمود لا يمكن أن يستمر طويلا في عصر العلم والنهوض، وأن المستقبل للعلم ولا محالة. فولى وجهه شطر العلم، وقدم أبناءه للجامع الزيتونة المعمور، وحبس أملاكه كلها على العلم، واشترط في حبسه أن تعمّر زواياه بأهل العلم من أئمة ومدرسين ومتعلمين. واشترط في أبنائه لاحظ لأحدهم في الحبس إلا إذا حصل على شهادة العالمية (التطوع) من جامع الزيتونة، وجعل الإشراف على الحبس لنظارة جامع الزيتونة ... انتهى أمر الحبس إلى الشيخ عبد العزيز ابن الهاشمي بمقتضى شرط المحبس بعد وفاة أخيه الأكبر، وتولى مشيخة الطريقة القادرية، ودخل معه في الحبس أخوه الشيخ محمد الصالح لتحصله على الشهادة، فكان الرجلان بها لهما من العالمية بعيدين عن كل تلك المواقف العدائية التي وقفها شيوخ الطرق الأخرى أو أوقفوا فيها ضد الجمعية⁽⁹⁸⁾، والشيخ عبد الحميد بن باديس يحاول أن يؤكد لنا عن الحيرة التي كان يعيشها الشيخ عبد العزيز الشريف باعتباره زيتوني التحصيل، لهذا لم يكن موقفه تجاه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين موقف ضد أو اعتراض عليها.

وعلى إثر هذا الموقف الذي أبداه الشيخ عبد العزيز الهاشمي من الجمعية وقبوله المنصب الذي منحه إياه مجلس إدارتها راح الشيخ يكشف عن موقفه الإصلاحية دون تردد بل قد يكون معتمدا استفزاز الإدارة الفرنسية التي ثارت ثائرتها معتبرة الأمر خطيرا ويهدد أمن المنطقة ومناطق الجنوب قاطبة. وعلى إثر هذا الموقف وجدت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين نفسها بوادي سوف تنتشر انتشارا واسعا نتيجة السعي المكثف من طرف الشيخ عبد العزيز الشريف، والذي تمثل في تحويل جزء من زاوية عميش إلى مدرسة عصرية على طراز مدارس جمعية العلماء المسلمين⁽⁹⁹⁾، وانتدب لها الشيوخ عبد القادر الياجوري والشيخ علي بن سعد خيران⁽¹⁰⁰⁾. كما قام بفتح مدرسة بالوادي وانتدب لها من الشيوخ ما يحولها إلى معهد إسلامي يتوفر على الشروط الضرورية، وعلى إثر هذه المساعي التعليمية طالبت الإدارة الفرنسية من الشيخ عبد العزيز

رخصة التعليم فرد عليها الشيخ بأن الزاوية تقوم بدور التعليم من قديم الزمان بدون رخصة وهذا ما أقره الشيخ عبد الحميد بن باديس في المقال السابق حيث يقول: «دعا الحاكم الشيخ عبد العزيز في شأن التعليم وطلب الرخصة وردَّ الشيخ بأن الزوايا من قديم الزمان تعلم بدون رخصة، وتكررت الدعوة وتكرر الأخذ والرد في الأمر، وفهم أن الإدارة مستقلة لتلك الحركة العلمية ...»⁽¹⁰¹⁾. ولم يتوقف دور الشيخ عبد العزيز الشريف في دعم الحركة الإصلاحية، بل استمر إلى أبعد من هذا لأن موقفه من الإصلاح لم يكن من قبيل الصدفة أو التموّع في ريادة سادة أعيان المنطقة، بل من حرصه على القيام بالواجب تجاه الأهالي الذين أصبحوا ينظرون إليه بنظرة القائد المنوط بمسؤولية الذود عنهم والخروج بهم إلى بر النجاة.

فكان هذا الانقلاب بمثابة العامل الموجه للتدافع بين الجمعية، والطرق الصوفية، حيث كان إيجابياً مع الطريقة القادرية، لكنه مع بقية الطرق الأخرى كان في غالبه سلبي نتيجة المواقف السلبية التي اتخذتها هذه الطرق منذ الوهلة الأولى تجاه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وهذا ما أكدته الأحداث التي شهدتها الجزائر خلال هذه الحقبة المدروسة، حيث لم تتوانى الإدارة الاستعمارية في تهذب هذه المواقف بل نجدها تسعى جاهدة إلى تفعيل هذه الأحداث انطلاقاً من مبدأ فرق تسد قصد ضرب البنية الاجتماعية من جهة، وإفشال المشروع الحضاري الذي كانت الجمعية تسعى بكل ما أتيت من إمكانيات إلى تحقيقه، والارتقاء بالمجتمع الجزائري إلى مصاف المجتمعات المتحضرة، وذلك كله من أجل مناهضة الاستعمار الاستيطاني.

ومن هنا وجد الإدارة الاستعمارية حليفاً للقضاء على ما تسعى إليه الجمعية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وهذا تبعاً للوضع الذي عليه الطرق الصوفية، وهذا تبعاً لشخصية خليفة الطريقة فكلما كان متتوراً كانت طبيعة التدافع بين الجمعية وطريقته أقرب إلى التكامل كل حسب منهجه. وفي حال ما إذا كان الجهل يطبق على القائم بشؤون الطريقة كان الأمر يؤول إلى التخاصم والتنافر.

الخاتمة

إن نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بوادي سوف لم يختلف عن باقي مناطق البلاد المترامية وإنما الاختلاف قد يعود إلى مستوى كل منطقة، وهذا حسب طبيعة الحكم السائد. علماً أن وادي سوف إقليم صحراوي فهو يسير بنظام عسكري مما يزيد من حدة وصعوبة المواقف

المتخذة من الجمعية والإدارة الاستعمارية، دون ما أن ننس موقف الطرق الصوفية المتبانية نتيجة الغوغائية السائدة بين ربوع مريديها والجهل المطبق على السواد الأعظم من سكان المنطقة. بالإضافة إلى سياسة فرق تسد والتي تركز الإدارة الاستعمارية العمل بها من أجل التوقيع بين الطرق الصوفية، فما بالك مع جمعية العلماء والطرق.

لكن رغم هذه العراقيل استطاع العديد من أبناء المنطقة المشاركة في تفعيل الجمعية، حيث نجد العديد منهم ساهم في بناء صرح الإصلاح من خلال العديد من الميادين كالتعليم والصحافة. وهذا كله كان نابع من خلال المساعي التي كان الواحد من هؤلاء الذين شاركوا في بناء الإصلاح بالمنطقة، وغيرها من المناطق الأخرى من أرجاء البلاد المترامية. وأمام هذه الجهود التي بذلها هؤلاء.

وعلى هذا الأساس نجد أن دور الأرجاء في تنشيط الجمعية قد يختلف من منطقة إلى أخرى قد يتباين لكن يتماثل في الجهود المبذولة التي تكبد من أجلها العديد المصاعب الجمة دون أن يعلن الواحد منهم فشله أو استسلامه لأنه منذ الوهلة الأولى قدم نفسه فداء لمقامة الظلم انطلاقاً من مبدأ الإخلاص لله بناء من قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [سورة الطلاق الآيتان: 2-3].

- الهوامش:

- (1) أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية (1900 - 1930)، ج 2، ط 3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983، ص 314.
- (2) أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية (1900 - 1930)، ج 2، ص 455.
- (3) تركي رابح: الشيخ عبد الحميد بن باديس، فلسفته وجهوده في التربية، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د. ت)، ص 56 - 57.
- (4) أبو القاسم سعد الله: أفكار جامعة المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص 33.
- (5) عبد الكريم بو صفصاف: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وتأثيرها في تطور الحركة الوطنية، ط 1، دار البحث، قسنطينة، ص 74 - 75.
- (6) محمد الصالح الجابري: التواصل الثقافي بين الجزائر وتونس، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1990، ص ب.
- (7) أبو القاسم سعد الله: أفكار جامعة، ص 201.
- (8) ولد الشيخ عبد القادر الياجوري بقرار سنة 1912 - ينظر محمد الحسن فضلاء: من أعلام الإصلاح في

- الجزائر، ج2، دار هومة، الجزائر، ص 76.
- (9) محمد الحسن فضلاء: نفس المرجع، ج2 ص ص 76 - 77.
- (10) أبو القاسم سعد الله: " فقيه العلم والجزائر الشيخ محمد الطاهر تليلي (1910 - 2003) "، جريدة الشروق اليومي، عدد 950، الجزائر، 16 ديسمبر 2003.
- (11) أبو القاسم سعد الله: نفس المرجع. - إبراهيم مياشي: " ذكريات عن العلامة الطاهر التليلي "، جريدة البصائر، السلسلة الرابعة، العدد 180، الجزائر، فيفري - مارس 2004.
- (12) ولد الشيخ علي بن سعد سنة 1908، بقمار. - ينظر علي غنازية: "مساهمات علماء سوف في الحركة الصحفية الوطنية ما بين 1920 - 1938"، محاضرة، من، ص 05.
- (13) محمد الحسن فضلاء: نفس المرجع، ج2 ص 18.
- (14) ولد الشيخ حفتاوي هالي سنة 1911 بقمار. - ينظر محمد الحسن فضلاء: المرجع السابق، ج 1، ص 266.
- (15) حمزة بوكوشة: هو حمزة شنوف ولد بوادي سوف سنة 1906 - ينظر محمد الصالح الصديق: " الشيخ حمزة بوكوشة "، جريدة البصائر، العدد 177، السلسلة الرابعة، الجزائر، فيفري 2004.
- (16) محمد الصالح الصديق: نفس المرجع. - غير أن محمد الحسن فضلاء يقول سنة 1924، المرجع السابق، الجزء ج 2، ص 62.
- (17) محمد الحسن فضلاء: نفس المرجع، ج2 ص 62.
- (18) علي غنازية: مساهمات علماء سوف في الحركة الصحفية الوطنية ما بين 1920 - 1938، ص 02.
- (19) حمزة بوكوشة: "الهاشمي الشريف"، محاضرة، ثانوية علي ملاح، ورقلة، ص 07.
- (20) عمار هلال: أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر لمعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص 223.
- (21) حمزة بوكوشة: الهاشمي الشريف، ص 07.
- (22) صالح الخرفي: في رحاب المغرب العربي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985، ص 37.
- (23) صالح الخرفي: نفس المرجع، ص 37.
- (24) أحمد صاري: "عبد العزيز الهاشمي والإصلاح"، المجلة المغربية، العددان 112 - 113، تونس، ص 564. - عمار هلال: أبحاث ودراسات، ص ص 321 - 322. - إبراهيم مياشي: من قضايا تاريخ الجزائر المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ص 222.
- (25) عمار هلال: أبحاث ودراسات، ص 322. - إبراهيم مياشي: من قضايا تاريخ الجزائر، ص 222.
- (26) ولد الشيخ عبد العزيز بعميش (البياضة). - أرشيف ما وراء 24 H 9. نقلا عن عمار هلال: أبحاث ودراسات، ص ص 321.
- (27) إبراهيم مياشي: "أضواء على الشيخ عبد العزيز الشريف المصلح الديني"، الندوة الفكرية السادسة

- محمد الأمين العمودي، دار الثقافة، الوادي، أيام 29 - 30 أبريل - 01 ماي 1993، ص 24.
- (28) إبراهيم مياي: من قضايا تاريخ الجزائر، ص 223.
- (29) محمد صالح الجابري: التواصل الثقافي بين الجزائر و تونس، ص ص (ج - هـ)
- (30) حمزة بوكوشة: الشيخ الهاشمي، ص ص 07 - 08.
- (31) أحمد صاري: عبد العزيز الهاشمي والإصلاح، ص 567.
- (32) الشهاب: ج 1، م 1، 10 صفر 1345 هـ - 23 أوت 1926 م.
- (33) أبو القاسم سعد الله: أفكار جاعحة، ص 201.
- (34) لقاء مع الباحث محمد المولدي سيثي، مرجع سابق.
- (35) نورالدين ثنيو: " محمد الأمين رؤية تاريخية " الندوة الفكرية العاشرة محمد الأمين العمودي، دار الثقافة، الوادي، أيام 18 - 21 نوفمبر 1997، ص 221.
- (36) نورالدين ثنيو: نفس المرجع، ص 217.
- (37) Ecole d'indigènes d'El-Oued , Registre des élèves admis à l'école du 1886 - 1904 , Archives du l'école de chahid Mihi Mouhamed Bel hadg , El -Oued.
- (38) نور الدين ثنيو: المرجع السابق، ص 216.
- (39) محمد الأخضر عبد القادر السائحي: محمد الأمين العمودي الشخصية المتعددة الجوانب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1998، ص ص 36 - 37.
- (40) نورالدين ثنيو: المرجع السابق، ص 221.
- (41) الشهاب: ج 9، م 10، يوم الأحد 01 جمادي الأول 1353 هـ - 12 أوت 1934.
- (42) أبو القاسم سعد الله: تجارب في الأدب والرحلة، ص 102. (الهامش رقم 02).
- (43) محمد سعيد دفتدار: "من أعلام المدينة المنورة (صاحب الفضيلة العلامة المحدث السلفي الشيخ عمار بن عبد الله بن الطاهر ابن أحمد الهلالي الجزائري المدرس بالمسجد النبوي الشريف عليه رحمة الله)"، مجلة المنهل، ج 8 السنة 35، مكة المكرمة، العربية السعودية، شعبان 1389 هـ / أكتوبر 1966 م، ص 1105.
- (44) علي غنابزية: "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بسوف (نشاط فكري وسياسي وتجارب واسعة)"، جريدة الشعب، الجزائر، عدد يوم السبت 25 جويلية 1989.
- (45) أحمد صاري: عبد العزيز الهاشمي والإصلاح، ص 564.
- (46) أبو القاسم سعد الله: أفكار جاعحة، ص 174.
- (47) محمد سعيد دفتدار: المرجع السابق، ص 1105.
- (48) أرشيف ما وراء البحار H 14 9. - نقلا عن أحمد صاري: عبد العزيز الهاشمي والإصلاح، ص 564.
- (49) أرشيف ما وراء البحار H 14 9. - نقلا عن أحمد صاري: عبد العزيز الهاشمي والإصلاح، ص 565.

(50) Ahmed Sarri: *L'Association des Ulama musulmans Algériens et l'administration française en Algérie de 1931 à 1956*, Doctorat de l'Université de Provence, Aix - Marseille I, 1990, p 432.

(51) محمد سعيد دفتدار: المرجع السابق، ص 1105.

(52) علي غنابزية: "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بسوف (نشاط فكري وسياسي وتجارب واسعة)"، مرجع سابق.

(53) عبد الكامل بن عبد الله النجعي ولد في الربع الأخير من القرن التاسع عشر للميلاد دخل مدرسة الأهالي بالوادي، وكان قادري الطريقة، حيث كان مولعا بالمديح إلى أن وصل به الأمر إلى ترجمة بعضه للفرنسية، و في العقد الثاني من القرن العشرين للميلاد التحق بمناجم الوانزة قصد العمل، ليعود في العشرينات من نفس القرن إلى الوادي ويشغل بالتجارة. - لقاء مع الشيخ عبد الله النجعي ابن أخ عبد الكامل وهو من مواليد 1912م يوم 05 جمادي الثانية 1424هـ - 03 أوت 2003م مساء.

(54) أرشيف ما وراء البحار 9 H 14 - نقلا عن أحمد صاري: عبد العزيز الهاشمي والإصلاح، ص 565.

(55) محمد الصالح رمضان: "الأديب الشهيد الأمين العمودي كما عرفته"، مجلة الثقافة، العدد 43، الجزائر، مارس 1978، ص 18.

(56) علي غنابزية: "مساهمات علماء سوف في الحركة الوطنية ما بين 1920 - 1938م، ص ص 07 - 08.

(57) محمد ناصر: الصحف العربية الجزائرية من 1847 - 1993، ج 2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص ص 52.

(58) محمد الصالح رمضان: "الأديب الشهيد الأمين العمودي كما عرفته"، ص 18.

(59) علي غنابزية: "مساهمات علماء سوف في الحركة الوطنية ما بين 1920 - 1938، ص ص 08.

(60) محمد الصالح بكوش: "الشيخ علي بن سعد خيران القهاري"، الندوة الفكرية الثالثة للشيخ عبد القادر الياجوري، الجمعية الثقافية للمركز الثقافي بقمار، الوادي، أيام 04 - 05 - 06 جوان 2002، ص 04.

(61) الليالي: العدد 12، يوم الأحد 11 رجب عام 1355 - موافق 27 سبتمبر سنة 1936.

(62) محمد الصالح بكوش، المرجع السابق، ص 04.

(63) الليالي: العدد 12، المصدر السابق.

(64) محمد الطاهر التليبي: منظومات، ص

(65) البصائر: عدد 150 السنة الرابعة يوم الجمعة 06 ذي الحجة 1357هـ - 27 جانفي 1939م.

(66) Ahmed Nadjah: *Le souf des Oasis*, Edition La maison des Livres, Alger, 1971, p 130.

(67) Ibid, p 129.

(68) سورة البقرة، الآية 249.

(69) محمد صالح الجابري: رحلات جزائرية، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ص 147.

(70) عبد الحفيظ: هو عبد الحفيظ بن العيد صالحى من مواليد 1899 بالوادي هاجرت أسرته إلى تونس هذا مكنه من الالتحاق بجامعة الزيتونة، ليعود في العشرينات من القرن العشرين للميلاد إلى وادي سوف ليستقر بتكسب، وقد احترف الخياطة لتكسب. في حين أخذ يدرس القرآن الكريم وبعض العلوم كاللغة والفقه بالجامع العتيق بالحي نفسه وقد كانت له مكتبة قيمة، حيث يصف ابنه الأصغر أنه في أوائل الثورة وخوفا من المdahمات أخذ هذا الأخير يحرق الكتب، وبعض الصحف والمجلات، فقد كانت مكتبة كثيفة العدد و متنوعة العناوين ومتعددة العلوم. - لقاء بالسيد عبد الواحد صالحى الابن الأصغر لشيخ عبد الحفيظ يوم 17 جمادى الثانية 1424هـ - 15 أوت 2003م مساء.

(71) Ahmed Nadjah: Op cit : p 130.

(72) وقد كان الشيخ الطاهر معمري يقيم الدروس العلمية، والحلقات القرآنية بالجامع الأصغر ليتول إمامة هذا الجامع بعد سجن الشيخ مسعود عباسي بسجن تفرت أثر الأحداث الأليمة التي شهدها وادي سوف إثر زيارة القائم بالشؤون الأهلية سنة 1938م - ينظر محمد المولدي سيثي: نفس المرجع، ص 21

(73) إبراهيم كلكامي: هو إبراهيم بن سليمان كلكامي ولد سنة 1913 بالزقم ليحفظ القرآن على يد الشيخ مسعود بن محمد عباسي كما تلقى دروسا في علوم القرآن والفقه في المجالس العلمية التي كان يقيمها الشيخ الطاهر معمري، غير أن تفوقه وقدرته على استيعاب الدروس أهله للالتحاق بجامع الزيتونة سنة 1934. ليتحصل منه إلى شهادة التطويع - ينظر محمد المولدي سيثي: نفس المرجع، ص 19.

(74) محمد المولدي سيثي: نفس المرجع، ص 14.

(75) مصباح حويذق: هو مصباح بن الطيب ولد عام 1902 بالطريفواي حفظ القرآن على يد والده الطيب عام 1917م ثم التحق بالزيتونة عام 1931م ليتخرج منه بشهادة التطويع وعلى إثرها عاد إلى مسقط رأسه ليشغل بالتعليم فكان يدرس علم التوحيد والنحو والفقه وفي سنة 1937 إنتدبه الشيخ عبد الحميد ابن باديس مدرسا بمعهد الحديث بتلمسان - ينظر علي غنابزيه وآخرون: مفكرة نهاية القرن العشرين، المطبعة العصرية بالوادي، الوادي 1999 - 2000.

(76) عمار هلال: أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر، ص 346.

(77) سعد العمارة والجيلاني العوامر: شهداء حرب التحرير بوادي سوف، مطبعة النخلة، بوزريعة، الجزائر، (د-ت)، ص 15.

(76) الشيخ لخضر شبرو من خريجي جامع الزيتونة اشتغل "باش عدل" بمحكمة قمار الشرعية. - ينظر إبراهيم مياي: من قضايا تاريخ الجزائر المعاصر، ص 228.

(78) إبراهيم مياي: من قضايا تاريخ الجزائر المعاصر، ص 228.

(79) عمار هلال: أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر، 327

(81) محمد خير الدين: مذكرات، ج 1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 281.

- (82) عمار هلال: أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر، 327
- (83) البصائر: عدد 122، السنة الثالثة، يوم الجمعة 17 جادي الأولى 1357 هـ - 15 جويليت 1938 م.
- (84) البصائر: عدد 48 السنة الأولى يوم الجمعة 11 شوال 1355 هـ - 25 ديسمبر 1936 م.
- (85) Ahmed Nadjah: Loc cit.
- (86) J.Scelles Millie: Contes Sahariens du Souf, Maison neuvre et La rose, Paris, 1964, p 24
- (87) أميمة عميراوي: أبحاث في الفكر والتاريخ (الجزائر وفلسطين)، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2003، ص 152.
- (88) محمد خان: "الأدب الإصلاحي في الجزائر (دراسة تحليلية لأدب حوحو)"، ج 2، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، العدد 02، بسكرة، جوان 2002، ص 32.
- (89) محمد السعيد قاصري: "السياسة الإدارية الاستعمارية في الصحراء الجزائرية"، مجلة دراسات أدبية وإنسانية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 01، قسنطينة، صفر 1425 هـ - أبريل 2004 م، ص 55.
- J.Pigoreau: L'émigration dan l'Annexe d'El - Oued, (manuscrit), 1955, p 11. (90)
- (91) عبد القادر فكائر: "الحالة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للوادي بعد الحرب العالمية الثانية من خلال نشرة "وثائق جزائرية" لعام 1948"، ندوة العدوان، الزم، الوادي، مارس 2002، ص 01.
- (92) علي غنابزي: "النشاط السياسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين بوادي سوف"، مجلة القباب، العدد الأول، تصدر عن دار الثقافة بالوادي، الوادي، جوان 2004، ص 34.
- (93) البصائر: عدد 23 السنة الأولى يوم الجمعة 22 ربيع الأول 1355 هـ - 12 جوان 1936 م. - البصائر: عدد 24 السنة الأولى يوم الجمعة 29 ربيع الأول 1355 هـ - 19 جوان 1936 م.
- (94) عمار هلال: أبحاث ودراسات، ص ص 321 - 324.
- (95) الشيخ كحول: هو ابن دالي عمر من مواليد سنة 1875 بقسنطينة غير أنه استقر مع أسرته فيما بعد بمدينة الجزائر اشتغل مترجما لدى الإدارة العامة. كما عمل في ميدان الصحافة ودرس بالجامع الكبير. - ينظر أحمد صاري. شخصيات وقضايا من تاريخ الجزائر المعاصر، المطبعة العربية، غرداية، 2004، ص 44. (الهامش رقم 01).
- (96) أرشيف ما وراء البحار 24 H 9، تقرير رقم 75 / S - 15 | 03 | 1938. - نقلا عن عمار هلال: أبحاث ودراسات، ص 326.
- (97) البصائر: عدد 123، السنة الثالثة، يوم الجمعة 24 جادي الثانية 1357 هـ - 22 جويليت 1938 م.
- (98) البصائر: عدد 123، نفس المصدر.
- (99) عمار هلال: أبحاث ودراسات، ص ص 326 - 328.
- (100) عمار هلال: أبحاث ودراسات، ص ص 328 - 329. - محمد الصالح بكوش: "الشيخ علي بن سعد

خيران القماري"، الندوة الفكرية الثالثة للشيخ عبد القادر الياقوري، الجمعية الثقافية للمركز الثقافي بقرها، الوادي، أيام 04-05-06 جوان 2002، ص 02.
(101) البصائر: عدد 123، مصدر سابق.

Association des oulémas musulmans entre préjugés colonial et Scramble du soufisme

Moussa BEN MOUSSA (**) (***)

Résumé

L'émergence de l'Association des oulémas musulmans Algérienne en Algérie était la nécessité de protéger l'identité culturelle et des éléments culturels de la nation algérienne, mais cette présence fut bientôt en conflit avec l'administration coloniale, d'une part, et les ordres soufis, de l'autre.

Cette situation est apparue clairement à El-oued ce qui a conduit l'association à se situer entre les préjugés colonial et Scramble du soufisme.

* Maître-Assistant (A) – Département des sciences humaines – Faculté des sciences sociales et humaines - Université d'El oued – Algérie.

** Doctorant au Département d'Histoire - Faculté des arts et la civilisation islamique - Université Emir Abdelkader - Constantine – Algérie.

إبادة الجزائريين خلال الاحتلال الفرنسي بين الأفعال المعزولة والإستراتيجية الاستعمارية

بقلم

أ. عثمان زقّب (*)



ملخص

يتناول المقال موضوعا هاما يدخل ضمن الذاكرة الاستعمارية الجزائرية، والتي تسعى الأطراف الاستعمارية الرسمية إلى إخفائها والتنصل من تبعاتها، فيما ارتكب على الجزائريين من جرائم وإبادة والتي ترقى إلى مصاف جرائم الدولة لبشاعة مشاهد القتل الوحشي الذي تعرض له الجزائريون، ومناقشة إشكالية هامة تخص الموضوع وتعلق بمسألة هل كل ما وقع من إبادة وإفناء للعنصر الجزائري كان بإستراتيجية رسمية أم مجرد أفعال معزولة، قد تقع في كل الحروب والنزاعات؟

تمهيد

يتناول موضوع هذا البحث بالدراسة قضية ذات أهمية في الذاكرة الجماعية للشعبين الجزائري والفرنسي تتمثل إشكاليتهما في طرح تساؤلات حول ما تعرض له الشعب الجزائري خلال الحقبة الاستعمارية خاصة فترة القرن 19 م من إبادة وقمع شديدين وعنف ليس له حدود من زاوية أبعاد هذا العمل المهمجي إن كان مجرد أفعال معزولة قد يقوم بها أفراد والتي من الممكن حدوثها حتى في الحروب النظيفة إن جاز هذا التعبير، أم أن ما تم من أعمال وحشية يدخل ضمن الجريمة المنظمة والمنظر لها في إطار إستراتيجية استعمارية هدفها الأساس إبادة العنصر الجزائري بهدف إحلال كيان جديد دخيلا على البلاد محل السكان الأصليين وبالتالي ضمان انتفاء وجود العنصر

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم العلوم الإنسانية . كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية . جامعة الوادي.

(**) باحث في الدكتوراه بقسم العلوم الإنسانية . كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإسلامية . جامعة باتنة . الجزائر.

الأصيل الذي بإمكانه خوض حرب الاسترداد ضد المحتل الأجنبي في إطار بناء ما يعرف بالإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية والذي يغذيه الحقد المتأجج لدى الأوروبيين والفرنسيين بالخصوص ضد الدولة الجزائرية المسلمة المجاهدة والتي تصارعهم الزعامة في الحوض المتوسط في إطار الصراع التقليدي الصليبي الإسلامي.

1) التعريف بمفهوم الإبادة ومبرراتها:

إن كلمة "إبادة" المتداولة خلال القرنين 18 و19 تعددت معانيها فنجدها مثلا تعني موت شخص يتبعه إحراق جثته أو قطعها إربا، أو تنفيذ إعدام بدون محاكمة أو مجازر جماعية، ونلاحظ هنا إن سلطات الاحتلال الفرنسي كانت تدرس هذه المشاريع والعمليات وتقنيات الجيش في إفريقيا والتي تم تصورها في بداية الأربعينات من القرن 19 م، عندما تغيرت نظرتة للحرب فأصبحت شاملة واعتبر كل سكان الجزائر مقاتلين وممتلكاتهم معسكرات، فبهذه الطريقة اعتبر الجزائريون أعداء غير تقليديين يمكن بل و يجب القضاء عليهم في بعض الظروف واعتبار أراضيهم أهدافا عسكرية، مما يعني عدم وجود أي شبر منها ينجو خارج ويلات الحرب، وكانت النتيجة الحتمية لهذه النظرة التهديم الكثيف للمدن والقرى والمحاصيل وسرعان ما أخذت الحرب على الأيالة السابقة منحا عنيفا واستعملت طرقا مذهلة في الوقت الذي شهد فيه النزاعات بين دول أوروبا التخلي عن الهمجية، انصباغا لقواعد إنسانية وحضارية¹.

إن المتتبع لمسار مسلسل الإبادة التي تعرض لها الشعب الجزائري من طرف سلطات الاحتلال الفرنسي يبرز ظاهرة لها من الأهمية في كشف حقائق مخطط الإبادة التي شملت الجزائريين بمختلف فئاتهم وكياناتهم والتي لا يمكن حصرها فقط في محاولة القضاء على العنصر الجزائري إلى أكبر قدر ممكن أما ما تبقى منه يتم التضييق عليه واستيعابه ضمن قواعد وإجراءات استثنائية تؤدي بالتقادم إلى تقليص حجمه ودوره في إدارة شؤون البلاد والتمتع بخيراتها وبالتالي التعرض للتهميش والإقصاء ومصادرة الهوية في آخر المطاف وذلك ليس لمنحه هوية المستعمر مثلما يعتقد البعض بل لكي يتم إبقاء الشعب الجزائري بلا هوية أو لنقل مجتمع نكرة لكي لا يسمح بوجود عامل البقاء الأساسي وهو الشعور المشترك لدى شعب ما بالانتماء لكيان مستقل يمنحه الرغبة والدافع للدفاع عن هويته المستقلة والذاتية من محاولات الأجنبي تصفيته عبر التاريخ.

إن كلمة "أهلي" التي فرضت في القرن 19 لتمييز المستعمرين نزعت عن هذه الفئة أي هوية وطنية وبالتالي كل هوية سياسية، غير أن الجزائر تعد حالة مختلفة بالمقارنة مع مجتمعات أخرى حافظت على وطنيتها ودولتها كالمغرب وتونس على سبيل المثال².

إن مسلسل البطش الذي تعرض له الجزائريين كان في الكثير من جوانبه يدخل ضمن إستراتيجية مدروسة انتقلت من الحرب الجزئية إلى الحرب الشاملة التي لا تفرّق بين العسكري أو المدني ولا بين الرجال والشيوخ والنساء والأطفال بل إنها استباححت كل المحرّمات في الحروب التقليدية، إن هذا العنف والقمع الممجي ما كان ليحدث في اعتقادي لو لم يجد غطاء وحماية له من كل متابعة ففي هذه المعركة الجبّانة ضد المدنيين الجزائريين العزل في غالبيتهم والتي يحتفل القادة العسكريين الفرنسيين فيها ببطولاتهم وأجسادهم شاركت أطراف عديدة في دفع آلة الحرب والدمار من السياسي إلى الفيلسوف ناهيك عن مفكري تلك الحقبة خاصة القرن 19 م وكذا الفترات المتلاحقة ولو بأقل حدة بحكم التغيرات التي سيعرفها العالم نسبيا بعد الحرب العالمية الأولى فما جرى من تقتيل وإبادة خلال مجازر 8 ماي 1945 لا يمكن تصورها رغم أن مظاهرات الجزائريين السلمية حصلت في فترة كانت تستوجب الفرح والاحتفال بنهاية الحرب العالمية الثانية فلا يمكن تصور أن ما حصل من إبادة كانت عفوية وغير مقصودة تدخل في خانة الحفاظ على استتباب الأمن، لقد دبرت المكيدة بهدف إجهاض اليقظة السياسية التي شهدتها الحركة الوطنية منذ صدور البيان الجزائري في فيفري 1943 ولعل هذا ما يفسر تركّز التقتيل وحملّة الإبادة في الشرق الجزائري بحكم تواجد خلايا جبهة أحباب البيان والحريّة بها ناهيك عن زعماء الحركة الوطنية، ليستمر هذا المسلسل أيضا خلال ثورة التحرير الوطني 1954-1962 وما رافقها من قمع وتقتيل أمام أعين المجتمع الدولي والأمم المتحدة بالخصوص.

(2) مشاهد من فصول الجريمة والإبادة الاستعمارية:

لقد تم احتلال الجزائر بشق الأنفس تم التعبير عن ذلك جيدا حين قيل أن ييجو أراد أن يشن حربا تدميرية، حيث جاء في تصريح الكسيس دي طوكفيل: "...أنه كان ينبغي تدمير المدينة برمتها في الأقاليم التي لم يتم التحكم فيها"، فلم يشهد التاريخ أي احتلال أطول وأقسى من هذا الاحتلال لطول فترة المقاومات الشعبية للاحتلال، كما أن الحملات الإفريقية حسب تعبير ييجو والتي بقيت حلقات منها في الذاكرة كانت شنيعة؛ مجازر متكررة، وعرض لرؤوس القتلى،

حرق 800 شخص في مغارة بالظهرة، واغتصاب، وقد احتفظ أحد أبطال رواية زولا بعنوان "الأرض"، الذين تم تهجيرهم في خدمة عسكرية طويلة الأمد ببعض الذكريات الجيدة التي تضحكه إلى حدّ نزف الدموع: "أذان بدو مقطعة مجمّعة في شكل عقد، بدويات بشرتهن مدهونة بالزيت مكبلات خلف أعمدة ومصدومات في جميع الثغور... قافلة كبيرة من النساء مصفّرات الوجه كحبة ليمون، أجبرن على الجري وهنّ عاريات وفي مؤخرتهن عيدان"³.

إن حرب الإبادة التي قادها الاستعمار على الشعب الجزائري إما بشكل مباشر، أو غير مباشر خلال الفترة الممتدة من سنة 1830 إلى سنة 1870 قد ساهمت في وفاة ملايين الجزائريين ومعظمهم كانوا من سكان الأرياف والذين أضتتهم وأفتتهم المجاعات والأوبئة والمعارك الطاحنة وأعمال التخريب والتشريد، يضاف إليهم أعداد من سكان المدن والذين هاموا على وجوههم في عملية تشريد وتهجير رسمية لكن غير معلن عليها، وأصبح الكثير منهم في المنفى اللارادي الذي فرض عليهم في فرنسا والبلاد العربية وكاليدونيا الجديدة⁴.

ولو نتحدث عن بعض مشاهد الإبادة الاستعمارية للجزائريين خلال فترة الاحتلال الفرنسي وخاصة في القرن 19 والذي وصل فيه الصراع إلى أشدّه خاصة من طرف الجزائريين دفاعا عن بلادهم وسيادتهم المفقودة وأرضهم المنهوبة، والتي استخدمت في الاستعمار أشنع فصول الجريمة والإبادة، حيث تصف لنا الرواية الفرنسية الرسمية فصول الحادثة، كما يدعي الفرنسيون في روايتهم الرسمية: "أن هناك الكثير من العساكر المرتزقة من صفوف الجيش الفرنسي، وبالتحديد من الكتيبة الثالثة التي كانت متمركزة في الخطوط الأمامية في نواحي الدار البيضاء. وكانت قبيلة العوفية تقطن في النواحي المجاورة لمركز هذه الكتيبة الأخيرة، وتسببت في فرار العساكر الفرنسية من صفوف جيوشهم، إضافة إلى أن هذه القبيلة كانت مسرحا لعدة جرائم وسرقات، أصبح من الضروري وضع حد لها. ومن ثمة قررت السلطات الفرنسية تأديب هذه القبيلة، وإعطائها درسا، يكون عبرة للقبائل الأخرى"⁵.

وعلى هذا الأساس غزت القوات الفرنسية قبيلة العوفية. "وكانت هذه القوات متكونة من 300 عسكري من المشاة، وكتيبة من الخط الرابع و300 عسكري من المرتزقة الأجانب، بقيادة الجنرال فودواس Faudous، فالعرب تركوا على الميدان 70 قتيلًا. ومن بين القتلى، عثر على جثتين لألمانيين، كانا قد فرا من صفوف الجيش الفرنسي. وقد أظهرت فرق الليفي الأجنبي بسالة

كبيرة خلال هذه المعركة، وكوفئت على ذلك بـ 10000 فرنك فرنسي⁶. ويصف لنا الدكتور أبو القاسم سعد الله المشهد والمتمثل في أن الجيش الفرنسي قد أغار على قبيلة العوفية ليلا في السابع من أبريل 1832، ثم قاموا بتصفية كل سكانها، وأكثر من ذلك حيث قاموا بمحاكمة شيخها الربيعية رغم براءة هذه القبيلة من تهمة الفرنسيين لها بالاعتداء على وفد فرحات بن سعيد والذي جاء يطلب التعاون مع الفرنسيين⁷. ولكن رواية المرتزق الألماني أوغيست جاجر August Jager والذي شارك بنفسه في هذه الغارة تقول بأشياء فيها من الفظاعة ما يندى لها الجبين من القتل البارد والعشوائي والجبان لسكان عزل من مختلف الأعمار، حيث يروي من ضمن كلامه: "في منتصف شهر أبريل سنة 1832، جاءنا أمر بالاستعداد العاجل، ووضعت القوات الفرنسية في حالة طوارئ، بسبب التحركات المريبة لبعض القبائل العربية، والحق أننا كنا ننوي استغلال الموسم الربيعي الجميل الذي كنا نتظره بفارغ الصبر لشن حملة ضد هؤلاء المتوحشين. فالقبيلة التي وقع عليها الاختيار، هي قبيلة العوفية، وقد اتهمت هذه الخيرة بأنها تسببت عدة مرات في فرار⁸ العساكر المرتزقة من صفوف فرقههم. وكانت هذه القبيلة تبعد بحوالي ثلاث ساعات مشيا على الأقدام من الدار البيضاء، وتتمركز في السهول الخصبة لمنطقة متيجة، وهناك ضربت خيامها، وأطلقت قطعانها من الماشية لا تحصى ترعى هنا وهناك"⁹، ويضيف جاجر قائلا: حاصرت فرق الشاسور الخيام من جهة اليسار، وذلك لمباغته العدو من الورا وللحيلولة دون فراره. أما على جهة اليمين فكان هناك مستنقع ضخم نبتت فيه أقصاب عالية كثيفة. ورغم أن الهدوء كان تاما، فإن العدو قد شعر بوجودنا، وقد يكون بعض الرعاة الذين كانوا مستيقظين هم الذين أشعروهم بوجودنا، ذلك لأننا لاحظنا كثيرا من أعضاء القبيلة ينقضون نحو جماهم، وجيادهم، ويغالهم يحاولون الفرار بأنفسهم. وأثناء ذلك شنت القوات الفرنسية هجوما عاما على من بقي في الخيام، فالطلقات المدفعية الأولى باغتت النائمين داخل الخيام، وزرعت بينهم الرعب والفرع، وكادت أن تشل حركة العدو ولكن رغم ذلك استطاع الرجال أن يأخذوا أسلحتهم، وإن يمتطوا جيادهم، في حين كان العمجرة، والشيوخ، والنساء، والأطفال يصرخون صرخات رهيبية¹⁰ محاولين الابتعاد والاختفاء من الطلقات النارية. وفي هذه الأثناء كانت فرق المشاة تتقدم مطلقة النار على كل متحرك بدون استثناء، بينما كان الفرسان الفرنسيون يطاردون الفارين، ويشلون حركتهم بسهولة تامة. والذين لم يسعفهم الحظ في الفرار فقد ذبحوا دون

شفقة، بينما الذين كانت في استطاعتهم المقاومة، حوصروا من كل الجهات، ثم انسحبوا عبر المستنقعات جارين وراءهم بعض النساء والأطفال واختفوا بين القصب العالية الكثيفة¹¹. ليخلص في الأخير جاجير إلى قوله في مذكراته: "ارتكبت العساكر الفرنسية خلال هذه المعركة فظائع لا يمكن وصفها. لم ترحم العساكر الفرنسية حتى الأطفال، فقد اغتالوهم، وهم في أحضان أمهاتهم، ثم يذبحون هؤلاء الخيرات بدورهم¹²."

في الواقع تعد كتابات الرحالة الألمان ومذكرات المرتزقة الذين عملوا منهم في عمليات احتلال الجزائر مصدرا هاما ضمن إعادة كتابة تاريخ الجزائر، حيث تقدم لنا كتاباتهم معلومات جد هامة عن الوسائل التي عمدت إليها الإدارة الفرنسية لتغيير وجه مستعمرتها الجديدة، وقد اعتمدت هذه الوسائل حسب الروايات الألمانية على الاضطهاد والعنف في أغلب الأحيان¹³. لقد لجأ الفرنسيون لأسلوب الإبادة الجماعية عن طريق تطبيق الاختناق بالدخان في خبأ أو غار، مثل تصفية قبيلة رياح اختنقا في غار بجبال الظهرة في ربيع 1845، وقد لجأت للغار هربا من بطش الفرنسيين، وكان عددها حوالي 1000 نسمة¹⁴، وكان المسئول عن هذه الجريمة هو المارشال بيليسيه والذي كان تحت قيادة بوجو¹⁵.

وما فعلته القوات الفرنسية مع ثورة الزعاطشة وزعمائها لا يمكن نسيانه، إذ وبعد عدة أسابيع من الحصار وقطع الأشجار والحرائق والضرب بالمدافع تقدم الجيش الفرنسي إلى وسط البلدة فواجه مقاومة عنيدة آخرها التي بقيت حول دار بوزيان، فاستعمل الفرنسيون الألغام لنسف الدار على من فيها لإجبارهم على الخروج منها، وفعلوا خرج بوزيان وابنه والشيخ الدرقاوي وغيرهم وسط الدخان والغبار الكثيف وكأنهم أشباح، وسيقوا إلى حتفهم، حيث قام الفرنسيون بإعدامهم فوراً مع تعليق رؤوسهم حيث يراها من يشك في موت زعيمهم وكانت القوات الفرنسية بزعماء الجنرال هيريون والذي ترك في مذكراته فصولا عن المعركة¹⁶. وبعد تدمير مقاومة الزعاطشة والتغلب على المقاومين في المنطقة من حولها، صعدت فرقة من الجيش الفرنسي إلى جبال الأوراس وأحرقت واحة أخرى هي ناره في جانفي 1850، وكان قائد العملية هو الجنرال كاروير. حيث واصل عملياته الانتقامية والتأديبية ضد السكان إما لأنهم ساندوا انتفاضة الزعاطشة وإما لأنهم رفضوا دفع الضرائب الجديدة التي كان الفرنسيون يرون فيها علامة على الخضوع لهم¹⁷.

لقد امتاز الدوق دي روفيفغو. والذي كان في السابق وزيرا للشرطة. بقسوة لا نظير لها حيث أقدم على إبادة قبيلة من الأهالي العزل عن بكرة أبيها، والمعروفة بقبيلة الأوفياء في سهل متيجة، حيث يبلغ عدد أفرها عندما تمّ إبادةها 12000 نسمة. أما الجنرال سانت آرنو Saint-Arnaud فيفتخر بإنجازاته وحره القدرة في مواجهة الأهالي الجزائريين في مؤلفه رسائل Lettres، حيث يعترف بأنّه قد محّا عدة قرى من الوجود، وأقام طريقه جبالا من جثث القتلى¹⁸. أما الجنرال بيليسي، فأحرق بدوره جماعات من البدو مع نسايتهم وأطفالهم في المغارات. أما الجنرال مونتانياك فكان يفتخر بلقب "مشاة الموت" والذي يطلق على جنوده، ومن كثرة المذابح الرهية التي كان يرتكبها أصبحت الدواوير¹⁹ خالية من سكانها²⁰.

لقد قمعت فرنسا كل الانتفاضات بوحيية، ويبدو أن هذا القمع الوحشي هو الذي رسّخ الروح الوطنية لدى الجزائريين، كما أن حجز الأراضي والممتلكات الخاصة بالمقاومين والجزائريين عموما، هو الذي دفع الجزائري بتقديس الأرض ولذا كان يموت لأجل الحفاظ عليها²¹. وإن ما حدث في انتفاضة واحة الزعاطشة التي تعد امتدادا لمقاومتي الحاج أحمد باي والأمير عبد القادر، لتقدم مظهرا قاسيا للوحشية التي وصل إليها الجنود الفرنسيين الذين أمعنوا في التقتيل والتمثيل بجثث الشهداء الذين استشهدوا في قتالهم ضد العدو المغتصب، بعدما قدموه من بسالة وشراسة في القتال ما يشهد بها حتى الضباط الفرنسيين²².

لقد استفاد الجزائريون من مآسي ثورة الزعاطشة، في مسألة أن مصيرهم سيكون الإبادة مثل ما حدث في واحة الزعاطشة إن هم ركنوا الى العدو وجبنوا عن مقاومته والانتفاضة عليه. ولعل هذا ما يفسر استمرار الانتفاضات في الجزائر ضد الاستعمار الفرنسي إلى غاية 1916²³.

3) التنظير لجريمة الإبادة والحرب القذرة:

وضمن هذا الاتجاه، كانت فرنسا تريد أن تبرز لأوروبا وعلى وجه الخصوص إنجلترا وألمانيا قوتها العسكرية وذلك من خلال تكوين إمبراطورية استعمارية، فحسب اعتقاد الفرنسيين أن الاستعمار قد فرض نفسه على كل أمة تريد أن تنمو وتشغل حيزا هاما في المجموعة الدولية، ولعل هذا هو الدافع الأساسي الذي جعل فرنسا ترتكب الإبادة والعنف والقمع الشديد في الجزائر لإنجاح هذا الحلم أو الوهم الاستعماري، فمثلا يقول فرانسيس غارنيي: "مثل المنحلات التي لا تتوسع، فإن الأمم بدون مستعمرات هي أمم ميتة"²⁴.

إن التاريخ ليس قضية معرفة فحسب عند الفرنسيين، بل يقوم كذلك بوظيفة اجتماعية تم تقنينها في عهد الجمهورية الثالثة والتي تستدعي التفكير، ذلك أنه ومنذ سنوات 1880 تم إدراج تخصص علمي يمتد من المدرسة الابتدائية إلى غاية السوربون مع سلك من المتخصصين، كان دورهم هو المساهمة في تحقيق إجماع، فبعد مرور قرن من الحروب الأهلية المتكررة وتغير الأنظمة، كان ضروريا أن يتم اقتراح ثقافة موحدة حول قيم أساسية للوطن، فاحتل الاستعمار مكانة هامة في الأيديولوجية الدراسية باعتباره انتشارا لفرنسا على الكرة الأرضية وتوسيعا للحضارة على مستوى الكون و وبهذا الرصيد عبر الفيلق البحر الأبيض المتوسط²⁵.

جاء في رسالة ألكسيس دي طوكفيل الى لاموريسير: "مادنا موافقين إن أعمال العنف الكبير ذاك المتمثل في عملية الاحتلال، فلا مبرر للتردد حين اقتراف أعمال العنف الجزئي الضرورية من أجل تعزيز الاحتلال"²⁶. إن هذا الكلام يدعو للضحك والسخرية فأرى أن تصنيف العنف الى كلي وجزئي كمن يفرق بين ذبح الشاة وسلخها، مع أن في كلتا الحالتين يتحقق نفس الهدف وهو موت الجزائري وإبادته.

لقد كانت عقلية جنرالات ما يعرف بجيش إفريقيا بنفس تفكير الجنرال بيجو الذي أعلنها في الجمعية الوطنية الفرنسية مطلع عام 1840 إنها الحرب الشاملة حيث قال: "نحن لا نحارب الجيوش وإنما نحارب مصالح الأمم التي نتصارع معها وليس هناك في إفريقيا سوى مصلحة واحدة إنها المصلحة الزراعية..إنني لم أهتد إلى أية وسيلة أخرى لإخضاع ذلك البلد سوى العمل على تحقيق تلك المصلحة.. أقول لكل قائد طابور؛ أيها الجنرال لا تمثل مهمتكم في الجري وراء العرب، لأن ذلك لا يفيد في شيء، بل تتمثل مهمتكم في منع العرب من ممارسة الزراعة والحصاد والرعي في المناطق الواقعة تحت سيطرتكم وتتمثل مهمتكم في التجول في كل اتجاه...سوف تصدر الأوامر إلى بقية القادة لكي يحرموا العرب من التمتع بحقوقهم..أيها السادة لا يمكن خوض الحرب بعواطف ملؤها حب البشرية..غايتي المثلى هي دوما تحقيق المصلحة العليا لفرنسا ولذلك فإني أفضّلها على القيام بأعمال خيرية غبية إزاء أجنب لا يتورعون في قطع رؤوس جنودنا الجرحى أو السجناء"²⁷.

وقد أكد لاموريسيار أن أقوال بيجو تعدّ تعبيرا صادقا عما يمتلج في صدور كل عناصر جيش إفريقيا، أما مونتانياك فهو لا يرى فائدة تذكر في التحليّ بالعواطف النبيلة مادامت الأساليب

المستعملة إلى حدّ الآن لم تؤت ثمارها حيث يصرح هذا الأخير بقوله: "جندوا طوابير الخيالة وقوموا بغزوهم...أحرقوا غلاتهم واقطعوا اتصالاتهم مع المغرب فستجبرونهم للتعامل مع أسواقنا..ولا فاقضوا عليهم عن آخرهم ولكن القيام بذلك يستوجب وجود رجال آخرين على رأس الحكومة رجال ليسوا من الفلاسفة العبيثين ولا من سلك المحامين ولا من الأطباء بل من الجنود"²⁸.

لقد صوّر الأديب الفرنسي فكتور هيجو سلوكيات عناصر الجيش فيما بينها ومع سكان الجزائر الذين كانوا يجهلون عنهم الكثير إذ لا يعرفون طبائعهم سوى بعض المغالطات في أن العرب جماعات غليظة الطباع مجردة من المشاعر والأخلاق تحترف الكسل وهي كلها أفكار راجت خلال القرنين 18 و19 على يد كتاب متعصبين من الفرنسيين والأوروبيين الحاقدين من بينهم غوتيه إيميل فليكس والكسيس دي طوكفيل، كما كانت تصرفات الجيش مشحونة بالحقّد والأعمال الانتقامية ضد كل ما هو جزائري بداية بالإنسان الجزائري وكل ما يرتبط بالأرض والأملاك والقيم والعقيدة والهوية الثقافية، فمن مبرر طرد الأتراك تحول الأمر إلى مطاردة سكان الجزائر دون تمييز والعمل على تفكيك التركيبة الاجتماعية للجزائريين بضرب القبيلة وتصفية رموزها²⁹.

لقد استغل الفرنسيون الانتفاضات الشعبية لتنفيذ أحكام بالإعدام على الكثير من الجزائريين، ظنا منهم أن سياسة القمع هي أنجح علاج للقضاء على الروح الوطنية، لكن الانتفاضات التي قامت وظهرت بعد ذلك أكدت بأن روح المقاومة أقوى من القمع، والإرهاب، والإبادة³⁰.

لقد شكل انتصار سياسة استعمار الأرض الجزائرية في ظل المعركة غير المتوازنة بين الأهالي الجزائريين والأوروبيين بدعم من الإدارة الاستعمارية الفرنسية، وسيلة من وسائل التي كان يترقب من خلالها الطرف الفرنسي فناء العنصر الجزائري، في الوقت الذي كان فيه الأقلية الأوروبية المتغطرة من الكولون تمّني النفس بالاستئثار بالجزائر، والقبول فقط سوى بوجود طرف وعصر بشري واحد في البلاد انه العنصر اللاتيني الجديد³¹، ويقصد من ذلك بالطبع التنكر لوجود العنصر الجزائري الأصل في محاولة لتغيير تاريخ وتركيبية الجزائر الأثينية والحضارية.

الواقع أن كل ذلك كان موضوع مناقشات في البرلمان وعلى أعمدة الصحف وفي أوساط

الرأي العام بشكل عريض وربما صدمت عمليات الغزو كإستراتيجية مفروضة على جميع التشكيلات العسكرية مشاعر البعض ولكن لم يكن ذلك أبداً من منظور الشفقة على مصير السكان الجزائريين، لاشيء إذن عن الشعب الجزائري فالانتقادات الموجهة ضدّ تلك الإستراتيجية هي قبل كل شيء انتقادات تنبئ عن عدم التصديق يقينا بفعاليتها على المدى البعيد³².

وهكذا نجد شخصا مثل طوكفيل متخوفا من البعد الهمجي الكامن في تلك الإستراتيجية لكن لا يجب أن يغشى أبصارنا أنه صاحب كتاب "عمل يتعلق بالجزائر" ومن الواضح أنه أخرجه خصيصا لدعم نظريات صديقه لاموريسيار؛ فهو إذا من أنصار الحرب باعتبارها داء لا غنى عنه، ومن أنصار الغزو باعتباره وسيلة لا مناص منها، فحسب طوكفيل لا ينبغي أن تتجاوز الهمجية حدّا قد يدفع بمن بقي من السكان إلى إضمار عداوة أبدية ضد التواجد الفرنسي، فينبغي حسب رأيه تقليص عدد العرب، فإذا تقلص عددهم فإنهم سيذرون أن مصلحتهم تكمن في الاستفادة من الحضارة التي جاءت إليهم تطرق أبوابهم وسوف يأتون إلينا منساقين بفعل جاذبية أسواقنا جاذبية أسواق المستعمرة، فالمهم حسب رأيه هو التمكن من تجاوز مرحلة الهمجية التي لا مناص منها مع الحرص على عدم الإساءة إلى صورة فرنسا وسمعتها في محافل الأمم لأن الهدف من الاحتلال هو بالتحديد تمكينها من تبوء المكانة التي هي أهل لها"³³.

ونفس هذا الأمر ينطبق على كاستيلان والذي يظهر لنا متقدا للهمجية غير أنه ليس من باب التأثير بمعاناة الجزائريين بل لأنه يتخوف من أن تصير عمليات التخريب والتقتيل الجماعي سلوكا طبيعيا فتترتب عنه آثار وخيمة على معنويات العسكر وانضباطهم بل وخشيته من أن هذا الأسلوب الهمجي سيمنح العسكر والضباط ثروات والتي لن تكون غنائم عسكرية فقط³⁴ في إشارة إلى تحول هذه المكاسب إلى نفوذ سياسي.

لقد أطلعنا العديد من العسكريين الفرنسيين من خلال رسائلهم أو كتاباتهم المختلفة عن رؤيتهم للقتال في الجزائر والغزو إذ لا يتعرض الدوار للهجوم بغتة بهدف إبعاد خطر أو فرض سلطة بل يهاجم من أجل النهب والسلب والاستيلاء على المؤن وتتقرر الغزوات لسد حاجات القوات وليس للمصلحة العسكرية وقد لفت ديفو الانتباه إلى العديد من الغزوات غير المجدية، ومما ساعد على انتشار هذا "النظام" أندري جوليان والذي اعتبره همجية وفوضى احتلال هي

أقرب للموصية أنه يمكن للجنود أخذ قسمة من الغنيمة كما يباع الفائض بالمزاد لاقتسام عائداته³⁵.

لقد كان القتل والنهب من أهم مظاهر السياسة الفرنسية التي رافقت الاحتلال، وهنا يمكن إبراز نقطة تتعلق حسب ما يبدو في أن الجيش الفرنسي قد وجد في الحرب على الجزائريين فرصة للانتقام حتى من السلطات الفرنسية نفسها والتي رأى أنها لا تقدّر بحق الخدمة وحجم التضحيات التي يظهرها في إفريقيا ولعل هذا ما يفسر لجوء العسكريين لإطلاق يدهم في الجزائر سلبا ونهباً³⁶.

لم يكن هذا النظام يحظ في باريس بالتأييد الذي حظي به في الجزائر ولقد ندد به كاستيلان في غرفة النظراء، ودعا بيجو إلى تجنب التجاوزات الخطيرة في استعمال الموارد المتأتية من الغنائم التي تصدر من العدو، غير أن مراسلات الضباط تبين بأن لا أحد احترم الأوامر بدءاً من لاموريسيار الذي كان المقصود الأول، كما يجب التذكير هنا أن الضباط والجنود كانوا يمارسون النهب لحسابهم الشخصي³⁷.

ويمكن أن نذكر هنا تأسف النقيب لافاي لهمجية الجيش والذي يصف المشهد المؤلم لمحرقه الشعب الجزائري: "كان يوجد لدى جنودنا استعداد ليصبحوا قطاع طرق، إنهم لم يتورعوا عن قتل الشيوخ والنساء والأطفال... وما كان أبشع أن النساء كنّ يقتلن بعد الاعتداء على شرفهن، وهكذا ودون ضرورة عسكرية كنا نفتصب ونقتل بيد أن القادة مهما كان اشمئزازهم كانوا لا يرغبون في إعادة فرض الانضباط أو كانوا لا يستطيعون ذلك"³⁸.

لقد تحولت الغزوات إلى منهج للدمار المنظم الذي يأتي على الأخضر واليابس ولم يكن جنرالات إفريقيا يحرقون البلاد خلسة، كما لم يؤسف الوضع الإنساني وهم يبيدون الأعداء حسب اعتقادهم، بل جعل أغلبهم من ذلك العمل مفخرة ومجداً ملكيين كانوا أو جمهوريين أم من أتباع بونابرت، وأعجب مونتانيك بنظام الحرب الجديد الذي صممه لاموريسيار وكان يتمثل في تدمير معيشة العرب ذلك النظام الذي لم يستخدم إلى حد الآن إلا على نطاق محدود، كما أعجب بمهارة الجنرال في اصطيداد العرب في ملاجئهم³⁹.

لقد انتقد طوكفيل المجموعة المناهضة لممارسات الجيش بقوله: "غالباً ما سمعت رجلاً واحداً منهم ولكن لا أتفق معهم، يقولون أنه ليس من الأخلاقي حرق المحاصيل والمخازن أو

المهجوم على رجال ونساء وأطفال عزّل، وأنا أول أن هذه أمور مؤسفة، لكن كل من يريد محاربة العرب وجد نفسه مضطرا للقيام بها"، فمثل العديد من معاصريه، أسس طوكفيل نظريته لخصائص الحرب على العرب والتي لا تترك الخيار لمن يريد الاحتلال واستقدام المعمرين الأوروبيين هناك سوى استعمال تلك الوسائل وهكذا اعتمد طوكفيل على "قانون الحرب" وشرعيته حسب ما يعتقد لإسكات أي معارضة قد تأتيه من الجانب الآخر⁴⁰.

في الواقع حسب أوليفي لوكور فان طوكفيل لم يفعل أكثر من أنه ساند خطا رتبها آخرون، وكان بذلك يبقى على مسافة من أخطاء وجرائم بعض العسكريين، وفي نفس الوقت فانه يأخذ موقف الرجل السياسي الذي لمس الواقع عن قرب وهو واع "بالضروريات المؤسفة" التي تفرضها حرب الاستعمار على فرنسا، لكن ليس لفرنسا الخيار هي الأخرى بما أنها تريد استعادة مكائنها القوية والرائدة في أوروبا⁴¹.

وعلى حسب رؤية ألكسيس دي طوكفيل أنه مهما طال الزمن، فان الحقد الذي يحيط بالفرنسيين لن يزول، وهذا ما يستوجب أن تكون الدولة الاستعمارية بالضرورة مهيكله للحرب الدائمة مع الأهالي فالتحدث عن السلم والحرب لا معنى له في ظرف لا يدوم فيه السلم بل الحرب هي القاعدة والمألوف⁴².

لقد تعرض الشعب الجزائري إلى إبادة حقيقية ومنظمة، ولم يكن نظام الحكم العسكري وحده المسئول عنها ما بين 1830 و 1870 وإنما حتى نظام الحكم المدني هو الآخر ساهم في الإبادة بتوجيه من المعمرين الذين سيطروا سيطرة تكاد تكون شبه مطلقة على النظام الحاكم في الجزائر، فالطريقة التي انتهجتها إدارة الاحتلال الفرنسي في إبادة الشعب الجزائري لم ترى البشرية خلال القرن 19 مثلاً إلا نادراً مناقضين بذلك شعاراتهم الجوفاء في الثورة الفرنسية عام 1789 "العدالة والإخاء وحقوق الإنسان"⁴³.

إن سياسة الإبادة الجماعية من إبادة العنصر البشري وجرائم منظمة في حق المجتمع الجزائري ثقافياً ودينياً إلى جانب الجرائم غير المباشرة والتي عكس وجهها الحقيقي المشروع الاستيطاني، كلها جوانب خطيرة كشفت أهداف فرنسا الكامنة وراء الاحتلال العسكري الذي اعتمد في ذلك على جيش لا مكان للمبادئ الإنسانية في أعماله الوحشية، فكان المجتمع الجزائري بالنسبة إليه حقل تجارب في القتل الجماعي والفردى وهذا ما جعلها عملية مقصودة الهدف منها هو

تغليب العنصر الأوروبي على حساب المجتمع الجزائري⁴⁴.

ولا يختلف الوضع خلال ثورة التحرير عن الفترات السابقة للاحتلال الفرنسي ففي مقابلة مع سيمون دي بولاديار عند طرح سؤال حول تفسير العنف الأقصى في حرب الجزائر تذكر: "في صيف 1956 طلب زوجي بمحض إرادته أن يحول إلى الجزائر رغبة منه في تأطير المجندين غير المهينين للخدمة العسكرية فيها وكلف بالأطلس البليدي أين واجه وضعية عنف مفرط ، لا بد لتفسيره أن نأخذ في الاعتبار الإذلال الناتج عن حرب السويس التي أعقبت هزيمة ديان بيان فو ورفض الضباط أن يقبلوا كارثة جديدة وكثير منهم كانوا يعتبرون إن محاربة الشيوعية والدفاع عن الحضارة الغربية في الهند الصينية وفي الجزائر أيضا إنما هو رهان أساسي ، لقد كان لحرب الجزائر عندهم نكتة الأخذ بالثأر" ، إن الإعجاب الذي يبديه⁴⁵ الأقدام السوداء للمظليين وثناء أعيانهم على العقداء والجنرالات كان له وزنه. وفي مناح كهذا كان الجنرال بولاديار يجرج فقد رفض أن يطبق الأوامر التي تضع في المرتبة الأولى الأولوية للعمليات البوليسية قبل كل تهدة وعلى الخصوص تفتيش المساجد بانتظام وقد تدخل لإطلاق سراح أشخاص أوقفوا بطريقة غير عادلة أحيانا من طرف جنود توغلوا في القطاع الكائن تحت مسؤوليته ، ويوجد هنا نوع من الحرب داخل الحرب فقد وجد رجال وأطفال وضعهم تحت حمايته مقتولين وعلى أجسامهم الأوراق التي زودهم بها وهي ممزقة عندما يحدث إفراط في الإساءة يتبع زوجي المسار إلى إن يوصله الى روبر لاكوست الوزير القيم وقد أجابه: "كفّ عن إثارة المشاكل يادي بولارديبار، دع المظليين والجنرال ماسو يعملون " وأمام استحالة منع الجرائم طلب إعفاءه من قيادته⁴⁶.

ورغم أسف الجنرال ماسو والشهادات الكثيرة الخزي الصادرة عن الضباط الآخرين فإن البعض يصرون على تقديم التعذيب كظاهرة ثانوية أو شر لا بد منه من أجل الخير الأكبر للأغلبية، هو الاستنطاق من أجل حماية أرواح هي أرواح المدنيين الأبرياء وإجبار الإرهابي على الكلام ؟ - وهنا يجب أن نوضح مسألة في غاية الأهمية كون أن التعذيب ممارسة قديمة في تاريخ فرنسا وكان ملازما للاستنطاق الى حد أن اللفظتين أصبحا مترادفين كما يشرح ذلك المؤلفون في مواضع متفرقة - إن هذه الحجة المتكررة لا تثبت لأن تكرار التعذيب وتنوع ضحاياه يبين ذلك بما فيه الكفاية، أما بخصوص التأكيد على أن التعذيب كان فعالا وسمح بهزيمة العدو فليس من الصعب عكسه، وحسب ما نعتقد فإن الاستعمار إذا لم يتمثل في العنف وحده فإن هذا الأخير

كان مرتبطا بالاستعمار وأن التعذيب كان شكلا من أشكاله الأخرى وأنه كان سابقا لحرب الجزائر⁴⁷.

إن المنطق الفرنسي في التعامل مع ثقافة الإبادة والتقتيل والحرب لا تختلف كثيرا عبر مراحل الاحتلال الفرنسي في الجزائر ويشمل ذلك حتى المبشرين منهم حيث يمنحونه المرجعية والبركة الإلهية حسب اعتقادهم من بينهم المبشر بوجولا حيث كان يمرض في معرض حديثه الجنرال بيجو بقوله: "بأننا جئنا لإفريقيا من أجل مواصلة العمل الذي بدأه غودفروا ولويس السابع وسان لويس.. إنها رسالة فرنسا التبشيرية.. إن الحرب التي تقوم بها في إفريقيا إنما هي حلقة من حلقات الحروب الصليبية"، ولقد حاول هذا المبشر أن يبرر بكل مهارة ما تميزت به حملات إفريقيا من وحشية متذعرا بأن الله من أسائه الحسنى أنه اله الجيوش واله المعارك وأن المجتمعات لا تتقدم إلا بالدماء والدموع، فهو على يقين حسب ما يعتقد بأن الهدف الذي نسعى لتحقيقه من حروبنا في إفريقيا هو أسمى وأقدس من الهدف الذي نسعى لتحقيقه من حروبنا في أوروبا، وأن المسألة تتعلق بقضية روحية هي قضية الحضارة، وقضية التعاليم المسيحية الخالدة التي كتب لها الله النصر المؤزر في هذه الدنيا، وقيض لها فرنسا لتكون لها سندا قويا⁴⁸، فأى منطق أرعن يمثل هذا التفكير فمتى كانت الدماء والحروب رسالة الرب في الأرض.

(4) وقفة للعدالة والموضوعية التاريخية:

لقد خلف العدوان الاستعماري الفرنسي على الجزائر حالة من الفوضى، وسعى الجزائريون لمقاومة الاحتلال مع هروب ولجوء أعدادا كبيرة بعيدا عن الساحل إلى المناطق الجبلية المنيعه حسب اعتقادهم ودواخل البلاد فارين من هجمات العساكر الفرنسيين مشردين في دعر مع عائلاتهم حيث تعرضوا لحملات إبادة ونهب وهو ما يتعارض والقانون الدولي الإنساني الذي يضع مقاييس لحماية الأشخاص وقواعد أساسية بشأن أساليب الحملة التي شنتها فرنسا ويدير تلك الممارسات ضمن جرائم الحرب، إن ما جرى يمكن إدراجه في فئة الإرهاب لأنها تعلقت بمخالفات جسيمة للقواعد الدولية الأمرة من قبيل شن هجمات على المدنيين وغيرهم من الأشخاص الذين لا يشاركون في الأعمال العدائية أو توقفوا عن المشاركة والذين يسعى القانون الدولي الإنساني لحمايتهم⁴⁹.

هناك ملاحظة يجب الإشارة لها في هذا المقام والمتمثلة في انه على الذاكرة الجمعية أن تتكفل

بالماضي الاستعماري، كما إن الفترات المحزنة الموالية لاستقلال المستعمرات أصبحت تستدعي شيئا آخر غير التاريخ الرسمي أو تاريخ المجاملة وقد آن الأوان للانتهاء من ذلك لتجاوز خليط من كتابات الوراقين والعنصرية المضادة للجنوب وكره الجانب الموجه ضد المهاجرين الذي تغلب هنا منذ نصف قرن وفي مثل هذا الأفق يتحمل المؤرخون مسؤوليات نحو مجتمعاتهم وليس عملهم أن يكونوا خبراء لدى المحاكم على غرار الطبيب أو الاختصاصي في الرصاص إنما يجب عليهم القيام بوظائف علمية واجتماعية واثبات الوقائع بأدق طريقة ممكنة والمساهمة في إنشاء إجماع من خلال تعليمهم ومنشوراتهم ومؤلفاتهم⁵⁰.

ومثلما يقول فرانسوا مسبيرو في "كتابه سان آرنو أو الشرف الضائع": "فان لكل بلد صفحات سوداء في تاريخه، وليس في وسع أحد أن يعيد عجلة التاريخ إلى الوراء فيصنعه من جديد. ولكن التهادي في نكران تلك الصفحات المظلمة، أو محوها، يعني التورّط فيها بشكل دائم، وبما أنّ تاريخ كلّ بلد يحتوي أيضا، على وجوه أخرى مشرقة، فليس من الممكن أن تعيش هذه الأخيرة، ولا تستمرّ وتخلد إلا إذا تأسست على الحقيقة التاريخية. إن السعي بحثا عن هذه الحقيقة، التاريخية، لا يعني التعبير عن ندم تأخر ميقاته، ولكن الغرض هو تحويل الحقيقة التاريخية إلى عامل تخصيب للمستقبل... هذا المسعى إذن، شكل من أشكال المحافظة على الثقة في الجنس البشري"⁵¹.

استنتاج:

من خلال ما سبق ذكره يمكن اعتبار ما تعرض له الشعب الجزائري من إبادة وتقتيل يدخل ضمن الجريمة المنظمة والمخطط لها ضمن إستراتيجية الاحتلال الفرنسي للجزائر وليست مجرد عمليات معزولة انفرادية بدليل أنها لم تستهجن بل ولقيت الدعم والمساندة من طرف السلطات العليا في باريس والتي كان انشغالها الأساسي نجاح الحملة الاستعمارية وتحقيق مكاسب منها ولو باستخدام كل وسائل الهمجية تجاه الشعب الجزائري.

إن الإبادة التي تعرض لها الشعب الجزائري تستدعي وقفة علمية وتاريخية من قبل الباحثين المختصين بكل أمانة بعيدا عن كل حماسة عاطفية، أو تأثيرات وأهداف سياسية والتي من شأنها استغلال هذا الملف الحساس في الذاكرة الجزائرية الفرنسية. وحسب اعتقادي فان الأمر يستدعي شيئا من الحرفية العلمية وسعة الأفق، بأن لا يكون الغاية من عملنا جرّ الأعداء المذنبين

إلى المحاكم أو حتى طلب الاعتذار منهم عما اقترفوه، لسبب بسيط، أن هذا الأمر لن يغيّر ما قد حصل ولن يكفّر الأخطاء التي ارتكبت عن وعي وبصيرة، ما عدا ما يجبر الخواطر أو أن يكون شيئاً من الدبلوماسية، لأن الفرنسيين لو يصل بهم الأمر للاعتراف بفشل سياستهم ضد الجزائريين وبمخططات الإبادة والجرائم التي ارتكبوها في حقهم، سيلغون جزءاً كبيراً من تاريخهم المعاصر والذي دأبوا على تدريسه للأجيال على أنه بطولات وأمجاد فمن الصعب على الفرنسيين الانتحار تاريخياً. والأفضل من ذلك هو التفتيح بهدوء عن كل ما يتعلق بهذا الملف وعرضه على مقصلة التاريخ من خلال عمل هادئ بعيداً عن كل حاسة وعواطف جياشة من شأنها أن تنحرف بالبحث في هذا الموضوع عن قيمته التاريخية والعلمية فالباحث لا يمكن أن يتحول إلى قاض يصدر الأحكام حسب اعتقاداته وآرائه فلكل باحث أسلوبه وطريقته والتي من شأنها الاقتراب من الحقيقة التاريخية التي هي رسالة الباحث الحقيقية.

الهوامش:

- 1 - أوليفي لوكور غرانميزون، الاستعمار الإبادة تأملات في الحرب والدولة الاستعمارية، ترجمة: نورة بوزيدة، دار الرائد للكتاب، الجزائر، 2007، ص ص 21-22.
- 2 - كلود ليوزو، العنف والتعذيب والاستعمار من أجل الذاكرة الجماعية، ترجمة (الصادق عماري، إبراهيم سعدي، مراد أعراب)، دار القصة للنشر، الجزائر، 2007، ص 161.
- 3 - المرجع نفسه، ص ص 59-60.
- 4 - مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 22.
- 5 - عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص 68.
- 6 - المرجع نفسه، ص 69.
- 7 - أبو القاسم سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث (بداية الاحتلال)، الطبعة الثالثة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 89.
- 8 - عمار هلال، المرجع السابق، ص 69.
- 9 - المرجع نفسه، ص 70.
- 10 - نفسه، ص 70.
- 11 - نفسه، ص 71.
- 12 - نفسه، ص 72.
- 13 - نفسه، ص 72.

- 14 - أبو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر. المقاومة والتحرير 1830-1962، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2007، ص 38.
- 15 - المرجع نفسه، ص 59.
- 16 - نفسه، ص 50.
- 17 - نفسه، ص ص 50-51.
- 18 - مصطفى الأشرف، المرجع السابق، ص 58.
- 19 - وهي جمع دوار، وهي عبارة عن مجموعة من الخيام المنصوبة على شكل دائري، وتوسع استعمال هذا المصطلح إلى أن أطلق على القرية الصغيرة، المرجع نفسه، ص 39.
- 20 - المرجع نفسه، ص 59.
- 21 - محمد الطيب العلوي، مظاهر المقاومة الجزائرية من عام 1830 حتى نوفمبر 1954، ط1، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، 1985، ص 67.
- 22 - المرجع نفسه، ص 67.
- 23 - المرجع نفسه، ص 69.
- 24 - بوعلام نجادي، الجلادون 1830-1962، منشورات المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، الجزائر، 2007، ص 17.
- 25 - كلود ليوزو، المرجع السابق، ص ص 192-193.
- 26 - فرنسوا مسبيرو، سانت أرنو أو الشرف الضائع، ترجمة مسعود حاج مسعود، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2007، ص 173.
- 27 - نفسه، ص 177.
- 28 - نفسه، ص 178.
- 29 - الغالي غربي وآخرون، العدوان الفرنسي على الجزائر - الخلفيات والأبعاد -، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 2007، ص ص 301-302.
- 30 - محمد الطيب العلوي، المرجع السابق، ص 71.
- 31 - مصطفى الأشرف، المرجع السابق، ص 12.
- 32 - فرانسوا مسبيرو، المرجع السابق، ص 179.
- 33 - المرجع نفسه، ص ص 179-180.
- 34 - نفسه، ص ص 180-181.
- 35 - شارل أندري جوليان، تاريخ الجزائر المعاصرة الغزو وبدايات الاستعمار، المجلد الأول، شركة دار الأمة، الجزائر، 2008، ص ص 540-541.
- 36 - الغالي غربي وآخرون، المرجع السابق، ص 303.
- 37 - شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ص 541.
- 38 - المرجع نفسه، ص ص 544-545.

- 39 - نفسه، ص 542.
- 40 - أوليفي لوكورغرانموزون، المرجع السابق، ص ص 126-127.
- 41 - المرجع نفسه، ص ص 129-130.
- 42 - نفسه، ص 138.
- 43 - نفسه، ص 138.
- 44 - بوعزة بوضر ساية وآخرون، الجرائم الفرنسية والإبادة الجماعية في الجزائر خلال القرن 19، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، 2007، ص 12.
- 45 - كلود ليوزو، المرجع السابق، ص 6.
- 46 - المرجع نفسه، ص 7.
- 47 - نفسه، ص 15.
- 48 - مصطفى الأشرف، المرجع السابق، ص ص 51-52.
- 49 - عمر سعد الله، القانون الدولي الإنساني والاحتلال الفرنسي في الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص 22.
- 50 - كلود ليوزو، المرجع السابق، ص ص 17-18.
- 51 - فرنسوا مسيرو، سانت آرنو أو الشرف الضائع، ترجمة مسعود حاج مسعود، دار القصة للنشر، الجزائر، 2007، ص ص 8-9.

Génocide des algériens pendant l'occupation française entre les actes isolés et la stratégie coloniale

Othmane ZGUEB (✉)(✉✉)

Résumé

Cet article essaye de décrire un sujet très important sur la mémoire coloniale algérienne, et que les autorités coloniales officielles veulent le cacher et échapper à ses conséquences, pour ce qui est commis de crimes de génocide sur les Algériens. Ce comportement qui se classe à la hauteur des crimes d'état pour les séances d'assassins sauvages qu'elle avait commis sur les algériens. C'est pour cela que cet article essaye de discuter de cette problématique importante sur ce sujet liée à la question sur ce qui s'est passé de crimes de génocide et d'anéantissement de la race algérienne était une stratégie officielle ou simplement des actes isolés, peuvent tomber dans toutes les guerres et de conflits.

* Maître-Assistant (A) – Département des sciences humaines – Faculté des sciences sociales et humaines - Université d'El oued - Algérie

** Doctorant au Département des sciences humaines - Faculté des sciences sociales et humaines – Université de Batna – Algérie.

Revue des Recherches et des Etudes

Périodique académique, semi annuelle, savante, international, émis par
l'université d'EL-Oued

ISSN 1112 - 4958

