

مكتبة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
الدورية رقم - 163

مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

*/**/*

رمضان 1429 / سبتمبر 2008

العدد 26

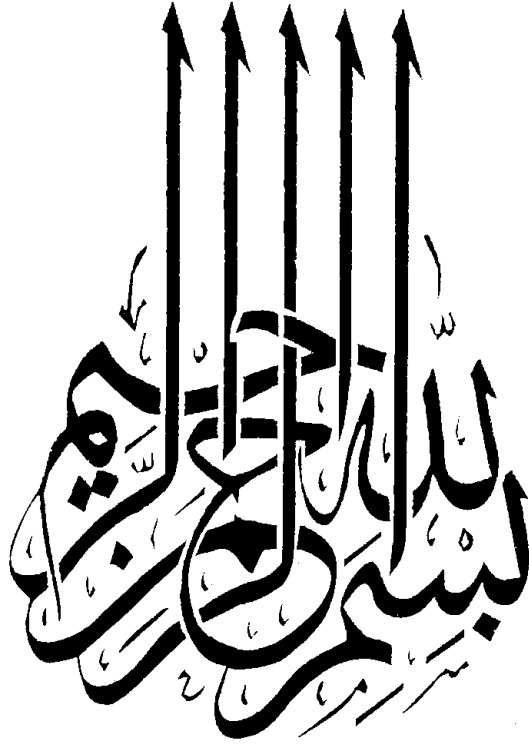
ISSN 1112-4040

تم الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع عين مليلة

الهاتف: 032.44.92.00/032.44.95.47

الفاكس: 032.44.94.18

www.elhouda.com



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

<u>الهيئة الاستشارية</u>	<u>هيئة التحرير</u>	<u>مدير المجلة</u>
د/ حسان موهوبي	د/ بوبكر كافي	أ. د/ عبد الله بوخلخال
د/ جمعة عبد المجيد	د/ حكيمه حفيظي	<u>رئيس التحرير</u>
د/ سكيئة قدور	د/ زينب بوصيعة	أ. د/ احميده عميراي
أ/ السعيد دراجي	د/ سعاد سطحي	<u>مسؤول النشر</u>
د/ الطاهر عمري	د/ عبد القادر بخوش	أ. د/ احميده عميراي
د/ صالح نعمان	د/ علاوة عمارة	<u>أمانة المجلة</u>
د/ صونيا وافق	د/ محمد بوالروايح	* محمود بن زعدة
	د/ مصطفى باجو	* محمود زعباط
	د/ كمال لدرع	* منى علام
	د/ ناصر لوحيشي	* العربي لشهب
	د/ نجيب بن خيرة	
	د/ نصير بوعلي	

توجه المراسلات والموضوعات باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

* مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة - الجزائر 25000

* الهاتف / الفاكس: 92 21 98 (031) (00213)

* البريد الإلكتروني: mejlla_scienci @ yahoo. fr

فهرس المحتوى

- 7 * تقديم مدير المجلة.....
- 9 * كلمة رئيس التحرير.....
- * الدكتور نذير حمادو:
- أثر البصمة الوراثية في إثبات نسب الولد غير الشرعي (دراسة فقهية،
اجتماعية، أخلاقية) 11
- * الدكتور مصطفى باجو:
- حرية الاشتراط في العقود في الفقه الإسلامي المقارن..... 45
- * الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن أعراب:
- المواطنة بين الحلم والواقع..... 61
- * السيد الوالي عبد المالك بوضياف:
- المرأة الجزائرية بين واقع المجتمع وإرادة الدولة..... 75
- * الأستاذ الدكتور محمود الخالدي:
- المدخل إلى الخطاب التربوي في التفكير الإسلامي..... 99
- * المفتش العام حسين شلوف:
- المعلمون والتربية في كتابات الجاحظ..... 129
- * الدكتور أحمد ضياء الدين حسين:
- دور التربية الإسلامية في الوقاية من الجريمة..... 143

* الأستاذ السعيد دراجي:

- 179 دور المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الخوصصة بالجزائر..... 338
* الدكتور عبد الواحد عبد السلام شعيب:
- 199 المؤرخ النسابة ابن حزم وكتابه جمهرة أنساب العرب
* الدكتور علاوة عمارة:
- 227 التطور العمراني والتجاري لمدينة بجاية في العصر الإسلامي الوسيط.....
* الدكتور حنيفي هلايلي:
- النشاط الاقتصادي في مدينة الجزائر العثمانية على ضوء مخطوط قانون
245 أسواق مدينة الجزائر.....
* الدكتور صالح فركوس:
- 259 تقارير سرية استعمارية حول مظاهرات ومجازر 8 ماي 1945 بالجزائر
* الدكتور عبد الوهاب بوشليحة:
- 169 الكولونيلية واستراتيجية التجاوز (تجربة واسيني الأعراج).....
* الدكتور عياد المبروك عمار الرجبي:
- 287 الماء في الأندلس في العصر الإسلامي

شروط النشر في هذه المجلة

يشترط في الأبحاث والمقالات المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ما يلي:

- 1 - أن يكون الموضوع متميزا بالجدية العلمية؛ كأن يتناول قضايا: - معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية؛ تراثا وأفقا. - فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي. النزيه.
- 2 - أن يكون الموضوع مستوفى الشروط العلمية الأكاديمية من حيث سلامة اللغة والضوابط المنهجية، والمادة الخبرية (المصدرية والمرجعية).
- 3 - أن يرسل البحث أولا إلى العنوان الآتي: mejella_scienci@yahoo.fr وبعدها يقدم في نسختين على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مضغوط.
- 4 - لا يعاد البحث إلى صاحبه.
- 5- أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية، وبضبط منهجي متعارف عليه.
- 6 - أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص التأليفي المكتوب، وفي ملف مستقل محفوظ في القرص المضغوط.
- 7 - ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى، أو فُدم إلى ندوة علمية أو ملتقى علمي.
- 8 - تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغات الأجنبية. مع ملخص بالعربية لا يتجاوز 100 كلمة.
- 9 - تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقويم.
- 10- يرفق البحث المقدم لإدارة المجلة بسيرة ذاتية علمية، مع رقم هاتف، وعنوان لموقع إلكتروني.

تقديم مدير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين، وبعد:

فها هو العدد السادس والعشرون يرى النور بإذن الله، وبارادة وعزيمة المشرفين على إعداد المجلة؛ دون تذبذب أو اضطراب.

وهدف الجميع دائماً جعل المجلة مرجعاً علمياً للباحثين في العلوم الإسلامية، بخاصة. والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بعامة. مثلما هو الهدف أن تكون جسراً للتواصل المعرفي، وفضاء لتبادل الأفكار والخبرات العلمية بين الباحثين والمؤسسات العلمية والثقافية؛ الوطنية والدولية.

وقد جاء هذا العدد متميزاً بموضوعاته العلمية القيمة المتنوعة، في مجالات معرفية متنوعة؛ شرعية فقهية، وتراثية، وتنموية اقتصادية، وتربوية، وتاريخية. فهي بحق ورقة مشرقة في الساحة العلمية. فهنيئاً لنا ولكل الباحثين والقراء الكرام.

ونتمنى أن تستمر هذه المجلة في أداء رسالة الجامعة على أحسن وجه، وأن تحافظ على ثقة الباحثين والقراء، ونرجو منهم ألا يبخلوا علينا باقتراحاتهم وبحوثهم من أجل تحسينها وتطويرها شكلاً ومضموناً ومنهاجاً.

والله ولي التوفيق

الأستاذ الدكتور عبد الله بوخلخال مدير الجامعة

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف النبيين والمرسلين، سيدنا محمد الأمي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين. وبعد، هكذا، وبمشيئة الله تعالى، وبتضافر جهود الزملاء الأفاضل؛ أعضاء هيئة التحرير، يصدر هذا العدد السادس والعشرون في وقته المناسب، في وقت تشهد فيه جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية نشاطا متعدد الجوانب، احتفاءً بالدخول الجامعي 2008/1430-1429، وفرحة بفضائل شهر رمضان المبارك عام 2008/1429، وتخليدا لذكرى تأسيس الحكومة الجزائرية المؤقتة عام 1958. نسأل الله تبارك وتعالى أن يوفقنا إلى ما فيه خير للبلاد والعباد.

يصدر هذا العدد كعادته ثريا بموضوعات أكاديمية راقية، بلغت 14 موضوعا، بمجموع يتعدى 60000 كلمة؛ مست تخصصات علمية متعددة، هي لباحثين أكفاء من جامعات مختلفة؛ وطنية ودولية.

هكذا، ومن دون أن يفوتنا إسداء الشكر إلى كل من ساعدنا، وأحسن تقدير جهدنا، وأخص منهم رجال أمن جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. اللهم جعل ثمرة هذا الجهد في ميزان الحسنات.

هذا؛ ويسعد هيئة التحرير، الاتصال بكل عضو منها على العنوان الآتي:

Bouramo@yahoo.fr	د/ محمد بالروايح	kafi_baker@maktoob.com	د/ بوبكر كافي
mubajou@yahoo.fr	د/ مصطفى باجو	hakima_hafidi@yahoo.fr	د/ حكيمة حفيظي
ladraakamel@yahoo.fr	د/ كمال لدرع	Zeinbous@yahoo.fr	د/ زينب بوصيعة
nasser_louh@yahoo.fr	د/ ناصر لوحيشي	sotehisouad@yahoo.fr	د/ سعاد سطحي
nadjibhistory@maktoob.com	د/ نجيب بن خيرة	rahouiabd@yahoo.fr	د/ عبد القادر بخوش
bounacir@yahoo.fr	د/ نصير بوعلي	amara.allaoua@free.fr	د/ علاوة عمارة

الأستاذ الدكتور عمير اوي احميده

رئيس التحرير، ونائب رئيس جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسنطينة في 11 رمضان 1429 الموافق 11 سبتمبر 2008

أثر البصمة الوراثية في إثبات نسب الولد غير الشرعي

(دراسة فقهية، اجتماعية، أخلاقية)

الدكتور نذير حمّادو

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد النبي الأمي الأمين، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن سار على هديه إلى يوم الدين. وبعد. . .

فقد أدى اكتشاف البصمة الوراثية لما تتصف به من مزايا في الإثبات دخولها حيز التطبيق، وأصبحت وسيلة رائدة لدى المحاكم والجهات الأمنية، خاصة لدى الدول المتقدمة، فأصبحت وسيلة مهمة في هذا العصر؛ لتعقب المجرمين والتعرف على الجثث المتفحمة أو المتحللة، خاصة أمام فشل الوسائل التقليدية المعروفة في التعرف على هوية المعنّيين.

وإذا كان استخدام البصمة الوراثية في هذا المجال لا غبار عليه؛ فإن استخدامها في مجال النسب يُثيرُ تساؤلاً حول مشروعيتها في الفقه الإسلامي، ومدى أثر الأحكام المترتبة عليها من الناحية الاجتماعية والأخلاقية.

وللإجابة عن هذا التساؤل، بات من الضروري أن أركز على المباحث الآتية:

- عناية الإسلام بالنسب.
- أهمية البصمة الوراثية في الإثبات.
- التكليف الفقهي للبصمة الوراثية في إثبات النسب.
- الحكم الشرعي للبصمة الوراثية في إثبات النسب.
- منزلة البصمة الوراثية من أدلة إثبات النسب.

- أثر استخدام البصمة الوراثية في إثبات نسب الولد غير الشرعي.

أولاً: عناية الإسلام بالنسب: لقد اعتنى الإسلام بالنسب، وجعله رابطة سامية، وصلة عظيمة؛ حيث نظمه، وأرسى قواعده؛ حفاظاً له من الفساد والاضطراب، وجعله من النعم التي امتن بها على عباده، قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا) [الفرقان 54]، وكرم سبحانه الإنسان وفضله على كثير من خلقه، قال تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) [الإسراء 70]، ومن هذا التكريم أن جعل له سبباً واضحاً للتوالد والتناسل يليق بمقامه وتكريمه وهو النكاح، وجعل حفظ النسب (ضمن كلي حفظ النسل) الذي هو كلي من الكليات الخمس، ولم يتركه لأهواء الناس ورغباتهم، فأبطل طريقه غير المشروعة التي كانت شائعة في الجاهلية: من التَّبَنِّي، ومن إلحاق الأولاد عن طريق الفاحشة؛ يقول الله تعالى: (وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ) [الأحزاب 4]، ويقول الرسول الكريم ﷺ: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»¹.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الإسلام لما حرّم التبني؛ فإنه لم يمنع من كفالة الولد والإحسان إليه خاصة إذا كان يتيمًا، ويتاب ويؤجر على ذلك، على أن يبقى هذا الولد محافظاً على نسبه الحقيقي. وشدد النكير على الآباء الذين يجحدون نسب أبنائهم، فيقول النبي ﷺ: «وَأَيُّمَا رَجُلٍ جَحَدَ وَلَدَهُ وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ²، اخْتَجَبَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ،

1 - أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب: الرضاع، باب: الولد للفراش وتوقى الشبهات، رقم الحديث 3613، ص 589-590.

2 - ومعنى قوله ﷺ: «وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ»، أي: أنكره ونفاه، وهو يعلم أنه ولده. انظر: عون المعبود

وَقَضَحَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ¹؛ لأن في الإنكار تعريضاً للولد وأمه للذل والعار.

كما توعد الأبناء الذين ينتسبون إلى غير آباؤهم بقوله ﷺ: «مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ، فَالْجَنَّةُ حَرَامٌ عَلَيْهِ»²؛ لأن الانتساب إلى غير الآباء من أكبر العقوق لهم. قال الرملي في نهاية المحتاج: "إن حصول الولد نعمة من الله، فإنكارها جحد لنعمته تعالى، ولا نظر لما قد يعرض للولد من عقوق ونحوه"³. وكذلك حذر النساء من أن يتسبن إلى أزواجهن مَنْ يَعْلَمَنَّ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْهُنَّ؛ فيقول الرسول ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ ادْخَلْتُ عَلَى قَوْمٍ مِّنْ لَّيْسَ مِنْهُمْ فَلَيْسَتْ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ وَلَنْ يُدْخِلَهَا اللَّهُ جَنَّةً»⁴.

ويتبين مما سبق ذكره أن الإسلام كان حريصاً على صدق انتساب النسل إلى أصله، ووضع لذلك أحكاماً. يقول الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية: "وفي التحديدات التي جاء بها الإسلام - أي: التي سبق ذكرها - نظرة عظيمة إلى حفظ حقوق النسل عن تعريضها للإضاعة والتلاشي، وفساد النشأة التي لا تصاحبها الرعاية"⁵.

-
- 1 - أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب: الطلاق، باب: التغليظ في الانتفاء، رقم الحديث 2263، ص 344.
 - 2 - أخرجه ابن ماجه في سننه، في كتاب: الحدود، باب: مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، أَوْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ، رقم الحديث 2610، ص 444.
 - 3 - نهاية المحتاج شرح المنهاج لشمس الدين الرملي 107/5.
 - 4 - أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب: الطلاق، باب: التغليظ في الانتفاء، رقم الحديث 2263، ص 344.
 - 5 - مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ الطاهر بن عاشور ص 163.

ثانياً: أهمية البصمة الوراثية في الإثبات: قبل الخوض في أهمية البصمة الوراثية في الإثبات، علينا أن نعرف معنى البصمة الوراثية أولاً، ثم نتكلم عن أهميتها في المجال التشريعي.

البصمة الوراثية تقنية علمية جديدة، وكثيراً ما نجد الذين كتبوا في هذا الموضوع يركّزون على الجانب العلمي المتعلق بها ويُغفلون تعريفها، وبعد البحث عن تعريف دقيق لها، وجدت محاولات جادة في تعريفها:

التعريف الأول: هو للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية: " البصمة الوراثية البنية الجينية التفصيلية التي تدل على هوية كل فرد بعينه"¹.

التعريف الثاني: هو للمجمع الفقهي الإسلامي: "مركب كيميائي، ذو شقين؛ بها ينفرد كل إنسان عن غيره"².

التعريف الثالث: هو لمفتي جمهورية مصر العربية - سابقاً- فضيلة الشيخ فريد واصل: " البصمة الوراثية في اصطلاح العلماء: يُقصد بها تحديد هوية الإنسان

1 - هذا تعريف المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في ندوتها العلمية حول الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني، المنعقدة بالكويت في الفترة ما بين 23-25 جمادى الثاني 1419 هـ/ الموافق 13-15 أكتوبر 1998 م.

2 - هذا تعريف المجمع الفقهي الإسلامي، التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشرة. تقرير اللجنة العلمية عن البصمة الوراثية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 16، السنة 14، 1424 هـ/ 2003 م، ص 291.

عن طريق جزء أو أجزاء من حمض ADN الحمض المتمركز في نواة، أي: خلية من خلايا جسمه"¹.

التعريف الرابع: للدكتور وهبة الزحيلي: " هي المادة المورثة، الموجودة في

خلايا جميع الكائنات الحية، وهي مثل تحليل الدم أو بصمات الأصابع، أو المادة المنوية، أو الشعر، أو الأنسجة؛ تبين مدى التشابه والتماثل بين شينين أو الاختلاف بينهما"².

التعريف الخامس: للأستاذ عارف علي عارف: " المقصود ببصمة الجينات،

هو الاختلافات في التركيب الوراثي لمنطقة الأنترون، وينفرد بها كل شخص تماماً وتورث"³

والمقصود بمنطقة الأنترون هنا المنطقة التي تظهر عليها الاختلافات، وهي مكان من الحمض النووي تظهر فيه هذه الاختلافات؛ لأن 99.9% من الحامض النووي متماثل عند كل الناس، بينما يقع الاختلاف بين الأفراد في 0.1% منه فقط⁴.

هذه التعريفات وإن اختلفت في التعبيرات؛ فإنها لم تختلف في الاعتبارات، ويمكننا استخلاص مما سبق تعريفاً للبصمة الوراثية فنقول: " البصمة الوراثية هي

-
- 1 - البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، لفضيلة الشيخ فريد واصل مفتي جمهورية مصر العربية سابقاً مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 17، السنة 15، 1425 هـ/ 2003 م، ص. 59
 - 2 - البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، للدكتور وهبة الزحيلي، أعمال وبعوث الدورة السادسة عشر للمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، 1422 هـ/ 2002 م، 15/3.
 - 3 - بصمة الجينات ودورها في الإثبات الجنائي - رؤية إسلامية - للأستاذ عارف علي عارف، دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة ماليزيا، الطبعة الأولى، 1422 هـ/ 2002، ص 14
 - 4 - البيولوجيا الجنائية والبصمة الوراثية، للأستاذ أحمد محمد خليل، مجلة عجمان للعلوم والتكنولوجيا، جامعة عجمان، العدد 1، 1421 هـ/ 2001 م، 82/6.

البنية الوراثية التي يتفرد بها كل شخص عن غيره، والتي تمكّنا من التّحقّق من الشخصية، والوالدية البيولوجية".

وتتجلّى أهمية البصمة الوراثية في إثبات النسب أو نفيه، أنها قادرة على إثبات الأبوة البيولوجية أو نفيها، وبالتالي يمكن أن يستفاد منها في قضايا النسب، والنازعات التي يثيرها هذا الموضوع، كاختلاط المواليد في المستشفيات، وضياع الأطفال واختطافهم، وحالة ما إذا وقع خطأ في أطفال الأنابيب؛ فهي تمكّنا من التّحقّق من الشخصية لأي فرد من ناحية، وتمكّنا من التّحقّق من الوالدية البيولوجية من ناحية أخرى؛ لتمييزها عن الوالدية الشرعية، أو النسب الشرعي؛ لأن النسب الشرعي هو الذي يأتي ثمرة نكاح صحيح أو فاسد أو وطء يشبهه، أما النسب البيولوجي فيعني: صاحب الماء الذي تخلّق منه الولد، فلا يتعلق بوجود العقد من عدمه، ولا بنوع العلاقة بين الرجل والمرأة سواء أكانت شرعية أو غير شرعية.

ثالثاً: التكيف الفقهي للبصمة الوراثية في إثبات النسب: البصمة الوراثية

كغيرها من النوازل التي ظهرت حديثاً بفعل تقدم العلوم بمجالاتها المختلفة، والتي فتحت باباً لإمكانية استخدام تقنيات جديدة كوسائل للإثبات أمام القضاء، كانت محل دراسة من قبل الفقهاء في السنوات الأخيرة؛ بهدف تحديد قيمتها الثبوتية، ومدى جواز العمل بها كدليل أمام القضاء. وتتميز البصمة الوراثية بأنها دليل مادي يعتمد الحس؛ لذلك يمكن تكييفها شرعاً بأنها من القرانن، والتي ذهب فريق من الفقهاء إلى قبولها كدليل في الإثبات كابن قيم الجوزية؛ حيث ألف كتاباً في هذا المجال سمّاه " الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ". والقرينة شرعاً هي: "كل أمانة ظاهرة تقارن شيئاً خفياً، فتدل عليه"¹. أو: "ما يدل على المراد من غير أن يكون صريحاً

1 - المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى أحمد الزرقا 936/2.

فيه"¹. غير أن القرانين بدورها يمكن تقسيمهما إلى قرانين قطعية وقرانين ظنية، والقرانين القطعية هي البالغة حدّ اليقين، والتي تمثل دليلاً مستقلاً في الإثبات؛ بحيث تقوم مقام البيّنة، أما القرانين الظنية فلا تمثل دليلاً مستقلاً، ويُستعان بها على سبيل الاستنباس والترجيح².

وهذا ما يدعوننا للتساؤل حول موقع البصمة الوراثية ضمن القرانين، فهل هي قرينة قطعية أو هي قرينة ظنية؟ انقسم فقهاء في الإجابة عن هذا التساؤل إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى أن البصمة الوراثية قرينة قطعية³ وفي ذلك يقول أحدهم: ويمكن القول بأن البصمة الوراثية هي ذات دلالة علمية قطعية يقينية؛ لإثبات هوية الإنسان، وتعدُّ سبباً شرعياً؛ لحسم نزاع النسب"⁴. ويقول آخر: " فقد أثبتت التجارب

-
- 1 - معجم لغة الفقهاء للدكتورين محمد رواس قلعةجي وحامد صادق قنبيبي ص 362
 - 2 - انظر: المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى أحمد الزرقا 936/2-937، ومعجم لغة الفقهاء للدكتورين محمد رواس قلعةجي وحامد صادق قنبيبي ص 362، وحجية القرانين في الفقه الإسلامي للأستاذ محمد أحمد حسن القضاة، مجلة دراسات عمادة البحث الأردنية، المجلد 30، عدد 2، تشرين الثاني 2003، ص 465.
 - 3- انظر: البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، لفضيلة الشيخ فريد واصل مفتي جمهورية مصر العربية - سابقاً- مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 17، السنة 15، 1425 هـ/ 2003 م، ص 65، والبصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها للأستاذ سعد الدين هاللي، أعمال وبحاث الدورة السادسة عشر لمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، 1422 هـ/ 2002 م، المجلد 3، ص 65، والبصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي للأستاذ علي محيي الدين القره داغي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 16، السنة 14، 1424 هـ/ 2003 م، ص 55، والبصمة الوراثية وحجيتها للأستاذ عبد الرشيد محمد أمين قاسم، مجلة العدل، وزارة العدل السعودية عدد 23، رجب 1425 هـ، ص 61.
 - 4 - انظر: البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، لفضيلة الشيخ فريد واصل مفتي جمهورية مصر العربية - سابقاً- مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 17، السنة 15، 1425 هـ/ 2003 م، ص 65.

العلمية المتكررة أن البصمة الوراثية إذا توفرت شروطها وأكثر عيناتها مع ملاحظة الدقة والضبط والتكرار دليل قطعي وأكثر نتائجها 100%¹.

الفريق الثاني: يرى أن البصمة الوراثية لا ترقى إلى مستوى القرانن القطعية،

وهو الرأي الذي تبناه الدكتور عمر بن محمد السبيل، حيث قال: " إن النظريات العلمية الحديثة من طبية وغيرها، مهما بلغت من الدقة والقطع بالصحة في نظر المختصين، إلا أنها تظل محل شك ونظر؛ لِمَا عَلِمَ بالاستقراء للواقع أن بعض النظريات العلمية المختلفة في طب وغيره يظهر مع التقدم العلمي الحاصل بمرور الزمن إبطال بعض ما كان يُقطعُ بصحته علمياً"².

وقد برر مؤيدو هذا الرأي بأن الأصل في البصمة الوراثية القطع غير أن الظروف أهدرت من قيمتها؛ ذلك بأنها تفتقر إلى التأثير في نفسية القاضي؛ كون أن إجراء التحليل يتم في غيابه، وعدم وقوف القاضي على نوعية القائمين على المختبر، بالإضافة إلى أن الظروف المحيطة والإجراءات المعقدة عند التحليل أهدرت من قيمتها³.

وقد ذهبت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية من خلال ندوتها الحادية عشرة المتعلقة بالهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني، المقامة في الكويت في الفترة الممتدة بين 23-25 جمادى الثانية 1419 هـ/ الموافق 13-15 أكتوبر 1998 م إلى أن: " البصمة الوراثية من الناحية العلمية، وسيلة لا تكاد تُخطئ في التحقق من

1 - انظر: البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي للأستاذ علي محيي الدين القره داغي،

مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 16، السنة 14، 1424 هـ/ 2003 م، ص 55.

2 - انظر: البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها في النسب والجنانية، للدكتور عمر بن محمد السبيل، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 15، السنة 13، 1423 هـ/ 2002 م، ص 55.

3 - انظر: البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، للأستاذ خليفة علي الكعبي، رسالة

ماجستير منشورة، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر 2004 م، ص 205

الوالدية البيولوجية، والتحقق من الشخصية، ولاسيما في مجال الطب الشرعي، وهي ترقى إلى مستوى القرانن القاطعة التي أخذ بها جمهور الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعية¹. وقد أيدَ هذا الموقف المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، شريطة استيفاء شروطها الكاملة؛ حيث جاء في توصياته أن: " البصمة الوراثية إذا استوفت الشروط الكاملة، واجتنبت الأخطاء البشرية؛ فإن نتائجها تكاد تكون قطعية في إثبات نسبة الأولاد إلى الوالدين، أو نفيها عنهما، وتصل نتائجها إلى 99.9%"².

رأبي في المسألة: والذي أراه في هذه المسألة هو أن قطعية نتائج البصمة الوراثية مرهونة بمدى توفر شروطها من حيث سلامة الأجهزة وكفاءة القائمين عليها، واتباع الخطوات العلمية الصحيحة؛ لذلك فإنني أقول: إن الأصل في البصمة الوراثية اليقين والقطعية، إلا أن عامل اليد البشرية والمراحل المعقدة التي يتطلبها التحليل قللت من مصداقيتها، وجعلت نتائجها قريبة من القطع، بمعنى أنها قرينة قطعية من الناحية العلمية، وقرينة ظنية من الناحية العملية.

رابعاً: الحكم الشرعي للبصمة الوراثية في إثبات النسب: أدى اكتشاف البصمة الوراثية لما تتصف به من مزايا في الإثبات دخولها حيز التطبيق، وأصبحت وسيلة راندة لدى المحاكم والجهات الأمنية، خاصة لدى الدول المتقدمة، فأصبحت وسيلة مهمة في هذا العصر؛ لتعقب المجرمين والتعرف على الجثث المتفحمة أو

1 - انظر: الحلقة النقاشية حول الهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني، موقع المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية www.islamset.com
2 - انظر: تقرير اللجنة العلمية عن البصمة الوراثية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 16، السنة 14، 1424 هـ/ 2003 م، ص 292.

المتحللة، خاصة أمام فشل الوسائل التقليدية المعروفة في التعرف على هوية المغيبين.

وإذا كان استخدام البصمة الوراثية في هذا المجال لا غبار عليه، فإن استخدامها في مجال النسب يُثيرُ تساؤلاً حول مشروعيتها في الفقه الإسلامي. وللإجابة على هذا التساؤل فإنه يمكن القول بجواز استخدام البصمة الوراثية شرعاً؛ بناءً على أنها قرينة قريية من القطع؛ للأدلة الآتية:

من القرآن الكريم:

1- قوله تعالى: (وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبْتَ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ) [يوسف 26-28]، فكان موضع قُدِّ القميص دليلاً على صدق أحدهما وتبرئة الآخر. قال القاضي ابن عطية الأندلسي في المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: "ونزع بهذه الآية من يرى الحكم بالأمانة من العلماء؛ فإنها عتمدهم"¹. وقال ابن فرحون في تبصرة الحكام: "ومن العلماء من يحتج بهذه الآية، فيرى جواز الحكم بالأمارات والعلامات فيما لا تحضره البيّنات"².

1 - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للقاضي ابن عطية الأندلسي 237/3.

2 - تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون 118/2.

2- قوله تعالى: (وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ) [يوسف 18]، فقد أراد إخوة

سيدنا يوسف عليه السلام أن يجعلوا الدم علامة على صدقهم، وقرن الله تعالى هذه العلامة بعلامة تعارضها وهي سلامة القميص من التمزيق¹.

ولابن قيم الجوزية كلام نفيس في هذا المعنى؛ إذ يقول: "فالبينة اسم لكل ما يبين به الحق ويظهره، ومن خصها بالشاهدين، أو الأربعة، أو الشاهد لم يوف مسماها حقه، ولم تأت البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان، وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان، مفردة ومجموعة، وكذلك قول النبي ﷺ: «البينة على المدعي² المراد به: أن عليه بيان ما يصح دعواه؛ ليحكم له، والشاهدان من البينة، ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها، لدلالة الحال على صدق المدعي؛ فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد، والبينة والدلالة والحجة والبرهان والآية والتبصرة والعلامة والأمانة متقاربة في المعنى؛ . . . فالشارع لم يبلغ القران والأمارات ودلالات الأحوال، بل من استقرأ الشرع في مصادره وموارده وجده شاهداً بها بالاعتبار، مُرتباً عليها الأحكام"³.

من السنة النبوية الشريفة: حكم الرسول الكريم ﷺ في مناسبات عديدة بالقران،

ومن ذلك: روى مسلم بسنده عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "دَخَلَ عَلِيٌّ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ مَسْرُورًا فَقَالَ: «يَا عَائِشَةُ، أَلَمْ تَرِي أَنَّ مُجَزَّزًا الْمُدَلِّجِيَّ دَخَلَ

1 - انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للعزیز للقاضي ابن عطية الأندلسي 227/3، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 149/9، وتبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام لابن فرحون 117/2.

2 - أخرجه البيهقي في سننه الكبرى 252/10، وتام الحديث: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَأَدَّعَى رِجَالٌ أَمْوَالَ قَوْمٍ وَدِمَاءَهُمْ، وَلَكِنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينَ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ».

3 - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية ص 17-18.

علي. فرأى أسامة وزيداً وعليهما قطيعة قد عطيًا رؤوسهما، وقد يذت أقدامهما، فقال: "إن هذه الأقدام بعضها من بعض"¹. حيث يُستفاد من هذا الحديث الشريف جواز العمل بالقيافة، فقد كان أسامة شديد السواد، وأبوه زيد بن حارثة شديد البياض، وكان الكفار والمرجفون في المدينة يفتحون في نسب أسامة بسبب ذلك؛ فإنه لما سمع النبي عليه الصلاة والسلام ذلك سرَّ به، والبنّي ﷺ لا يُسرُّ إلا بالحق²، والبصمة الوراثية من جملة القرائن التي يمكن التعويل عليها في إقامة العدل بين الناس.

من القياس: تشير الأبحاث العلمية إلى أن عدد الكروموزومات في خلايا جسم

الإنسان هي 46 كروموزوماً، نصفها من الأب والنصف الآخر من الأم، وأن كل كروموزوم يحتوي على الرسالة الوراثية، والمتمثلة في مجموعة الصفات التي يتميز بها كل شخص عن غيره، بداية من لون العينين، وطول القامة، وشكل القدمين، ودرجة الذكاء، ومدى الاستعداد للإصابة بمرض وراثي، وصولاً إلى أدق المميزات الموجودة في الجسم؛ لذلك فإن تكوين البصمة الوراثية لكل فرد هو نتاج انتقال الصفات الوراثية من الآباء إلى الأبناء، وهذه الصفات الوراثية هي التي تصنع الشبه بين الأصول والفروع؛ مما يعني أن البصمة الوراثية هي امتداد لما يسمى بالقيافة³، فهي تمثل تطوراً عصرياً ضخماً في علم القيافة التي أجازها جمهور الفقهاء كطريق

1 - أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب: الرضاع، باب: العمل بالحق القائف الولد، رقم الحديث 3618، ص 590.

2 - انظر: الفروق للإمام القرافي 126/3، ونهاية المحتاج للرملي 375/8.

3 - القيافة: هي التعرف على نسب الولد بالنظر إلى أعضائه وأعضاء والده. انظر: معجم لغة الفقهاء للدكتورين محمد رواس قلعة جي وحامد صادق قنبيبي ص 373.

لإثبات النسب. وإذا كان الفقهاء قد أجازوا الأخذ برأي القائف في إثبات النسب، فمن باب أولى الأخذ بتحليل البصمة الوراثية؛ بناء على أن كليهما يعتمد الشبه¹.

كما أن البصمة الوراثية نوع من الخبرة الطبية يمكن قياسها على ما ذهب إليه الحنابلة عندما أجازوا اعتماد وزن اللبن للترجيح؛ حيث قال ابن قدامة المقدسي في المغني: " وإن ولدت امرأتان ابناً وبتناً، فادعت كل واحدة منهما أن الابن ولدها دون البنت، احتمل وجهين: أحدهما: أن ترى المرأتين القافة² مع الولدين؛ فيلحق كل واحد منهما بمن ألحقته به، كما لو لم يكن لهما ولد آخر، والثاني: أن نعرض لبنتيهما على أهل الطب والمعرفة؛ فإن لبن الذكر يخالف لبن الأنثى في طبعه ووزنه، وقد قيل: لبِنُ الابن ثقيل ولبنُ البنت خفيف، فيعتبران بطبائعهما ووزنهما، وما يختلفان به عند أهل المعرفة، فمن كان لبنتها لبن الابن فهو ولدها، والبنت للأخرى"³. وهذا الحكم يعني

جواز اللجوء إلى الخبرة؛ لإثبات النسب، وعلى أساسه قاس بعض الفقهاء جواز اللجوء إلى خبرة تحليل الدم، اعتبارها قرينة معتبرة لإثبات نسب الولد، وإلحاقه

1 - البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، للدكتور وهبة الزحيلي، أعمال وبحوث الدورة السادسة عشر للمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، 1422 هـ / 2002 م، 23/3، والبصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، لفضيلة الشيخ فريد واصل مفتي جمهورية مصر العربية - سابقاً - مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 17، السنة 15، 1425 هـ / 2003 م، ص 78، والبصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي للأستاذ علي محيي الدين القره داغي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 16، السنة 14، 1424 هـ / 2003 م، ص 56، والبصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، للأستاذ خليفة علي الكعبي، رسالة ماجستير منشورة، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر 2004 م، ص 225.

2 - القافة: قوم يعرفون الأنساب بالشبه، ولا يختص ذلك بقبيلة معينة، بل من عُرِفَ منه المعرفة بذلك، وتكرر منه الإصابة؛ فهو قائفٌ. انظر: الشرح الكبير مع المغني لشمس الدين بن قدامة المقدسي 406/6.

3 - المغني لموفق الدين بن قدامة المقدسي 406/6.

بالرجل باعتباره أباه أو بالمرأة باعتبارها أمه؛ بناءً على تشابه الدم¹. مع العلم أن تحليل الدم الذي يعتمد على الزمر الدموية يعتبر دليلًا نفيًا فقط، وليس دليلًا إثباتًا للنسب، ونتائجه غير دقيقة، خلافًا للبصمة الوراثية. والبصمة الوراثية دليل مادي للتحقق من الهوية الشخصية، وقد تم قبول وسائل مستحدثة لإثبات الهوية، أثبتت جدواها علميًا، ويسرت التعامل بين البشر، ومن ذلك:

1- بصمة الأصابع: فإن الله العليم القدير جعل بصمة الأصابع لكل إنسان منفردة لا تلتبس ببصمة إنسان آخر، وبعض المفسرين في هذا العصر يأخذ الإشارة إلى هذا من قوله تعالى: (بلى قادرين على أن نسوي بنانه) [القيامة 4].

2- التوقيع الخطي، كما هو معلوم، والمضاد أن التوقيع لا تتماثل في نظر خبراء الخطوط.

3- الصور الشمسية المأخوذة بانعكاس الأشعة، المثبتة على البطاقة الشخصية، والتي تكفي بها جميع الجهات الرسمية في إثبات الشخصية.

ولم نسمع أحداً من الفقهاء أنه أنكر العمل بشيء من هذه الوسائل الثلاث المستحدثة، بل استخدموها هم أنفسهم كما استخدمها غيرهم، إضافة إلى ذلك أن هذه الوسائل الثلاث قد أثبتت فعاليتها وصحة نتائجها، وهو الأمر الذي جعل لها الاستمرار والثبات².

الأصل في الأشياء النافعة الإباحة: الإسلام دين علم، يحث على طلبه والعمل

به، ولا تعارض بين الدين والعلم، وفي القرآن الكريم ما يدعو إلى التأمل والتدبير في

1 - المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم للدكتور عبد الكريم زيدان 414/9.

2 - أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي للدكتور محمد سليمان الأشقر ص 264.

آياته، وكل ما توصل إليه العلماء أشار إليه قول الحق سبحانه وتعالى: (سَأْتِيهِمْ آيَاتُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) [فصلت 53]، حيث وعد سبحانه وتعالى بأن تظهر دلائل حقيقته في الآفاق البعيدة عنهم، وفي أنفسهم فتتظاهر الدلائل على أنه الحق، فلا يجدوا إنكاره سبيلاً، وأكد ذلك في آية أخرى بقوله تعالى: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) [الذاريات 21]، أي: ألا تفكرون في خلق أنفسكم، وكيف أنشأكم الله من ماء، وكيف خلقكم أطواراً؟². واكتشاف البصمة الوراثية هو تجسيد لآية من آيات الله في خلقه، يستطيع الإنسان من خلالها معرفة الحقائق بطريقة علمية ملموسة³.

وبما أن الأصل في كل ما يُستجد من أمور، ولم يرد نصٌّ من الكتاب أو السنَّة، ولم يُنقل فيه إجماع يدل على منعه؛ فإنه يُحكَّمُ بإباحته أو جوازه؛ بناءً على البراءة الأصلية، أو القاعدة الكلية: الأصل في الأشياء النافعة الإباحة.

البصمة الوراثية تحقق مصلحة مشروعة: إن النظر في شرعية البصمة الوراثية باعتبارها من النوازل الحديثة، تتحقق حسب المصلحة التي تحققها أو المفسدة التي تنجم عنها؛ فيحكم بجوازها إذا أدت إلى تحقيق مصلحة راجحة، أما إذا أدت إلى مفسدة راجحة، فالحكم بعدم جوازها، والعبرة بالغالب، ولما كان وضع الشريعة جاء أساساً لمصالح العباد، وإثبات النسب من المصالح التي سعت الشريعة

1 - انظر: التحرير والتنوير للشيخ الطاهر بن عاشور 18/25.

2 - انظر: التحرير والتنوير للشيخ الطاهر بن عاشور 353/26.

3 - والبصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، لفضيلة الشيخ فريد واصل مفتي جمهورية مصر العربية - سابقاً - مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 17، السنة 15، 1425 هـ/ 2003 م، ص 61.

الإسلامية إلى تحقيقه، والبصمة الوراثية من الممكن أن تحقق ذلك؛ فإنها تدخل ضمن أدلة إثبات النسب التي أجازها الشرع الإسلامي، وبناءً على أنه يمكن أن ينجم عن استخدام البصمة الوراثية مفسدة تناقض مقصود الشارع، فإنه يجب أن توضع لها ضوابط وشروط؛ تفادياً للمفسدة المتوقعة، بحسب ما تدعو إليه الحاجة فقط.

كما أن المنطق التشريعي يقتضي أن نحكم بكل أمانة مُحَقَّقة للعدل؛ لما في ذلك من المصلحة، يقول ابن قيم الجوزية: " فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأيّ طريق كان، فتمَّ شرعُ الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يَخْصَّ طرقَ العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهرُ منها وأقوى دلالةً وأبينُ أمانةً، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بيّن سبحانه بما شرع من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيامُ الناس بالقسط؛ فأبى طريق استُخرج بالعدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له"¹.

خامساً: منزلة البصمة الوراثية من أدلة إثبات النسب: اتفق فقهاء الإسلام على أن: الفراش، والبيّنة، والإقرار أدلة في إثبات النسب، وأما القيافة فمختلف فيها، واليوم وقد ظهر دليل جديد وهو البصمة الوراثية، فما منزلتها من أدلة إثبات النسب السالفة الذكر؟

اختلف الفقهاء المعاصرون في تحديد منزلة البصمة الوراثية كطريق لإثبات النسب بالنسبة إلى الطرق الأخرى على قولين:

القول الأول: يجب تقديم البصمة الوراثية على الطرق الشرعية الأخرى؛ لأنها تحقق ما تحققه الأدلة الأخرى وزيادة. وبه قال بعضهم؛ بدليل:

1 - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية ص 21.

1- من القرآن الكريم: قال تعالى: (ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ)

[الأحزاب 5]، إن منطوق الآية يدعو إلى أن يُنسب الشخص إلى الأب الحقيقي¹،

ومقتضى قوله تعالى: (ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ) أن نعرف الأب الحقيقي، وأن نبذل في ذلك

جهداً في المعرفة؛ لكي يأتي نسب الولد لأبيه حقاً سواء أكان شرعياً أو غير شرعي،

سواء أكان من زنى أو من زواج ضاعت وثائقه².

2- من المعقول:

أ- إن أدلة النسب التي ذكرها الفقهاء لا تخرج في الحقيقة عن أطر الأدلة

الشرعية في الإثبات مطلقاً؛ لأنها تهدف إلى كشف وإظهار الحقيقة المتاحة، وليس فيها ما يتعبد به سواء بعده أو بهيأته إلا ما ورد في حدّ الزنى والقتل.

ب- إن وسائل الإثبات التي عمل بها الفقهاء رداً من الزمن، حتى حسبها

بعضهم أصولاً وقواعد ثابتة هي في الحقيقة لا تعدو أن تكون عملاً بالممكن المشاهد،

وتفسيراً للنصوص بأدوات العصر، ولم يكن في المقذور الحكم بأبعد من ذلك،

والمقصود من ذلك أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والظروف، والمفتي إنما يفتي على

عُرف أهل زمانه، وليس زمن المتقدمين كزمن المتأخرين³.

1 - البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها للأستاذ سعد الدين هلالى، أعمال وبحوث الدورة السادسة عشر لمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، 1422 هـ / 2002 م، المجلد 3، ص 276.

2 - ذهب إلى هذا الرأي كلُّ من الدكتور محمد عثمان رأفت، والدكتور عبد المعطي بيومي. نقلاً عن: ما بين الدين والعلم علانق متواصلة www.raya.com

3 - البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها للأستاذ سعد الدين هلالى، ص 267.

ويُعرَض على ذلك: بأن القول بتقديم كل دليل علمي جديد على أدلة الشرع

سيؤدي في النهاية إلى جحود كتاب الله، وإهدار سنة نبيه الكريم ﷺ؛ من أجل آيات شاء الله تعالى أن يُنعم بها على البشر؛ ليستفيد منها الناس؛ وليعلموا أنه الحق من ربهم، وليس لضرب النصوص الشرعية يغرَض الحائط¹.

وخلاصة هذا القول تقوم على أن النسب المعتبر هو النسب البيولوجي وليس النسب الشرعي.

القول الثاني: إن البصمة الوراثية تأخذ حكم القيافة؛ بحيث لا تُقدَّم على الأدلة

الشرعية المتفق عليها، حتى مع التعارض معها؛ لأن الأدلة الشرعية في إثبات النسب أقوى في تقدير الشرع، ولكن يجب تقديمها على القيافة؛ لأنها أدقُّ منها، والقيافة أصبحت طريقة بدائية بالنسبة إلى البصمة الوراثية التي هي طريقة متقنة. وبه قال أغلب الفقهاء المعاصرين².

- 1 - البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، للأستاذ خليفة علي الكعبي، رسالة ماجستير منشورة، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر 2004 م، ص 212.
- 2 - البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، للأستاذ خليفة علي الكعبي، ص 255، والبصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، للدكتور وهبة الزحيلي، المرجع السابق 23/3، والبصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، لفضيلة الشيخ فريد واصل مفتي جمهورية مصر العربية - سابقاً- المرجع السابق ص 78، والبصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي للأستاذ علي محيي الدين القره داغي، المرجع السابق ص 56، وأبحاث اجتهادية في الفقه الطبي للدكتور محمد سليمان الأشقر ص 264، واستخدام البصمة الوراثية في إثبات النسب للأستاذ الهادي الحسين الشيبلي، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، عدد 5، 1424 هـ/2003 م، ص 98، والبصمة الوراثية ومدى مشروعيتها في النسب والجنائية، للدكتور عمر بن محمد السبيل، المرجع السابق، ص 59.

وأدلة أصحاب هذا القول يمكننا تقسيمها إلى قسمين: القسم الأول: الأدلة التي من خلالها تُقدّم الطرق الشرعية على البصمة الوراثية، والقسم الثاني: أدلة تقديم البصمة الوراثية على القیافة.

القسم الأول: الأدلة التي من خلالها تُقدّم الطرق الشرعية على البصمة

الوراثية: فبالنسبة لتقديم الأدلة الشرعية على البصمة الوراثية، فقد احتجوا بالآتي:

1- من القرآن الكريم:

أ- قال تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) [البقرة 233]، فقد نسب الله تعالى الأولاد للأمهات؛ للقطع بولادتهن لهم، بخلاف الآباء وقد عبر عنهم بقوله: (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ)؛ لأن المولود له قد لا يكون الأب الحقيقي، لكنه لما ولد على فراشه نسب إليه؛ إعمالاً للأصل وإطراحاً لما سواه¹ بمعنى أن الأصل هو أن ينسب الولد لصاحب الفراش مع الاكتفاء بذلك، وعدم البحث فيما إذا كان صاحب الفراش هو الأب الحقيقي أم لا.

ب- وقوله تعالى: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ) [البقرة 282]، وقوله تعالى: (وَلَا تَكْفُرُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْفُرْ فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ) [البقرة 283]، وقوله تعالى: (وَاسْتَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ) [الطلاق 2]، وفي

1- البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها في النسب والجنانية، للدكتور عمر بن محمد السبيل، المرجع السابق، ص 70

هذه الآيات الكريمت أمر بإقامة الشهادة وعدم كتمانها، وتقديم البصمة الوراثية على الشهادة يؤدي إلى تعطيلها، والتعطيل نوع من الكتمان¹.

2- من السنة النبوية: عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: اختصم سعد بن أبي

وقاص وعبد بن زمعة في غلام، فقال سعد: "هذا، يا رسول الله، ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلي أنه ابني، انظر إلى شبّهه. وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله، ولد على فراش أبي، من وليدتي، فنظر رسول الله ﷺ إلى شبّهه فرأى شبّها بينا بعُتْبَة. فقال: ﴿هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ، وَأَحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةَ بِنْتُ زَمْعَةَ﴾، قالت: - أي: عائشة- فلم يرَ سَوْدَةَ قَطُّ"².

فدلّ هذا الحديث النبوي الشريف بمنطوقه الصريح على إثبات النسب بالفراش مع وجود ما يخالف ذلك، وهو وجود شبه الغلام بصاحب الفراش³، ودليل الشبه هنا يعتمد على الصفات الوراثية؛ فهو أشبه بالبصمة الوراثية، ومع ذلك لم يقوَ على معارضة الأصل الذي هو الفراش.

3- من المعقول:

أ- إنه لا ينبغي تعطيل النصوص الشرعية الثقلية الصحيحة الثابتة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ بمجرد دليل علمي حديث قد يشوبه الخطأ والتلاعب لمجرد هفوة أو شيء من الغبار أو غيره.

1 - البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، للأستاذ خليفة علي الكعبي، ص 212.

2 - أخرجه بهذا اللفظ مسلم في كتاب الرضاع، باب الولد للفراش، وتوقي الشبهات، رقم الحديث 3613، ص 589-590، وأخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الفرائض، باب: الولد للفراش حرّة كانت أو أمّة، رقم الحديث 6749، ص 1366.

3 - البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها في النسب والجنائية، عمر بن محمد السبيل، المرجع السابق، ص 148.

ب- إن النظريات العلمية الحديثة من طبية وغيرها مهما بلغت من الدقة والقطع في نظر المختصين إلا أنها تظل محل شك ونظر؛ لِمَا عِلِمَ بالاستقراء للواقع أن بعض النظريات العلمية المختلفة من طبية وغيرها يظهر مع التقدّم العلمي الحاصل بمرور الزمان إبطال بعض ما كان يُقطع بصحته علمياً، أو على الأقل أصبح مجال شك ومحل نظر، فكم من نظريات طبية على وجه الخصوص كان الأطباء يجزمون بصحتها وقطعيتها، ثم أصبحت تلك النظريات مع التقدّم العلمي الطبي ضرباً من الخيال¹.

ويمكن الاعتراض بشأن هذه النقطة، أن إطلاق مصطلح النظرية العلمية على البصمة الوراثية فيه نوع من مجانية الصواب؛ ذلك أن البصمة الوراثية قد تجاوزت مرحلة النظرية إلى مرحلة التطبيق، وقد أثبتت النتائج التجريبية دِقَّتْهَا؛ لذلك فهي حقيقة علمية بكل المقاييس.

القسم الثاني: أدلة تقديم البصمة الوراثية على القيافة: استدلوا على تقديم

البصمة الوراثية على القيافة بالأدلة الآتية:

1- إن البصمة الوراثية تعتمد على الشبه وعدمه، لكن عن طريق النمط الوراثي، ولما كانت تَبَيَّنُ من خلال مختبرات وتقنيات دقيقة ومعقدة جداً، فإن نتائجها تكون دقيقة جداً، وفيها زيادة علم وجذق.

أما القيافة فننتائجها غير دقيقة، فالقائف إنما يتكلم من حدس وتخمين وفراسة، ولا ينعلم احتمال الخطأ في حكمه بحال، بل قد يقول الشيء ثم يرجع عنه إذا رأى

1 - البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها في النسب والجنائية، عمر بن محمد السبيل، المرجع السابق، ص 55.

أشبهه منه؛ وذلك لأن الصفات الظاهرة في البشر قد تتشابه وقد يخدع القائف بالتشابه الظاهر؛ فيكون حكمه بإثبات الأبوة مجاناً للصواب¹.

2- القيافة طريقة بدائية قديمة، تعتمد في معرفة الشبه بالمطابقة بين الأعضاء كلون الأقدام أو اليدين أو العينين، وتعتمد البصمة الوراثية على الخبرة الفنية العملية والتقنية المتطورة².

3- إن كلاً من القيافة والبصمة الوراثية تقوم على دراسة الشبه، ولكن البصمة الوراثية تعتمد الشبه الخفي، بينما تعتمد القيافة على الشبه الظاهر³، وقد ذهب أهل العلم إلى تقديم الشبه الخفي على الشبه الظاهر؛ حيث جاء في مغني المحتاج: "ولو الحقه قائفً بالأسباه الظاهرة وآخرُ بالأسباه الخفية، كالخلق وتشاكل الأعضاء، فالثاني أولى من الأول؛ لأن فيها زيادة حذق وبصيرة".

وللأدلة السابقة تبنت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية هذا الرأي، وجاء في توصياتها: " أن البصمة الوراثية تمثل تطوراً ضخماً في مجال القيافة الذي تعذب به جمهرة المذاهب الفقهية"⁵.

1 - انظر: البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها في النسب والجنائية، للدكتور عمر بن محمد السبيل، المرجع السابق، ص 60، وأبحاث اجتهادية في الفقه الطبي للدكتور محمد سليمان الأشقر ص 263، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، لفضيلة الشيخ فريد واصل المرجع السابق ص 56.

2 - انظر: البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، للأستاذ خليفة علي الكعبي، ص 172
3 - البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها في النسب والجنائية، عمر بن محمد السبيل، المرجع السابق، ص 60.

4 - مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج للخطيب الشربيني 491/4.

5 - ندوتها العلمية حول الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني، المنعقدة بالكويت في الفترة ما بين 23-25 جمادى الثاني 1419 هـ/ الموافق 13-15 أكتوبر 1998م.

ملاحظة: من الفقهاء المعاصرين من اعترض على قياس البصمة الوراثية على

القيافة؛ حيث يرى أن البصمة الوراثية باب، والقيافة باب آخر؛ اعتماداً على أنها تقوم على أساس علمي محسوس فيه دقة متناهية، كما أن العمل بها يكون في مجالات متعددة، على خلاف القيافة فهي مبنية على الظن، ومجالها إثبات النسب فقط؛ لذلك فإن البصمة الوراثية تُعدُّ بيّنة أو قرينة مستقلة يؤخذ بها في الحكم الشرعي إثباتاً ونقياً¹.

خلاصة القول: من خلال تعرضي لأدلة الفريقين بشأن منزلة البصمة الوراثية،

وترتيبها ضمن أدلة إثبات النسب، يمكنني ترجيح القول الثاني، القائل: إن البصمة الوراثية تأخذ حكم القيافة؛ بحيث لا تُقدّم على الأدلة الشرعية المتفق عليها، حتى مع التعارض معها؛ لأن الأدلة الشرعية في إثبات النسب أقوى في تقدير الشرع، ولكن يجب تقديمها على القيافة؛ لأنها طريقة متقنة وأدقُّ منها.

المبحث الخامس: أثر استخدام البصمة الوراثية في إثبات نسب الولد غير

الشرعي: إن استخدام البصمة الوراثية في إثبات النسب يؤدي إلى ظهور أثر يتحدد حسب منزلتها ضمن أدلة إثبات النسب.

فالقائلون بأولوية البصمة الوراثية على الطرق الشرعية، يعني: تغليب النسب

البيولوجي على النسب الشرعي، فينسب الولد لأبيه البيولوجي وفقاً لما أثبتته البصمة الوراثية. وهذا التوجه يؤدي إلى ظهور نوع جديد من الدعاوى أمام القضاء لم تكن

1 - البصمة الوراثية وحجيتها للأستاذ عبد الرشيد محمد أمين قاسم، مجلة العدل، وزارة العدل السعودية عدد 23، رجب 1425 هـ، ص 61-62.

من قبل، اسمها " دعوى تصحيح النسب" ¹، وهذا النوع من الدعاوى لم يكن معروفاً من قبل؛ إذ أن المتعارف عليه فقهاً هو عدم جواز نفي أو إبطال النسب الثابت، فمتى ثبت النسب بأي طريق من الطرق الشرعية؛ فإنه لا يمكن إبطاله أو نفيه بأي طريق كان وتُسنتنى من ذلك دعوى اللعان التي تُردُّ وفق شروط محددة ².

ومثل هذا التوجه قد يؤدي إلى حدوث نزاعات كثيرة وإلى عدم الاستقرار، وتخلق فوضى عارمة داخل الأسرة؛ بسبب الشكوك التي تُدبُّ بين أطرافها، فيسارعون إلى التأكد من أنسابهم، فتتوتر العلاقة الحميمية التي كانت تجمعهم، وتتلاشى العواطف النبيلة، وتنهار الروابط الأسرية التي كانت فيما سبق صلبة متينة. والأخذ بهذا القول لا يتوقف عند كون البصمة الوراثية تقع في المرتبة الأولى في الإثبات فحسب، بل إنه يقترح إيجاد إجراءات كفيلة لتحقيق هذا المبدأ، والتي تتمثل في استصدار تعليمات حكومية يتم من خلالها تسجيل البصمة الوراثية لكلا الزوجين في عقد الزواج على أن تُقرن بوثيقة الزواج، فإذا رُزقا بولد يتم تسجيل اسمه في شهادة الميلاد مع إرفاق بصمته الوراثية، والتأكد من توافق بصمته مع بصمة والديه المسجلة في عقد الزواج، وهذا الإجراء في نظر قائله يحقق نوعاً من الانضباط الاجتماعي والأخلاقي، ومحاولة جادة؛ لحفظ حقوق الأطفال في هذا العصر ³.

والحقيقة أن إجبارية هذا الإجراء فيه مساس بالحرية الشخصية للأفراد، كما أن الأصل في الناس الاستقامة والتزام الحدود الشرعية، وإجبارهم على مثل هذا الإجراء فيه تجريم للنفس البشرية؛ ولهذا يعتبر إجبار الأزواج على الخضوع لتحليل البصمة

1 - البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها للأستاذ سعد الدين هلال، ص 275.

2 - المبسوط لشمس الأنمة السرخسي الحنفي 99/17.

3 - البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها للأستاذ سعد الدين هلال، ص 277.

الوراثية اتهاماً لهم، ومساساً بكرامتهم؛ وهذا ما جعل كثيراً من الفقهاء يعترضون على هذا الإجراء¹، ويرى بعض الفقهاء المعاصرين أن الحل الأمثل لهذه القضية هو أن يكون إجراء التحليل بموافقة الزوجين معاً²، بمعنى أنه يدخل ضمن الشروط الاتفاقية التي يمكن أن يُبرمها الزوجان أثناء العقد أو بعده.

وأما القائلون بأولوية الطرق الشرعية المتفق عليها على البصمة الوراثية فالنسب الشرعي هو المعتبر وليس النسب البيولوجي، فينسب الولد لأبيه الشرعي وفقاً لما أثبتته الطرق الشرعية المتفق عليها، ويترتب على ذلك أثران:

الأثر الأول: عدم استخدام البصمة الوراثية بديلاً عن الطرق الشرعية المنصوص عليها: إن تقديم البصمة الوراثية على الطرق الشرعية المتفق عليها يعني: الاستغناء عن الوسائل التي اعتمدها الشرع، وهذا ما يرقضه أصحاب هذا الرأي؛ لأن الطرق الشرعية المتفق عليها في إثبات النسب هي أقوى في تقدير الشرع، فإن وجدت هذه الطرق كلها أو بعضها؛ فإنها تقدّم على البصمة الوراثية، أما إذا حدث تعارض أو تنازع عند تساوي الأدلة، فإنه يُحتكم إلى البصمة الوراثية³. وبناء على ما تقدّم فإن استخدام البصمة الوراثية بديلاً عن الطرق الشرعية المتفق عليها؛ اعتماداً على قطعية نتائجها، قول مردود، لأن فيه تعطيلاً للنصوص الشرعية، وهذا لا يجوز.

1 - راجع ندوة مدى حجية البصمة الوراثية لإثبات البنوة - توصيات الحلقة النقاشية، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية www.islamset.com.

2 - ذهب إلى هذا الرأي الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي. انظر: الفقه الإسلامي والبصمة الوراثية. www.aljazeera.net

3 - البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها للشيخ نصر فريد واصل المرجع السابق، ص

واستند أصحاب هذا الرأي في الدفاع عن رأيهم؛ بأن الطرق الشرعية المتفق عليها تتفاوت من حيث قوتها الثبوتية، بحيث يأتي الفراش في الدرجة الأولى، وهو أقوى الأدلة، وهو الأصل الشرعي المقرر في إثبات النسب، فلا يصح أن يعارضه شبه ولا إقرار ولا فراسة؛ فقد اعترف عتبة بن أبي وقاص بأن ابن أمة زمعة هو ابنه، واعترض عبد بن زمعة على ذلك فقال: هو أخي، ولِدَ على فراش أبي زمعة؛ فحكم الرسول ﷺ لعبد بن زمعة؛ لقرينة الفراش، وقال: «هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَاللِّغَاهِ الْحَجْرُ»¹، وفي هذا الحديث النبوي أمران مهمّان: الأول: إسقاط شبه الغلام البين بمن ادّعاه، والثاني: إسقاط إقراره له؛ لأن الفراش أقوى منهما. ونخلص إلى أن النسب الثابت بالفراش لا ينتفي إلا

بالعان؛ إذ لا يجب أن يعارض الفراش ما هو أضعف منه، مع أن تخلف البصمة الوراثية في هذه الحالة لا يُعتبر إلغاءً لها، بل هو إعمال للأصل².

الأثر الثاني: عدم التأكد من الأنساب الثابتة: إذا ثبت النسب بالطرق الشرعية

المتفق عليها فلا مجال لاستخدام البصمة الوراثية لإثبات النسب من جديد أو محاولة التأكد منه، أو لإبطال الأبوة؛ لما يترتب على هذا العمل من مفساد، وبلاء عظيم وفتن لا يحمد عقباها؛ لما فيه من التشكيك في ذم الناس وتوجيه التُّهَم إليهم، ويلحق بهم أنواعاً من الأضرار النفسية والاجتماعية، وينشر بين الأزواج سوء الظن ويقوي الريبة بين أفراد المجتمع، وبمجرد أن يذهب الزوج إلى التأكد من نسب ولده يُعدُّ اتهاماً لزوجته وشكاً في عفتها، وهذا يتعارض مع ما هو ثابت في الشرع من أن

1 - أخرجه بهذا اللفظ مسلم في كتاب الرضاع، باب الولد للفراش، وتوقي الشبهات، رقم الحديث 3613، ص 589-590، وأخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الفرائض، باب: الولد للفراش حُرّة كانت أو أمة، رقم الحديث 6749، ص 1366.

2 - انظر: البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، للأستاذ خليفة علي الكعبي، المرجع السابق، ص 151.

الأصل هو حمل الناس على العفاف والطهيز، وهذا العمل من الزوج سينعكس بالسلب على الحياة الزوجية حيث تُصبح جحيماً بعد أن كانت نعيماً.

والدليل على عدم جواز التأكد من النسب الثابت هو ما رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: " إن رسول الله ﷺ جاءه أعرابي فقال: يا رسول الله، إن امرأتي ولدت غلاماً أسود، فقال: ﴿هَلْ لَكَ مِنَ الْإِبِلِ؟﴾ قال: نعم، قال: ﴿مَا الْوَأْتِهَا؟﴾ قال: حُمْرٌ، قال: ﴿فِيهَا مِنْ أَوْرُقٍ؟﴾ قال: نعم، قال: ﴿فَأَيُّ كَانَ ذَلِكَ؟﴾ قال: أَرَأَهُ عِرْقٌ تَزَعُهُ، قال: ﴿فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا تَزَعُهُ عِرْقٌ﴾¹؛ فقد دل الحديث على حكمين الأول: أن المخالفة في اللون بين الأب وابنه لا يُتَّيح الانتفاء².

الثاني: عدم جواز نفي النسب بعد ثبوته مهما ظهرت من أمارات وعلامات.

وإذا كان لا يجوز نفي النسب بعد ثبوته بغير اللعان؛ فإنه لا يجوز أيضاً استخدام أي وسيلة قد تدل على انتفاء النسب ونفيه عن صاحبه؛ لأن للوسائل حُكْمَ الغايات، فما كان وسيلة لغاية محرمة، فإن للوسيلة حُكْمَ الغاية³.

وقد نص المجمع الفقهي الإسلامي في توصياته بشأن البصمة الوراثية على عدم جواز استخدامها؛ للتأكد من النسب الثابت، وأكد على ضرورة أن تكون مخاير البصمة الوراثية تابعة للدولة، وعدم السماح للقطاع الخاص بالولوج في هذا الميدان؛

1- انظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد 69/4، ونيل الأوطار للشوكاني 67/8

2 - انظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد 69/4، ونيل الأوطار للشوكاني 67/8

3 - البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها في النسب والجناية، د. عمر بن محمد السبييل، المرجع السابق، ص 72

كي لا تُستخدم لأجل الربح، وأن يتم إجراء الاختبار بناء على تعاون بين السلطة التنفيذية والقضائية .

وتطبيق مثل هذه التوصية من شأنه أن يمنع حدوث أي محاولة؛ للتأكد من النسب دون إذن من السلطة القضائية، وأن يمنع حالات التحقق من النسب سواء كان ذلك بصفة فردية أو جماعية.

لكن إذا تأكد أحدهم من النسب الثابت بالفراش بالبصمة الوراثية، وجاءت النتيجة مخالفة لدليل الفراش؟ فليس من المستبعد أن يلجأ أحدهم إلى مخبر البصمة الوراثية لاسيما إذا كان في دولة أجنبية تسمح بمثل هذا الإجراء. وهذا ما لم يُجب عليه أصحاب هذا الرأي، وهذه من أعقد المسائل التي اختلفت فيها أنظار الفقهاء المعاصرين، فمنهم من استبعد البصمة الوراثية، وقال: لا يمكن أن يكون لها أي أثر، بل الولد للفراش، ومنهم من قدّم البصمة الوراثية على الفراش، ومنهم من حاول أن يُعمل الدليلين معاً، بحيث يُعمل بدليل الفراش في التحريم والميراث والنفقة والولاية، ويُعمل بدليل البصمة الوراثية في المَحْرَمِيَّة والخلوة والنظر، وعلى هذا الأساس لا يكون الولد مَحْرَمًا لِعَمَاتِهِ وَأَخَوَاتِهِ لِأَبٍ، وَيُفْسَخُ النِّكَاحُ إِذَا ثَبَّتَتْ الْقَرَابَةُ بِالْبَصْمَةِ الْوَرَاثِيَّةِ. وهذا الرأي مُخَرَّجٌ عَلَى مَذْهَبِ الْمَالِكِيَّةِ².

مسألة: إثبات نسب الولد غير الشرعي بالبصمة الوراثية: اختلف الفقهاء

قديمًا بشأن نسب ولد الزنى من جهة الأب على قولين:

- 1 - تقرير اللجنة العلمية عن البصمة الوراثية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 16، السنة 14، 1424 هـ/ 2003 م، ص 293.
- 2 - انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر 193/8، وإكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض 650/4.

القول الأول: ابن الزنى لا يُلحق بالفاعل، بل يثبت نسبه من أمه فحسب. وبه قال الجمهور الأعظم من الفقهاء¹؛ بدليل:

قول الرسول الكريم ﷺ: ﴿الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ﴾² فقوله: ﴿وَالْعَاهِرِ الْحَجَرُ﴾، العاهرُ هنا: هو الزاني، والمقصود بالحجر هنا: الرجم أو الخيبة والحرمان³. ونقل ابن رشد الحفيد في هذا الشأن اتفاق الجمهور على أن أولاد الزنى لا يُلحقون بآبائهم⁴. واعتراض⁴ على هذا التوجيه للحديث الشريف الفريق الثاني، وقالوا: إن الرسول الكريم ﷺ حكم بأن «الولد للفراش» عند تنازع الزاني وصاحب الفراش، فإذا لم يوجد فراشٌ فما المانع من إثبات نسب ولد الزنى؟⁵

القول الثاني: ابن الزنى يُلحق بالفاعل إذا ادّعاه ولا فراش يعارضه. وبه قال: عروة بن الزبير، وسليمان بن يسار، والحسن البصري، وإسحاق بن راهويه، ووافقهم في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية⁶؛ بدليل:

- 1 - انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر 193/8، وإكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض 650/4، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد 291/2، والمبسوط للسرخسي 154/17، ونيل الأوطار للشوكاني 68/8.
- 2 - أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب: الرضاع، باب: الولد للفراش وتوقي الشبهات، رقم الحديث 3613، ص 589-590.
- 3 - انظر: فتح الباري لابن حجر 31/12، وتكملة فتح الملهم بشرح صحيح مسلم لمحمد تقي العثماني 60/1.
- 4 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد 291/2.
- 5 - انظر: زاد المعاد لابن قيم الجوزية 190/4.
- 6 - انظر: زاد المعاد لابن قيم الجوزية 190/4.

- إن الأب أحد الزَّانِئِينَ، وهو إذا كان يُلْحَقُ بِأَمِّهِ، وَيُنَسَبُ إِلَيْهَا، وَيُثَبَّتِ النِّسْبُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَقْرَابِ أُمِّهِ مَعَ أَنَّهَا زَنْتُ بِهِ، وَقَدْ جَاءَ الْوَلَدُ مِنْ مَاءِ الزَّانِئِينَ، فَمَا الْمَانِعُ مِنْ لِحْوَقِهِ بِالْأَبِ إِذَا لَمْ يَدْعِهِ غَيْرُهُ، فَهَذَا هُوَ مَحْضُ الْقِيَاسِ.

- ومن الأثر: أن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يُلِيطُ: أَي: يُلْحَقُ أولاد الجاهلية بمن ادعاهم في الإسلام¹.

ورد ابن عبد البر على توجيه هذا الأثر: "بأن ذلك جهل وغباوة، وغفلة مفرطة، وإنما الذي كان عمر يقضي به: أن يُلِيطُ: - أي: يُلْحَقُ - أولاد الجاهلية بمن ادعاهم إذا لم يكن هناك فراش، وفيما ذكرنا من قول الرسول ﷺ: ﴿ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرِ ﴾ ما يكفي ويُغني، ونحن نزيد ذلك بياناً بالنصوص عن عمر رحمه الله، وإن كان مستحيلاً أن يظن به أحد أنه خالف بحكمه حكم رسول الله ﷺ في: ﴿ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرِ ﴾ إلا جاهل، لاسيما مع استفاضة هذا الخبر عند الصحابة من بعدهم"².

واستدل بحادثة شيخ بني زهرة؛ حيث أرسل عمر بن الخطاب إليه يسأله عن ولد من أولاد الجاهلية، وكانت المرأة في الجاهلية إذا طلقها زوجها أو مات عنها نكحت بغير عِدَّةٍ، فقال الرجل: أما النطفة فمن فلان، وأما الولد فعلى فراش فلان، فقال عمر: صدقت، ولكن قضي رسول الله ﷺ بالولد للفراش³. وبظهور البصمة الوراثية،

1 - المصدر السابق 191/4.

2 - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر 193/8.

3 - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر 194/8.

واعتمادها - في الراجح - كدليل في إثبات النسب، ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى أنه يجب إعادة النظر في نسب ولد الزنى¹. واستدلوا على ما ذهبوا إليه بالآتي:

1- من القرآن الكريم: قال تعالى: (ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ) [الأحزاب 5]، إن منطوق الآية يدعو إلى أن يُنسب الشخص إلى الأب الحقيقي²، ومقتضى قوله تعالى: (ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ) أن نعرف الأب الحقيقي، وأن نبذل في ذلك جهداً في المعرفة؛ لكي يأتي نسب الولد لأبيه حقاً سواء أكان شرعياً أو غير شرعي، سواء أكان من زنى أو من زواج ضاعت وثائقه³.

2- من السنة النبوية: قول الرسول الكريم ﷺ: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»، حيث قالوا: إن الولد للفراش على حقيقته لا على مظنته، وعملاً بكامل الحديث: «هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ، وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةَ بِنْتُ زَمْعَةَ»، قالت: - أي: عائشة- فلم يرَ سَوْدَةَ قط⁴. وأمرها رسول الله ﷺ بالاحتجاب منه؛ لما رأى الشبه بيناً بعتبة بن أبي وقاص⁵.

-
- 1 - ذهب إلى هذا الرأي الدكتور سعد الدين هلالى في بحثه: البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، وكذلك الدكتور عبد المعطي بيومي، والدكتور عثمان رأفت. انظر: الفقه الإسلامي والبصمة الوراثية، www.aljazeera.net
 - 2 - البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها للأستاذ سعد الدين هلالى، أعمال وبحوث الدورة السادسة عشر لمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، 1422 هـ/ 2002 م، المجلد 3، ص 276.
 - 3 - ذهب إلى هذا الرأي كلُّ من الدكتور محمد عثمان رأفت، والدكتور عبد المعطي بيومي. نقلًا عن: ما بين الدين والعلم علانق متواصلة www.raya.com
 - 4 - أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب: الرضاع، باب: الولد للفراش وتوقي الشبهات، رقم الحديث 3613، ص 589-590.
 - 5 - البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها للأستاذ سعد الدين هلالى، مرجع سابق ص 276

3- من القياس: أنه يجب أن يلحق ابن الزنى بالزاني قياساً على وطأ الشبهة.

4- من المعقول: إن الشارع الحكيم يتشوّف إلى إثبات النسب؛ لئلاً يضيع الأولاد

الذين جاءوا نتيجة خطيئة من رجل وامرأة. والأخذ بهذا الرأي في اعتقاد قائله يحقق جملة من الأهداف، هي:

أ- الاستفادة من نعمة الله سبحانه؛ بظهور هذا الفتح العلمي وهو البصمة الوراثية، كآية من آيات الله تعالى في الإنسان التي تحقق الهوية الشخصية بصفاتهما الذاتية والمرجعية.

ب- إنقاذ الطبقة المتشرّدة من أولاد المسلمين، والتقليل من ظاهرة رمي المولودين الجدد في الشوارع، أو في أماكن رمي القمامات.

ج- تحميل المتسبب مسؤولية الرعاية من تربية وإنفاق؛ إعمالاً للقاعدة الشرعية: " الغنم بالغرم " .

د- التقليل من ظاهرة تزوير الأنساب عندما تستغل المرأة غفلة زوجها، فتلحق

به من ليس منه¹. وذهب بعضهم² إلى أن إثبات النسب للزاني يحقق مصلحة؛ حيث سيؤدي إلى التقليل من فاحشة الزنى؛ فإذا عرف الزاني أنه سيتحمل نتيجة جريمته، فإنه سيحسب لهذه الفاحشة وأثارها الوخيمة ألف حساب قبل أن يقدم عليها، وخاصة إذا عرف أنه إذا حاول إنكار الولد سيجرى تحليل ADN أو أن المرأة إذا حملت من غير زوجها فسينكره الزوج، ويلجأ إلى التحليل؛ فلن تُقدم على هذه الجريمة، وستنضبط الأمور، وليس معنى هذا أن قول الجمهور: إن ماء الزنى هذّر، أن رأيه هو

1 - البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها للأستاذ سعد الدين هلالي، مرجع سابق ص 276

2 - ذهب إلى هذا الرأي الدكتور عبد المعطي بيومي. نقلا عن: ما بين الدين والعلم علائق متواصلة www.raya.com للأستاذ حسن علي دبا.

الصحيح، فقد يكون الرأي صحيحاً في عصر وغير صحيح في عصر آخر نظراً؛ لاختلاف الدواعي، وفي عصرنا هذا حيث فقدت كثير من الضمانات رعايتها لحقوق الله سبحانه؛ فإن كثيراً ممن يتزوجون عرفياً يستولون على ورقة الزواج ويُعدمونها، ثم لا يعترفون بأبنائهم؛ فيحكم القضاء بأنه زنى ولا ينسب الولد للزوج؛ لأن القاضي ليس أمامه أوراق. وقال آخر: إن الأخذ بالبصمة الوراثية لا ينافي قاعدة السُّرِّ؛ حيث إن السُّرِّ في نسبة الولد لأبيه وليس في عدم نسبته؛ فعدم النسبة لأبيه سيؤدي إلى أن الولد سيظل معروفاً بأنه ليس من أب شرعي، وتُعَيَّرُ بهما أسرتهما، بل إن نسبة ولد الزنى لأمه هو فضح دائم، وضرورة أكبر تتطلب إثبات الولد لأبيه¹.

واعترضَ على هذه الأقوال؛ بأن الزنى غير معتبر، وأيضاً إن زنى المحارم لا نستطيع أن نُحِلَّ فيه المشكلة، فماذا لو زنى الأب بالبنت، أو الأخ بالأخت؟! فنحن الآن إذا اعترفنا بنسب ولد الزنى سنكون أمام حالة سنفرقُ فيها بين الناس، فالزنى بين الرجل والأجنبية غير معتمد وحرام، والزنى بين الأب والبنت، أو الأخ وأخته غير معتمد وحرام، فهل يُعقل أن نثبت في الأولى النسب، وفي الثانية لا نثبتها؟! وإذا أردنا أن نثبت النسب لكل زان فإتينا سنرفع نظام القرابة، وهو أول معول في القضاء على الاجتماع البشري؛ إذن عندما لا أعتد الزنى فإنا لا ارتكب جريمة، بل على العكس فإنا نحافظ على الاجتماع البشري².

كما يؤدي إثبات نسب ولد الزنى إلى إسقاط الحكم الشرعي الذي جاء به الحديث النبوي الشريف : «الوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»، وفتح باب واسع للقجور بمساعدة

1 - وهو رأي الدكتور محمد رأفت عثمان، عضو مجمع البحوث الإسلامية، إلا أنه اشترط في إثبات نسب ولد الزنى لأبيه أن تكون المرأة بلا زَوْج. نقلا عن: ما بين الدين والعلم علائق متواصلة www.raya.com للأستاذ حسن علي نبأ.

2 - وهو اعتراض قدّمه الدكتور علي جمعة، مفتي الديار المصرية، رداً على القائلين بثبوت النسب من الزنى. نقلا عن: ما بين الدين والعلم علائق متواصلة www.raya.com للأستاذ حسن علي نبأ.

المرأة الزانية في الحاق ولدها بمن حصلت موافقة إياها؛ مما يؤدي إلى إزالة إحدى السموات الطبيعية في طريق فاحشة الزنى؛ بتشريع يزيد الزانية اطمئناناً ضمنه لها الغائبون سلفاً بإلغاء عقوبة الزنى المقررة شرعاً، بالإضافة إلى التشهير بأحد الوالدين أو كليهما، ومن ثم إثبات الرذيلة قضائياً وإذاعتها اجتماعياً.

اللهم اجعلنا ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وآخر دعواتنا أن الحمد لله

رب العالمين.

حرية الإشتراط

في العقود في الفقه الإسلامي المقارن

الدكتور مصطفى باجو

جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة

شرع الله العقود لمصلحة المكلفين، تلبية لحاجاتهم وضرورات معاشهم، وتيسيرا لشؤون حياتهم إجمالا، وجعلها قائمة على أساس رضا المتعاقدين وإرادتهم، ثم رتب عليها آثارا محددة، ولكل عقد آثاره التي تختلف عن آثار غيره، فعقد الزواج تترتب عنه نتائج تختلف عن آثار عقد البيع، وكذا الرهن يختلف عن الوكالة، إلخ.

فقصد الشارع من تشريع العقود هو الحكمة من مشروعيتها، وتتلخص في تيسير أمور الحياة على الناس، وتحصيل منافعهم، وهو ما أفاض في بيانه علماء الأصول في مقاصد الشريعة الإسلامية، على اختلاف كلياتها الخمس، الدين والعقل والنفس والنسل والمال. وتتنوع مراتبها من الضرورية والحاجية والتحسينية.

ولكل عقد غاية اقتضتها حكمة الشارع لوصول الناس إلى مصالحهم، ووضع لها قواعد لتحصيل تلك الغاية، فعقد البيع يقصد منه نقل الملكية، وعقد الإجارة يقصد منه تحصيل المنفعة من العين المؤجرة، وعقد النكاح يقصد منه إباحة الاستمتاع.

وقد جاء الإسلام فوجد الناس يتعاملون بأنواع عديدة من العقود، في المعاوضات المالية والأحوال الشخصية وغيرها، بيد أنها كانت مشتملة على كثير من الغرر والغبن، كبيع الملاقح والمضامين، والملامسة والمنابذة، والربا والميسر، فحرم الإسلام ما كان منها منافيا للعقل والعدل، وأقر ما اشتمل على تحقيق مصلحة الناس، بعد أن ضيبتها بقيود تجعلها مفضية إلى تلك المصلحة بيقين، نقية من شوائب الظلم والاستغلال وأكل أموال الناس بالباطل.

ومن أهم قواعد المعاملات التي أقرها الإسلام بناؤها على التراضي التام، في قوله عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ [سورة النساء: 29].

فجعل الرضا والاختيار أساس نشأة العقود وما يترتب عليها من حقوق وواجبات. فالعقود قائمة على الإرادة، وهي تعبير عن الرضا الذي يعد أساس العقود المالية وغير المالية. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ [سورة النساء: 29].

ثم أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود وما تتضمنه من التزامات، وذلك في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ [سورة المائدة: 1].

وقد تقرر في الفقه الإسلامي أن تحديد هذه الآثار من عند الله تعالى، ولا شأن للمكلفين بها. وعليهم مراعاتها عندما تتجه إرادتهم إلى إنشاء تلك العقود.

جاء في كشف الأسرار: «إن العلل الشرعية غير موجبة بأنفسها، فإن هذه العلل كانت موجودة قبل ورود الشرع، ولم تكن موجبة لهذه الأحكام، وإنما الموجب للأحكام هو الله تعالى، إذ له ولاية الإيجاب، وهو قادر على أن يشرع الأحكام بلا علة، ولكن إيجابه لما كان غيبا عن العباد، وهم عاجزون عن دركه، شرع العلل التي يمكن لهم الوقف عليها موجبات للأحكام في حق العمل، ونسب الوجوب إليها فيما بين العباد تيسيرا، فصارت العلل موجبة في الظاهر بجعل الله تعالى إياها كذلك، أي موجبة لا بأنفسها، وفي حق صاحب الشرع هذه العلل خالصة للعباد على الإيجاب»¹.

وجاء في فتاوى ابن تيمية: «إن الأحكام ثابتة بأفعالنا، كالملك الثابت بالبيع، وملك البضع الثابت بالنكاح، نحن أحدثنا تلك الأحكام، والشارع أثبت الحكم لثبوت سببه منا، لم يثبت ابتداء كما أثبت إيجاب الواجبات وتحريم المحرمات (المبتدأة)»².

1 - اليزدوي، كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام اليزدوي، ج4، ص171.

2 - ابن تيمية، الفتاوى، ج3، ص235.

وتبين من خلال هذه النصوص أن دور المكلفين يقتصر على إنشاء العقود التي هي اسباب جعلية لها آثارها الشرعية، ولا دور لهم في ترتيب تلك الآثار، وإن كانوا عالمين بها سلفا، وقد أرادوا باختيارهم وقصدتهم إلى إنشاء تلك العقود والتصرفات. وواضح أن للشارع مقاصده من تشريع العقود، كما أن للمكلف مقصده من إبرام هذه العقود وإنشاء التصرفات المختلفة. وهو الحصول على نتائج تلك العقود وثمراتها. فثمره عقد البيع تملك المشتري للمبيع، وتملك البائع للثمن. وثمره عقد الإيجار حصول المستأجر على منفعة العين المستأجرة، وحصول المؤجر على القيمة المالية لتلك المنفعة.

ويترتب على هذا أن من تعاطى السبب بكمال شروطه وانتفاء موانعه، ثم قصد إلا يقع سببه فقد قصد محالا، وتكلف ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه. فلا بد أن يكون قصد المكلف من إنشاء هذه العقود والتصرفات موافقا لمقصد الشارع، وإلا كان مناقضا، والمناقضة تبطل التصرف. كما يقول الشاطبي: كل من ابتغى في غير ما شرع له فقد ناقض الشرع، ومن ناقض الشرع فعمله في المناقضة باطل.

فمن عقد نكاحا على ولم يرد به استباحة الوطء، أو عقد بيعا ولم يرد به انتقال ملك، أو إجارة ولم يرد به إباحة منفعة، كان مناقضا لإرادة الشارع، وكان قصده لغوا، وعمله في المناقضة باطل.

ويتضح جليا أن المسببات والآثار غير مقدورة للمكلف، ولا يملك التصرف فيها ابتداء، بخلاف السبب الذي يكون بإرادته واختياره.

وتترتب على المناقضة أيضا أمور:

أولها الجزاء الدنيوي ببطلان العقد عند ظهور القصد الباطل ظهورا صريحا، أو بقرائن قوية.

ثانيها: الإثم الأخرى لمخالفته إرادة المشرع في قصده من تشريع تلك العقود.
والسؤال المشروع بعد هذا: هل يملك المكلف حرية في إنشاء ما يريد من العقود
أم إنه مقيد في ذلك بما وردت به نصوص الشريعة؟
سلطان الإرادة في العقود:

يتجلى من أحكام الفقه الإسلامي أن سلطان الإرادة قاصر على إنشاء العقود
والتصرفات، ولا يملك المرء ترتيب آثار تلك العقود باختياره المطلق. ذلك أن تلك
الآثار من وضع الشارع. ومقصد الشارع من هذا التحديد أمور أساسية، تتجلى في:
حفظ التوازن بين أفراد المجتمع.

تحقيق المقاربة أو التساوي في الالتزامات في عقود المعاوضات، وذلك بنفي
الربا والغرر.

نفي أسباب الجهالة المفضية إلى التخاصم والنزاع.

حماية الناس من سلطان الهوى والظلم، والأنانية والجشع، وبخاصة ممن يكون
في مركز قوة يستغلها على حساب الطرف الضعيف.

يقول ابن رشد: «يظهر من الشرع أن المقصود بتحريم الربا إنما هو لئلا يكون الغبن
الكثير فيه، وأن العدل في المعاملات إنما هو في مقاربة التساوي، ولما عسر إدراك
التساوي في الأشياء المختلفة الذوات، جعل الله الدرهم والدينار لتقويمها، أعني
تقديرها»¹.

ونخلص إلى أن الشارع جعل العقود أسبابا تنتج آثارها، فهي أسباب جعلية لا
عقلية، وضعها الشارع منتجة لآثارها المحددة سلفا، من قبل الشارع، ولا دخل لإرادة
المتعاقدين في إحداث تلك الآثار. فالآثار ثابتة بتلك العقود، وأفعالنا أسباب. فالأسباب
منا، والثمرات من الشرع.

موقف الفقه الإسلامي من حرية التعاقد:

1- ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص 93

ليست حرية التعاقد أمرا متفقا عليه بين فقهاء الإسلام، بل هي محل خلاف طويل وقديم. ومثار الخلاف: هل يجوز للمتعاقدين إنشاء ما شاء من العقود التي لم يرد فيها دليل خاص في الكتاب والسنة، أم إن ذلك محظور عليهما؟

الفقهاء أراء هذه القضية على رأيين: المانعون والمجيزون.

رأي المانعين، وهم الظاهرية:

يرى هذا الفريق أن المتعاقدين ليسا أحرارا في إنشاء العقود، وكل عقد لم يرد به نص في الشرع فهو باطل.

أدلتهم: استدلوا بقوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: 38]. فالقرآن شامل لكل ما نحتاجه، ولا حاجة لنا لاستحداث عقود لم يرد ذكرها في الوحي المنزل كتابا كان أم سنة.

استدلوا من الكتاب بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: 3].

فإكمال الدين يقتضي تحريم كل إضافة إليه، ومن ذلك زيادة عقود لم يرد بها الكتاب والسنة. وقال أيضا: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة البقرة: 229]. فكل عقد لم يرد به دليل معين من أدلة الشرع يكون تعديا لحدود الله، فلا يجب الوفاء به.

والجواب: أن هذا تضيق لواسع من رحمة الله، وفهم قاصر لنصوص الكتاب، فكمال الدين لا يعني إباحة عقود تحقق مصالح المكلفين، وهو ما يعتبر تقيدا بالكتاب ويحدود الله، ما وافقت أصوله وحققت مقاصده، وإلا لحرمت كثيرا من التصرفات والعبادات التي لم تكن معهودة زمن التنزيل.

واستدلوا من السنة بقوله صلى الله عليه وسلم: «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو ردٌّ». فدل على بطلان كل عقد لم يرد به نص من الكتاب والسنة والإجماع.

والجواب عنه مثل الجواب السابق، أن المراد ما ناقض أحكام الدين وقواعده، وليس المراد ما لم يرد به نص مباشر في الكتاب والسنة.

رأي المجيزين: وهم بقية المذاهب من الحنابلة والمالكية والإباضية والشافعية. أن الأصل في العقود الإباحة، فإذا أنشئت وجب الالتزام بمضمونها والوفاء بها. وقد جاء في بدائع الصنائع للكاساني في حديثه عن شركة العنان: «إن هذه العقود شرعت لمصالح العباد وحاجتهم إلى استنماء المال متحقة، وهذا النوع طريق صالح للاستنماء، فكان مشروعاً»¹.

وجاء في الموافقات للشاطبي: «إن القاعدة المستمرة بين العلماء هي التفرفه بين العبادات والعادات، فالأصل في العبادات ألا يقدم عليها إلا باذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات، ويكتفي في العاديات بعدم المنافاة، لأن الأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه»².

وجاء في المنهاج للبيضاوي: «الأصل في المنافع الإباحة، لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [سورة البقرة: 29]. وقوله ﴿أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ﴾ [سورة المائدة: 4]. وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [سورة الأعراف: 32]. فإنكار التحريم يقتضي انتفاء التحريم، وإلا لم يجز الإنكار. وإذا انتفت الحرمة تعينت الإباحة»³.

أدلتهم: من الكتاب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [سورة المائدة: 1]. فهي عامة في الوفاء بكل العقود، سواء ما ورد النص عليها في الكتاب والسنة أم ما أحدثه الناس حسب ما تقتضيه مصلحتهم، واختلاف بيناتهم ومجتمعاتهم، وتعدد مصالحهم وتشابك أمور حياتهم. ومثلها أيضا قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [سورة الإسراء: 34].

1 - الكاساني، بدائع الصنائع؛ ج6، ص58.

2 - الشاطبي، الموافقات، ج1، ص285.

3 - البيضاوي، منهاج الأصول،

ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «أربع من كن فيه كان منافقا خالص النفاق، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا خاصم فجر، وإذا عاهد غدر، وإذا أوتمن خان». وقال أيضا: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، ومن خاصمته خصمته، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره».

فهذه الأحاديث تفيد وجوب الوفاء بكل العقود، دون تحديد لأسماؤها أو عددها. فدل على جواز استحداث ما يراه الناس محققا لمصالحهم، دون تقييد إلا بقواعد الشرع في المعاملات، ومقاصده من هذه التعاملات.

من المعقول: أن الأصل في الأشياء العادية الإباحة والحل لا الحرمة، والعقود من الأشياء العادية، وليس من العبادات، فكان مناسبة فتح الباب فيها للناس أن ينشئوا ما شاؤوا منها، موافقا للعقل والواقع. وهو ما يبدو راجحا، ومنسجما مع أحكام الإسلام وقواعده العامة، ومقاصده من التشريع.

فلا حرام إلا ما حرمه الله بنصه أو حكمه العام، وقد قال لنا بوضوح: «وقد فصل لكم ما حرم عليكم» [سورة الأنعام: 119]. فتحريم العقود التي تحقق مصالح الناس منافع لهذه المعاني التي تفيدها هذه الآية الكريمة، إلا ما كان من عقود لاستباحة المحرمات أو عبادة غير الله، فهذه لا غبار على تحريمها لمنافاتها لقواعد وأحكام الإسلام.

أنواع الشروط الواردة على العقود: الشروط أقسام عدة، يمكن اختصارها في قسمين رئيسيين: شروط شرعية، وشروط جعلية.

الشروط الشرعية: هي ما وضعه الشارع وألزمنا بها، كاشتراط الطهارة للصلاة، والبلوغ للتكليف، والعمد للقصاص، والرضا لصحة العقود، ونحو ذلك.

الشروط الجعلية: هي ما يشترطه العاقدان أو أحدهما في العقد، دون أن يرد به

الشرع.

وهذه محل بحثنا، وفيها تفصيل في أنواعها وحكم اشتراطها، وآراء الفقهاء فيها. وهي التي يسميها الدكتور الدريني: الشروط المقتزنة بالعقد، ويعرفها بأنها: "التزام وارد في التصرف القولي عند تكوينه، زائد عن أصل مقتضاه شرعا"

ويحدد التعريف هذا الشرط بأنه يوجب تكليفا في تصرف قولي، سواء أكان عقدا بين طرفين في عقود المبادلات المالية أم غير المالية كالأحوال الشخصية، أم كان تصرفا انفراديا، كالهبة والوصية.

وقيد "عند تكوينه" يجعل الشرط ما كان مصاحبا للعقد عند إنشائه، وكان جزءا من بنوده، وليس لاحقا له أو سابقا عليه. وقيد "زائد عن أصل مقتضاه" يخرج ما كان يقتضيه أصل العقد، مثل الالتزام بتسليم المبيع للمشتري، وتسليم الثمن للبائع، لأنه من مقتضى عقد البيع، وزيادة النص عليها لا يغير من حقيقة عقد البيع.

وهنا تجدر الإشارة إلى الفرق بين الشرط التقييدي والشرط التعليقي، والشرط الإضافي:

الشرط التعليقي: لا يوجب تكليفا زائدا عن مقتضى العقد، بل هو شرط يفيد ربط حصول أمر بحصول أمر آخر، كقولك: إذا جاء ولدي من السفر بعتك داري. فهذا شرط تعليقي، لا ينشأ معه التصرف في الحال، بل يكون معلقا بحصول الشرط مستقبلا. وليس فيه زيادة على مقتضى العقد.

والشرط الإضافي إرجاء التصرف المنعقد إلى زمن مستقبل، كقولك: أجرتك بيتي ابتداء من شهر يناير القادم، أو العام المقبل. فالعقد حال، وتنفيذه مستقبل، فالشرط هنا مقارن لكنه لا يوجب التزاما زائدا، بل أضاف العقد إلى زمن مستقبل.

والشرط التقييدي: هو الذي يوجب التزاما زائدا عن آثار العقد الأصلية. فهو يعدل من آثار العقد زيادة أو نقصا. وهذا الذي يسمونه الشروط الجعلية. وعليها مدار خلاف الفقهاء.

أقسام الشروط: عرفنا الشروط الجعلية بأنها ما يشترطه العاقدان أو أحدهما لتحقيق بعض المصالح الخاصة، مما لم يرد به نص في الشرع، وقد يكون هذا الشرط مترونا بالعقد وقد يكون معلقا عليه.

لا خلاف بين الفقهاء في أن الشرط الذي يقتضيه العقد جائز، كاشتراط الزوجة على زوجها النفقة، ودفع المهر لها، وأن يعاشرها بالمعروف، واشتراط البائع على المشتري أن يتصرف في المبيع. فهذه الشروط وجودها وعدمها سواء.

كما اتفقوا على جواز الشروط التكميلية التحسينية للعقود، لأنها من جنسها، وتؤكد مضمونها، كاشتراط المشتري على البائع أن يكون المبيع من النوع الممتاز، أو يكون القماش مما لا يتغير لونه بالغسيل أو الآلة لا تصدأ بسرعة أو نحو ذلك.

كما لا خلاف بين الفقهاء أيضا في بطلان الشروط المنافية لمقتضى العقد، كاشتراط البائع على المشتري أن لا يتصرف في المبيع، أو اشتراط الزوج على الزوجة أن لا ينفق عليها، أو تشترط عليه أن لا يظاها، لأن هذه الشروط تنافي الحكمة من مشروعية هذه العقود.

ولأن ما ثبت بالشرع مقدم على ما ثبت بالشرط، وما ثبت بالشرع من النظام العام الذي لا يجوز الاتفاق على خلافه، ومنافاته، ومن ناقض إرادة الشارع في ذلك كان عمله في المناقضة باطل. ويبقى النوع الثالث وسطا بين طرفين، وهو الذي فيه اختلاف الفقهاء.

اختلاف الفقهاء في حرية الاشرط: كان للفقهاء مواقف متباينة حول جواز هذه الشروط أو عدمها، ولكل فريق أدلته التي استند إليها.

وقد سبق بيان أن آثار العقد جعلية، وهي وإن كانت من وضع الشارع، فإنها تكون في الأساس الغالب مقصودة للمتعاقدين.

ولكن قد يبدو لأحدهما أو كليهما العدول عن تلك الآثار، بتعديله زيادة أو نقصا. وهنا يرد خلاف الفقهاء في جواز هذا التعديل بما يرد على العقد من شروط.

وسبب اختلافهم فيه يعود إلى ضابط الشروط المشروعة وغير المشروعة، فالشرع لم ينص عليها تحديداً، فاختلف الفقهاء في تحديد تلك الضوابط وتطبيقاتها، حسب اجتهادهم في نصوص الشارع ومقاصد التشريع.

وأرجع ابن رشد سبب الخلاف فيها إلى تعارض الأدلة المتعلقة بالبيع والشرط . ويمكن ترتيب المذاهب في هذا الباب من أكثرها تضييقاً إلى أكثرها عملاً بجواز الشروط الجعلية كالآتي:

المانعون لهذه الشروط جملة وتفصيلاً، وهم الظاهرية.

المجيزون المضيقون، وهم الشافعية والحنفية.

المجيزون المتوسطون، وهم المالكية.

المجيزون المتوسعون، وهم الحنابلة والإباضية.

موقف المانعين: الظاهرية:

الأصل عند الظاهرية أنه لا يجوز اشتراط شيء في العقود إلا ما ورد به نص من الكتاب أو السنة، لأن الشرع هو الذي شرعها ورتب عليها آثارها، ولا يجوز للمكلف أن يتدخل في إرادة الشارع.

ولم يستثنوا إلا ما ورد ذكره من شروط في الكتاب والسنة، وذلك في مواطن محدودة، هي: اشتراط الرهن في بيع الأجل، لقوله تعالى: «وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة» .

اشتراط تأخير الثمن إلى أجل مسمى: «إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه».

اشتراط أداء الثمن إلى حال اليسر، لقوله تعالى: «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة» [سورة البقرة: 280].

اشتراط صفة في المبيع بتراضي المتبايعين، كاشتراط أن تكون الشاة المباعة حلوباً، «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم»

اشترط خيار الشرط في البيع، كقول المشتري: أشتري هذا الجهاز على أن لي الخيار ثلاثة أيام. لحديث: إذا بايعت فقل لا خلافة، ولي الخيار ثلاثة أيام.

اشترط المشتري أخذ ثمر النخل، لحديث: من باع نخلا مؤبرة فثمرتها للبائع إلا أن يشترطها المبتاع. اشترط المشتري أخذ ما العبد المبيع أو بعضه من البائع، لقوله صلى الله عليه وسلم: «من ابتاع عبدا وله مال، فماله للذي باعه إلا أن يشترطه المبتاع».

موقف المضيقيين: الشافعية والحنفية: الأصل في الشروط عندهم المنع، كالظاهرية، إلا أنهم أضافوا على ما ذكره الظاهرية صورا أخرى، لاختلافهم عن الظاهرية في اعتماد القياس وتعليل الأحكام. ومن الصور التي أضافها الشافعية:

التزام صفة محدودة في المعقود عليه، كاشتراط البائع أن يكون الأرض صالحة للزراعة، أو تكون الدابة حلوبا أو حاملا أو ركوبا.

اشترط ما يتضمن معنى من معاني البر، كاشتراط البائع على المشتري عتق العبد الذي اشتراه، أو التصديق بجزء من السلعة المشتراة لصالح الفقراء ونحو ذلك. كما أضاف الحنفية على ما ذكره الشافعية: الشروط التي اقتضتها أعراف الناس، وإن لم ينص عليها الشرع، ولم يقتضها العقد، ومن ذلك:

اشترط المشتري على البائع إصلاح ما اشتراه منه مدة معلومة.

اشترط حمل البضاعة إلى مكان معين. فهذه الأمور مما تعارف عليه الناس، فتجوز عندهم استحسانا، خلافا لزفر الذي منعها.

موقف المالكية: ذهب المالكية مذهباً وسطاً بين المضيقيين والموسعين؛ فأجازوا كل الشروط إلا ما كان منافياً لمقتضى العقد أو ما أدى إلى الإخلال بأحد الشروط المعبرة شرعاً، لصحة العقد، ومدار ذلك على الغرر والربا. قلة وكثرة.

فالكثر يبطل الشرط والعقد، واليسير يجيز الشرط والعقد والمتوسط يبطل الشرط ويصح العقد. ومنهم من اعتبر الشروط أربعة أقسام. وهي:

يفسخ العقد مطلقا، فإن كانت قائمة ردت، وإن فانت ردت قيمتها بالغة ما بلغت. كالإخلال بشرط من شروط الصحلة لعدم الربا والغرر. يفسخ ما دام متمسكا بشرطه كبيع الثياب.

جواز البيع والشرط إذا كان الشرط صحيحا ولم يؤل البيع إلى غرر أو فساد في الثمن أو المثمن، كأن يبيع الدار ويشترط سكنها شهرا، أو يشترط ركوب الدابة أياما يسيرة، أو إلى مكان قريب.

جواز البيع وفساد الشرط، كأن يكون الشرط غير صحيح ولكنه خفيف، كأن يبيع سلعة ويشترط عليه إن لم يأت بالثمن إلى ثلاثة أيام ونحوها فلا بيع بينهما. موقف الحنابلة والإباضية:

يعتبر هذا الفريق من أكثر المذاهب توسعا في إجازة الشروط الجعلية، والأصل فيها عندهم إباحتها إلا ما ورد النهي عنه في الشرع، أو كان منافيا لمقتضى العقد وعاندا على مقصوده الأصلي بالإبطال¹.

ومثال ما نهى الشرع عنه اجتماع بيع وشرط، كأن يقول البائع: بعتك هذه السيارة على أن تقرضني مبلغا من المال، أو أن تهب لي مالا. وقد ورد النهي عن بيعتين في بيعة.

ومثال ما عاد على أصل العقد بالإبطال، قول البائع: بعتك داري على أن لا تسكنها، أو أن لا تبيعها. فهذا مناف لمقصد البيع في الإسلام، وما تعارف الناس عليه من إباحة المبيع للمشتري يفعل به ما يشاء.

أما إن كان الشرط مقيدا الانتفاع بالمبيع تقييدا جزئيا، فلا يعد ذلك مناقضة لمقتضى العقد، وذلك مثل: احتفاظ البائع بمنفعة المبيع مدة محددة من الزمن، كاستعماله الدار لبضعة أيام والانتقال بالسيارة إلى مكان معين، وما أشبه ذلك.

1 - انظر: الكافي لابن قدامة، ج2، ص34، شرح النيل لمحمد اطفيش، ج11، ص135.

استثناء بعض الحقوق، كاحقية البائع بالشراء إذا أراد المشتري بيع ذلك الشيء مستقبلاً.

يجاب بعض الواجبات على المشتري، كتوصيل المبيع إلى منزله أو إلى مكان معين، وتبرع المشتري بجزء منه أو وقفه لجهة معينة، ليس فيها مصلحة خاصة للبائع.

مستند المانعين: استند المانعون من الشروط الجعلية إلى عدة أدلة، نجلها في: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [سورة المائدة: 1]. فعموم الآية يقضي بوجوب الوفاء بكل العقود، وقد بينت الشريعة هذه العود بيانا شافيا، وما لم يرد به الشرع فهو باطل مردود¹. قول النبي ﷺ "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد". وقد وجه ابن حزم هذا الحديث بقوله: فصح بهذا النص بطلان كل عقد شرطه الإنسان.

جاء في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: "أما بعد، فما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط. قضاء الله أحق، وشرطه أوثق"².

فهذا الحديث نص على أن كل شرط لم يرد به الكتاب والسنة باطل. بناء على هذا يرى الظاهرية أن الأصل في الشروط المنع إلا أن يرد نص بالإباحة

مستند المضيقين³: يتفق الشافعية مع الظاهرية في اعتبار المنع أصلا في الشروط، بناء على حديث: نهى رسول الله ﷺ عن كل بيع وشرط⁴.

1 - ابن حزم، المحلى، ج9، ص404، الأحكام ج5، ص815.

2 - البخاري، باب إذا اشترط شرطا في البيع، حديث 2023.

3 - انظر تفصيل الأدلة: المجموع للنووي، ج9: 358؛ مغني المحتاج، ج2: 31، روضة الطالبين،

ج3: 403

4 - رواه أبو داود، كتاب الإجارة، باب الرجل يبيع ما ليس عنده، حديث 3504.

أما الحنفية فاعتبرون ما زاد على مقتضى العقد من منافع خالية من عوض ربا، والربا حرام.

وأما ما استثناه الاستحسان بالعرف فقد أجازوه، لأن الاستحسان عندهم معتبر، وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها تحقيقا للعدل، ورعاية للعرف، ورفقا بالناس.

أدلة الموسعين¹: استندوا إلى عموم آية المائدة، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [سورة المائدة: 1]. فتشمل كل عقد، سواء كان مطلقا أم مرتبطا بشرط، ولا مخصص لهذا العموم فيبقى عل عمومه.

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 8]. والشرط عهد، لأنه يتضمن تعهدا بالوفاء بما أوجبه الإنسان على نفسه من التزام لمصلحة العاقد الآخر.

وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة الأنعام: 119]. فما لم يفصل تحريمه بنص فهو حلال. واللفظ عام يشمل العقود والشروط جميعا. قوله ﷺ: "المسلمون على شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما"². فهو دال على وجوب الالتزام بالشروط المتفق عليها، إلا ما حرم الحلال أو أسقط الواجب. الأحاديث التي تنهى عن الغرر.

1. ثبوت بعض الشروط في السنة، ومنها: حديث جابر بن عبد الله أنه باع من النبي ﷺ بعيرا واستثنى ظهره إلى المدينة³.

2. قول عمر رضي الله عنه: مقاطع الحقوق بالشروط"⁴. وهو ظاهر في أن الحقوق تتحدد وتلزم من كان عليه بالشروط.

1 - انظر تفصيل الأدلة: كشاف القناع، 3: 189، الكافي لابن قدامة، 2: 34.

2 - سنن الترمذي، حديث 1272.

3 - صحيح مسلم، حديث 3787.

4 - صحيح البخاري، كتاب الشروط في المهر عند عقد النكاح.

3. الأصل في المعاملات الالتفات إلى المعاني والحكم، والأصل في العبادات الالتزام بحرفية النصوص. وقال الفقهاء في هذا: الأصل في المعاملات الإباحة حتى يرد الحظر، والأصل في العبادات الحظر حتى يرد الأمر.

4. مستند المتوسطين: وهم المالكية: الذين استدلوا بالنصوص ذاتها التي استند إليها المجيزون، وبالنصوص التي استند إليها المانعون، ورأوا أن المسألة تتعاورها جهتا المنع والإباحة، فجمعوا بين الأحاديث، واعتبروا أحاديث النهي في الغرر الكثير، وأحاديث الإباحة في الغرر اليسير، أما حديث بريرة الذي صحح البيع وأبطل الشرط فهو في الغرر المتوسط.

5. خلاصة القضية والترجيح: بالنسبة لموقف الظاهرية، فهو قائم على أدلة صحيحة لكن توجيهها غير مسلم به، وهم قد وقفوا عند ظاهر النصوص، فعمدوا إلى منع الشروط كلها، وهذا ما لا يتسق ومنطق التشريع الإسلامي القائم على التعليل، وعلى تفصيل المحرمات لأنها معدودة، والسكوت عن المباحات لأن دائرتها واسعة لا تكاد تنحصر.

6. وآية المائدة التي استندوا إليها "أوفوا بالعقود" دليل عليهم لا دليل لهم، لأنها تفيد عموم الوفاء بكل العقود، ولا وجه لتخصيصها ومنع الشروط بها، ما دامت الشروط عهوداً وعقوداً يجب الوفاء بها. وما حرم الله علينا قد فصله، وما سواه تركه مجملاً، فلا يمكن تحريمه بعموم هذه الآية.

7. وحديث "كل شرط في كتاب الله فهو باطل" ليس المقصود به ما ليس في القرآن بل يشمل مصادر التشريع الإسلامي، من الكتاب والسنة والإجماع والمصادر الأخرى، لأنها مستمدة كلها من كتاب الله. وقد قال ﷺ: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد" وأمرنا يعني ديننا، والدين ما جاء في الكتاب والسنة وما تفرع عنهما من مصادر تشريعية اعتمدها الأئمة الأعلام.

8. وبالنسبة لموقف الشافعية، فيجاب عن استدلالهم بحديث "النهي عن بيع وشرط" أن المراد منه الشرط الفاسد المنافي للأصول أو لمقتضى العقد.
9. وأما الحنفية فقد استثنوا من الشروط ما اتفق عليه الناس وتعارفوه. والواقع أن الأعراف تختلف من عصر ومصر لآخر، وهذا يجعل ضبط هذه الشروط أمرا عسيرا، وقد يخضعها للمصالح والأهواء فتضيع أحكام الشرع وتضيع مصالح المكلفين جراء ذلك.
10. أما الموسعون من الحنابلة والإباضية فيجاب عنهم بأن حديث "المسلمون عند شروطهم إلا شرطا أحل حلالا" أن بعض الشروط التي أباحوها استنادا إلى هذا الحديث تتعارض معه أصلا، فعلى سبيل المثال: إباحتهم للزوجة أن تشتترط على زوجها ألا يسافر بها، والأل يتزوج عليها، والحال أن السفر والتعدد حلال. وقد أصبحا حراما بهذا الشرط.
11. وقد يجاب بأنه المحظور اشترط إباحة الحرام، أما الامتناع عن المباح فهو نتيجة منطقية لكل العقود والشروط التي تكون بين الناس.
12. كما أن التوسعة على الناس في وضع الشروط تفضي إلى الشطط والاستغلال، وقد تبلغ حد الغبن الفاحش أو الربا، لأن ما زاد على مقتضى العقد من منافع خالية عن عوض يعتبر ربا.
13. أخيرا: فلعل موقف المتوسطين يكون أقرب إلى العدل لمراعاته مقاصد الشارع من تشريع العقود، وتحقيقه مقاصد المكلفين من منع الشطط والغلو في وضع الشروط. فاعتبروا مطلق المنافاة لمقتضى العقد سببا لإبطال الشرط، وضبطوا ذلك بمقدار الضرر، فإن كان كبيرا أبطلوا العقد والشرط معا، وإن كان يسيرا أجازوه، وإن كان متوسطا أجازوا العقد وأبطلوا الشرط وحده. وهذا ما يقضي به عدل الإسلام ووسطيته وواقعيته، ويحقق مقاصده من تشريع العقود، في تيسير المصالح والرحمة بالمكلفين.

المواطنة بين الحلم والواقع

الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن أعراب

LABECOM

جامعة منتوري- قسنطينة

المقدمة

مع بداية القرن الواحد والعشرين فتح موضوع المواطنة للنقاش على مستوى اليونسكو وهيئة الأمم المتحدة تلتها المنظمات الجهوية والحكومات. في أوروبا أعلنت سنة 2005 السنة الأوروبية للمواطنة. هيئة الأمم المتحدة أعدت برنامجا يمتد من 2006 إلى 2009 صادقت عليه المجموعة الدولية. منظمة الألييسكو بالتعاون مع وزارة التربية الوطنية في الجزائر ومنظمة اليونسكو ومنظمة الإيسيسكو وكذا الإتحاد الأوروبي نظمت لقاء على مستوى الخبراء بالجزائر العاصمة ربيع 2007. يبدو للوهلة الأولى أن مصطلح المواطنة سهل الفهم ولا يحتاج اهتماما خاصا، لكن النقاش الذي دار حول الموضوع في مختلف الدوائر بين أن الإجماع حوله بعيد المنال.

البحث الميداني في الوسط الطلابي دل على أن المفهوم يختلف بين المجموعات الطلابية ويصل إلى التناقض في بعض الأحيان.

وددت أن أطرح هذا الموضوع بين يدي قراء مجلة جامعة الأمير عبد القادر علني أساهم كبقية الخبراء في العالم في فتح نقاش حول الموضوع عن طريق الكتابة مثلما فتح على مستوى المدارس العليا المتخصصة.

1- المواطنة قديما

اليونان القديم: ارتبط مفهوم المواطنة باختراع المدينة اليونانية *la cité* التي تهدف للمساواة بين المواطنين، لكن المساواة نسبية، ليس لكل الناس الحق في المواطنة لكون المدينة مغلقة عرقيا. في أثينا 10 بالمائة فقط لهم صفة المواطنين، النساء والأجانب والعبيد غير معنيين بالمواطنة.

روما القديمة: المواطنة الرومانية محددة بالمصطلحات القانونية (الحقوق المدنية والشخصية) civis romanus. لها بعد العالمية universelle بدون معايير عرقية. تطورت وعمت لكل مواطني الإمبراطورية عام 212 ب. م الذين استفادوا من صفة المواطنة بفضل مدونة كراكلا caracalla (2007. wikipédia). edit

مصر القديمة: معالم مستشفة من السلوكيات السائدة كارتباط المصري بأرضه لاعتقاده أنها أرض مقدسة، أرض الآلهة. الحكايات المتوارثة والمنقولة تخبرنا أن الإنسان المصري عندما كان يهجر من مصر، لسبب ما، تبقى أمنيته العودة لضفاف النيل، وإن تعذر ذلك يتمنى الدفن فيها لإيمانه أن الأرض مقدسة وكانت في يوم ما أرض إقامة الآلهة. المواطنة بالمفهوم اليوناني الروماني ظهرت في مصر عام 212 ب. م (2007. wikipédia).

سواء أكان الأمر يتعلق باليونان أو روما أو مصر فإن مفهوم المواطنة قد اختلف معناه من منطقة لأخرى. ما يمكن استنتاجه هو أن مفهوم المواطنة مفهوم قديم، أخذنا فكرة عنه خلال هذه الحقبة وسنرى وضعه خلال القرنين الماضيين.

2- المواطنة حديثاً، البلدان الغربية

ارتبطت المواطنة بحق الاقتراع. المواطنون أولئك الذين لهم حق التصويت. نلاحظ أن الارتباط قد تغير ليصبح الاقتراع هو المحور بدل المدينة. سنعرض تجارب مجموعة من البلدان لتتضح لنا الصورة أكثر.

فرنسا: منذ 1791 ثم دستور 1793 الذي تكلم عن المواطنة لكل أجنبي الذي بلغ سن 21 سنة ويقيم منذ عام، لكن هذا الحق الدستوري لم يطبق ولحد الآن. أقرت فرنسا الاقتراع العالمي للرجال والنساء عام 1944 (أمريّة أفريل 1944). في 1974 أنزلت الأغلبية الانتخابية من 21 سنة إلى 18 سنة (Best. 1997). بالرغم من القوانين التي سنت والتي أعطت للأجانب حقوقاً كثيرة، لا توجد أحيانا في بلدانهم الأصلية، إلا أن الحق في التصويت لازال معضلة أثارت نقاشاً حاداً عام 2007.

لازال هذا النقاش دائرا حول تصويت الأجانب الغير أوروبيين وتصويت الأجانب الأوروبيين طبقا لمعاهدة ماستريتش 1992 التي تقر الترشح والاقتراع في الانتخابات البلدية.

بريطانيا: مبدأ الاقتراع العالمي سن عام 1918 للرجال (21 سنة) أما النساء يحق لهن التصويت عند بلوغهن 30 سنة. حصلت المساواة عام 1928 ونزلت الأغلبية الانتخابية ل 18 سنة عام 1964.

ألمانيا: أقر دستور 1919 الاقتراع العالمي وحدد السن ب21 سنة. نزل إلى 18 سنة عام 1972.

إيطاليا: سن الاقتراع العالمي عام 1919 للبالغين سن 21 سنة. أما النساء فقد انتظرن عام 1945 ليحق لهن الاقتراع. ينزل السن عام 1975 إلى 18 سنة. في حين يشترط السيناتوريات سن 25. أما الأجانب فلا يحق لهم التصويت.

الولايات المتحدة الأمريكية: يعود الاقتراع العالمي لنهاية القرن 18، لكنه واجه صعوبات وعراقيل تتعلق بالمهاجرين من أيرلندا والسود من إفريقيا. اعتمدت عدة معايير كمدة الإقامة واختبار المستوى التعليمي وكذلك اختبار مدى معرفة الدستور. قانون 1964 للحقوق المدنية قضى على أشكال التمييز. أما دستور 1971 فقد نزل سن التصويت إلى 18 سنة. لكن الأجانب لا يحق لهم التصويت. (wikipédia. 2007)

لعل الناس يعتقدون أن الحريات للمواطنة مضمونة للجميع في البلدان المتطورة لكن الواقع يخبرنا بعكس ذلك. نلاحظ أن هذه البلدان سنت قوانين الاقتراع موازاة مع الحرب العالمية الأولى. النساء أصبح لهن الحق في الاقتراع بعد الحرب العالمية الثانية. يبقى الأجانب محرومين من حق الاقتراع، بالرغم من تمتعهم بمزايا كثيرة، مهما طالنت مدة الإقامة. هذا الوضع يثير نقاشات ساخنة كلما اقتربت المواعيد الانتخابية. مطالبة الجاليات بحق الاقتراع سيقلب الموازين في حالة تحقق ذلك.

3. المواطنة، معالم عبر الأزمنة: عرفت المواطنة مسار منحني بالرغم من ظهور مفهوم المواطنة قديما إلا أن تطور البشرية مع مسار الزمن لم يسجل تدرجا. لقد غاب

المصطلح في عهد الحكم الملكي، أو ما يعرف بمجتمعات المزايا التي أبعدت السكان من حق المشاركة في القرار السياسي. يسجل المهتمون بموضوع المواطنة أن الميثاق الكبير الذي ظهر في بريطانيا عام 1215 يحد الحريات صراحة. يعود المصطلح مع الثورة الإنجليزية في نهاية القرن 17 ضمن بيان 1789 للحقوق المدنية والسياسية. خلال القرن 18 يأخذ المفهوم فضاء كبيرا ضمن تساؤلات الفلاسفة عن المواطنة. تسجل الوثائق المتوفرة أمه عشية الثورة الفرنسية لم يكن هناك ارتباط بين المواطنة والاقتراع.

مرحلة الثورات كانت سببا في تجلي الارتباط بين الجنسية والمواطنة. هنا يظهر جليا أن الحق في المواطنة يخضع أساسا للشروط الموضوعية للحصول على الجنسية. هذا الموضوع أصبح الآن من موضوعات الساعة في أوروبا، لاسيما فرنسا التي تريد التشدد غي منح الجنسية ويميل الاتجاه إلى اشتراط التحكم في اللغة الفرنسية.

بعد الحرب العالمية الثانية، عام 1948، يتحقق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (الأمم المتحدة). هذا الإعلان الذي سيحدث ثورة حقيقية في العلاقات بين الناس وبين الشعوب ويثير جدلا كبيرا الآن حول كيفية تطبيقه. الصراعات التي يشهدها العالم حاليا تطرح علامات استفهام كبيرة حول محتوى حقوق الإنسان. وكيفية التمتع بهذا الحق خاصة.

تعاظم الاهتمام بحقوق الإنسان والمواطنة مع مطلع القرن 21 حيث فتحت نقاشات ثرية في العالم وعقدت ملتقيات واجتماعات على أعلى المستويات في المنظمات الدولية وعلى مستوى الحكومات.

نلاحظ أن المدير العام لليونسكو أطلق في 27 سبتمبر 2004 دليل التربية للمواطنة تحت عنوان "الدفاع في خدمة السلام". وهو الدليل الذي تبنته الإنسانية، على الأقل من حيث المبدأ. نذكر هنا أن اليونسكو رفعت شعار تعميم التربية في العالم لكل الأطفال ووضعت 2015 هدفا لبلوغ ذلك (بن أعراب، 2006).

أما الأمم المتحدة فقد أقرت البرنامج العالمي للتربية لحقوق الإنسان 2006-2009. هذا البرنامج الذي اعتمدته الحكومات التي تحاول إدراج محتوى يدرس على مستوى المنظومات التربوية.

وضعت أوروبا برنامجا ثريا تحت شعار التربية للمواطنة وأقرت سنة 2005 السنة الأوروبية للمواطنة عبر التربية. اجتمع ممثلو 48 بلدا ومنظمات ومؤسسات عالمية في رومانيا يومي 27 و28 أبريل 2006 لتقويم نتائج السنة الأوروبية للمواطنة عبر التربية (Goucha, 2007). وزارة التربية الفرنسية بعثت بمذكرة في نوفمبر 2004 لكل مسؤولي التربية تحثهم على إدراج التربية للمواطنة في الطور الابتدائي ضمن ما عرف ببداغوجية المسار (MEN, desco A9).

4- المواطنة في الديانات السماوية.

الكتب السماوية المتعاقبة حملت مكارم الأخلاق ووضعت الحدود العادلة والمنصفة. الإنسان مكرم والناس سواسية يشتركون في الحقوق والواجبات. الإسلام ساهم بشكل كبير في القضاء التدريجي على الرق والعبودية. كما جاء بمبدأ المشاركة في القرارات (مبدأ التشاور). كما أعطى حقوقا للمرأة لم تكن معروفة من قبل كحقوق الملكية وحق الميراث وحق التعلم. كما أقر مبدأ التضامن من خلال المكانة التي خصصت للإنفاق والتصدق ومساعدة الضعفاء. نلاحظ أن هناك مبادئ قوية "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرار، لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى، أمرهم شورى بينهم، شاورهم في الأمر، والله يعلم المفسد من المصلح، لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ويكره له ما يكره لها. إن التمعن في هذه المبادئ القوية والتي لها من العمر 15 قرنا بالنسبة لنا نحن المسلمين تحتم علينا طرح التساؤل حول هذا الميراث والزراد والكنز المنصوص عليه والمدون لكن هذا لم يمنع، عبر العصور وفي مختلف مناطق العالم، تدهور حقوق الإنسان وفقدان حق المواطنة.

5- المواطنة. محتويات متعددة: نحاول بعد العرض الموجز المقدم أن نلخص المحتويات التي استخلصتها الدراسات العالمية حول هذا الموضوع.

الحقوق: تلخص الحقوق ضمن 3 فئات – 1- حقوق الحريات وتشمل الحق في التعبير والحق في إبداء الرأي والحق في عقد الاجتماعات والحق في التصويت والترشح وإنشاء الجمعيات، الخ.. ..). 2- حقوق تتعلق بكرامة الإنسان. والتي تقتضي تدخل الدولة (الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ” حقوق التعلم، الحق في الصحة، الحق في العمل، الحق في الانتماء لنقابة، الخ.. “. 3- الفئة الثالثة من الحقوق تتعدى مواطني الدولة الواحدة وتهدف إلى التضامن العالمي (الحق في بيئة سليمة، حق الأجيال القادمة، حق التدخل الإنساني). إن التمتع في هذه المحتويات يحتم علينا أن نلاحظ أنه بالرغم مما حققته البشرية من إنجازات إلا أنها لا تزال بعيدة من تمكين كل الشعوب والأفراد من التمتع بذلك. لا يزال الدرب طويل حتى تحلم البشرية بالانتفاع بهذه الحقوق.

القيم المرتبطة بالمواطنة: إن كل النصوص الحديثة تركز على قيم التحضر والتمدن والسلوك المدني والتضامن والمساواة والإنصاف. لكن هذه القيم تحتاج إلى دراسات معمقة لرسم الحدود الخاصة بكل مفهوم لأننا نلاحظ أنها غالباً ما تتوقف عند الشعارات أو التطبيق النسبي.

المواطنة والهوية: 1- للمواطنين جميعاً نفس الجنسية. إما أن يكون مصدرها حق الدم، حق الأرض، التجنس، أو بسبب الزواج المختلط. يجب أن أشير هنا لقضية الشباب المسلم الذي يهاجر إلى البلدان الأجنبية ويتزوج بنساء مع فارق العمر والدين والقيم بغية الحصول على الجنسية والتمتع بالمزايا التي تمنحها. 2- الارتباط بنفس المجموعة السياسية ضمن مفهوم الأمة (المواطن يقترح ويترشح). 3- الهوية الثقافية والتاريخ المشترك.

6. المواطنة لكل دوره:

الأسرة: يمكن للأسرة أن تلعب دورا رياديا في تلقين مبادئ المواطنة مبكرا بالعمل على زرع القيم الأخلاقية كاحترام الآخر والمحافظة على الأملاك المشتركة والسلوك الحضاري. لا بد أن أمجد آباءنا وأجدادنا الذين رغم أميهم كانوا يحرصون كل الحرص على زرع القيم النبيلة والفاضلة وقد تعجبت كثيرا وتأثرت أيضا لما لاحظته من سلوكيات غريبة كأن تسافر في الحافلات العمومية وتلاحظ شيوخا وعجائز تقدم بهم السن وقوفا وشباب جامعي ذكور وإناث جلوسا بدون أن يتحرك الضمير كأن يترك مكانه لمسن أو على الأقل التداول على الجلوس. وهو مثال بسيط من بين عشرات الأمثلة.

التربية للمواطنة جزء كامل من مهام المدرسة: هناك برنامج عالمي يوكل المدرسة ويلقي على عاتقها وجوب تعليم الناشئة المحاور الآتية 1- إيصال معارف وقيم. 2- معرفة القيم العالمية. 3- دور المثل الديمقراطي. 4- تكوين لقواعد الحياة في المجتمع ومعارف المحيط. 4- معرفة ما يعني الانتماء للأمة. 5- معرفة التضامن العالمي والانفتاح على العالم. 6- الممارسات والسلوكيات. 7- مكانة الآخر. 8- المثاقفة (بن أعراب، 2007).

نلاحظ هنا أن المواطنة أخذت أبعادا أخرى أكثر شمولية ومحتواها تشعب أيضا أي أن المواطنة لا تتحدد فقط بوجهات النظر القانونية لكنها تتحدد كمشاركة في الحياة المدنية. المواطنة تلقن باستمرار كبيداغوجية المسار.

دور مختلف الهيئات والمؤسسات: الإعلام، الاتصال، الثقافة، الرياضة، الهيئات الدينية، الفضاءات المتاحة، أماكن العمل، كلها ملزمة بلعب أدوارها للمساهمة في نشر القيم الحضارية.

رقابة الدولة: للدولة كل الإمكانيات لمراقبة وقياس مستوى ما تحقق وملزمة باتخاذ كل الإجراءات المطلوبة والمتنوعة والمتعددة. ليس للدولة عذر في التخلي عن مراقبة مسار المواطنة لأن ذلك من بين وظائفها الأساسية.

المنظمات الجهوية والدولية: هناك عمل كبير تقوم به المنظمات الجهوية والدولية قصد الوصول إلى قيم مشتركة. أوروبا مثلا تبحث حاليا عن كيفية تدريس المواطنة بغض النظر عن التربية المدنية والتربية الدينية. أعدت لذلك حقيبة مشتركة لتدريسها في جميع الدول. التقويم الذي جرى العام الماضي (2007) يبين تفاوتنا بين الدول (ممثل الإتحاد الأوروبي في لقاء الجزائر). الألييسكو عقدت اجتماعات في الرباط بالمغرب عام 2006 ثم ملتقى بمعية وزارة التربية في الجزائر ومختلف المنظمات كاليونسكو والإيسيسكو والإتحاد الأوروبي في الجزائر عام 2007، من خلاله جرى نقاش ثري حول هذا الموضوع الذي لم يتم فيه الفصل بعد وسيكون محل مناظرات مستقبلية.

7. المواطنة. تساؤلات وأحلام.

من الضروري التأكيد على أن المدرسة قد عجزت عن محو الفوارق بالرغم من الجهود المبذولة في جميع الدول، بل تتجه الأطروحات للبحث عن أسباب الفشل، عندما نطلع على المحتويات والإمكانيات المسخرة للمدرسة لا نجد مبررا يفسر تدهور المواطنة عند الناشئة، بل أصبحت النتيجة عكسية. هذا الحكم هو ظاهرة عالمية في جميع المنظومات بدون استثناء خاصة ما تعلق بالعنف المدرسي والسلوكيات المنافية للأخلاق وتدهور العلاقة بين مختلف الفاعلين. بالإضافة إلى عجز المدرسة عن تحقيق أهدافها مستوفية. هناك معضلة أخرى تكمن في الفوارق بين مفهوم المواطنة في النصوص والمواطنة الفعلية. هذا الإشكال ليس جديد لازالت تعاني منه الكتب السماوية بحكم الفوارق بين المحتوى والسلوك. كما أن حق التمتع بالحقوق والمواطنة لم يمنع ظهور بوادر محل إشكال تتعلق بحرية الدين وحرية التفكير، اللغة، الجنسية والهوية. هذه المواضيع مطروحة بحددة في الدول الأوروبية التي لم تجد حلا للمعادلة الشائكة بطرفيها الحرية والدين مثلا أو حرية اللباس التي أثارت جدالا عويصا فيما عرف بقضية الحجاب في المدارس الفرنسية أو في الجامعات التركية.

التكتلات الجهوية تطرح إشكالات جديدة. ما يحدث في أوروبا مثلا (حق تقديم تنديد أمام البرلمان الأوروبي، حق تقديم شكوى لدى الوسيط الأوروبي، قضية الأجانب الذين يتمتعون بجميع الحقوق عدا حق التصويت). الإدماج، المثاقفة، التنوع، مصطلحات سايرت مختلف الحملات الانتخابية الرئاسية في الدول التي تعرف تواجد جاليات متنوعة.

فرنسا مثلا حاولت وضع برامج في هرم السلطة لضمان إدماج المهاجرين، باءت بالفشل بل أدت إلى أثر عكسي، وفي نهاية الثمانينيات سلمت بالأمر الواقع وكثر الحديث عن المثاقفة في محاولة لإيجاد طرق تواصل ضمن المجتمع الفرنسي لكي يطلق شعار آخر عام 2007 وهو قبول التنوع. فشل مختلف السياسات أدى بفرنسا للتفكير في وجوب اعتماد سياسة تجاه الهجرة سميت بالهجرة المختارة والتي هي في الواقع هجرة انتقائية، تمت المصادقة عليها على مستوى الإتحاد الأوروبي في منتصف 2008. هذه الإجراءات ستزيد من حدة التوتر لدى الجاليات لتضرب في الصميم أبعاد المواطنة العالمية.

التنوع الثقافي: اكتساب معارف جديدة لإمكانية التعايش. هذا المبتغى الذي أصبح الشعار المفضل لهيئة الأمم المتحدة واليونسكو والمنظمات الجهوية والحكومات ستواجهه معضلة النعرات العرقية والدينية ونبذ الأحقاد. الأمثلة كثيرة في أوروبا (الكوسوفو) وإفريقيا (رواندا، السودان) وآسيا (الهند). الحلم الذي يراود المجموعة الدولية لتحقيق تعايش سلمي بين مختلف الشعوب ليست له حظوظ كبيرة في نظري لأن الذين يروجون لهذه الشعارات هم أنفسهم الذين يلهبون نار الفتنة.

الحلم: موضوع المواطنة موضوع شيق وشائك في نفس الوقت. يبقى الحلم يراود البشرية للوصول في يوم ما إلى زرع قيم مشتركة بين سكان المعمورة يسود فيها الاحترام المتبادل على مستوى المجموعات السكانية ثم بعد ذلك محاولة مد ذلك على المستوى الجهوي بتشر مواطنة جهوية عبر القيم المشتركة، ثم الوصول إلى مواطنة عالمية من خلال قيم عالمية. لكن المعضلات التي ستواجه البشرية جمة

وصعبة الحل خاصة ما تعلق بالدين واللغة والميراث. يضاف إلى ذلك الفوارق الاقتصادية بين الأفراد والشعوب والمناطق.

الآليات والكيفيات. أعتقد أن موضوع المواطنة سيعتل فضاءات متنوعة للتفكير في الآليات والكيفيات بغية الوصول إلى الهدف المنشود. كثيرا هي الدول التي أعادت النظر في برامجها التربوية لتدرج موضوع المواطنة، لكنها اصطدمت مباشرة مع واقع يطرح الآن على جميع المستويات. يكمن هذا الواقع في أمرين، أما الأول فهو المحتوى أما الثاني فهو المعلم الذي يتولى تدريس هذا المحتوى.

الملتقيات الدولية التي شاركت فيها والمحاضرات التي قدمتها في الموضوع أثارت ردود فعل متباينة واستخلصت أن موضوع المواطنة موضوع صعب للغاية ويحتاج إلى عمل كبير في المستقبل.

التبادل الثقافي والفكري والاحتكاك بين الشعوب، والبحث عن ما هو مشترك للتواصل مع الآخر في المرحلة الأولى، ثم التبادل معه لاحقا سيؤدي حتما إلى التعايش. هذه الخطوات تحتاج إلى إستراتيجية عالمية تشرف عليها المنظمات الدولية وأول إجراء في نظري يبدأ في تسهيل تنقل الأفراد بين مختلف المناطق، على الأقل بالنسبة للخب. بالإضافة إلى تكثيف التبادلات الثقافية بين الشعوب.

8. المواطنة في ذهن طلبة الجامعة. سبر الآراء:

أردت أن أعرف رأي الطلبة الجامعيين في موضوع المواطنة. كلفت فرقة بحث بإعداد الاستبيان الذي شمل سوالات واحدا، ماذا تعرف عن المواطنة؟ نعرض النتائج في الأشكال الموالية:

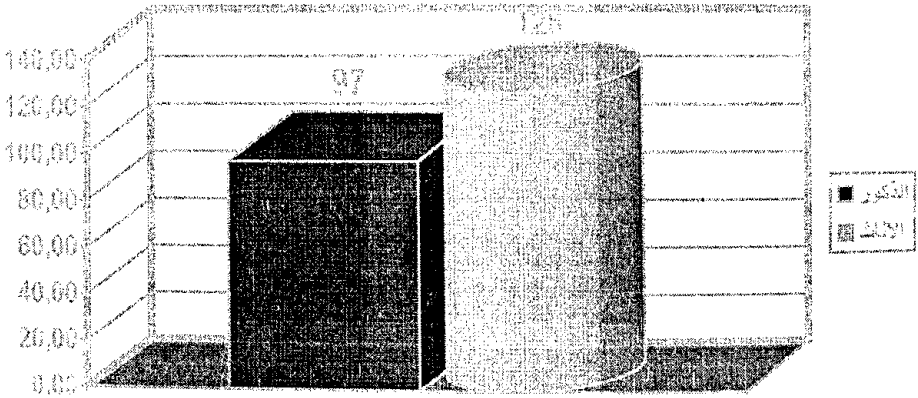
المعاني التي أعطيت للمواطنة حسب أهميتها مرتبة أفقيا، 223 مستجوب.

الاحترق والواجبات	الدفاع عن الوطن والتضحية	حب الوطن	الانتماء للوطن	التطوير والتنمية	حرية التعبير والديمقراطية
التخضوع للقوانين	الافتخار والعزة	العزة على الوطن	الحفاظة على الممتلكات	الشخصية الوطنية	الحفاظة على التقاليد

الإخلاص للوطن	تطوير البلاد	المسؤولية	الأمن والاستقرار	التضامن والإتحاد	عدم الهجرة
مساعدة المسؤول	تحسين ظروف المعيشة	المصير المشترك	المشاركة في القرارات	عدم المعرفة	الدولة

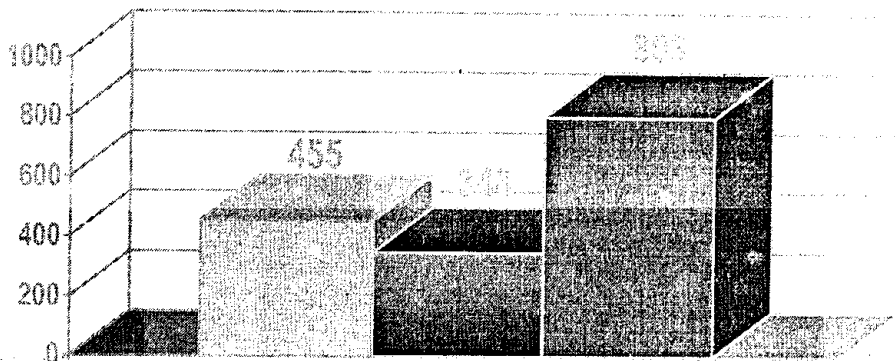
توزيع العينة حسب الجنس

الإناث 56.50، الذكور 43.50 بالمائة



عدد الإجابات الكلية، 24 مفهوما للمواطنة

الإناث 56.66، الذكور 43.34 بالمائة.

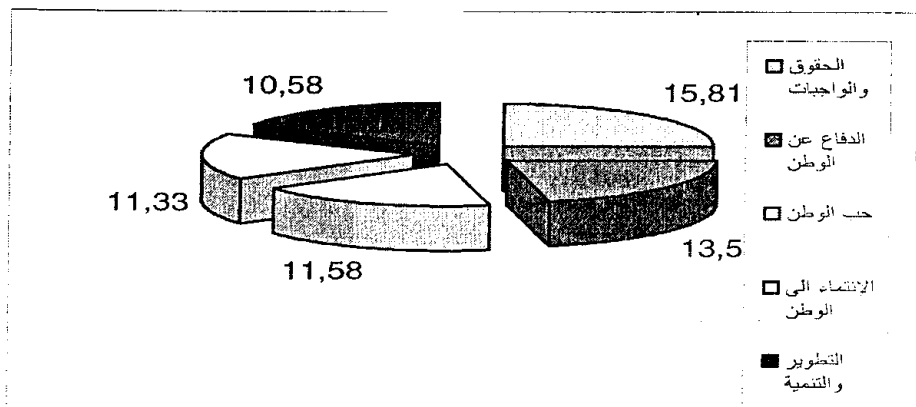


الإلتزام

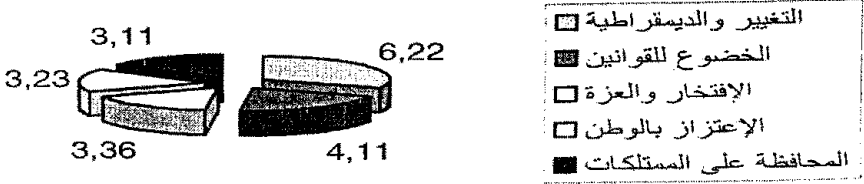
الشكر

حب الوطن

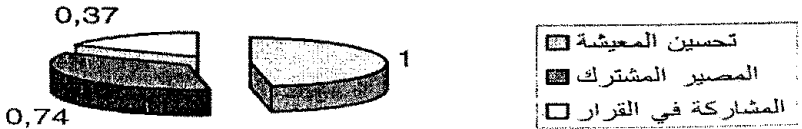
المفاهيم الخمسة الأولى، بالنسبة المئوية



المفاهيم الخمسة الثانية، بالنسبة المئوية



المفاهيم الثلاثة الأخيرة، بالنسبة المئوية



دراسة نتائج الاستبيان توحى لنا أن موضوع المواطنة لا يزال بعيدا عن تحقيق إجماع حول المفهوم، هذا شيء طبيعي نظرا لجدة الموضوع بعد إحيائه وشحة ما كتب حوله. هذا ما يحتم علينا أن نطرح الموضوع للنقاش مجددا بغية رسم الإطار الشامل لفهم هذا الموضوع. لقد بدأ النقاش في كثير من الدول، كما نساهم في هذا

النفاش حول الموضوع في الجزائر هذا العام (2008) من خلال الأيام الدراسية المنعقدة على مستوى المدارس العليا المتخصصة.

الخلاصة بعد عرض نماذج لمجموعة الأفكار والمعاني التي تضمنتها موضوع المواطنة يبقى السؤال مطروحا حول إمكانية حصول إجماع.

اختلفت وجهات النظر حول الموضوع وتبين لنا كم هو صعب على مستوى العالم أن نصل إلى اتفاق حول محتوى ما يمكن أن تتضمنه المواطنة. الأمنية التي تتمناها المنظمات الدولية للوصول إلى تعايش سلمي عالمي تصطدم يوميا بواقع تعيشه الشعوب يضرب في الصميم قضية المواطنة. هذه التناقضات أثارت من جديد نعرات وصراعات وإحقاد كنا نعتقد أن الإنسان قد تجاوزها.

ارتباط المواطنة بالمدينة ثم الاقتراع بعدها الجنسية ثم الأرض ثم الحقوق والواجبات ثم القيم العالمية المشتركة يعقد أكثر إمكانية تصور محتوى يكون محل إجماع ويخدم بإنصاف مصالح الشعوب.

بعد كل محاضرة ألقياها يطلب مني تقديم تعريف للمواطنة من وجهة نظري. هناك عدة تعاريف تجوب خاطري سأقدمها إن شاء الله في كتابات لاحقة متمنيا من القراء أن لا يبخلوا بأرائهم من خلال مراسلة المجلة

المراجع

- 1- عبد الكريم بن أعراب، 2007، المواطنة بين الحلم والواقع، لقاء الخبراء، الجزائر.
- 2- عبد الكريم بن أعراب، 2008، المواطنة بين الحلم والواقع، سلسلة محاضرات، المدارس العليا المتخصصة، الجزائر.
- 3- المركز الوطني للوثائق التربوية، 2006، التربية على المواطنة، العدد 43، الجزائر.
- 4- MEN. Desco A9, 2004, l'éducation à la citoyenneté, note de service du ministère de l'éducation français, France.
- 5- wikipédia. 2007, Citoyenneté de l'origine à nos jours, différents articles, Encyclopédie libre, webographie.
- 6- Goucha. M, 2007, compte rendu sur la note concernant l'éducation à la citoyenneté. Section philosophie et sciences humaines, MEN, France.
- 7- Best. F, 1997, Questions à propos de la citoyenneté, débats libres sur Web, France.

المرأة الجزائرية بين واقع المجتمع وإرادة الدولة

السيد الوالي عبد المالك بوضياف
ولاية قسنطينة- الجزائر

مقدمة:

لقد اشتغل الفكر البشري - على مر العصور وتواتر الحقب والأزمنة- بموضوعات وإشكالات ظلت ترافق تطوره الفكري والاجتماعي، وتعكس من حيث طبيعتها ومحتواها- مستوى النضج الذي بلغه هذا الإنسان في هذا المجتمع أو ذاك خلال هذه الحقبة أو تلك.

وهكذا انشغل عقل الإنسان كثيرا وطويلا- بمسائل ما وراء المادة كالألوهية، وما بعد الموت وغيرها من مواضيع الميتافيزيقا على وجه الخصوص. وقلما سجل اهتمام الإنسان القديم بمواضيع ذات أبعاد اجتماعية اهتمامه بالمسائل الروحية والعقائدية.

ولعل من المواضيع التي شذت على هذه القاعدة، واحتلت بأكرا- حيزا من اهتمام الفكر البشري- سواء الديني منه أو العلمي- موضوع المرأة.

هذا الموضوع الذي ازداد الاهتمام به في العصر الحديث المتميز بانتشار الأفكار الديمقراطية والتيارات التحررية، سواء على مستوى الوحدات البشرية- أي المجتمعات- أو الأفراد، هي المرأة، هذا الكائن الذي ما فتئ يشكل موضع الحديث العلمي منه والديني، بل وحتى ذلك الحديث متشعب المجالات غير محدد المعالم، الذي تتداوله العامة من الناس، في مقدمات الجد أو حتى في أوقات التسلية.

كما أنه ليس هناك مجال من مجالات الحديث عن المرأة، دون أن يتأثر بشكل أو بآخر، وبدرجة أو بأخرى- بعوامل ثقافية هي في حقيقتها ذات أبعاد متشعبة المنابع: دينية، اجتماعية، بل وحتى سياسية.

هذه العوامل ظلت تتجاذب -وفي اتجاهات شتى- كل موضوع عن المرأة، سواء في ماضيها، أو حاضرها وكذلك مستقبلها.

بالتالي كان الحديث عن المرأة دائما موسوما بذاتية ما، أي أنه محكوم وخاضع لضوابط غير موضوعية -في كثير من الحالات-، ضوابط لا يمكن معها تنزيه موضوع المرأة عن تأثيرات هذه الذاتية، فيكون بذلك هذا الحديث بعيدا عن منهجية التشخيص الموضوعي العلمي لمختلف إشكالات هذا الموضوع الحساس.

أمام وضع كهذا، أجدني مضطرا -قبل بداية حديثي- على الاعتراف بحساسية الموضوع للمتحدث والمتلقي كلاهما.

لكن بهذا الاعتراف، أود أيضا أن أؤكد حرصي الشديد على السعي للتجرد قدر المستطاع من هذه المؤثرات، حتى ارتقي بالموضوع إلى مستوى الموضوعية التي تتطلبها كل مقاربة علمية، تتوخى -كهدف لها- الوصول إلى تشخيص علمي لحقيقة الإشكالات المرتبطة بموضوع المرأة.

وبالتالي، نكون أمام إمكانية وضع تصورات أقرب ما تكون إلى الموضوعية والواقعية للتعامل معها، وتبعا لذلك يمكن لهذه التصورات -وقد وضعت تبعا لتشخيص سليم- أن تساهم في تجاوز الواقع، لكن دون الاصطدام به، إلى ما هو أفضل حال للطرفين معا: المرأة والمجتمع كلاهما.

بداية، أقول إنه من البديهي الإشارة إلى أن الحديث عن المرأة والمرأة الجزائرية خصوصا- هو حديث عن نصف المجتمع.

قد يبدو هذا الكلام بديهيا، بل قد يبدو أيضا من قبيل اجترار ما تعاهد عليه المتكلمون في موضوع المرأة.

لكنني أسوقه، ليس من هذا الباب، ولا حتى من باب تضخيم الموضوع قصد إعطائه بعدا غير واقعي، بل أقوله لأنه يمثل الحقيقة الرقمية ذاتها في مجتمعنا الجزائري.

ذلك أنه ببساطة، إذا علمنا أن عدد السكان في الجزائر قد بلغ سنة 2003، حدود 31.843.000 نسمة، فإن عدد النساء من بين هؤلاء هو 15.761.000 امرأة بنسبة 49.49%

معنى هذا أن معدل المرأة في المجتمع الجزائري يساوي 49.5% وبالتالي، نلاحظ كيف أن نصف سكان الجزائر هم فعلا وحقيقة من النساء.

إذن أعود فأقول بأن حديثي هذا هو حديث عن كائن يمثل نصف المجتمع الجزائري. هذه حقيقة رقمية، يضاف إليها حقيقة أخرى لا ينكرها بصير عاقل هي أن هذا الكائن الذي يمثل نصف المجتمع، هو ذاته الذي يتحكم في مستقبل المجتمع كله، على صعيد التربية والأخلاق وحسن السير.

لأنه ببساطة هو أول قسم من أقسام المدرسة التي يتخرج منها رجال ونساء الغد على حد سواء، بل قبل هذا، غنه أول مصدر يستلهم منه الفرد بدايات خصائص شخصيته التي -على ضونها- تتحدد معالم باقي شخصيته المستقبلية.

فكم تطالعنا المحاكم من أن أكثر المنحرفين اجتماعيا هم من أولئك الذين مزقت أواصر أسرهم، فحرموا التنشئة السوية، التي تضع المرأة -الأم- تصورها وتسهر على تجسيدها في أبنائها.

لاشك أنكم تتذكرون الآن معي قول الشاعر المصري الكبير حافظ إبراهيم في بدايات القرن العشرين حين قال من ضمن ما قال:

من لي بتربية النساء فإنها ** في الشرق علة ذلك الإخفاق

الأم مدرسة إذا أعددتها ** أعددت شعبا طيب الأعراق

لهذا فإن الحديث عن المرأة مهما كان موضوعه أو غايته- هو في الأصل حديث لا أرى أن أهميته أقل من أهمية أي حديث بتعلق بما يحدد مصائر المجتمعات البشرية برمتها.

وهكذا، أريد أن أنطلق من قناعة راسخة لدي هي أن ترقية المرأة وتمكينها من التمتع بالحقوق السياسية، الثقافية، الاجتماعية، الاقتصادية وحتى المعنوية، ليس مئا

أو هبة من جنس الذكر على جنس الأنثى، بل هو واجب ومسؤولية اجتماعية وسياسية.

بمعنى أنها مسؤولية المجتمع والدولة كليهما، وهي مسؤولية ليست اختيارية- ولا تقع على عاتق فرد أو جماعة معينة من الأفراد داخل المجتمع، ولا هي مسؤولية مؤسسة دون بقية مؤسسات الدولة، بل هي مسؤولية تعكس واجبا عينيا يقع على عاتق كل فرد ومؤسسة، وهي ثقيلة ثقل العواقب الجد مؤثرة في مستقبل المجتمع.

إن الارتقاء بمستوى المرأة يعني في النهاية النهوض بالمجتمع كله وذلك لا يتأتى إلا من خلال تخليصها من عقدة أنها كائن مكمل للرجل ليس إلا. هذه المقولة التي جعلتها تشعر بأن دورها لا يتعدى المستوى التكميلي أي أن الدور الأساسي في كل شيء- يبقى للرجل وللرجل فقط.

لا، يجب تسريح طاقات المرأة لتتجه نحو العمل الخلاق على مختلف الأصعدة، وهذا يعني وضع الأسس الصلبة، المتينة التي تضمن بناء الأجيال القادمة بناءً صلباً متيناً سليماً، لا يهتز بالهزات الخفيفة ولا الثقيلة.

إن عملاً كهذا يجب أن ننطلق به ونحن ندرك إدراكاً تاماً يقينياً أن هذا من صميم عقيدتنا (نحن المجتمع والدولة)، وأنه ليس إنصافاً لنصف المجتمع فحسب الذي هو المرأة، أو إقراراً للعدالة والمساواة، ولا يعني أيضاً أنه تصحيح لمسار خاطئ ترسخ في المجتمع، ولا حتى تقويم لوضع ثقافي وقيمي أنتج هذا المجتمع، بل يجب أن نقر بأن ذلك بصدد إعادة التكافؤ إلى الميزان الاجتماعي المختل

من هنا تكمن أهمية الموضوع الذي أنا بصدد الحديث عنه، وأمام هذه الأهمية، حري بنا أن نطرح تساؤلاً بسيطاً في أسلوبه عميقاً في محتواه وأبعاده تساؤل يقع على واقع المرأة الجزائرية: أين هي في المجتمع والدولة؟

هذه المرأة الجزائرية التي -إضافة إلى كل ما سبق وأن قيل عن المرأة عموماً- يجب أن نحیی بكل تقدير وإكبار تميزها عن غيرها في بقية الأقطار، بالدور الريادي

الذي لعبته أثناء الثورة التحريرية المباركة، دور أجزم وبتأكيد ممن صنعوا هذه الملحمة من الرجال- أنه كان بمثابة ما يعرف في قاموس العسكريين بسلاح الإسناد الذي يتولى ضمان الدعم المادي للوحدات القتالية والتالي يضل يحافظ على جاهزيتها للعمل العسكري.

قلت حري أن نطرح تساؤلا حول مكانة المرأة الجزائرية في مجتمعنا من خلال النظر إلى تصور المجتمع لهذه المكانة، وفي المقابل نستقرى سياسة الدولة الجزائرية تجاه موضوع المرأة.

وسأتناول هذه النقطة الأخيرة -أي سياسة الدولة الجزائرية تجاه المرأة- من خلال التركيز على ما تم إنجازه في سبيل النهوض بالمرأة الجزائرية وترقيتها، خلال السنوات العشر الأخيرة.

إن التركيز على السنوات العشر الأخيرة، هو من منطلق كون هذه الفترة- ولا يمكن لأحد أن ينكر هذه الحقيقة- هي بحق فترة التحولات الإستراتيجية العميقة التي تعيد صياغة المجتمع الجزائري على جميع الأصعدة.

كما أنها الفترة التي تلي سنوات الإرهاب الأعمى والتدمير المنهجي التي استهدفت الدولة ككيان سياسي واجتماعي.

إنها عشرية إعادة البناء المؤسساتي والإصلاح الشامل الذي باشره -بإرادة لا تكل وعلى بصيرة تامة- فخامة رئيس الجمهورية السيد عبد العزيز بوتفليقة.

هذا من حيث الإطار الزمني، أما من حيث المنهجية المتبعة في تناول الموضوع، فسأتطرق لمكانة المرأة الجزائرية اجتماعيا، وذلك من خلال استقراء الحيز الذي تحتله في الحركة الجموعية في الجزائر-ولاية قسنطينة عينة- وما تحمله عنها هذه المؤسسات -أي الجمعيات- التي ينتجها هذا المجتمع، وهي التي تعبر عن حقيقة موقفه من المرأة، فهي تعكس بالتالي مكانتها في مشروعه المؤسساتي. بتعبير آخر أكثر شيوعا، سأتناول مكانة المرأة الجزائرية في المجتمع المدني.

أما في سياق استعراض سياسة الدولة الجزائرية تجاه المرأة، فسأتناولها من خلال مجالين أساسيين يمثلان وجهي السلطة العامة في الدولة.

أولاً: على المستوى التشريعي: بمعنى واقع المرأة الجزائرية في المنظومة التشريعية الوطنية، من خلال استقراء ما تكرسه لها من حقوق أو ربما امتيازات، مع التركيز على قانون الأسرة والتعديلات التي طرأت عليه مؤخراً.

ثانياً: على المستوى التنفيذي: ويتضمن استعراض إحصائي بلغة الأرقام والنسب لمدى تواجد المرأة في المجالات الرسمية، التربوية والتعليم، الإدارة العامة، الشغل، القضاء، الضمان الاجتماعي... الخ.

المرور الأول: على الصعيد الاجتماعي:

ينبغي بداية تحديد معاني المصطلحات التي استعملها كوعاء لهذه المداخلة.

إذن قبل الحديث عن المرأة على الصعيد الاجتماعي، ينبغي أولاً -ومن باب المنهجية- تحليل معنى "الاجتماعي".

بالعودة إلى أصل المصطلح، نجد أن كلمة مجتمع في لفظها مشتقة من مصدر الفعل جمع يجمع، ولفظ المجتمع في أبسط معانيه يعني "مكان التلاقي أو الاجتماع"، أما كمصطلح، فقد ورد في قاموس محيط المحيط، بصفته هيئة اجتماعية، على أنه "الحالة الحاصلة من اجتماع قوم لهم مصالح يشتركون فيها".

إذن المجتمع -ببساطة- هو تعبير عن حالة مجموعة من البشر لهم مصالح مشتركة يعيشون (أي يجتمعون) بشكل منتظم فوق إقليم معين لتنظيم وممارسة حياتهم المشتركة.

والإنسان بطبيعته اجتماعي، وهو مدني بقوة الفطرة، وهذا نظراً لتمييزه النوعي عن جميع الكائنات الحية، تميز يعكسه امتلاكه لعقل، ووعي يجعله قادراً على التجريد والاستنتاج الذهني.

كذلك يتميز الإنسان بقدرته على التفكير والنطق اللغوي، وهي ملكات تمكنه من إنتاج ونقل الأفكار والمعاني عن طريق استخدام اللغة كواسطة اتصال بينه وبين باقي أفراد جنسه.

كما يتميز الإنسان بشعوره النفسي، وبالقدرة على التعلم، الذي هو بطبيعة الحال على خلاف التقليد.

أمام هذه المميزات، فإنه من غير الممكن أن يعيش هذا الإنسان في معزل عن بني جنسه، فهو حيوان اجتماعي كما يقول أرسطو، وهو مدني بالطبع كما يصفه العلامة ابن خلدون.

إذن فالمجتمع الإنساني هو كيان جماعي من البشر، تقوم فيما بينهم أثناء عملية الإنتاج لحياتهم، شبكة كاملة من العلاقات والتفاعلات.

هذه العلاقات ضرورية لكي يخلقوا الشروط الاجتماعية لاستمرار معيشتهم، داخل الوسط الاصطناعي الجديد الذي هو "المجتمع".

والإنسان -الفرد- يجد نفسه مجبرا على الالتزام والتقييد بقواعد هذا الوسط وبضوابطه، بل ربما بحتميته أيضا.

إذ يعد هذا الوسط بالنسبة للفرد بمثابة "الطبيعة الثانية" التي لا يمكن مخالفة قواعدها وقوانينها دون أن يتعرض بقاءه إلى الخطر.

والخطر الذي يتهدد بقاء الإنسان في حالة عدم الالتزام بقواعد الوسط الجديد -الذي هو المجتمع- هو تعرضه للإقصاء والتهميش والعزل من طرف الجماعة.

إن القانون ذاته الذي يعرف على أنه "مجموعة القواعد الملزمة التي تضعها السلطة المختصة في الدولة لتنظيم علاقات الأفراد في المجتمع"، ما هو في الأصل إلا قواعد اجتماعية تكونت داخل المجتمع وأفرزتها تعاملات أفرادها على مر الحقب، قواعد وتعاملات اكتسبت من القداسة والرهبية لدى الأفراد والجماعة ما "يلزم" الدولة -من خلال سلطتها التشريعية- بترقيتها إلى درجة القانون، فقط لإعطائها

الصيغة الرسمية في الإلزام. هذه الوضعية يعرفها رجال القانون بالعرف المنشئ للقانون".

إن هذه القواعد هي التي تحدد ما أسميه "الطبيعة الاجتماعية"، هذه الطبيعة التي لا يمكن مخالفتها. هي التي تحدد- وهذا ما وقع تاريخيًا- أسلوب الإنسان في إنتاج المتطلبات المادية لمعيشتة.

وكذلك تتحكم في إنتاج العلاقات الاجتماعية التي تتسم عادة بالاستقرار ولو نسبيًا، وهي علاقات مستقلة عن إرادة الأفراد، وضرورية لاستمرار حالة المجتمع.

إن المجتمع الإنساني يتقدم ويتطور على مر الزمن بفضل نشاط أفراده الواعي والهادف، التي يسعى إلى تكييف الطبيعة وفق حاجات الإنسان.

هذا المسعى أو الغاية تكييف الطبيعة مع الحاجة- هو على نقيض الغاية من المجتمعات الحيوانية، التي وإن احتوت على ما يشبه النظم الاجتماعية ووجد بينها إدراك متبادل، قد يكون واضحاً أو غامضاً إلى حد ما، ومهما يتوفر عندها من تقسيم ما للعمل، أو تكامل بين أنشطة متعددة، والذي لا يعدو أن يكون من أجل توفير المستلزمات المادية للبقاء.

رغم كل هذا، إلا أن هذه المجتمعات الحيوانية لا تذهب إلى أكثر من استخدام الطبيعة الخارجية في تنظيمها هذا.

وهي تسعى لإحداث تغييرات فيها قصد ضمان استمرار وجودها، وهي في ذلك كله محكومة-حتميا- بعامل الفطرة والغريزة. لهذا السبب كانت دائماً جامدة غير قابلة للتقدم، لأن تطورها خاضع لقوانين بيولوجية. لكن على العكس من ذلك، يتطور الاجتماع البشري ويتقدم، لأنه خاضع لقوانين اجتماعية.

إن في الخلاصة نقول إن المجتمع البشري هو كيان بشري يرتبط الأفراد فيه بعضهم ببعض في كل أعمالهم وتصرفاتهم الفردية أو الجماعية، وفي فضائهم العائلي بعلاقات متعددة ومتنوعة.

العمرية والكفاءات العلمية بين الأعضاء. وبهذا يكون المجتمع المدني المرآة العاكسة لـ "حالة المجتمع فعليا"

فالمجتمع الريفي ليس هو المجتمع المدني نسبة إلى المدينة. وبالتالي المجتمع المدني في الوسط الريفي ليس هو ذاته في الوسط المدني من حيث تشكيلته العضوية وبعده الوظيفي (أي من حيث نشاطه وأهدافه)، ويزيد الاختلاف عمقا كلما زادت الهوة بين المجتمعين.

بعد هذه المقدمات يمكن التساؤل عن مكانة المرأة في المجتمع الجزائري وهل تعكس وضعيتها في المجتمع المدني فعلا وضعيتها الحقيقية في المجتمع؟ إن الحديث عن المجتمع الجزائري كجملة علاقات- يحتم علينا الحديث عن الجذور التاريخية والثقافية التي تحكمت في تبلوره وصياغته على الشكل الذي هو عليه الآن.

ولا يمكن نكران حقيقة مفادها أن البعد الديني يشكل عنصرا أساسيا إن لم يمكن العنصر الأساسي في المكون الثقافي للمجتمع الجزائري.

الحقيقة الثانية هي أن المجتمع الجزائري مجتمعان: مجتمع مدني تبلور وأنتج علاقاته ومؤسساته في فضاء المدينة في العهد الاستعماري بداية، واستمر هذا الوضع بعد الاستقلال. يقابله مجتمع ريفي ظل محافظا على عوامل تقليدية يرى فيها مقدسات لا يمكن التنازل عنها، بل يرى في المجتمع الآخر "عاصيا متمردا" لا يمكن بأي حال من الأحوال مجاراته في نمط حياته وعلاقاته.

هذه الصورة ميزت صفتي المجتمع الجزائري خلال الفترة الاستعمارية وبدايات الاستقلال. لكنها عرفت في السنوات القليلة التالية اضمحلالا وأفولا أنتج نوعا من التمازج بين الواقعيين، تمازج هو في الحقيقة نتيجة للسياسة التي أثبتتها الدولة الجزائرية، والتي أفرزت -بقصد أو دون قصد منها- ما أسميه بتمدين الريف وتريف المدينة في آن واحد، وهي السياسة التي أحدثت تقاربا متسارعا نتج عن سعي كلا الطرفين في اتجاه الآخر.

العمرية والكفاءات العلمية بين الأعضاء. وبهذا يكون المجتمع المدني المرأة العاكسة لـ "حالة المجتمع فعليا"

فالمجتمع الريفي ليس هو المجتمع المدني نسبة إلى المدينة. وبالتالي المجتمع المدني في الوسط الريفي ليس هو ذاته في الوسط المدني من حيث تشكيلته العضوية وبعده الوظيفي (أي من حيث نشاطه وأهدافه)، ويزيد الاختلاف عمقا كلما زادت الهوية بين المجتمعين.

بعد هذه المقدمات يمكن التساؤل عن مكانة المرأة في المجتمع الجزائري وهل تعكس وضعيتها في المجتمع المدني فعلا وضعيتها الحقيقية في المجتمع؟ إن الحديث عن المجتمع الجزائري كجملة علاقات- يحتم علينا الحديث عن الجذور التاريخية والثقافية التي تحكمت في تبلوره وصياغته على الشكل الذي هو عليه الآن.

ولا يمكن نكران حقيقة مفادها أن البعد الديني يشكل عنصرا أساسيا إن لم يمكن العنصر الأساسي في المكون الثقافي للمجتمع الجزائري.

الحقيقة الثانية هي أن المجتمع الجزائري مجتمعان: مجتمع مدني تبلور وأنتج علاقاته ومؤسساته في فضاء المدينة في العهد الاستعماري بداية، واستمر هذا الوضع بعد الاستقلال. يقابله مجتمع ريفي ظل محافظا على عوامل تقليدية يرى فيها مقدسات لا يمكن التنازل عنها، بل يرى في المجتمع الآخر "عاصيا متمردا" لا يمكن بأي حال من الأحوال مجاراته في نمط حياته وعلاقاته.

هذه الصورة ميزت ضفتي المجتمع الجزائري خلال الفترة الاستعمارية وبدايات الاستقلال. لكنها عرفت في السنوات القليلة التالية اضمحلالا وأفولا أنتج نوعا من التمازج بين الواقعيين، تمازج هو في الحقيقة نتيجة للسياسة التي أثبتتها الدولة الجزائرية، والتي أفرزت بقصد أو دون قصد منها- ما أسميه بتمدين الريف وتريف المدينة في آن واحد، وهي السياسة التي أحدثت تقاربا متسارعا نتج عن سعي كلا الطرفين في اتجاه الآخر.

إذن تستدعي المنهجية -والحالة هذه- أن أتحدث عن المرأة الجزائرية الريفية والمرأة الجزائرية المدنية. غير أن هذا يستدعي تحليلا تاريخيا مطولا ومعقلا للحالتين، وهو ما لا يتسع له هذا المجال.

إذن سأكتفي بالتطرق على مستوى شامل لمكانة المرأة في المجتمع الجزائري كموضوع يشكل وحدة دراسية واحدة، وسأتناوله على مستويين: المستوى الفردي، بمعنى نظرة الفرد الجزائري إلى المرأة، والمستوى الجماعي وأتناوله من خلال مكانتها في المجتمع المدني.

أولا على المستوى الفردي، وأقصد به نظرة المرأة إلى نفسها، وأيضا نظرة الرجل لها. يجب الاعتراف بداية بأن هناك صعوبات موضوعية تكتنف أي محاولة لدراسة هذه النظرة.

هذه الصعوبات مردها إلى مقتضيات الحقيقة العلمية لأن هذه الدراسة لا يمكن أن تكون علمية وموضوعية إلا إذا أسست على اعتبارات تنصب على تحليل واستنباط شخصية الفرد الجزائري ونفسيته.

وهذا ما يحتم اعتمادا دراسة هي من صميم اختصاص علم النفس والتحليل النفسي خصوصا، وهذا ما ليس في الإمكان أمام محدودية المجال.

مع هذا لا أحد ينكر أن الفرد الجزائري الرجل بحكم العوامل الدينية أو -لنكون أكثر موضوعية تلك المنسوبة إلى الدين- والتاريخية والعقائدية التي تحكمت في تنشئته سواء كفر أو ما اتصل بالمجتمع ككل، هذا الرجل هو الذي أملى على المرأة نظرتها إلى نفسها.

بالتالي فالمرأة لا تحمل من القيم والأفكار على نفسها إلى ما لقتها إياها الرجل الذي يعد مركز الحياة بالنسبة لها.

فقد اقتنعت المرأة -إلى حد بعيد- بأنها ضعيفة ولا يمكنها الاعتماد على نفسها في المطالبة بحقوقها، ناهيك عن مجرد التفكير في مجارة الرجل في كثير من مجالات الحياة التي هي من قدر الرجل واختصاصه أو هكذا تؤمن.

هذه القناعة هي في الحقيقة ذات مصدر ومنبع رجولي لا تعكس إلا نظرة الرجل إلى نفسه من جهة، ونظرته إلى المرأة من جهة ثانية.

ثانيا: هذه النظرة تنعكس وتتأكد بكل جلاء على مستوى الجماعة وما تنتج من مؤسسات سبقت تسميتها بالمجتمع المدني.

فإذا أخذنا ولاية قسنطينة كعينة، نجد أن الأرقام تفضح بشكل كبير هذا الواقع غير القابل للتنميق أو للتستر عليه.

فإذا كانت ولاية قسنطينة تضم إلى غاية شهر مارس 2008 ما يساوي 2396 جمعية معتمدة، فلنعلم جميعا أن عدد الجمعيات التي تهتم بمجال المرأة لا يتعدى 15 جمعية بمعدل 0.6 % وهذه ليست إلا عينة عن باقي الولايات بهامش اختلاف لا يبدو لي أنه سيكون كبيرا. هذا هو حال المرأة في المجتمع الجزائري على المستوى الفردي أو المجتمع المدني.

إنه مجتمع يحمل تجاهها هواجس من شأنها -إذا عبر عنها علانية- أن تؤدي به إلى طريق الاصطدام، وإحداث فراغات لا يمكن أن تسد إلا في ظل ثقافة المدنية، التي تسعى الدولة لتكريسها كسبيل للوصول إلى توعية الجميع.

أقول توعية الجميع بما في ذلك المرأة ذاتها، التي يتعين عليها أن تسعى لتعبيد الطريق التي تمكنها من التمتع بحقوقها، وأن العمل على انتشار هذه الحقوق كثقافة إنسانية لا نسائية.

هكذا فقط تستطيع كل امرأة من أن تدافع عن حقها على مختلف المستويات، وذلك من خلال الانخراط في تنظيمات نسائية ورجالية على حد سواء تعنى بشؤون المرأة، وتدافع عنها -إن لزم الأمر-، لا أن تترك للرجل المجال كله للإجحاف بحقوقها، بل ليس من حقها حتى أن تترك له مهمة السعي في تخليصها من واقعها الأليم، وعليها أن تتولى هذه المهمة بذاتها أو على الأقل بصحبة الرجل.

فالواقع يفرض -والتي تجارب أثبتت ذلك- بأن الحقّ لن يضيع، إذا كان وراءه من يطالب به، وذلك مهما كانت الملابس الناجمة عن سوء فهم وتقدير معنى الحرية التي تكبله القيود التي صنعناها بأيدينا لأنفسنا على مر العصور.

إننا في حقيقة الأمر نفعل كل هذا لكي نتجانس مع واقعنا الضبابي، ونبقي على الغموض سيّدا، ولا ندع رياح الحرية تهبّ علينا، خشية أن تزيل عنا ما هو مزيف ومستور يستائر الجهل والأنانية، والأعراف التي اعتلاها الصدا.

أكثر من هذا كله، إننا -مع هذا الواقع المرير- نظل نجامل أنفسها وننمق واقعنا بما هو أقرب للرياء، إذ كلما فتتح نقاش عن المرأة، وما تلاقيه من ظلم واضطهاد، نتسابق فيما بيننا في استعمال عبارات لا مثيل لها في الرنين للدفاع عن المرأة، ونتبنى شعارات موسيقية ضد الظلم المسلط على المرأة ونتمادى في ضرورة تحقيق المساواة بينها وبين الرجل.

وتأخذنا هذه الكلمات إلى جملة سبق الحديث عنها واتضح أنها أكثر عمقا ودلالة مما نعنیه ونشير إليه إلا وهي أن المرأة نصف المجتمع.

فأين نحن من قول نردده على أنفسنا مرارا، لو لم نكن نعي أو نريد أو نترجم حقيقة هذا الكلام على أرض الواقع، ودون أن نستلهم مما أفرزته هذه المفاهيم -في مجتمعات أخرى- من نتائج كبيرة ومهمة، لاقت المرأة من ثمارها الكثير، من دون دعوة إلى التقليد الأعمى أن الذوبان في الحضارات الأخرى.

إن التعمق والتركيز على الخوض في موضوع المرأة، لا يعني البتة أن هذا دليل على ضعفها وعدم قدرتها على الدفاع عن حقوقها.

بل إن الإقرار بمفهوم كون المرأة هي نصف مكمل للرجل يجب أن يفسر على أنه دليل قوة المرأة فقط إذا كان الرجل قويا بالفعل، ولا يمكن له أن يكون كذلك، هو يكرس في قناعاته وفي أعماله واقع ضعف نصفه الآخر.

أنني أتصور أنها معادلة ناقصة، وتحتاج إلى تعديل، على اعتبار إن الرجل يستمد قوته من المرأة، وكذلك المرأة تستمد قوتها من الرجل، حين تكون العلاقة بينهما صحية.

إن التماذي في هذا الواقع هو دون أي شك من مسؤولية التشريعات والقوانين الإنسانية التي تفرضها على أنفسنا، والمرأة شريكة مفترضة في ذلك.

من هذا الواقع غير المشرف تبدو كم هي كبيرة مسؤولية الدولة في التغيير وإعادة البناء بما يحقق العدالة الاجتماعية للطرفين الرجل والمرأة كليهما.

إنني أعتبر وعن قناعة تامة أن أصل مشكلة المرأة في مجتمعنا هي في الرجل ذاته وليس في المرأة، فماذا فعلت الدولة في هذا الشأن؟

هذا هو موضوع المحور الثاني من هذا العمل والذي يتعلق بسياسة الدولة الجزائرية تجاه المرأة.

المحور الثاني: على الصعيد إرادة الدولة:

في هذا المحور أتطرق إلى مكانة المرأة الجزائرية من خلال ما تم إنجازه من طرف الدولة الجزائرية على المستوى التشريعي خصوصا.

وسألجا إلى تدعيم ذلك ببعض الإحصاءات التي وإن لم تكن آنية- إلا أنها تعكس بوضوح المجهود التي بذلته الدولة في هذا الصدد.

إن ما قامت بهذه الدولة الجزائرية تجاه ترقية المرأة وإكسابها مكانتها الطبيعية في المجتمع والدولة ليس إلا اعترافا من هذه الأخيرة بالدور الهام والمتميز الذي لعبته المرأة الجزائرية إبان الثورة التحريرية المجيدة، وبالبطولات التي سجلتها بأحرف مدمها وكثير من دموعها، وكذلك دورها الفعال في بناء الوطن وتشجيده بعد الاستقلال.

في هذا الصدد أرى أن خير منطلق لهذا المسعى هو ما أكد عليه فخامة رئيس الجمهورية السيد عبد العزيز بوتفليقة خلال افتتاحه للدورة الثانية والثلاثين لمؤتمر العمل العربي بالجزائر حين قال:

"وتنفاعل خيرا لكون المرأة، على غرار الرجل، أخذت تتلقى حظها كاملا من التعليم وتتدرج عبر أطواره إلى أعلاها، وأصبحت شريكة حقا وصدقا للرجل في دفع عجلة تنميتنا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بتواجدها في مواقع العلم والإنتاج والإبداع والخدمة، وفي دوائر اتخاذ القرار في دواليب الدولة، وذلك على نحو يجعلها حقيقة جديرة بالإكبار والتقدير".

أول ما يسترعي الانتباه في هذه الفقرة من كلام السيد الرئيس هو ربطه المرأة بالرجل حين يقول "...ولنتفاعل خيرا لكون المرأة على غرار الرجل أخذت تتلقى حظها كاملا... وأصبحت شريكة حقا وصدقا للرجل...".

إنه إدراك وتبصر بحقيقة الإشكال الذي يمس الإنسان الجزائري المرأة والرجل، أي أنه يمس الفرد بغض النظر عن الجنس الذي لا يعني الكثير، إن لم يكن غير ذي معنى إطلاقا، حينما يتعلق الأمر بالتعليم، والتنمية الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية، بالتواجد في مواقع العلم، الإنتاج، الإبداع والخدمة، وفي دوائر القرار ودواليب الدولة، كما يقول السيد الرئيس.

يبقى التساؤل عن الأسس التي تدعم هذا التصور أو هذه القناعة لدى المسؤول الأول في الدولة الجزائرية وتجلياتها واقعا. إذن لنرى تطبيقات هذه القناعة من خلال المنظومة القانونية والعملية في البلاد:

1- على المستوى الدستوري، السياسي والوظيفة العليا:

يعد الدستور القانون الأساسي للدولة وهو أسمى القوانين ومصدر المبادئ الأساسية التي تحكم المجتمع والمؤسسات في الدولة، وهو الإطار الذي يحدد الحقوق والواجبات العامة للمواطن.

بداية ينبغي الإشارة إلى أنه دستوريا حسب منطوق المادة 29 منه ليس هناك أي مجال للتمييز بين المواطنين على أساس الجنس أو لأي سبب كان وفي أي مجال من المجالات.

وتطبيقا لهذا المبدأ يضمن الدستور الحق في التعليم لجميع الجزائريين منذ الاستقلال (المادة 53) وعلى أساس من المساواة، وهو ما شكل الأداة الأساسية والفعالة التي ساعدت على تكوين المرأة علميا، هذا التكوين الذي كان فيما بعد الضامن الأساسي لترقيتها اجتماعيا.

لقد وفر حق التعليم للمرأة الجزائرية فرص المشاركة الفعالة في التنمية، وفي كافة مجالات الحياة.

حيث استطاعت بفضل تحصلها على مستوى تعليمي عال- أن تتقلد مناصب سامية في مختلف مؤسسات الدولة الجزائرية، فهي نائب في البرلمان ووزيرة في الحكومة ووالية ورئيسة للجهات القضائية وسفيرة...إلخ.

إلى جانب ذلك فهي في الكثير من المناصب النوعية في أجهزة الدولة، وهي تشغل وظائف سامية على مستوى مختلف الإدارات العمومية (أمينة عامة، مديرة عامة، مديرة، مديرة فرعية...).

أما في جانب الحقوق السياسية فتتمتع المرأة الجزائرية بحق الانتخاب والترشح منذ الاستقلال، بل يجب الإشارة والتأكيد على أنها بهذا الوضع فازت قبل نظيرتها في سويسرا بحق التصويت والمشاركة في الحياة السياسية.

كما برزت المرأة الجزائرية في الميدان السياسي، بحيث نسجل انتخاب 147 امرأة في المجالس الشعبية البلدية و165 امرأة من مجموع 1870 منتخبا للمجالس الشعبية الولاية، و24 امرأة منتخبة في المجلس الشعبي الوطني من مجموع 396 نائبا.

2- في مجال العمل.

تعد الجزائر -بالإضافة إلى كل ما سبق ذكره- في طليعة الدول التي أقرت قانون عمل عادل ومنصف للمرأة، وكذلك قانون ضمان اجتماعي يحمي حقوق المرأة العاملة.

فتشريع العمل الجزائري يمنع كل شكل من أشكال التمييز على أساس الجنس، ويضمن تكافؤ الفرص للجميع دون تمييز.

وتقر أحكامه بالمساواة بين العمال أيا كان جنسهم أو سنهم، حيث ينص على سبيل المثال بأن العمال "يستفيدون من نفس الأجور والامتيازات لنفس العمل وبالمساواة في التأهيل والمردود".

كما أدرج تشريع العمل من جهة أخرى إجراءات خاصة لحماية المرأة لاسيما فيما يخص الأمومة صيانة لدورها في الحفاظ على الخلية الأسرية.

03- أما في سوق العمل: فنجد المرأة عاملة بغض النظر عن مؤهلاتها العلمية، بمعنى أنها متواجدة في مختلف مستويات سوق العمل.
يتضح ذلك من خلال هذه الإحصاءات:

- العاملات بدون مستوى: 14.6% من مجموع النساء العاملات.

النساء العاملات ذات المستوى المتوسط 18.2% .

النساء العاملات ذات المستوى الثانوي 30.3% .

النساء العاملات ذات المستوى العالي 24.1% .

أما فيما يخص توزيع المرأة على قطاعات النشاط المختلفة فالصورة كما يلي:

- الإدارة 48.5%

- الصناعة 24.2%

- التجارة والخدمات 12.5%

- الزراعة 11%.

- النقل والاتصال 2.9%

- البناء والأشغال العمومية 01%

وهكذا يتجلى أن مؤسسات الدولة (الإدارة العامة) هي التي تحتضن أكبر عدد من النساء العاملات بما يقارب النصف، وهو دون شك دليل التزام الدولة بضرورة إدماجها في سوق العمل.

4- في نظام الضمان الاجتماعي:

يبرز نظام الضمان الاجتماعي الجزائري كنظام يحمي النساء العاملات حماية خاصة، حيث تستفيد المرأة العاملة من جميع الحقوق والخدمات التي يكفلها نظام الضمان الاجتماعي.

ولا يوجد في هذا النظام أي نوع من التمييز المتعلق بالجنس، بل أكثر من ذلك، فهو يضمن للمرأة، زيادة على التأمين على المرض والتأمين على حوادث العمل، تدابير حماية خاصة.

فبصفتها أمًا مثلا، تستفيد من 14 أسبوعا عطلة أمومة كاملة التعويض إضافة إلى ما ينص عليه القانون من تسهيلات في أوقات العمل، وتخصيص لأوقات الرضاعة وغيرها، وأن ذلك يتجاوز الحد الأدنى المقرر في الاتفاقيات الدولية لمنظمة العمل الدولية.

5- في قطاع التعليم الأساسي والثانوي:

بلغ عدد التلميذات خلال هذه الفترة 3.845.680 تلميذة من بين 7.896.640 أي بمعدل 49%.

أما عن تأطيرها لقطاع التربية فقد بلغن بصفة مدير مؤسسة تربوية أو مفتشات وفي مختلف الأطوار 1350 مديرة من بين 18.635 مدير.

6- في ميدان التكوين المهني:

بلغ سنة 2003 عدد المتربصات 137.814 متربصة من بين 323.432 متربصا أي بمعدل 42.6% .

7- في مجال التعليم العالي:

في مرحلة التدرج قدر عدد الطالبات الجامعيات لسنة 2002-2003 بـ 326.930 طالبة من بين 589.990 أي بمعدل 55.40%، كما أن نسبة نجاحهن عالية مقارنة بنسبة نجاح الذكور، أما بالنسبة لمرحلة "ما بعد التدرج" فإن عددهن قد بلغ 11.667 طالبة من بين 26.279 طالبا أي بمعدل 45% .

كما بلغ عدد الإناث المتحصلات على شهادات جامعية 41.151 متخرجة من أصل 72.736 خريجا جامعيًا، وهو ما يفوق نسبة الرجال بمعدل يساوي 56.58% .
أما عن موقع المرأة في تأطير التعليم العالي بصفة أستاذة للتعليم العالي، أستاذة محاضرة أو أستاذة مساعدة فغنّها تقدر بنسبة 31.18% .

8- النساء في قطاع العدالة:

على أهمية قطاع العدالة وحساسيته، فقد بلغ عدد القاضيات سنة 2004 ما يساوي 922 قاضية من بين 2811 قاض أي بنسبة 32.8% .

9- النساء في قطاع الأمن الوطني:

بلغ سنة 2004 عدد النساء في مجال الأمن الوطني 5979 امرأة من بينها 21 محافظة شرطة.

10- مكانة المرأة في التأطير الطبي في القطاع العمومي:

وصلت نسبة مشاركة المرأة في التأطير الطبي في قطاع الصحة إلى 54% في مجال الطب العام و53% في مجال الطب المتخصص، ناهيك عن نسبتهم في المجال شبه الطبي أو في القطاع الخاص.

عموما بلغ عدد النساء في قطاع الوظيفة العمومية 408.179 امرأة ما يمثل 27.4% من العدد الإجمالي للموظفين العموميين، وهذا من دون احتساب القاضيات، حيث تصل نسبتهم كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا. غلا 32%، وهي نسبة تتجاوز ما هو موجود حتى بعض الدول المتقدمة.

على مستوى القطاعات تسجل المرأة حضورا متميزا في بعض قطاعات الوظيف العمومي، فهي تمثل:

- 47.8% في قطاع التربية الوطنية.

- 18.6% في قطاع الصحة العمومية.

- 10.9% في قطاع الداخلية والجماعات المحلية.

11- المرأة والمجالس الشعبية المنتخبة:

يقصد بالمجالس الشعبية المنتخبة: المجلس الشعبي الوطني والمجالس الولائية والبلدية.

فمنذ 1962 وإلى غاية 2002 وصلت نسبة مشاركة المرأة في المجلس الشعبي الوطني إلى 5% وبلغت في المجالس الولائية 4.9%، وهي في المجالس الشعبية البلدية تعادل 4.21%.

مع الإشارة إلى أن هذا الواقع لا يعود بالضرورة إلى إرادة الدولة بقدر ما يعكس إرادة المجتمع السياسي الذي يتشكل من الأحزاب السياسية التي تتولى تقديم

قوائمها بكل حرية في مختلف الاستحقاقات الانتخابية. وبالتالي فهو أقرب إلى أن يعكس مكانة المرأة في المجتمع أكثر مما يعكس إرادة مؤسسات الدولة.

12- المرأة والاستثمار:

لم تغفل المرأة ميدان الاستثمار بفضل التسهيلات التي تتلقاها في هذا المجال، حيث خلال الفترة ما بين 1999-2003 تم تسجيل 79 مشروعا استثماريا نسبيا نتج عنها إنشاء 1433 منصب شغل. أما بالنسبة للمؤسسات المصغرة فإنه تم تسجيل 6000 مشروع سنة 2003 أي ما يعادل نسبة 12.11% من مجموع المشاريع.

13- في مجال الرياضة:

ما فتنت الحركة الرياضية النسوية في الجزائر تعرف اتساعا وانتشارا وصل حتى الرياضات التي ظلت -إلى وقت طويل- حكرا على الرجال. وقد شرفت الفتاة الجزائرية الألوان الوطنية مرارا وفي أكبر المحافل الإقليمية والدولية.

حيث تحصلت الفتاة الجزائرية على ميداليتين في ألعاب الأولمبية التي أقيمت بسيدني الأسترالية، وتحصلت على 09 ميداليات ذهبية في ألعاب البحر الأبيض المتوسط بتونس، و25 ميدالية في الألعاب الإفريقية بأبوجا و83 ميدالية سنة 2004 في الألعاب الرياضية العربية بالجزائر.

هذا -على سبيل المثال لا الحصر- بعضا من الأرقام التي تبين إنجازات المرأة الجزائرية حين تجد فرصتها لتفجير طاقتها الخلاقة والإبداعية. وقد جانبت كثيرا من إنجازاتها في مجال الفنون والآداب وغيرها من المجالات التي لا يمكن بأي حال من الأحوال سردها على سبيل الحصر.

ويبقى الأهم من كل هذا إرادة الدولة الجزائرية في النهوض بالمرأة وترقيتها، إرادة تترجمها الجهود التي يبذلها فخامة رئيس الجمهورية منذ توليه مقاليد البلاد، قصد تمكين المرأة من تبوء مكانتها الحقيقية في المجتمع.

وهي مجهودات ذات أهمية قصوى، ولا ينكرها أو يتجاهلها إلا جاحد أو حاقد على المرأة وإنجازاتها.

فهو أول من ولى المرأة منصب أمينة عامة لوزارة وظلت وزيرة عبر مختلف الحكومات التي عملت تحت إشرافه، كما تبوأ منصب سفيرة ورئيسة مجلس قضاء ومجلس الدولة، ووكيل جمهورية والية... إلخ من المناصب الهامة في أجهزة الدولة وهيكلها.

إذن علينا أن نبارك هذه الخطوات التي يسجلها التاريخ بأحرف من ذهب والتي يحق للمرأة أن تتفاخر بها أمام نساء العالم.

فتحية تقدير وإكبار لفخامة الرئيس على هذه المجهودات.

ويبقى مجال الأحوال الشخصية مجسدا في قانون الأسرة أهم تطور نوعي عرفته المنظومة التشريعية في الجزائر تجاه المرأة في عهد السيد عبد العزيز بوتفليقة.

إذ تكفي الإشارة إلى مبادرته بإصدار هذا القانون بأمر، حينما اشتد الخلاف بين مختلف التيارات السياسية داخل الهيئة التشريعية، ليفصل بذلك في العديد من المسائل التي فرقّت بين التيارات وتجاذبتها الفصائل السياسية سواء بدافع القناعات الشخصية أو لأغراض سياسية بحتة.

وهكذا صدر الأمر رقم 02/05 لسنة 2005 المتضمن قانون الأسرة بتعديلات جوهرية لا يمكن لعاقل إنكار أنها جاءت لصالح المرأة وفي سبيل ترقية الخلية الأسرية.

فقد كرس المشروع الجديد العديد من التعديلات جاءت كلها في صالح المرأة، وسأورد فيما يلي الأهم منها:

1. جعل من النيابة العامة طرفا أصليا في دعاوى الأحوال الشخصية.
2. التأكيد على رضائية عقد الزواج حين جعل رضا الطرفين ركنا أساسيا وجوهريا لانعقاد العقد ورتب البطلان على تخلفه.
3. توحيد سن الزواج بالنسبة للذكر والأنثى.
4. وضع شروط للتضييق من مجال اللجوء إلى تعدد الزوجات، منها موافقة الزوجة السابقة واللاحقة، وغلا حق لإحدهما طلب الطلاق.
5. حق المرأة في الاشتراط في عقد الزواج ما تشاء كشرط العمل وعدم الزواج ثانية.
6. منح الزوجة الحق في التطلق والحق في المطالبة بتعويض عادل.
7. توضيح أحكام الخلع والزام المطلق في جميع الحالات أن يوفر لولده المحضون مع أمه الحاضنة سكنا ملائما وإلا فعليه دفع أجرته وبقائهما في بيت الزوجية إلى حين تنفيذ الحكم القاضي الخاص بالسكن.
8. منح الأم الحق في الحلول محل الأب لإتمام التصرفات الإدارية والمدرسية في حالة غياب الأب.

هذا إلى جانب التعديلات الأخرى التي عرفتها المنظومة التشريعية الوطنية والمتصلة بحركية البلاد في مجال ترقية المرأة وجعلها حقيقة معاشة. هذه التشريعات وغيرها كثير - مكنتها من احتلال مكائنها الطبيعية في المجتمع، وأدت بها كما أسلفت إلى أعلى مناصب المسؤولية في البلاد.

ويظل السيد رئيس الجمهورية حريصا كل سنة مهما كانت مشاغله - على كثرتها وتشعبها - على تنظيم حفل تكريمي للمرأة يرفعها ويحضره شخصيا. ويستمر حرص السيد الرئيس على وضع المرأة موضعها الطبيعي في المجتمع من خلال الدعوة الصريحة والملحة التي وجهها بمناسبة إحياء عيد المرأة المنصرم إلى الأحزاب السياسية من أجل إشراكها في قوانين ترشيحها إلى مختلف المجالس المنتخبة.

بعد كل هذا تبقى سياسة المصالحة الوطنية التي باشرها فخامة رئيس الجمهورية، ويصر على استكمال جميع مراحلها، أكبر مشروع سينعكس على وضع المرأة بشكل ايجابي، إذ يخلصها -والرجل في آن واحد- وإلى الأبد من صور المعاناة النفسية والتمزق العاطفي.

إن من ثمار هذه السياسة -سياسة المصالحة الوطنية- هو تخليصها -إن شاء الله- من كل المآسي التي لحقت بها خلال فترة العشرية السوداء التي كانت على المرأة حمراء بكل أطيافها، وذلك حين فقدت فيا الزوج والولد، بل وتعرضت أثناءها لشتى أنواع التعذيب النفسي والجسدي، مروراً بالاغتصاب الذي طال حتى القصر والعجائز من قبل ذكور -ولا أقول رجالاً- أقل ما يقال عنهم أنهم خرجوا عن آدميتهم. وستظل صورة المرأة الجزائرية المنتخبة في بن طلحة وغليزان من أدمى الصور التي مزقت قلوب الجزائريين خلال تلك الفترة.

إن سياسة المصالحة الوطنية هي بالأساس مشروع لإعادة بناء المجتمع الجزائري برجاله ونسائه على أسس من التوادة والتكامل بعيداً عن صور العنف والإقصاء والدم والدموع.

وإذ نحي أيضاً إصرار الدولة الجزائرية، وعلى رأسها فخامة السيد رئيس الجمهورية حين أقصى من الاستفادة من مشروع المصالحة كل من لطخت يده بدم الاغتصاب إقراراً للعدل، فإننا نتربح لهذه المرأة أفقا واعدة إن شاء الله ليس من باب المن بل من باب الاعتراف بدور راند لعبته وتلعبه في بناء المجتمع والدولة على أرض الجزائر.

وسيظل هذا الأفق يزيد إشراقاً وأماناً أكثر ما بقي فخامة عبد السيد الرئيس قائداً لمسيرة إعادة البناء الوطني. إنها قناعة الرجل الذي يؤمن عقيدة وعملاً بقول ماثور مشهور اعتذر عن تذكر قائله مفاده: إن الطبيعة قد خلقت الإنسان، لكن المجتمع هو الذي قسم هذا الكائن إلى رجل وامرأة.

المدخل إلى الخطاب التربوي

في التفكير الإسلامي

الأستاذ الدكتور محمود الخالدي
جامعة اليرموك- الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله تعالى علم بالقلم وعلم الإنسان ما لم يعلم، وجعل التربية بالتعلم من مقدمات بناء الشخصية الإسلامية بقوله عز من قائل: "اقرأ باسم ربك الذي خلق"¹، وبعد ذلك مايز الحق تبارك وتعالى بين الناس بدرجات من التعلم: "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون"².

والصلاة والسلام على معلم الناس الخير والنهضة والرفعة والقيم أبي القاسم محمد، وعلى آله وصحابته أجمعين، ومن تبعهم وسار على هديهم إلى يوم يبعثون،
وبعد:

فإن الله تعالى كرم الإنسان بالعقل، وبه فضله على سائر المخلوقات، قال الله تعالى: "وما يذكر إلا أولوا الألباب"³ وجاءت العقيدة الإسلامية أساساً للتفكير الجاد المثمر الصالح الناهض حين نعى القرآن على من سبقوا الإسلام، ووصف عهدهم بالجاهلية: "أفحكم الجاهلية يبعثون"⁴ مما يشير إلى المكانة الرفيعة للعلم والتعلم، وقد حرص الإسلام على التأكيد بأن يتولى ولي الأمر رعاية شؤون الرعاية بالتثقيف، وتبني أفكار تصوغ سياسة التعليم، في جميع مراحل التعلم من محو الأمية حتى الدكتوراه.

1- سورة العلق، آية. 1.

2- سورة الزمر، آية. 9.

3- سورة البقرة، آية. 269.

4- سورة المائدة، آية. 50.

فكانت العقيدة الإسلامية هي الأساس الذي يقوم عليه منهاج التعليم، الذي تُبنى عليه المعلومات المراد تعلمها بشموله أمرين:

الأول: مواد ومقررات ومساقات الدراسة.

والثاني: طرق التدريس ووسائل التعليم والتعلم.

لذلك فإنه حين كُسفت الشمس يوم وفاة إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال الناس: كسفت الشمس لموت إبراهيم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يتكسفان لموت أحد ولا لحياته)¹. فجعل العقيدة الإسلامية هي الأساس للمعلومات العلمية عن الكسوف والخسوف.

إلا أن جعل العقيدة أساساً لمنهج التعليم لا يعني أن تكون كل معرفة منبثقة عن العقيدة الإسلامية، لأن ذلك لم يطلبه الشرع، وهو أيضاً يخالف الواقع، فيتحدد المقصود من جعل العقيدة أساساً لمنهج التعليم، وهو أن تتخذ العقيدة الإسلامية مقياساً، فما ناقضها يحرم أخذه، وما لم يناقضها جاز أخذه. وفي هذا يظهر أن الفرضيات التي بنينا عليها تصورنا لبناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة متعددة وأهمها²:

أولاً: شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة، فالتربية الإسلامية شاملة وليست مرادفة للتربية الدينية كما عند الغرب.

ثانياً: تأصيل الفكر التربوي المعاصر من الزاوية الإسلامية بالانطلاق من الكتاب والسنة.

1- حديث صحيح: رواه الشيخان، صحيح البخاري، كتاب 16، باب الدعاء، حديث رقم 1043، دار ابن حزم للنشر-بيروت.

- صحيح مسلم: كتاب 10، باب 15، حديث رقم 915.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج. 3، ص. 317، جزء 4، ص. 249، وجزء 5، ص. 428.

2- إسحق الفرحان، رئيس جامعة الزرقاء- الأردن -حتى الآن 2006/3/1م، في كلمته التي ألقاها في (مؤتمر نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة)، ص. 14، من كتاب المؤتمر، تحرير فتحي ملكاوي، عمان ط. 1، سنة 1990م.

ثالثاً: الاستفادة من التراث الفكري التربوي الإسلامي، وتحليله تحليلاً ناقداً، ليُستفاد منه لحياتنا المعاصرة.

رابعاً: مخاطبة مشكلات العصر التربوية من منظور إسلامي.

خامساً: الإيمان بأن النظرية التربوية تمثل اجتهاد العلماء وتفسيرهم، وهي متطورة حسب الزمان والمكان وحسب الخبرة، مع عدم إغفال التفاعل مع التجربة الإنسانية، والحفاظ على ثوابت منظومة القيم الإسلامية المنبثقة من الكتاب والسنة. وذلك لأن العقائد هي التي تصنع المثل العليا التي تهيمن على سلوك النفس البشرية، بنقلها من الميوعة إلى الثبات والصلابة، فالسياسة التربوية التي رسمها أمير الأنبياء لا تزال وحدها القديرة على إعادة البناء المتصدع، وإنقاذ أمة كبيرة من مهاوي الفناء والهزيمة¹.

لذلك جاءت الأحاديث النبوية تحث على العلم والتعلم (من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع)² وهذا خطاب عام يشمل ما وافق العقيدة وما خالفها. كما ورد في القرآن الكريم ذكر لأفكار وعقائد تناقض الإسلام مثل: (وما يهلكنا إلا الدهر) مما يدل على جواز تعلم الأفكار التي تناقض العقيدة الإسلامية. وعليه فإن الانفتاح على تعلم المعارف من غير أخذ لها ولا اعتقاد بها أمر مطلوب تربوياً. ولكن الممنوع هو تعلم المعارف المناقضة للإسلام من أجل أخذها في التصور والدعوة والتطبيق، فمثلاً نظرية دارون تقول: إن الإنسان تطوّر عن القرود. مع أن الله تعالى يقول: "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون"³، ونظرية التطور المادي في العقيدة الشيعية تقول: إن المادة تتطور من ذاتها تطوراً حتمياً، ولا يوجد شيء آخر طورها، فلا يوجد خالق لهذا الكون، مع أن الله تعالى يقول: "يا أيها الذين

1- المرحوم الشيخ محمد الغزالي، كتاب مؤتمر نحو نظرية تربوية إسلامية، ص. 46.

2- دليل الفالحين، ج. 4، ص. 185، لمحمد بن علان، مصطفى الحلبي بمصر، 1385هـ.

3- سورة آل عمران، آية. 59.

آمنوا آمنوا بالله" أي بوجوده، ويقول الحق تبارك وتعالى: "الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما"². (وقد أحدث القرآن الكريم ثورة ثقافية عارمة لم يشهد لها الناس مثيلاً لا من قبل ولا من بعد، أنقذت البشرية من الانقسام والظلم والعدوان، ومن التخلف الثقافي، وما مكن الإسلام أن يفعل ذلك إلا تلك المكانة الرفيعة التي احتلتها المعرفة من خلال ثورة ثقافية من حيث الشمول والجدرية)³.

ونؤكد هنا أهمية التنبيه إلى أن ما ورد في الكتاب والسنة من معارف الوحي، يشكل فيما ومرجعية ومعياراً لضبط مسيرة البشرية في كل زمان ومكان، وأن وضع البرامج والمناهج في التعليم والتعلم يجري عليها الخطأ والصواب، والمعرفة والإنكار، والقبول والرد، لكونها اجتهاداً عقلياً في تنزيل الفهم الإسلامي على وقائع مستجدة لخبرات بشرية ففي المعرفة اللازمة للنهضة⁴. ومن هنا يتقرر بوضوح: أن الثقافة الإسلامية هي المعارف التي كانت العقيدة الإسلامية سبباً في بحثها ومعرفتها وهي⁵:

أولاً: المعارف التي تتضمن العقيدة الإسلامية وتبحثها مثل: (علم التوحيد).
ثانياً: المعارف التي تم بناؤها على العقيدة الإسلامية، مثل: (الفقه والتفسير والحديث).

1- سورة النساء، آية. 136.

2- سورة السجدة، آية. 4.

3- سعيد إسماعيل علي، ص. 162، من ملخص بحثه في مؤتمر نحو بناء نظرية تربوية إسلامية.

4- عمر عبيد حسنة، مقدمة كتاب الخطاب التربوي الإسلامي، ص. 11، كتاب الأمة، عدد. 100، سنة 1425هـ/ 24 ربيع الأول..

5- الشخصية الإسلامية، ج. 1، ص. 227، ط. 1، القدس 1954.

ثالثاً: المعارف التي يقتضيها فهم ما ينبثق عن العقيدة من الأحكام، مما يوجبه الاجتهاد في الإسلام مثل: (علوم اللغة العربية ومصطلح الحديث وعلم الأصول).

فهذه كلها ثقافة إسلامية كانت العقيدة سبباً في بحثها. وليس معنى الحث على تعلم وتعليم الثقافة الإسلامية هو اقتصار المسلم عليها فقط، بل معناه جعلها أساساً في التثقيف والتعليم والتأهيل والتدريب، وإباحة غيرها من الثقافات والعلوم، إلا أنه يجب أن تكون الشخصية الإسلامية هي المركز الأساسي الذي يدور حوله اكتساب أي معرفة.

لذلك كان علينا أن ندرك الإجابة عن السؤال التالي: هل معرفة علوم التربية ومفاهيمها الغربية هي من الثقافة الإسلامية المنبثقة عن العقيدة الإسلامية؟ أو أنها من العلوم المبنية على الإدراك العقلي بالحسن والمشاهدة؟ وذلك لنحدد موقفنا عند بدء النهضة واستئناف الحياة الإسلامية، أي طريق نسلك وأي مهالك نترك؟

وقد شاع بقوة طرح عنوان معرفي معاصر بمفهوم (الخطاب التربوي الإسلامي) أو (أسلمة علوم التربية)¹ وبالمتابعة الفكرية وجدنا أن الأمر قد وصل على درجة أن ينادي بعض مفكري التربية الإسلامية من المعاصرين على اتجاهات متناقضة حصرناها في ثلاثة²:

1- كان المعهد العالمي للفكر الإسلامي في أمريكا من أوائل الذين طرحوا هذه الأفكار ضمن سلسلة إسلامية المعرفة، 1986م.

وقد أثار هذا الطرح لأسلمة العلوم الإنسانية عاصفة من النقد والنقض، أنظر على سبيل المثال: - أسلمة العلوم الإنسانية عنوان وهمي لا واقع موضوعي له، للشيخ عثمان عبد القادر الصافي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 1، سنة 1993م [219 ص].

- حصوننا مهددة من داخلها، محمد محمد حسين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. 4، سنة 1977م. حيث قال عن الذين يتآمرون بالغزو الفكري للأمة بالدراسات النفسية والاجتماعية والتربوية: (ولا يزال أصحاب الباطل ماضين في اتخاذ هذا الأسلوب جيلاً بعد جيل، يزحفون حتى يسدوا على الناس سبيل الحق)، ص. 10.

2- قارن مع (أسلمة العلوم الإنسانية) الشيخ عثمان الصافي، حيث يرى في ص. 38 وما بعدها: أنها خمسة آراء:

الاتجاه الأول: يصر على عدم حتمية ربط النظرية التربوية الإسلامية المعاصرة بموروث الحضارة الإسلامية، لأن هذا سيؤدي على (شروع صور من التطرف والغلو تقوم على مقولة ترى: إما الإسلام كله وإما تركه كله. ولو قصد بهذا الإيمان الكامل بكل ما جاء في القرآن والسنة المطهرة فهذا حق، لأننا مكلفون بالإيمان بالكتاب كله، ولعل الخلط بين هذه القضية وبين تطبيق الإسلام وفق الاستطاعة هو علة الغلو والفهم الخاطيء¹، لأنه من الطبيعي أن يؤدي الفكر النقلي الخامل إلى الانشداد إلى الماضي، فيعيش العقل المسلم حالة اجترار فكري لمقولات عناصرها صالحة في أزمان تغيرت في كل شيء باستثناء جوهر العقيدة وأصول الشريعة)².

الاتجاه الثاني: يرى ضرورة اعتماد الكتاب والسنة أساساً لبناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة من خلال منهج يتضمن (نظاماً متكاملًا من الحقائق والمعايير والقيم الإلهية الثابتة، والخبرات والمعارف والمهارات الإنسانية المتغيرة، التي تقدمها مؤسسة تربوية إسلامية على المتعلمين فيها، بقصد إصالحهم إلى مرتبة الكمال التي هيأهم الله تعالى لها، من خلال منهج تربوي يتميز بخصائص (التكامل والربانية والتصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة، القائم على منهج التوحيد الذي يخاطب عالمية الفكر الإنساني، بما يحمله من ثوابت تحفظ الإنسان من الانهيار، وبشمولية للحقائق الكلية والفكرة البشرية، يجعل النشاط الإنساني متوجّها لعبادة الله تعالى وذلك

الأول: أنه ليس للمسلمين حاجة إلى هذه العلوم.

الثاني: الإعجاب بهذه العلوم في مجالها العملي.

الثالث: أسلمة هذه العلوم بتحويلها إلى علوم إسلامية.

الرابع: تكييف هذه العلوم مع واقع الطب النفسي.

الخامس: هذا تطور فكري في علوم لم يعرفها الإسلام.

1- سعيد إسماعيل علي، الخطاب التربوي الإسلامي، ص. 64.

2- المرجع السابق نفسه، ص. 52.

بإدراك الصلة بالله تعالى من الناحية الروحية، وذلك كله لنيل غاية الغايات بالنسبة للعبد المؤمن، وهي نيل رضوان الله تعالى¹.

الاتجاه الثالث: يرى أن الحاصل هو في وجوب أن يحرص كل الحرص على العقيدة الإسلامية حين التزوّد بالثقافات والعلوم الوافدة إلينا، وذلك بجعل الشخصية الإسلامية هي المركز الأساس لاكتساب أي ثقافة تربوية، وهذا الحرص هو الذي يبقي على وجود الشخصية الإسلامية لدى المسلم، ويجعل الثقافة الإسلامية تؤثر ف غيرها من الثقافات، ويحافظ على بقائها ثقافة إسلامية في التربية والتعليم، متميزة عن سائر ثقافات العالم².

وإذا ذهب حرص رجال التربية، وتساهلوا في اكتساب الثقافة التربوية من الحاضرة الغربية على غير أساس الإسلام، بعيدًا عن أخذ العقيدة الإسلامية في الاعتبار، فإن ذلك سيؤدي على وجود خطر حقيقي على الشخصية الإسلامية للفرد والأمة والدولة³.

ولكن الذي يمعن في النظر إلى واقع ما عليه الفكر التربوي المعاصر، لا يجد مفرًا من التسليم بمدى النجاح الذي حققته التربية المعاصرة، ليس في مجال الفكر والمفاهيم، وإنما في مجال الأساليب، وتوظيف العلم، والتقنية والمهارات، والتجربة

1- علي أحمد مذكور، مفهوم المنهاج التربوي في التصور الإسلامي، بحث لمؤتمر (نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة)، ص. 131-138 من كتاب المؤتمر التربوي، ط. 1، سنة 1990م، عمان.

2- قارن: حصوننا مهددة من داخلها، ص-ص. 48-50. وانظر: قول جوستاف لوبون في كتابه (روح السياسة): (بأن تهذيب المسلمين بالمعارف العصرية الأوروبية خارجًا عن دائرة تقاليدهم وعقائدهم يزيدهم انحطاطًا وفساد أخلاق، ولن تنفعهم هذه العلوم إلا إذا كانت ضمن دائرة عقيدتهم)، ص. 93 من كتاب (بماذا انتصر المسلمون) للمرحوم الأستاذ أنور الجندي، مؤسسة الرسالة، ط. 2، سنة 1983م، بيروت.

3- الشخصية الإسلامية، ج. 1، ص. 232. (بتصرف).

والملاحظة، في سبيل بناء وتصور وتقديم المعلومات والأفكار في عملية التعليم والتعلم.

إن: لا بد من نظرة نحو فهم كيف يمكن أن يكون عليه حال علوم التربية المعاصرة؟ وكيف يمكن توظيفها في المساعدة على تكوين الشخصية الإسلامية؟ (ويعتبر تجديد التعليم للأفراد والبلدان مفتاح تطوير المعرفة وتطويرها ونشرها، فالتجديد والتطوير في التعليم الأساسي يزيد من قدرة الناس على التعلم وتفسير المعلومات ، ولكن تلك هي البداية فقط؟ لأن هناك حاجة كذلك إلى تطوير وتجديد للتعليم العالي والتدريب الفني، من أجل بناء قوة عمل قادرة على مساهمة التيار المتدفق تكنولوجياً، ذلك التيار الذي يضغط بأدواته من أجل وقف التدهور في سرعة انخفاض رأس المال البشري)¹. فالعملية التربوية القادمة إلينا من الحضارة الغربية لها جناحان:

أحدهما: جناح الثقافة والفكر والمفاهيم في التصور الكلي للكون والإنسان والحياة، وهو منبثق من عقيدة النظام الرأسمالي الذي فصل الدين عن واقع الحياة. فالمفاهيم التربوية التي ترى وجوب تعليم الجنس وقيامه بين الذكر والأنثى لدى المراهقين². وبتفكير أن الطلاق دمار للأسرة والمجتمع، وأن الموت في سبيل الله تعالى هو انتحار وإرهاب، وأن عقوبة قطع يد السارق هو قمة الهمجية، وأن جلد الزاني هو نهاية الإرهاب الفكري المدمر لحرية الإنسان، كما رأينا لاتحاد الأوروبي

1- سعيد إسماعيل علي، الخطاب التربوي الإسلامي، ص. 125.

2- راجع: حصوننا مهددة من داخلها، ص. 40، حيث يقول المؤلف: لقد أصدرت مؤسسة فرانكلين سلسلة دراسات سيكولوجية منها العدد 12 كتاب (الطفل والأمور الجنسية)، جاء في ص. 23، سؤال: هل تعتقد أن المواقف التي تتضمن ناحية جنسية تثير الضحك؟ - وجاء في ص. 60 ما نصّه: (إذا حدث التجريب في النواحي الجنسية في الفترة الواقعة بين سن 8-12 سنة فمن المحتمل أن يقع بين أفراد الجنس الواحد، فهذا السلوك لا يعتبر غير طبيعي، ولا يدمغ الطفل بالشذوذ أو الأجرام أو الانحراف، كما أنه لا يستدعي عقابه أو تهديده بأنه سيصاب بأمراض خبيثة، ولا يتطلب محاضرات أخلاقية، ولا يبرر نبذه وتحقيره).

وهو يعترض على تركيا بجعل قانون العقوبات المتضمن حبس الزاني سبباً في حرمانها من دخول الاتحاد الأوروبي فهذا الجناح من فكر التربية الغربية المعاصرة لا يمكنه التعايش مع العقيدة الإسلامية، ويستحيل عليه التسلسل لتكوين الشخصية الإسلامية المعاصرة¹.

ثانيهما: جناح تطويع الأفكار العلمية لخدمة التربية، كثقافة الإحصاء التربوي، والقياس والتقويم، والأساليب العقلية في صياغة الأسئلة الموضوعية، والأسئلة السابرة، وتفريد التعليم، والتأهيل التربوي بالتعلم الذاتي عن بُعد، والجامعات المفتوحة عبر بث التلفزة الفضائية. فكل ذلك تستوعبه الثقافة الإسلامية.

بل يجب علينا الانتفاع به تعلمًا وتعليمًا وتطبيقًا، وذلك بأخذ المعاني التي في تلك الأفكار التربوية، وإخصاب الفكر التربوي الإسلامي به، وتحسين الأداء التطبيقي بهذه المعاني والأفكار والمعارف، لأن ذلك لا يتناقض مع أفكار الإسلام، ولا يؤثر بوجهة النظر في الحياة.

والمسلمون منذ أوائل الفتح الإسلامي حتى العصر الهابط الذي حصل فيه الغزو الثقافي والتبشيري في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي، كانوا يجعلون العقيدة الإسلامية أساس ثقافتهم، وكانوا منفتحين على دراسة الثقافات غير الإسلامية، للانتفاع بما فيها من معاني عن الأشياء.

1- وفي كتاب آخر أصدرته مؤسسة فرانكلين بعنوان: (كيف تتكامل الشخصية) يقول المؤلف، ص. 75: فالشوق إلى القبلة أو الإنصات إلى قصة فيها تلميحات جنسية، ليست أمورًا شائنة، فليس كل ما يدور حول الجنس يدخل في باب المحرمات. وتعليقًا على كل ذلك يقول المفكر المسلم محمد محمد حسين في رائعته (حصوننا مهددة من داخلها)، ص. 46، فهذه الدعوات يسميها أصحابها (علمًا) ويضعونها تحت عنوان جميل اسمه (علم النفس) ويغرون الناس باسم العلم فيما فيه المبشرون والدعوات الهدامة، بينما نسميه نحن بذاء أو فجورًا!

ومن استعراض الكيفية التي درس المسلمون بها الثقافة غير الإسلامية، وكيف أخذوها، يتبين وجه الانتفاع وعدم التأثير المفضي إلى الاستحسان والاعتناق والتخلي عن ثقافة الإسلام، وهو عكس ما حدث بعد الغزو الثقافي الغربي.

أما بالنسبة إلى باقي العلوم من طبيعة ورياضية وفلك وطب، فإن المسلمين درسوها وأخذوها أخذًا عالميًا، لعدم تأثيرها بوجهة النظر في الحياة، لأنها علوم تجريبية عامة وعالمية لجميع الناس، ولا تختص بأمة دون غيرها، ولذلك أخذها المسلمون وانتفعوا بها، لكون العلم عالميًا لا دين له ولا وطن¹، وخير مثال على ذلك أسلوب تأليف الكتب والأبحاث العلمية، حيث أخذه المسلمون عن غيرهم حتى نما نمواً طبيعياً، إلى أن وصل إلى روعة التنظيم في التدوين والتوثيق وتفريع المسائل والتبويب، حتى أخذ التأليف يتركز حين اتسعت دائرة المعارف الإسلامية، فبرز عند العلماء فن التخصص في تأليف معارف النحو، والتفسير، والأدب، والأخلاق، والأصول، والدعوة والتاريخ، بل وجدت كتب في فرع واحد من الفقه، مثل كتاب الخراج لأبي يوسف في الاقتصاد، وكتاب الأحكام السلطانية للماوردي في سياسة الحكم. ثم شمل التأليف كل فروع العلوم والمعارف، وصار يترقى تدريجياً إلى أن أصبح تأليفاً راقياً شاملاً ناصعاً في صفحات الحضارة الإسلامية².

1- محمد محمد حسين، المرجع السابق، ص.ص. 50-51، حيث يقول: أما العقل فميدانه المسائل المادية الخالصة كالهندسة والكيمياء وكل ما اصطلاح عليه الغربيون في هذا العصر على تسميته (Scientific) لذلك لم تنزل الشرائع والأديان السماوية بنظريات في الهندسة أو في الطبيعة أو في الكيمياء إلا ما يكون من ذلك على سبيل إظهار المعجزة.

2- الشخصية الإسلامية، ج. 1، ص. 243.

لذلك كان القياس الشمولي فاسداً حين يذهب بعض المفكرين المعاصرين إلى رفض كل ما أنتجته عقلية الحضارة الغربية من علوم التربية¹. والصحيح كما أسلفنا فإن للفكر التربوي وجهين:

أحدهما: الجانب الثقافي المعبر عن وجهة نظر العقيدة الرأسمالية.

وثانيهما: يمثل الجانب العلمي المعبر عن الخبرة والتجربة والمشاهدة.

وفي جميع الأحوال، فإننا نتبنى بقوة جواز الانتفاع وحرمة التأثر، كما فعل السلف الصالح في بدايات عصر النهضة الحضارية. وذلك لا يمنعنا أن نقف مع الواقفين موقف التشكيك والحذر من الفكر التربوية الغربي، ولا بد من التمهيد قبل البدء بعملية الانتفاع، وذلك بسبب انه: يوجد خلط عند الناس بين الأفكار الاستنتاجية الناتجة عن الطريقة العقلية، والأفكار العلمية الناتجة عن الطريقة العلمية، ونتج عن هذا الخلط إطلاق وصف العلم (Science) عن الثقافة (Culture) المسماة (علم النفس وعلم الاجتماع وعلوم التربية) بناء على ملاحظات جرى تتبعها على الأطفال، أو القروء، أو الفران، أو الكلاب، وجرى تتبعها في ظروف مختلفة. فسموا تكرار هذه الملاحظات تجرب علمية².

1- راجع وقارن مع:

الفكر الإسلامي، محمد محمد إسماعيل عبده، ص. 82-91، طبعة القدس سنة 1953م.
الإسلام وثقافة الإنسان، سميح عاطف الزين، ص. 175-178، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. 7، سنة 1981م.

2- يقول أستاذنا العلامة المفكر الإسلامي محمد محمد حسين تعليقا على سلسلة كتب علم النفس التي أصدرتها مؤسسة فرانكلين: ودورها المشبوه المفضوح: (هذه الدعوة السافرة على هدم الخلق والقضاء على الحياء وإشاعة الفاحشة والتي تسمى عند الأمريكيين وسماستهم (علم النفس) وعلماء النفس هؤلاء يبنون قواعدهم وقوانينهم على تجارب ظنية معرضة للخطأ والتحيز، ولأن تكون أداة بيد أصحاب المذاهب السياسية... لأنه من الواضح انه ليس هناك وسيلة للقطع بأن الأفراد الذين جرت عليهم التجارب أو الإحصاءات يمثلون الجنس الذي ينتمون إليه تمثيلاً صحيحاً، لأنها محدودة بحدود الزمان والمكان، ومن أجل ذلك كثرت مذاهب علماء النفس والاجتماع والتربية، وتعددت آراؤهم، وأصبح كل فريق منهم ينكر آراء الآخرين أشد الإنكار ويسفيها أشد التسيه، المرجع السابق (صص. 47-48).

والحقيقة: إن أفكار علوم التربية ليست أفكاراً علمية، كالتطب والهندسة وعلوم الفضاء، بل هي أفكار عقلية. لأن التجارب العلمية هي إجراء عمليات تجارب على نفس المادة محل الاختبار كتجارب الكيمياء. وعليه: فملاحظة الطفل في أحوال مختلفة وأعمار مختلفة، وملاحظة الجماعات في بلدان مختلفة وظروف مختلفة، كل ذلك لا يُعد في مجال البحث: تجارب علمية ولا طريقة علمية. بينما نجد الملاحظة والمشاهدة والاستنتاج طريقة عقلية ثقافية وهي: محلّ خلاف بين عالم وعالم، بل والعالم نفسه عند اختلاف الظروف والأحوال. وعليه فإن أفكار ما أطلق عليه وعلوم التربية عند الغربيين هي ثقافة، ولا تدخل بحال من الأحوال في حقل تجارب العلوم والتكنولوجيا¹.

ومن المعلوم أن علم النفس وعلم الاجتماع وما انبثق عنهما من علوم التربية، هي أمور ظنية قابلة للخطأ وليست من الأمور القطعية². لأن علم النفس مبني في جملته على نظريته للغرائز، وعلى فهمه للدماغ، فهو ينظر إلى أن في الإنسان غرائز كثيرة، منها ما اكتشف ومنها ما لم يكتشف. (كغريزة الخوف، وغريزة الميل الجنسي، وغريزة العطف، وغريزة التملك، وغريزة التقديس، وغريزة حب الاستطلاع... و...

1- قارن مع: حصوننا مهددة من داخلها، حيث يقول المؤلف: وحقيقة الأمر في ذلك كله أن العقل ليس هو الأداة الصحيحة لبحث المسائل النفسية كلها، لأن النفس تدخل في عالم الغيب الذي لا يخضع لحاسة من الحواس، ولأن تقرير الخطأ والصواب في علم الأخلاق يحتاج لمعرفة العلة الأولى والهدف الأخير... والتجارب والإحصاءات إذن ليست هي الوسيلة الصحيحة لتقرير الحقيقة في مذاهب الناس وسلوكهم، لأنها محدودة بحدود الزمان والمكان والحواس، ولذلك لم يكن هناك مندوحة من الاستناد في التنظيم الاجتماعي، والتقنين التربوي الخلفي على الشرائع السماوية... لذلك فإن كل سند أصحاب هذه الدعاوى النفسية والاجتماعية والتربوية الشاردة، هو مجرد الظن الذي أضلّ من قبلهم من الكافرين، والذي وصفه الله سبحانه في القرآن الكريم بأنه لا يغني من الحق شيئاً، ص. 49-50. وقال في الهامش راجع: العالم واينشتين، سلسلة اقرأ، دار المعارف، ص. 34-38-67.

2- الشخصية، ج. 1، ص. 83.

و...¹ والحقيقة في هذا كله هي: أن المشاهد بالحسن من تتبع الرجوع، أو ردّ الفعل، أن الإنسان فيه طاقة حيوية لها مظهران:

أحدهما: الحاجات العضوية: وهي ما يتطلب الإشباع الحتمي وإلا مات الإنسان، وهذا يتمثل في الحاجات العضوية (كالجوع والعطش وقضاء الحاجة).

والثاني: الغرائز: وهي ما يتطلب الإشباع ولكنها إذا لم تُشبع يبقى الإنسان حيًا، ولكنه يتألم وينزعج ويصيبه القلق. وهذا يتمثل في الغرائز الثلاثة وهي: غريزة التدين، وغريزة حب البقاء، وغريزة النوع.

وما عدا هذه الغرائز الثلاثة عند علماء النفس هي مجرد مظاهر ترجع إلى هذه الثلاثة²:

- كالخوف، وحب التملك، وحب الوطن، ترجع إلى: غريزة البقاء.

- والميل الجنسي، والعطف وحب الأبناء، والأمومة، ترجع على: غريزة النوع.

- واحترام الأبطال، والشعور بالعجز، والعبادة، ترجع إلى: غريزة التدين.

أما من ناحية الرد على الخطأ في فهم علماء النفس للدماغ: فالحقيقة هي أن الدماغ عند البشر واحد، فلا توجد في دماغ قابلية لا توجد في الآخر، فجميع الأدمغة البشرية فيها قابلية التفكير في كل شيء متى توفر (الواقع المحسوس، والحواس السليمة، والمعلومات السابقة الصحيحة، والدماغ السليم) ولكن الأدمغة تتفاوت في قوة الربط وقوة الإحساس، كما تتفاوت العيون في قوة الإبصار وضعفه. ولذلك كانت عملية التفكير هي: نقل الإحساس بالواقع إلى الدماغ، الموجود فيه معلومات سابقة تفسر هذا الواقع، فيصدر الدماغ حكمه على هذا الواقع.

1- مفاهيم إسلامية، محمد حسين عبد الله، ص. 18، ط. 1، سنة 1985.

2- الشيخ تقي الدين النبهاني، التفكير، ص. 41-46، مفاهيم إسلامية، ص. 18. والإسلام وثقافة الإنسان، ص. 9-16. والفكر الإسلامي، محمد محمد إسماعيل عبده، ص. 83-84.

ومن هنا وقع الاشتباه لدى علماء النفس، من قولهم بأن المعلومات السابقة قد تحصل من تجارب الشخص نفسه ابتداء دون تصور سابق لها، فقاموا بإجراء تجارب على الحيوان (كلب أو قرد أو فأر) ثم قاسوا الإنسان على الحيوان، مع قناعتهم بأن ما يحصل من الحيوان حين سال لعبه بسماع الجرس، هو إدراك وفهم ومعلومات سابقة لدى الحيوان، وهذا خطأ مخالف للواقع، بينما الصواب أن ما حصل مع الحيوان، هو مجرد شعور غريزي بما يشبع أو بما لا يشبع، نتيجة خاصية مخلوقة فيه راجعة لغريزة حب البقاء. بدليل أننا لو قرعنا الجرس لكلب آخر لم يخضع للتجربة فإنه لا يسيل لعابه، لأن الحيوانات لا تعقل ولا تفكر، فدماغها يخلو من المعلومات السابقة مع انعدام خاصية الربط. ويؤكد الخالق تبارك وتعالى هذه الحقيقة الربانية في الخلق والحياة: "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً". وعلى هذا فاعتبار علم النفس للغرائز، وفهم علماء النفس لطريقة التفكير وكيف تتم في الدماغ، إنما هو اعتبار خاطئ أدى على صوغ أكثر نظريات علم النفس، وكثير من علوم التربية التي بينت على أساسها¹.

أما علم الاجتماع: فمبني في جملته على أساس النظرة الفردية، أي على النظرة التي تنتقل من الفرد إلى الأسرة والجماعة والمجتمع، على اعتبار أن المجتمع مكون من أفراد فقط. ولهذا فصلوا بين مجتمع وآخر، من جهة أن ما يصلح لمجتمع لا يصلح لمجتمع آخر، وبنى علماء الاجتماع على هذه النظرة نظريات خاطئة، كانت السبب الرئيس الذي أدى على الخطأ في أفكار علم الاجتماع.

والحقيقة أن الفرد مع الفرد يكونون جماعة وليس مجتمعاً، ولا يمكن للجماعة أن تشكل مجتمعاً إلا إذا نشأت بينهم علاقات دائمة، بدليل أن وجود عدة آلاف مسافرين في باخرة لا يجعل منهم مجتمعاً، ولكن وجود مائتي شخص في قرية يشكلون مجتمعاً،

1- الفكر الإسلامي، ص. 85.

لما بينهم من علاقات دائمة¹، فالبحث في المجتمع يكون بحثاً في المصالح، وهي لا تنشئ علاقة إلا إذا اجتمعت فيها ثلاثة أمور:

أحدها: أن تتوحد رؤية الأطراف في هذه المصلحة.

والثاني: أن تتوحد المشاعر على المصلحة.

والثالث: أن يتوحد النظام الذي ينظم هذه المصلحة.

وهكذا: فإنه بتوحيد الأفكار والمشاعر والأنظمة في الأفراد ينشأ المجتمع، وبالفهم الصحيح لواقعه فإنه مكون من أربعة: الإنسان، والأفكار، والمشاعر، والأنظمة. ومن هنا كان إصلاح المجتمع إصلاحاً جذرياً، إنما يكون المجتمع باعتباره إنساناً وأفكاراً ومشاعر وأنظمة، وليس باعتباره مجرد فرد فقط، كما يرى علماء الاجتماع².

أما علوم التربية فهي مبنية على علم النفس، ومتأثرة بعلم الاجتماع، ونتيجة عن ملاحظة أعمال الأفراد وأحوال الأطفال، وهذا يجعل علوم التربية يختلط فيها الصحيح بالفاسد، فما بني على علم النفس وتأثر بعلم الاجتماع فهو فاسد، وفساده أدى على الوقوع في تبني أفكار تربوية فاسدة، أدت إلى فساد مناهج التعليم:

- فاعتبار الطفل غير قابل للرياضيات، وقابلاً للتاريخ هو اعتبار فاسد.

- وتقسيم التعليم إلى علمي وأدبي، مخالف للواقع، ومضر بمصالح الأمة.

- وتقسيم السنة بجعل الصيف كله عطلة للتلاميذ خطأ جسيم.

- ومنح الطلاب يومين عطلة أسبوعية بثمانية أيام من كل شهر، تعطيل للطاقة

الحوية لدى ما يزيد عن 60% من مجموع الأمة.

1- الشيخ تقي الدين النبهاني، نداء حار إلى المسلمين، ص. 17، مطبعة مصر سودان ليمتد، الخرطوم 1965م.

2- محمد حسين عبد الله، مفاهيم إسلامية، المجتمع، ص. 111-125.

- سميح عاطف الزين، الإسلام وثقافة الإنسان، المجتمع، ص. 159-169.

- محمد محمد إسماعيل عبده، الفكر الإسلامي، ص. 85-87.

- وفرض رسوم دراسية على طلبة العلم، أخرج جيشنا من العياقة الفقراء المحتاجين من فرصة قيادة النهضة.
- وجعل معدل الطالب في السنة الثانية عشرة من التعليم المدرسي مقياساً لقدراته الذهنية، فيه ظلم عظيم وإعدام معنوي للمفكرين.
- واعتماد المعدل المنوي لشهادة الثانوية العامة فقط لتحديد من سيكون طبيباً ومهندساً وعالم ذرة ومعلمًا وميكانيكياً وعامل نظافة وجندياً ومحامياً وقاضياً وضابطاً فيه إهانة للعقل البشري، وعدوان على حقوق الإنسان الشرعية.
- وإلغاء المفهوم الصحيح لوزارة المعارف لنعثها بوزارة التربية خطأ فادح، حيث صار التعليم مهنة لا رسالة.
- وجعل أعلى المعدلات معياراً وحيداً لدراسة الطب، والهندسة، وأوطاها لدراسة التربية، والفلسفة، والقانون، والتاريخ، والعلوم الإسلامية¹ هو حكم على قيادات فكرية بالغباء وقلة الإدراك وكسل الهمة والطموح.

1- وفي هذا يقول المرحوم الشيخ محمد الغزالي في كتابه (من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث)، ص. 290، دار الكتب الحديثة، ط. 3، سنة 1963م، ما نصه: (هذه قصة شهدت وقائعها ولم أعجب لها، لطول ما رأيت من أمثالها، وأحسست من آثارها: كان لرجل ثري ولد مريض البصر، لرمد في عينيه، حتى كاد يأتي عليهما لولا بقية من ضياء يعرف بها الولد ألوان الحياة. وجلس الأب يوماً فقال لأصحابه: أنا وهبت ابني لله، وسوف أدخله الأزهر بعد أن يحفظ القرآن. وما هي إلا أيام حتى كان الولد يرتل الآيات ويستظهر الصفحات على يد فقيه أعمى معروف بالمهارة. ولكن القدر العجيب لم يشأ أن يترك المسألة تمر على هذا النحو، فإن الولد الذي حار الطب في عينيه يصح، وكلما مرت الأيام ازداد بصره حدة، وازدادت أبحاثه نظارة وإشراقاً. وحار الوالد وجاشت في نفسه شتى الخواطر، لقد وهب ابنه للأزهر على أساس أنه أعمى أو شبه أعمى، وذلك وحده ما يجعله يفقه على التعليم الديني من باب قوله تعالى: {ويجعلون لله ما يكرهون} أما الآن فماذا يصنع؟ ولم يطل تردده، فما هي إلا أيام حتى كان الولد بإحدى المدارس المدنية.

ويتابع الشيخ محمد الغزالي قوله: ذلك مبلغ عناية المسلمين بدينهم، لا يهبون لتعلمه إلا طوائف من الناس فيها العمياء، والعوراء، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع !!! أما أصحاب المواهب العريقة والخصائص الدقيقة والوجوه الصبيحة، والأجسام المكتملة، فليس من البر أن يظفر بها دين الله!! وإنني أخشى أن يرتفع المستوى الصحي في الأمة، فلا يوجد من يتعلم (الإسلام). انتهى كلام الغزالي.

- واعتماد كرتونة الجامعة بمستوياتها دليلاً على الأحقية في تولي المسؤولية، والاعتراف بالمستوى العلمي، يقودنا إلى وضع أديسون والعقاد والفاروق عمر وابن سينا والإمام الشافعي وابن النفيس، في حضانة محو الأمية، وكل ذلك خطأ في جملته. ولذلك ومن هنا جاء خطأ معظم النظريات التربوية الغربية، وفساد كثير من مفاهيم علوم التربية الرأسمالية، وبخاصة تلك التي بنيت على علم النفس وتأثرت بعلم الاجتماع¹.

وفي ذلك يقول المفكر الإسلامي الدكتور محمد محمد حسين في كتابه (حصوننا مهددة من داخلها): وليس يفهم من ذلك أننا ندعو إلى مصادرة البحوث النفسية والاجتماعية والتربوية، فذلك ما لا يدعو إليه عاقل يؤمن بنعمة العقل والتفكير، ولكن الذي ندعو إليه هو أن ندرك نحن المسلمين حق الإدراك مدى طاقتنا العقلية والفكرية، فنقيد أنفسنا في هذه البحوث وأمثالها مما يتصل بعالم الغيب بقيود الدين. نلتزم حدوده ولا نتعسف الطريق حتى لا نتعرض للضلال والهلاك. فنحن إذن لا نعطل العقل، ولكننا نحفظه من الضلال ونلزمه أصولاً وقواعد هي كالسور الذي يعصم السالك في الظلام من التردّي في الهاوية، وهي مثل قوانين المنطق التي لا يعتبر التزامها حدّاً للتفكير ولكنه عصمة له.

ونحن إن احتجنا إلى الاستفادة من خبرة الغرب وتفوقه في الصناعات الآلية، التي كانت سبباً في مجده وسلطانه، فمن المؤكد أننا في غير حاجة على استيراد قواعد السلوك والتربية والأخلاق، التي تدل الأمارات والبوادر على أنها ستؤدي على تدمير حضارته، والقضاء عليها قضاء تاماً في القريب العاجل لذلك كان من صعوبات استئناف الحياة الإسلامية في عصرنا، ظهور الأفكار غير الإسلامية، وغزوها للعالم

1- الفكر الإسلامي، ص. 87، محمد محمد إسماعيل.

الإسلامي¹، حين مر في العصر الهابط، وهو ضحل التفكير، منعدم المعرفة، ضعيف العقلية، وجاءه الغزو الثقافي وهو على هذه الحالة المزرية بسبب الانحطاط العام، فوجد الغزو تربة خصبة خالية من المقاومة، فتكونت عقلية سياسية مشبعة بالتقليد محاربة للابتكار، فلم تستطع إدراك ما في الغزو الثقافي من زيف وأخطار، وبرز ذلك جلياً في البرامج التعليمية التي وضعت على الأساس الذي وضعه الاستعمار في المدارس والجامعات، وتخريج من يتولى أمور الحكم والإدارة والقضاء والتعليم والطب وسائر شؤون الحياة بعقلية مهزومة داخلياً، منتشية بالإعجاب والإكبار بثقافة المستعمر، على أن صاروا مدافعين عنها، حتى سار قطارهم الثقافي على سكة مناقضة لاتجاهات الإسلام، وليس المقصود ببرامج التعليم البرامج العلمية كالطب والهندسة والزراعة والفيزياء وعلوم الأرض والفضاء، فإن هذه علوم عالمية لا تختص بها أمة من الأمم عبر التاريخ، لأنها عالمية لجميع الناس في كل عصر ومصر، وإنما نعني بالبرامج التعليمية تلك الثقافة المؤثرة في وجهة النظر في الحياة، كالتاريخ والأدب والفلسفة والقانون.

أ- فالتاريخ: هو التفسير الواقعي للحياة.

ب- والأدب: هو التصوير الشعوري لهذه الحياة.

ج- والفلسفة: هي الفكر الأصلي لبناء وجهة النظر في الحياة.

د- والقانون: هو المعالجات العملية لمشاكل الحياة.

وهذه كلها ثقافات تبناها المستعمر، ونجح في جعل عقلية بعض أبناء المسلمين تتبنى عدم ضرورة وجود الإسلام في الحياة، ومنهم من أنكر صلاحية الإسلام لمعالجة مشاكل الحياة، حتى وصل الأمر بقوم أعلنوا صراحة عداءهم للإسلام.

1- الشيخ تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ص. 183، ط. 2، سنة 1985م.

ومن جرّاء ذلك كله، وعلى يد أمثال هؤلاء، وجد لدى الرأي العام الإسلامي إكبار وإجلال وتعظيم لبعض المعارف الثقافية الغربية، وذلك كعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلوم التربية، واعتبارها علومًا عالمية كالفيزياء والطب وعلوم الفضاء... وجعلوا ثقافتها حقائق نتيجة تجارب علمية، حتى باتت قضايا مسلمًا بها من خلال مناهج تدرس في الجامعات، حتى صار من علامات المثقف المسلم، الاستشهاد بما قاله علماء النفس، وعلماء الاجتماع، وعلماء التربية، أكثر مما يستشهد بالقرآن والحديث النبوي¹. بل أصبح من الصعوبة بمكان، أن يُقبل من أي مثقف جاد مخلص لها، أو توجيه أي نقد لقضاياها، أو بيان لما قد يعترى بعض مسائلها من أخطاء، مع أن الحقيقة واضحة في كون هذه المعارف الثلاثة هي من الثقافة التي قد تصيب وقد تخطئ، وليست علمًا كحاصل جدول الضرب في علم الحساب. ولذلك يجب أن يتم الإعلان بقوة عن أنها معارف ثقافية وليست علومًا، وأنها مجرد نظريات ظنية، وليست بحال من الأحوال حقائق قطعية، ولذلك جاء كثير من قضاياها، وقد بنيت على أسس خاطئة لا يمكن تحكيمها في الحياة².

وقد كان الإمام المجدد الشيخ تقي الدين النبهاني، في غاية الوضوح والصراحة، في بيانه لما اصطاح عليه علماء الغرب (علوم النفس والاجتماع، والتربية) بالنص على أنها مخالفة لطريقة الإسلام في دراسة المعارف الثقافية، وقد رأى بعبقريته أن طريقة الإسلام في الدرس تتلخص في ثلاثة أمور هي³:

الطريقة الأولى: أن تدرس الأشياء بعمق حتى تدرك حقائقها إدراكًا صحيحًا، لأن هذه الثقافة فكرية عميقة الجذور يحتاج في دراستها إلى صبر وتحمل. لأن التثقف بها عملية فكرية يحتاج إلى بذل جهد عقلي لإدراكها، لأن الأمر يحتاج إلى فهم جملتها،

1- الدولة الإسلامية، ص. 185.

2- الدولة الإسلامية، ص. 186.

3- الشخصية الإسلامية، ج. 1، ص. 228 وما بعدها، ط. 1، بيروت.

وإلى إدراك واقعها، وربطه بالمعلومات التي يفهم بها هذا الواقع. ولذلك لا بد أن تتلقى تلقياً فكرياً. فمثلاً يفرض على المسلم أن يأخذ عقيدته بالعقل والتفكير المستنير، لا بالتسليم والتقليد، فدراسة كل ما يتعلق بأساس العقيدة، لا بد من عملية فكرية عند دراسته¹. والأحكام الشرعية نحن مخاطبون بها في القرآن والسنة النبوية، فلا بد لاستنباطها من عملية فكرية يفهم بها واقع المشكلة، والنص الشرعي المتعلق بها وتطبيقه عليها، وهذه لا بد لها من عملية فكرية. حتى العامي الذي يأخذ الحكم الشرعي دون معرفة دليله من القرآن أو السنة، فإنه يحتاج إلى فهم المشكلة، وفهم الحكم الذي وجد لمعالجتها، حتى لا يأخذ حكماً لمشكلة أخرى غير المشكلة التي ينطبق عليها الحكم، فلا بد له من عملية فكرية².

-
- 1- وذلك واضح في أنه لا بد للأشياء من خالق يخلقها، فالإنسان محدود والكون محدود، وحين ننظر إلى المحدود نجد أنه ليس أزلياً، وهو عاجز محتاج لغيره في وجوده. ومع أن الإيمان بالخالق المدير فطري في كل إنسان، ولكن هذا الوجدان قاد إلى عبادة الأوثان، وما الخرافات والترهات إلا نتيجة لخطأ الوجدان الذي قد يجعل الله تعالى صفات تتناقض مع الألوهية، ولذلك حتم الإسلام استعمال العقل مع الوجدان حين يؤمن بالله تعالى، ونهى عن التقليد في العقيدة، وجعل العقل حكماً، قال الله تعالى: {إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لآولي الألباب} (آل عمران، آية 190). وقال الله تعالى: {فلينظر الإنسان مم خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب إنه على رجعه لقادر يوم تبلى السرائر} (سورة الطارق، آية 105-109). ويقول الله تعالى: {إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون} (سورة البقرة، آية 164). وعلى هذا جاء منهج القرآن في الإيمان بتكرار منات الآيات الموجهة إلى القوى العقلية للإنسان تدعوه على التدبر والتأمل عن عقل بالتفكير المستنير الذي يقود إلى التصديق الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل. (راجع: رؤوف شلبي: منهج القرآن الكريم في إثبات العقيدة الإسلامية، بيروت، ط. 2، سنة 1976م).
- 2- وذلك كشرط الذكورة في الإمام رئيس الدولة: فإنه لا يجوز أن يكون امرأة للحديث (لن يفلح قوم ولوا أمورهم امرأة) (فتح الباري، ج. 16، صفحة 66، ط الحلبي مصر 1959م) والمراد توليتها منصب السلطان الأعظم، لأن موضوع الحديث تولية بنت كسرى ملكا، فهو خاص بموضوع الحكم الذي جرى عليه الحديث، فلا ينطبق على تولية المرأة رئاسة الجامعة وإدارة المستشفى (راجع المسألة في كتابنا: الإسلام وأصول الحكم، ص. 364، ط. 2005م، عالم الكتب الحديث، إربد -الأردن).

وعلى ذلك فالتثقف بالثقافة الإسلامية سواء أكان من المجتهد أم من العامي، لا بد من أن يتلقى تلقياً فكرياً، ولا يتأتى أخذه إلا بعملية بذل جهد فكري. الطريقة الثانية: أن يعتقد الدارس بما يدرس حتى يعمل به، أي أن يصدق الحقائق التي يدرسها تصديقاً جازماً، دون أن يتطرق إليها ارتياب إذا كانت من غير العقائد¹، وأن يغلب على ظنه مطابقتها للواقع، إذا كانت من غير العقائد كالأحكام والآداب، ولكن يجب أن تكون مستندة إلى أصل معتقد به اعتقاداً جازماً لا يتطرق إليه أي ارتياب².

فهي على أي حال تشترط في أخذ الدارس ما يدرس للاعتقاد، إما بما يأخذ وإما بأصل ما يأخذ، ولا تجيز أخذ الثقافة على غير ذلك مطلقاً. فكان من جراء جعل الاعتقاد أساساً في أخذ الثقافة، أن وجدت هذه الثقافة الإسلامية على وضع ممتاز و متميز، فهي عميقة، وفي نفس الوقت مثيرة مؤثرة، تجعل المثقف بها طاقة ملتبهة، تتأجج ناراً تحرق الفساد، نوراً يضيء طريق الإصلاح. فإن التصديق الجازم بهذه الأفكار يجعل الارتباط الحتمي الذي يجري طبيعياً في داخل الإنسان بين واقعه والمفاهيم الموجودة لديه عن الأشياء مربوطاً بهذه الأفكار، باعتبارها معاني عن الحياة، فيندفع بشوق وحماس على العمل بهذه الأفكار، فيكون هذا التأثير الهائل لهذه الثقافة في النفوس، إذ تحرك المشاعر نحو الواقع الذي تضمنه الفكر، لأن الاعتقاد بها هو ربط المشاعر بمفاهيمها فيحصل حينئذ الاندفاع.

1- وذلك كقول الله تعالى: {إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون} (آل عمران، آية. 59). عند دراسة الثقافة الإسلامية لخلق آدم لا يصح افتراض وجود بشر قبله، أو أنه خلق من أب وأم، لأن ذلك يتناقض مع النص القطعي في أن الله تعالى قد خلق سيدنا آدم من تراب.

2- ومثال ذلك حين دراسة قول الله تعالى: {الرجال قوامون على النساء} (سورة النساء، آية. 34) وقول الحق تبارك وتعالى: {للذكر مثل حظ الأنثيين} (سورة النساء، آية. 11)، فيجب على الدارس أن يذهب إلى أن هذه المعالجات هي أفضل ما يحقق مصلحة الأسرة لما فيه الخير والوئام. فخالق الخلق هو الأعم بالإصلاح، ولاستناد النصوص إلى القرآن القطعي.

الطريقة الثالثة: أن يدرسها الشخص دراسة عملية تعالج الواقع المدرك المحسوس، لا دراسة مبنية على مجرد أوهاام أو فروض نظرية، حتى يصف الأشياء كما هي على حقيقتها ليعالجها ويغيرها. فهو يأخذ الحقائق الموجودة في الكون والإنسان والحياة، مما يقع تحت حواسه أو مما يمكن أن يقع عليه حسه، ويدرسها من أجل معالجتها وإعطاء حكم في شأنها، حتى يعين موقفه منها من حيث أخذها، أو تركها، أو جعل الاختيار له بين الأخذ والترك. ومن أجل ذلك لا يجعل الإسلام الإنسان يتبع فروضاً نظرية مثل: أن هناك حياة في المريخ فكيف يصوم المسلمون شهر رمضان هناك، ولا يوجد قمر حتى يوجد شهر رمضان! وإنما يجعل الإنسان الذي على هذه الكرة الأرضية محل الخطاب، وهو لا بد أن يشهد شهر رمضان، فلا بد أن يصومه، ولكنه يقدر أن الغيم قد يحجب رؤية القمر عن الناس، فيأمر بحكم لهذه الحادثة إذا حدثت، فيقول النبي عليه الصلاة والسلام (وإن غمّ عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً)¹

ولذلك يشترط في أخذ الثقافة أن تكون واقعية لا خيالية²، ولا نظرية³، وأن تدرس

للعمل بها عند حدوث واقعها في حياته، لا لمعرفة جمالها والتمتع العقلي بفهمها.

- 1- ونص الحديث: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غمّ عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً (حديث صحيح) رواه البخاري ومسلم والإمام أحمد والنسائي. (سبل السلام، ج. 2، ص. 150، ط 4، الحلبي، مصر، 1960م).
- 2- وذلك مثل من ذهب من أهل العصر لبحث الاستنساخ البشري بين قائل بالتحريم أو الإباحة، فهذا ترف عقلي حيث أن الاستنساخ البشري لم يقع بعد. فكيف يقومون بتنزيل الأدلة على أحكام غير منطبقة على واقع ليس له وجود بعد، وقد لا يأتي على الإطلاق. راجع المعركة الخلاقية حول حكم الاستنساخ شرعاً: كامل العجلوني، الاستنساخ بين العلم والأديان والمعتقدات، عمان الأردن 2004م.
- 3- فمثلاً (نظرية داروين) في أصل الإنسان تناقض نص القرآن في خلق آدم، فترد هذه النظرية لأنها تتعارض مع صريح القرآن، وهكذا كل نظرية من الحضارة الغربية وإن قيل عنها [حقيقة علمية] لا بد عند دراستها من ملاحظة عدم مناقضتها للعقيدة الإسلامية.

هذه هي طريقة الإسلام في الدرس، وهي: التعمق في البحث، والاعتقاد بما يتوصل إليه من البحث أو بما يبحثه، وأخذ ذلك واقعيًا لتطبيقه في معترك الحياة. و متى استكملت الدراسة طريقتهما هذه، كان المسلم المثقف بالثقافة الإسلامية على هذه الطريقة عميق الفكر، مرهف الإحساس، قادرًا على حلّ مشاكل الحياة، ويسير في طريق الكمال طوعًا واختيارًا، سيرًا طبيعيًا، ولا يستطيع أن يحيد عن هذه مادام سائرًا على هذه الطريقة. لان الأفكار الإسلامية التي يأخذها من هذه الثقافة مثيرة مؤثرة، وواقعية صادقة، وهي فوق كونها تجعل المثقف بها ملتهبًا، فإنها تجعل في المسلم مقدرة غير عادية على مجابهة مشكلات الحياة، بحلول لدقيقها وجليلها وسهلها وصعبها. ولذلك تتكوّن عنده العقلية التي لا ترضى إلا بقناعة العقل وطمأنينة القلب، وتتكوّن عنده في نفس الوقت النفسية الإسلامية المشبعة بالإيمان الكامل. وبهذه العقلية والنفسية يتصف الشخص بالصفات الرائعة التي يتطلبها الإسلام من المسلم. وبهذه العقلية والنفسية يتغلب على جميع الصعوبات التي تعترضه في الطريق، وذلك لما يلاحظ في مادة هذه الثقافة الإسلامية من أفكار عميقة مستنيرة، ومن كون هذه الأفكار مبنية على العقيدة، يتمثل فيها إدراك الإنسان صلته بالله تعالى، فهي إما من عند الله تعالى، أو مستنبطة مما هو من عند الله من كتاب أو سنة، ففيها الناحية الفكرية من حيث كونها فكرًا وفيها في نفس الوقت الروح، من حيث وجود إدراك الصلة بالله تعالى، حين أخذها باعتبارها من عند الله، ولذلك تجعل كل مثقف بها مستنير الفكر، متأجج الحماس، قد باع نفسه في سبيل الإسلام ابتغاء مرضاة الله، كما تجد المثقف بها يعرف ماذا يريد، ويعرف كيف يحل مشاكل الحياة، لأنه قد تعلم الحقائق التي يواجه بها معترك خوض غمار الحياة، وهو مزود بخير زاد الفكر المستنير، والتقوى، والمعرفة التي تحل جميع المشاكل، وهذا جماع الخير العميم¹.

1- الإمام الشيخ تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج. 1، ص. 231.

والحاصل: أنه يجب أن يحرص كل الحرص على العقيدة الإسلامية حين التزوّد بالثقافات والعلوم، قد جعل الشخصية الإسلامية هي المركز الأساس لاكتساب أي ثقافة، وملاحظة عدم التناقض معها في اكتساب العلوم. وهذا الحرص الذي يبقي على وجود الشخصية الإسلامية لدى المسلم، ويجعل الثقافة الإسلامية تؤثر في غيرها من الثقافات، ويحافظ على بقائها ثقافة إسلامية متميزة عن سائر ثقافات العالم. وإذا ذهب هذا الحرص، وتساهل المسلمون في ذلك، فاكثبوا الثقافات الأخرى على غير أساس الإسلام، ولم يلاحظوا العقيدة الإسلامية حين أخذ العلوم، فإن ذلك يؤدي على وجود خطر حقيقي على الشخصية الإسلامية، بل على الأمة الإسلامية، إذا طال أمد هذا السير، واستمر جيلاً أو أجيالاً. ومما سبق عرضه من أفكار ومفاهيم، لا بد من التركيز على إبراز مفهوم الشخصية من وجهة نظر الإسلام، حيث عالج الإسلام الإنسان معالجة كاملة لإيجاد شخصية متميزة، إذ جعل العقيدة الإسلامية هي القاعدة الفكرية التي تبنى عليها الأفكار، وتتكون المفاهيم، وبذلك يوجد لديه المقياس الصحيح للأفكار، فيأمن بذلك زلل الفكر بسلامة الإدراك. وفي نفس الوقت عالج الإسلام أعمال الإنسان الصادرة عن حاجاته العضوية وغرائزه بالأحكام الشرعية، المنبثقة عن هذه العقيدة معالجة صحيحة: تنظم الغرائز ولا تكبتها، وتنسقها ولا تطلقها، وتهين له إشباع جميع جوعاته إشباعاً متناسقاً، يؤدي إلى الطمأنينة والاستقرار. فالإسلام تولى بالعقيدة حلّ العقدة الكبرى عند الإنسان، فتكون لديه مفهوم عام كمقياس تقوم على أساسه العقلية والنفسية، وبهذا يتبين أن الشخصية الإسلامية مكونة من أمرين هما:

العقلية: وهي التفكير على أساس العقيدة الإسلامية.

والنفسية: وهي جعل الميول كلها على أساس الأحكام الشرعية.

فكل من يفكر على أساس الإسلام، ويجعل هواه على أساسه، يكون شخصية إسلامية، بغض النظر عن كونه متعلماً أو غير متعلم. ومن هنا يأتي تفاوت الشخصيات الإسلامية، وتفاوت العقليات الإسلامية، وتفاوت النفسيات الإسلامية. ولذلك يخطئ كثيراً أولئك الحالمون الذين يتصورون الشخصية الإسلامية على أنها

ملك. وضرر هؤلاء في المجتمع عظيم جداً، لأنهم يبحثون عن الملاك في البشر فلا يجدونه مطلقاً، بل لا يجدونه في أنفسهم، فيياسون وينفضون أيديهم من المسلمين. وهؤلاء الخياليون إنما يبرهنون على أن الإسلام دين خيالي، وأنه مستحيل التطبيق، فيصدون الناس عن الإسلام ويقعدون عن العمل بجعلهم البشر ملانكة لا يعصون الله ما أمرهم¹.

والمسلم حين تتكون لديه الشخصية الإسلامية²، يصبح مؤهلاً للقيادة والجنديّة في آن واحد، جامعاً بين الرحمة والشدة، والزهد والنعيم، فيستولي على الدنيا بحققها، وينال الآخرة بالسعي لها، ولذا لا تغلب عليه صفة من صفات عبّاد الدنيا، ولا يأخذها الهوس الديني، أو الغلو التكفيري، ولا التقشف الهندي، فيزعم أنه قد طلق الدنيا، وهذا المسلم ذو الشخصية الإسلامية، تراه حين يكون بطل جهاد يكون حليف محراب، جامعاً بين الإمارة والفقّه، وبين السياسة والتجارة. لأنه مدرك أنه عبد لله تعالى، فهذا هو المسلم المؤمن صاحب الشخصية الإسلامية، التي جعل منها الإسلام خير إنسان على ظهر الأرض.

1- سميح عاطف الزين، الإسلام وثقافة الإنسان، ص. 93-98 (بتصرف).

- محمد محمد إسماعيل، الفكر الإسلامي، ص. 70-72 (بتصرف).

- محمد حسين عبد الله، مفاهيم إسلامية، ص. 83-90 (بتصرف).

- تقي الدين النبهاني، مقدمة الدستور، ص. 414-416 (بتصرف)، ط. 1، بيروت 1954م.

2- يقول الأستاذ محمد حسين عبد الله: ولتكوين الشخصية الإسلامية، لا بد من الاستزادة من الثقافة الإسلامية، التي تجعل المسلم قادراً على أخذ الحكم الشرعي بنفسه من الأدلة وتجعله قادراً على تكوين عقليات إسلامية بهذه الثقافة، ولتنمية النفسية الإسلامية، لا بد من ربط الدوافع الغريزية بمفاهيم العقلية الإسلامية، ولا بد من العيش في الأجواء الإيمانية... وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم صانع للشخصيات الإسلامية الفذة، متبعاً في ذلك الخطوات التالية: أولاً: لفت الأنظار إلى التفكير بال مخلوقات الدالة على وجود الله تعالى. ثانياً: بيان ربط علاقة حياة الإنسان الدنيوية بما بعد الموت (الحياة الآخرة) كما في معظم السور المكية.

ثالثاً: تكليف المسلمين بمعالجة كافة مشاكل الحياة على أساس الإسلام (مفاهيم إسلامية ص 105-110).

ومن هنا يجب أن يكون الأساس الذي تقوم عليه مناهج التربية والتعليم هو العقيدة الإسلامية، فتوضع مواد الدراسة، وطرق التدريس جميعها، على الوجه الذي لا يحدث أي خروج في التعليم عن هذا الأساس، لأن سياسة التعليم هي تكوين العقلية الإسلامية والنفسية الإسلامية، لأن الغاية من تزويد الناس بالمعارف والعلوم والثقافة والأفكار والمفاهيم، هي إيجاد الشخصية الإسلامية.

والخلاصة: إن سياسة التعليم والتربية في الإسلام، كلها منصبة على هدف واحد هو تكوين الشخصية الإسلامية فكرياً وسلوكياً، لحفظ المجتمع الإسلامي من زيغ العقائد وفساد الأفكار، وبناء أمة متماسكة متميزة حضارياً وفكرياً ومشاعرياً، لتكون مؤهلة لتحقيق وصف بارئها عز وجل: {كنتم خير أمة أخرجت للناس}¹

ويغلب على ظني أن هذا البحث الذي جعلته بعنوان (تجديد الخطاب التربوي في تعليم المعارف الإسلامية) قد جاء بأفكار جديدة عما هو مألوف مكرر في مناهج التعليم في جامعات الدول القائمة في العالم الإسلامي. وكانت انطلاقتي فكرية، حيث أتبنى ضرورة الانتفاع بأي ثقافة غربية، مع عدم التأثر بها، حفاظاً على هوية الشخصية الحضارية للأمة.

الخاتمة ونتائج البحث:

وهكذا يمضي قطار الفكر التربوي الإسلامي سائراً على سكة العقيدة نحو الهدف النهائي، الذي يصب في التوجه نحو نيل رضوان الله تعالى، مروراً بمحطات من المعلومات والأفكار والمفاهيم، التي تضبط الحركة والعمل والآثار والنتائج، لإيجاد الشخصية الإسلامية.

وقد مررنا في صفحات هذا البحث كيف أننا فرقنا بين العلم والثقافة، والحضارة والمدنية، والنظام والتقدم العلمي، والطريقة والوسيلة.

وقد كان من أساس المنطلق: ضبط المصطلحات، وتحديد الأفكار، وتفعيل المفاهيم، بحيث يظل الإبقاء على الفكرة والطريقة ناصعة بيضاء نقية عميقة مستنيرة. تؤثر ولا تتأثر، تنفع وتنتفع، في محاكاة نادرة انطلاقاً من كون الإسلام هو المنقذ الوحيد للإنسانية من أحوال الضلال، في إيقاع عظيم لم تعرفه البشرية من قبل ومن بعد.

وجاء البحث: إضاءة فكرية لا بد منها للخاضعين في أحوال عولمة الرأسمالية، التي تفقد الانحطاط الفكري المعاصر بعيداً عن هدي السماء. وبعرضنا لخطاب الفكر التربوي الإسلامي كنظرية ومنهاج، من خلال الفهم الصحيح للإسلام، برزت للمقارئ عدة حقائق ومفاهيم من بينها:

- شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة، من خلال تحكيم الكتاب والسنة، بالثوابت في مجال منظومة القيم، التي تبني الشخصية الإنسانية الحضارية.
- إن العقيدة الإسلامية وحدها هي الإيمان المتصالح مع الفطرة والتفكير العميق، لبناء سلوك النفس البشرية.
- إن سياسة التربية والتعليم التي رسمها أمير الأنبياء، لا تزال وحدها القدرة والمؤهلة، لإنقاذ الأمة من الهزيمة في معركة صراع الحضارات.
- إن ما ورد من نصوص الوحي في احترام العلم والتعلم، فيه البرهان على صحة جعل الإسلام للعلم من الحاجات الأساسية للجماعة.
- إن تعرض القرآن للأفكار والمعتقدات الفاسدة دليل جواز تعلم ما يتناقض مع العقيدة الإسلامية ولكن بانفتاح محكوم بضوابط للفهم الصحيح، من غير أخذ لها، ولا اعتقاد بها، وهو أمر مطلوب تربوياً.
- إن ما جاء به القرآن من معارف يشكل ثورة ثقافية لم تعرف البشرية لها مثيلاً.

• إن وضع برامج طرق التعلم والتعليم يجري عليه الخطأ والصواب، لكونه اجتهاداً عقلياً في تنزيل الفهم الإسلامي على وقائع مستجدة لخبرات بشرية في المعرفة.

• إن الثقافة الإسلامية هي المعارف التي تم بناؤها على العقيدة الإسلامية وهي:

أ- المعارف التي كانت العقيدة سبباً في بحثها، مثل: علم التوحيد.

ب- المعارف التي تم بناؤها على العقيدة، مثل: الفقه والتفسير.

ج- المعارف التي يقتضيها فهم ما ينبثق عن العقيدة، مثل: اللغة العربية.

• طرح السؤال التالي بقوة: هل المفاهيم التربوية الغربية هي من الثقافة الإسلامية؟ وهل كان طرح معرفة أسلمة علوم التربية إشباعاً للخطاب التربوي الإسلامي المعاصر؟

• إن كافة اتجاهات المعاصرين نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة، لا تزال حائرة بين رافض وتابع ومهادن، فلا يصح لأي منهم ممارس الإرهاب الفكري وادعاء احتكار الصواب.

• إن النزاهة في البحث، قادت إلى ضرورة التسليم بصواب بعض الأساليب التربوية في تقنيات التعليم لانطباقها على الواقع.

• وضوح تحديد الموقف من عملية الغزو الفكري في مجال التربية والتعليم، حيث برز:

أ- جناح الفكر والمفاهيم في التصور الكلي للكون والإنسان والحياة، المنبثق عن العقيدة العلمانية. وهذا الجناح لا يمكنه التعايش معنا، ولا يمكننا التعايش معه لإعلانه الحرب على العقيدة الإسلامية.

ب- جناح تطويع الأفكار العلمية، كالإحصاء التربوي، والقياس والتقويم، وصياغة الأسئلة السابرة، والتعليم عن بُعد. فهذا جناح تنتفع به الثقافة الإسلامية.

• لقد بات واضحاً أن العلوم من طب وهندسة وفيزياء عالمية لا دين ولا وطن لها.

• من فساد القول القياس الشمولي برفض كل ما أنتجته العقلية الغربية من علوم التربية.

• إننا لا ندعو إلى مصادرة البحوث النفسية والاجتماعية والتربوية القادمة إلينا من الحضارة الغربية، فذلك ما لا يدعو إليه عاقل يؤمن بنعمة التفكير القادر على الانتفاع وعدم التأثر.

• من الخطأ القاتل للهوية الحضارية لهذه الأمة، ترك التحصيل العلمي للفكر التربوي لمن لم يتزود بالفهم الصحيح للإسلام.

• إن طريقة الإسلام في الدرس هي الضمانة الحضارية لتكوين الشخصية الإسلامية.

وأخيراً: أسأل المولى عز وجل أن يجعل ما بذلته من جهد في هذا البحث في ميزان أعماله، مع غلبة ظني أن ما تبنيته من فكر إسلامي هو صواب يحتمل الخطأ، وما من عمل بشري إلا ويعتريه النقص والعجز والاحتياج، وذلك دلالة على أن الكون والإنسان والحياة مخلوقة للخالق الرحمن الرحيم، تبارك الله تعالى عما يصفون. والحمد لله رب العالمين.

المعلمون والتربية في كتابات الجاحظ

المفتش العام حسين شلوف
مفتش التربية والتكوين - الجزائر

أرسل الله - عزَّ وجلَّ - الأنبياء والرسل، عليهم صلوات الله وسلامه، معلمين، يرشدون أقوامهم إلى السبيل القويمة لينالوا الخير في الدنيا والآخرة. وكذلك المعلم ينير العقول بالمعرفة، ويرشدها إلى منابع العلم، فمن علومه الأولى ينهل القائد والطبيب والعالم والمفكر والأديب والنابغة والمخترع، ومن مدرسته يتخرج هؤلاء جميعا فيسهمون في بناء الوطن ودفع عجلته نحو التقدم والتطور والازدهار.

إن المعلم يقضي عمره في تعليم الناشئة ليمحو ظلام أميتهم بنور العلم والمعرفة، ويوقظ عقولهم الغافية على حقائق الكون الواسع الرحيب، وينمي في ضمائرهم الطاهرة حب الحق والخير والجمال، ويسلب من أفكارهم عمى الجهل والمعتقدات الفاسدة.

ولما كان الجاحظ محبا للعلم منذ حداثة سنه، فقد كان أيضا مقَدِّرا فضل المعلمين على المتعلمين، وأن منتهم على الناس وفضلهم، تأتي بعد مئة الله على خلقه وفضله عليهم، وما ذلك إلا لأن المعلمين أسدوا إلى الناس فضلا عظيما، وهو اختراعهم للكتاب، الذي لولاه «اختلفت أخبار الماضين، وانقطعت آثار الغائبين»¹، على حد تعبيره، إذ «ليس علينا لأحد في ذلك من المئة، بعد الله الذي اخترع ذلك لنا، ودلنا عليه، وأخذ بنواصينا إليه، ما للمعلمين»².

1 - أبو عثمان عمرو بن بحر: مختارات فصول الجاحظ. ص. 9. شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. د. ت.
2 - المرجع السابق ص. 9.

وإذا كان هذا هو قدر المعلمين في نظر الجاحظ، فإن الجاحظ لم يكن مادحا لفنّة المعلمين جميعهم، بل كان مادحا لفنّة من المعلمين، فنّة الجادين المخلصين لهذه المهنة، وكان في الجانب الآخر، ذاماً للفنّة التي سماها حمقى وجهلاء من المعلمين. أي أن المعلمين لم يكونوا شيئا واحداً في فكر الجاحظ وكتابات، وهذا ما نتناوله في موضوعنا هذا.

بإدبي ذي بدء، لم يكن موقف الجاحظ من المعلمين موقف المدافع عنهم جميعا، كأصحاب مهنة واحدة، هي مهنة التعليم، بل كان موقفه منهم، متسقا مع فكره العقلي، والمعتزلي، ولذلك كان موقفا نقديا، فمدح منهم من يستحق المدح، وذمّ منهم من لا يستحق المدح، بلا مبالغة أو إجحاف.

لقد مدح الجاحظ المعلمين الذين أدوا حق عملهم ومهنتهم، وكانوا على مستوى عال من الفكر والنضج العقلي، والعلم والمعرفة والذكاء والرأي السديد، وذم السذج من المعلمين، و(الحمقى منهم) الذين نعتهم بذلك، نتيجة لسلوكهم الأحمق، حتى إن الجاحظ كان قد ألف «كتابا في المعلمين، ملاء بالحكايات التي تدل على حماقتهم، وقلة عقولهم ورأيهم»¹.

ونترك الجاحظ يروي بنفسه قصة كتابه في المعلمين فيقول: «ألفت كتابا في نوادر المعلمين، وما هم عليه من الغفلة، ثم رجعت عن ذلك، وعزمت على تقطيع ذلك الكتاب، فدخلت يوما قرية، فوجدت فيها معلما على هيئة حسنة، فسلمت عليه، فردّ عليّ أحسن ردّ، ورحب بي، فجلست، وباحثته في القرآن، فإذا هو ماهر فيه، ثم باحثته في الفقه والنحو وعلم المعقول وأشعار العرب، فإذا هو كامل الأدوات، فقلت: هذا والله مما يقوي عزمي على تقطيع الكتاب.. وكنت اختلفتُ إليه أزوره، فجنّت يوما لزيارته، وطرقتُ الباب، فخرجت إليّ جارية، وقالت: ماذا تريد؟ قلت: سيدك، دخلت

1 - آدم منز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج. 1 ص. 344 ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1967.

وخرجت، وقالت: بسم الله، فدخلت عليه، وإذا هو جالس، فقلت: عظم الله أجرك، لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة، كل نفس ذائقة الموت، يقلبك الصبر، ثم قلت له: هذا الذي توفي ولدك؟ قال: لا، قلت: فوالدك؟ قال: لا، قلت: فأخوك؟ قال: لا، قلت: فزوجتك؟ قال: لا، فقلت: وما هو منك؟ قال: حبيبتي، فقلت في نفسي: هذه أول المناحس، ثم قلت: سبحان الله، النساء كثير، وستجد غيرها، فقال: أتظن أنني رأيتها؟ قلت في نفسي: هذه منحسة ثانية، ثم قلت: فكيف عشقت من لم تر؟ فقال: اعلم أنني كنت جالساً في هذا المكان، وأنا أنظر من الطاق، إذ رأيت رجلاً عليه برد، وهو يقول:

يا أم عمرو جزاك الله مكرمة ردي عليّ فؤادي أينما

فقلت في نفسي: لولا أن أم عمرو هذه ما في الدنيا أحسن منها ما قيل فيها هذا الشعر، فعشقتها، فلما كان منذ يومين، من ذلك الرجل بعينه يقول:

لقد ذهب الحمار بأم عمرو فلا رجعت ولا رجع الحمار

فعلمت أنها ماتت، فحزنت عليها، وأغلقت المكتب، وجلست في الدار، فقلت: يا هذا، إني كنت ألقت كتاباً في نوادركم معشر المعلمين، وكنت حين صاحبكك عزمت على تقطيعه، والآن قد قويت عزيمتي على إبقائه، وأول ما أبدأ بك إن شاء الله»¹.

لقد رأى الجاحظ بنفسه نموذجاً من المعلمين (الحمقى)، الذين دلت عليهم حماقات تصرفاتهم وسذاجتهم، فأخذها الجاحظ عليهم، حتى كان يقول فيهم: «من أمثال العامة: أحمق من معلم كئاب»²

وقد كان شائعاً في عصر الجاحظ، ذم معلمي الكتاتيب، خصوصاً كتاتيب القرى، وما ذلك إلا لسذاجة رأيهم، وسخافات عقولهم، «ولعل الجاحظ وغيره تحدثوا عن حماقة معلمي الكتاتيب ورقة حالهم، أنهم كانوا متأثرين بما يروى في بعض المصادر اليونانية، من أن "بركليسي"، المشرع اليوناني الكبير، كان يسير يوماً على شاطئ

1 - أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: آثار الجاحظ، قدم له وأشرف على اختياره وتصحيحه عمر أبو النصر. ص. 19 - مطبعة النحوي، بيروت، 1969م.
2 - المصدر السابق ص. 2 (من المقدمة).

نهر، فرأى عبداً قد تسلق شجرة، ولكنه سقط، وهوى إلى الأرض، فكسرت ذراعه، فقال له: الآن صرت بيذاغوجيا - أي معلما-»

وليس غريبا أن يكون الجاحظ قد تأثر بالروايات اليونانية الهزلية، إذ كانت الثقافة اليونانية تمثل جاثيا من ثقافتهم، وكان المعلم في الروايات اليونانية الهزلية «من الشخصيات المضحكة»²، وبذلك ذم الجاحظ الحمقى من المعلمين، ولم يذم كل المعلمين بل إن منهم عنده من كان عالي القدر والهمة إذ «كيف تستطيع أن تزعم أن مثل علي بن حمزة الكساني، ومحمد بن المستنير، الذي يقال له قطرب، وأشباة هؤلاء، يقال لهم حمقى»³، على حدّ تعبيره، ومن ثم فهو العدل والموضوعية، يفرضان على الجاحظ أن يتخذ هذا الموقف المتناقض من المعلمين.

والجاحظ - صاحب الفكر المنطقي، والنظرية الموضوعية والواقعية- يرى أن «لكل قوم حاشية وسفلة، فما هم - يقصد المعلمين - في ذلك إلا كغيرهم، وكيف تقول مثل هذا - الذم - في هؤلاء، وفيهم الفقهاء والشعراء والخطباء، مثل الكميت بن زيد، وعبد الحميد الكاتب، وقيس ابن سعد، وعطاء بن أبي رباح، ومثل عبد الكريم بن أمية، وحسين المعلم، وأبي سعيد المعلم؟»⁴.

- 1 - علي الجبلاطي، وأبو الفتوح التوانسي: دراسات مقارنة في التربية الإسلامية، ص. 14 مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة. 1973م.
- 2 - آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج1. ص. 345 ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريبة، دار الكتاب العربي بيروت، لبنان 1967م.
- 3 - الجاحظ: البيان والتبيين. ج 1 ص. 25 تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة. د. ت.
- 4 - المصدر السابق ص. 251.

ويعدد الجاحظ أسماء كثيرة من المعلمين، الذين مدحهم وأنزلهم منزلة عالية فيقول: «ومن المعلمين: الضحاک بن مزاحم وأما معبد الجهني، وعامر الشعبي، فكانا يعلمان أولاد عبد الملك ابن مروان، وكان معبد يعلم سعيداً»¹.

ويستمر الجاحظ في ذكر المعلمين فيقول: «وما كان عندنا بالبصرة رجلاً أروى لصنوف الشعر، ولا أحسن بيانا، من أبي الوزير وأبي عدنان المعلمين وحيالهما من أول ما أذكر من أيام الصبا، وقد قال الناس في أبي البيداء، وفي أبي عبد الله الكاتب، وفي الحجاج بن يوسف وأبيه، ما قالوا، وقد أنشدوا مع هذا الخبر شاهداً من الشعر، على أن الحجاج وأباه كانا معلمين في الطائف»².

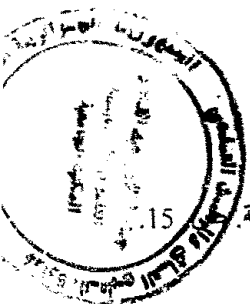
وعلى العموم، كان الجاحظ يرى أن في كل طائفة أشرافها وأسافلها، وأن المنطق السليم يعلمنا ألا نطلق الحكم على الجميع، فنقول: إن المعلمين جميعاً كانوا حمقى، ففي هذا الحكم ظلم فاحش، وخطأ بالغ، يأياه صاحب العقل الراجح، والتفكير السليم. وقد كان من «المعلمين الذين اشتهروا، وكانت لهم مكانة علمية وأدبية ذائعة: المفضل الضبي، وكان معلماً للمهدي العباسي، وعبد الله بن المقفع، وكان معلماً لأولاد إسماعيل بن علي، والكساني، وكان مؤدباً للأمين، وكان الفراء يقوم بتأديب ابن المأمون، وابن السكيت يؤدب أبناء الخليفة المتوكل، والمبرد يقوم على تهذيب عبد الله بن المعتز»³.

وكان الجاحظ يميل إلى التخصص في التعليم، فيرى أن كل فرع من فروع العلم، ينبغي أن يكون له معلمه، ويرى أن «الأوائل كانوا يتخذون لأبنائهم من يعلمهم الكتاب

1 - المصدر السابق ص. 251.

2 - المصدر السابق ص. 252.

3 - علي الجبلاطي، وأبو الفتوح التوانسي: دراسات مقارنة في التربية الإسلامية.



والحساب... ويأمرون بتعليم أبناء الرعية الفلاحة والنجارة والبنيان، والصباغة والخياطة وأنواع الحياكة»¹.

إن الجاحظ كان مؤمناً بالتخصص، إذ كان لكل فرع من فروع العلم والمعرفة، أو الرياضة، أو الحرف أو المهن - وقت ذلك - معلم يقوم بتعليمها، لمن هو في حاجة إلى تعلمها.

ولا يوجد من يعلم كل العلوم أو كل الثقافات، إذ يرى الجاحظ أن هذا محال، ونوع من الإعجاز، فيقول: «ومن أراد أن يعلم كل شيء، فينبغي لأهله أن يداووه»².

وفي سياق حديثه عن المعلمين، لا ينسى الجاحظ إثارة الحديث عن ظروف المعلمين الاجتماعية، حيث كانت ظروفًا صعبة نظرًا لما يتقاضونه من أجر زهيد، حتى كانت «تتعرض بعض أفراد هذه الطائفة من المعلمين، لأزمات نفسية، تخرج بهم من حد الاعتدال، إلى ما يدعى غفلة وحمقاً»³. ولقد كان المعلمون يأخذون أجرًا مقابل تعليمهم، ولكن كان «هذا الأجر في جملته منخفضًا، وكان المعلمون أقل رجال الدولة أجرًا»⁴.

وكان من المعلمين من يخدم في بيوت الخلفاء، وقد كان هذا النوع من المعلمين أحسن حالًا، يقول الجاحظ: «يكون الرجل نحوياً أو عروضياً، وهو يرضى أن يعلم أولادنا بستين درهما، ولو أن رجلاً كان حسن البيان، حسن التخريج للمعاني، ليس عنده غير ذلك، لم يرض بألف درهم»⁵.

-
- 1 - الجاحظ: مختارات فصول الجاحظ ص. 1.
 - 2 - الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب الحيوان ج 1 ص. 59 تحقيق وشرح عبد السلام هارون. ط 2 شركة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده بمصر. 1965.
 - 3 - أبو عثمان عمرو بن بحر، "أثار الجاحظ" ص. 22.
 - 4 - علي الجمبلاطي، وأبو الفتوح التوانسي: دراسات مقارنة في التربية الإسلامية ص. 16.
 - 5 - المصدر السابق ص. 17.

كذلك كان حال معلمي أولاد الخاصة، أفضل في عصر الجاحظ من حالة معلمي أولاد العامة، إذ «تجد في القرن الثالث الهجري قائدا لعبد الله بن طاهر، كان يعطي مؤدب أولاده رزقا شهريا قدره سبعون دينارا»¹.

وهذا المبلغ في وقته يعد مبلغا كبيرا، يدل على حالة المؤدبين الاجتماعية، وما كانوا عليه بالنسبة إلى معلمي عصرهم.

وهكذا كان المؤدبون على درجة عالية من الغنى والبذخ والرخاء، «بسبب إغداق العطايا والهبات عليهم من الأمراء والخلفاء»²، في الوقت الذي كان فيه المعلمون يعانون العنت والإرهاق.

ولنا في الجاحظ في هذا المجال خير مثال، فقد كان في مطالع حياته فقيرا، حتى كان يبيع الخبز والسمك بسيحان، فلما ذاع صيته، وطبقت شهرته الأفاق، حتى صار أديب البصرة، بل أديب العراق كلها، تبدلت حاله من فقر مدقع، إلى شهرة وذيوع صيت، مما جلب معه سعة في الرزق والخير، وقد قابله يوما ميمون بن هارون، فقال له: ألك بالبصرة ضيعة؟ فتبسم الجاحظ وقال: أهديت كتاب الحيوان إلى محمد بن عبد الملك، فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت كتاب "البيان والتبيين" إلى ابن أبي داود، فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت "كتاب الزرع والنخل" إلى إبراهيم بن العباس الصولي، فأعطاني خمسة آلاف دينار، فانصرفت عن البصرة ومعني ضيعة، لا تحتاج إلى تجديد ولا تسميد»³.

وليس هذا بكثير على رجل عالم مثل الجاحظ، فالعلم أصل لكل خير، وبه ينفصل الكرم من اللؤم والحلال من الحرام، وإن تعظيم العلم دليل على شرف النفس.

1 - المصدر السابق ص. 17.

2 - المصدر السابق ص. 17.

3 - ياقوت الحموي: معجم الأديباء. ج 16. ص 106. دار المستشرق. بيروت، لبنان. د. ت.

ليس هذا بكثير على رجل مثل الجاحظ الذي اجتمعت له ثقافة واسعة شاملة «فخاض في كل باب من الأبواب، فلم يتعاضمه الكلام على الاجتماع أو على الأخلاق أو على التربية والتعليم، أو على الطبيعة، أو على التاريخ الطبيعي، أو على فلسفة اللغة، إلى غير ذلك من المذاهب، التي تدل على سعة ثقافته وبعد عبقريته»¹.

تقدير الجاحظ لدور المعلم في العملية التربوية: يرى الجاحظ أن دور المعلم هام جدا في العملية التربوية، برغم ما يلاقيه المعلم من المتعلمين من العنت والإرهاق، فالمعلمون - في نظر الجاحظ - «أشقى بالصبيان، من رعاة الضأن، ولو نظرت من جهة النظر، لعلمت أن النعمة فيهم سايغة، والشكر عليها لازم واجب»².

ويزيد من ثقل عبء المعلم في نظر الجاحظ أن نجاحهم في دورهم، يتوقف على استجابة الطرف الآخر، وهم المتعلمون لهم، وهو يرى أن «من أعظم الشقوة، وأبعدها من السعادة، ألا يزال يتذكر زلل المعلمين، ويتناسى سوء استماع المتعلمين»³، الذين يعزو إليهم وحدهم، فشل العملية التعليمية، حيث لا يكون العيب فيها عيب المعلم، بقدر ما يكون عيب المتعلم، الذي لم يتلق عن معلمه، كما يجب أن يكون التلقي.

ولا يعفي الجاحظ المعلمين من العيب الذي يقع عليهم في العملية التعليمية، مع أنه يلقي العيب الأكبر على المتعلم، إذ يرى «أن المفهم أفضل من المتفهم، وكذلك المعلم والمتعلم»⁴، فالمعلم - عنده - يجب أن يراعي أن تتوفر لدى متعلمه الدافعية للتعلم،

1 - شفيق جبري: الجاحظ، معلم العقل والأدب . ص. 139، دار المعارف بمصر د. ت.

2 - الجاحظ: مختارات فصول الجاحظ. ص. 9.

3 - الجاحظ: البخلاء. ص. 50. ط. 3، دار الكتب الشعبية. بيروت، لبنان 1977.

4 - الجاحظ: البيان والتبيين، ج. 1. ص. 11، 12.

أي الرغبة والاستعداد إذ إنه لا «يستطيع الفهم إلا من فرغ قلبه للتفهم، كما لا يستطيع الإفهام إلا من صحت نيته في التعليم»¹

ومعنى هذا أن العملية التعليمية قسمة مشتركة بين المعلم والمتعلم، ولكل دوره، ولكل مجاله، وبدونهما أو أحدهما لا تتجج العملية التعليمية.

والدافعية إلى التعلم من المقاربات التي تخوض فيها أبحاث خبراء التربية المعاصرين وذلك بحكم عزوف جمهرة من التلاميذ عن الدراسة بسبب ضروب المlahي وأنواع الترفيه التي غزت الحياة المعاصرة.

وبانعدام الدافعية يندم التعلم، حيث إنها «شروط من شروط التعلم، فلا تعلم دون دافع معين»²، ويقرب الجاحظ هذا المعنى إلى الأذهان، فيرى أنه لا بد لتعلم اللغة - على سبيل المثال - من فرط الحاجة إلى ذلك، وعلى قدر الضرورة إليها في المعاملة، يكون البلوغ فيها، والتقصير عنها»³.

ويعود الجاحظ مرة ثانية ليؤكد العلاقة بين المعلم والمتعلم، فيرى أنه «إذا لم يكن المستمع أحرص على الاستماع من القائل للقول، لم يبلغ القائل في منطقه، وكان النقصان من الداخل على قوله، بقدر الخلة بالاستماع منه»⁴.

ومعروف لدى علماء التربية أن دور المعلم في العملية التعليمية دور حيوي وهام، إذ إن «شخصية المعلم لها أثر عظيم في عقول التلاميذ ونفوسهم، إذ يتأثرون وهم في

1 - الجاحظ: كتاب الحيوان ج. 5 ص. 542.

2 - أحمد زكي صالح: علم النفس التربوي ص. 342، ط10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1972.

3 - الجاحظ: كتاب الحيوان ج. 5 ص. 29.

4 - الجاحظ: البيان والتبيين ج. 2 ص. 315.

تلك السن الصغيرة، بمظهره وشكله، وحركاته وسكناته وإشاراته وإيماءاته، وألفاظه التي تصدر عنه، وسلوكه الذي يبدو منه»¹

وقد جاء في "البيان والتبيين" للجاحظ، ما يثبت ذلك، ويتقدم عليه، في وصية رجل لمؤدب بنيه قال: «ليكن أول ما تبدأ به من إصلاح بني، إصلاح نفسك، فإن أعينهم معقودة بعينك، فالحسن عندهم ما استحسنت، والقبيح عندهم ما استقبحت»².

وعلى المعلم - في نظر الجاحظ - أن يتخير الألفاظ السهلة، المعبرة عن المعنى الذي يقصده، بما يتناسب وعقول الصغار المعبرة عن المعنى الذي يقصده، بما يتناسب وعقول الصغار فإذا قيل إن: «الصبي عن الصبي أفهم، وهو له ألف، وإليه أنزع»³، فمعنى ذلك أن لغة الصبي في تناول الصبي، وأسلوبه في إمكاته أيضا فهمه، لذا ينبغي على المعلم الماهر، أن يتيسط في المعنى، قصد التوصيل الجيد، أن ينزل إلى مستوى الطفل، فيتخير ألفاظا واضحة سهلة، ليست غريبة، حيث «إن أبلغ الناس لسانا، وأجودهم بيانا، وأدقهم فطنة، وأبعدهم روية، لو ناطق طفلا، أو ناغى صبيا، لتوخي حكاية مقادير عقول الصبيان، والشبه لمخارج كلامهم، وكان لا يجد بدأ من أن ينصرف عن كل ما فضله الله به، من المعرفة الشريفة، والألفاظ الكريمة»⁴.

ولكي يتعلم الطفل اللغة، ينبغي أن يتعلم من قواعدها، ما يؤدي به إلى السلامة من الخطب الفاحش، بمعنى ألا يشغل المعلم قلب الطفل، «إلا بقدر ما يؤدي إلى السلامة من

1 - أحمد فؤاد الأهواني: التربية في الإسلام. ص. 17. ط. 2 دار المعارف بمصر، 1975م.

2 - الجاحظ: البيان والتبيين. ج. 2. ص. 53.

3 - الجاحظ: المحاسن والأضداد. ص. 11 تحقيق فوزي عطوي - الشركة اللبنانية للكتاب - بيروت، لبنان 1969م.

4 - الجاحظ: مختارات فصول الجاحظ. ص. 13.

فأحش اللحن، ومن مقدار جهل العوام»¹، أي لا يُثقل عليه، بما لا يستطيع تحمله، وأن يراعي قدرته على الفهم والاستيعاب.

وبهذا، يكون الجاحظ قد سبق علماء أوروبا اللغويين المنادين بالنحو الوظيفي²، وذلك بدءاً من منتصف القرن العشرين، بل والذين بادروا إلى تنصيب المقاربة بالكفاءات (*La Pédagogie des compétences*) في بداية الستينيات من القرن الماضي في أمريكا الشمالية أولاً ثم في أوروبا بدءاً من التسعينيات حيث إن مبادئ هذه المقاربة تركز على ما ينفع المتعلم دون كبير اهتمام بسعة المعارف والتفاصيل التي تجهد ذاكرة التلميذ دون تنمية ذكائه³، فهي مقاربة تنظر إلى النشاطات التعليمية التي يتلقاها المتعلم من منظور عملي، وهذا عين ما أدركه الجاحظ في مقولته المذكورة أعلاه بالنسبة إلى تدريس النحو.

وينصح الجاحظ المعلم بأن يختار اللفظ السهل، القريب المأخذ، وحذره التكلف واستكراه العبارة، فقال: «اختر من المعاني ما لم يكن مستوراً باللفظ المنعقد، مغرقاً في الإكثار والتكلف»⁴، والسبب في ذلك أوضحه الجاحظ بقوله: «ولا خير في شيء يأتيك به التكلف، على أن يراعي أن يكون الألفاظ على قدر المعاني، فكثيرها لكثيرها، وقليلها لقليلها، وشريفها لشريفها، وسخيفها لسخيفها، والمعاني المفردة البانئة قصورها وجهاتها تحتاج من الألفاظ إلى أقل مما تحتاج إليه المعاني المشتركة، والجهات الملتبسة (المختلطة)»⁵.

1 - المصدر السابق ص. 13.

2 - Sophie Moirand: *Une grammaire des Textes et des dialogues* p. 21 Hachette. 1990. Paris.

3- Xavier Roegiers: *Une pédagogie de L'intégration: Compétences et intégration des acquis dans l'enseignement*. P. 125. Bruxelles, de Boeck université 2001.

4 - الجاحظ: مختارات فصول الجاحظ . ص. 14.

5 - الجاحظ: كتاب الحيوان. ج. 6 . ص. 8.

وانتقد الجاحظ التقلفء والمحاكاة، كما كره الكلام المأثور، والمنقول عن الغير، مما شأنه أن فعمل على جمود الفكر، والدوران فف فكك الغير، إذ ففقفء الإنسان - عن طرفق التقلفء - بألفاظ وجمال محفوظة، قد فعوق الففءفء فف الفكر، حسب متطلبات الزمان والعصر.

وفرى الجاحظ أن «الحفظ عءق الذهن، أو عءوه، وأن مسفعمل الحفظ، لا فكون إلا مقلءا»¹. ولم فترك الجاحظ الأمر هكذا، بل دعا إلى الاستنباط، على أنه «هو الذي فؤكد صدور النتائج ضرورة من مقدمات معلومة، ما دامت مفقفة مع قواعد منطقفة معفئة، هف قواعد الففابل بفن القضافا»².

والاستنباط فف نظر الجاحظ «هو الذي ففضف بصاحبه إلى برء الفققن، وعزّ الفقة، والقضفة الصحفة، والحكم المأموء»³.

ولكون ذهن الطفل أقل انشغالا من ذهن الكبفر، فقول الجاحظ: «إن من الصبفا من لو لفقته وسءءته، أو كففب له أعض المعانف وأطفها وأطولها، ثم أخذت بءرسه وحفظه، لحفظه حفظا عجبفا، فأما ما معرفة صحفة من سففمه، وحقه من باطله... فففس فعرف فروق النظر، اءلاف البءء»⁴.

ومعنى هذا أن الجاحظ وإن كان فرى أن الفعلم فف الصغر أفضل، إلا أنه فعلم أن قدرة الطفل على الحفظ مسورة، بفنما فءرته على الاستفباب والفللل والففسفر مءوءة بفءراته على الاستفباب والفللل والففسفر مءوءة بفءراته وبسنه أيضا، على عكس ما هف علىه عند الكبار، ولذا فرى أن نعلم الطفل منذ صغره الاستنباط، بما

1 - الجاحظ: مءارات فصول الجاحظ . ص. 10.

2 - جلال مأمء موسى: منهج البءء العلمف عند العرب، ط. 1 ص. 34، ءار الكتاب اللبفانف، بفرف. 1972.

3 - الجاحظ: مءارات فصول الجاحظ. ص. 10.

4 - الجاحظ: العفمانية، ص. 15، 16 فءقق وشرح عبء السلام مأمء هارون، مكتبة خانجف بمصر. ء. ء.

يتناسب معه، حتى يتعود عليه، ولا نغلق أو نقيّد تفكيره بالحفظ والاستظهار، وذلك لأن الطفل «متى أدام الحفظ، أضرّ ذلك بالاستنباط، ومتى أدام الاستنباط، أضرّ ذلك بالحفظ»¹. وإن كان "جون ديوي" قد «رأى أن التربية لا تكون بالحفظ والتلقين»².

فإنه يكون بذلك متفقاً مع ما نادى به الجاحظ قبله باثني عشر قرناً من الزمن.

وكان الجاحظ وهو يدعو إلى الاستنباط، لا إلى الحفظ والاستظهار، يقول برأي أحدث علماء التربية من أهل الحضارة اليوم.

وما هذه النظرة الواعية، المستقبلية إلى التربية إلا نتيجة إحاطة الجاحظ بعلوم عصره ومعارفه، حيث إنه كان دقيق المعرفة، قويّ الحجة، مرهف الحس، خصب الخيال، حتى إن معارفه لم تقف عند حد المنقول، بل تعدته إلى الأخذ من كل معقول، وذلك لأنه لم يكن صحفياً يأخذ من الكتب ما اتفق، بل كان نظاراً محققاً، يدرس الأشياء بحثاً وتنقيباً³.

ولعل أجمل وأروع ما كان في الجاحظ أنه كان يسترشد بعقله، ويحتكم إليه، حتى إنه «لم يعتقد مذهب المعتزلة، إلا لأن هذا المذهب - مذهب المعتزلة - يحفظ للعقل منزلته بجانب الإيمان»⁴

1 - محمد كرد علي: أمراء البيان ج. 2 ص. 396 مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة. د. ت.

2 - أنطوان م. الخوري: أعلام التربية، حياتهم وآثارهم، ص. 198، دار الكتاب اللبناني، بيروت. د. ت.

3 - محمد كرد علي: أمراء البيان، ص. 39.

4 - جميل جبر: الجاحظ، في حياته وأدبه وفكره، ص. 146، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر. 1968.

ومعنى ذلك أن «العقل عند الجاحظ، هو أساس صنعته، الذي يستمد منه أدلته، كما يستمد منه توليده للأفكار والعاني، وأيضا فإنه يستمد منه قياسه ومقابلاته... وإن الإنسان ليخيل إليه، كأنما يسخر العقل بجميع مقوماته، للجاحظ»¹.

وصفوة القول: إن الجاحظ بعقليته المعتزلية استطاع أن يعالج في ثنايا كتبه ورسائله قضايا تربوية، سبق عصره الذي عاش فيه حتى وصل إلينا في العصر الذي نعيش فيه، وكانه وليد زماننا.

هذه القضايا التربوية جديرة بأن نقف عليها ونستثمرها لما فيه خير لناشئتنا. ونقر بذلك بأن أجدادنا خلفوا فكرا تربويا، وتراثا ثقافيا عربيا إسلاميا، شمل كل مجالات الحياة، وكان منهم الجاحظ، فإن علينا الرجوع إلى هذا التراث، للبحث والتنقيب فيه، بغرض إحيائه من جديد، واستعادة هويتنا الثقافية، كما كانت عليه، وذلك لأنه لا بد أن يكون للعرب فلسفة نابعة من واقع حياتهم، ومن تراثهم الثقافي، تنعكس على تربيتهم لأبنائهم، فتخلق فلسفة تربوية عربية أصيلة، وذلك لأنه لن يكون للعرب هذه الفلسفة، التي تخلق المجتمع العربي المنشود، إلا إذا كانت مشتقة من ثقافتهم معبرة عن هويتهم بجميع مركباتها، قائمة على أساس من تراثهم العربي الإسلامي.

وإن تتبعنا لسير أعلامنا العرب والمسلمين – ومنهم الجاحظ – وتناولها بالدراسة بغية استخراج الفكر التربوي الإسلامي منها، لهو هدف وطني، إذ يمكننا هذا من حل مشكلاتنا الراهنة بدل استيراد فكر من الغرب أو الشرق، يكون دخيلا علينا ولا يتناسب وطبيعة ظروفنا، ومدى طموحنا، وتطلعنا إلى مستقبل أفضل وبناء حضارة أقوم.

1 - شوقي صيف: الفن ومذاهبه في النثر العربي. ص. 176. ط. 8 دار المعارف بمصر.

دور التربية الإسلامية

في الوقاية من الجريمة

الدكتور أحمد ضياء الدين حسين
جامعة اليرموك- الأردن

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين.

فإن التربية الإسلامية تهدف إلى تربية الإنسان المسلم تربية صحية سليمة،
حتى يكون صحيح الجسم ليتمكن من القيام بواجباته خير قيام، وبناء الإسلام لأبنائه
بهذه الطريقة الوقائية الكاملة، هو وقاية لأبنائه من الإصابة بالأمراض الحسية
والمعنوية، وكذلك من الإصابة بالاختلال العقلي والنفسي، الذي يكون سبباً للانحراف
في السلوك الذي يؤدي بعد ذلك إلى الوقوع في الجريمة.

وجاء دور التربية الإسلامية وقائياً من كافة الجوانب فمن الناحية العقلية وضع
الإسلام منهجاً تربوياً متكاملأ يخطط فيه ويوضح الطرق التي تنمي القدرات العقلية
عند الإنسان، ومن أجل ذلك حرم الخمر، ووضع حداً لشاربها لحماية العقل من
الأمراض العقلية والعصبية.

وأما من الناحية الروحية، فقد جاء اهتمام التربية الإسلامية واضحاً وبيناً، لما
للناحية الروحية من دور مميز في حياة المسلم، حتى يطهر نفسه من الآثام والرذائل
حتى يتمكن من العيش والحياة السعيدة المطمئنة، ومن أجل ذلك جعل الإسلام أبواباً
كثيرة، منها قراءة القرآن، وغير ذلك من الأمور.

وجاء دورها في الناحية الاجتماعية واضحاً من خلال دعوتها إلى مكارم
الأخلاق، لما للأخلاق من دور كبير في حياة المسلم، من أجل أن يعم الخير جميع أفراد
المجتمع. ولهذا وضعت كثيراً من المبادئ الاجتماعية التي تنظم علاقات الفرد مع
أسرته، ومع أفراد المجتمع جميعاً.

كل هذا من أجل القضاء على الجرائم بجميع أشكالها وأنواعها والقضاء عليها لا يتم إلا عن طريق إزالة الروح العدوانية من النفوس أولاً، ثم غرس الروح الخيرة مكانها وهذا لن يكون إلا عن طريق التربية الإسلامية، وذلك لأن الجرائم ليست آفة الأمن وحده ولا آفة البشر فقط بل هي آفة الاقتصاد، على مستوى الأفراد والجماعات والدول، ويظهر هذا من خلال تخصيص مبالغ كبيرة لشراء أجهزة المراقبة، وتجنيد الأعداد الكبيرة التي تنفق على السجون، والمحاكم، وغير ذلك، وهذا يؤدي إلى إهدار الأموال الكبيرة وربما تكون النتيجة سلبية، ولكن العلاج الذي يكون أقل كلفة هو وضع الحلول الممكنة قبل وقوع الجريمة، وهذا ما صنعه التربية الإسلامية، وهذا ما سوف يظهر من خلال أوراق البحث.

ويشتمل البحث على مقدمة، وسبعة مباحث، وخاتمة، جاء في:

المبحث الأول: تعريف الجريمة وتصنيفها.

المبحث الثاني: تعريف التربية الإسلامية، أهدافها. المبحث الثالث: أسباب

الجريمة وكيف عملت التربية الإسلامية على الوقاية منها.

المبحث الرابع: الآثار التربوية لإقرار العقوبات

المبحث الخامس: التدابير الوقائية لمنع الجريمة

المبحث السادس: الحدود التي شرعها الإسلام للوقاية من الجريمة.

المبحث السابع: حد الحراة والقصاص

المبحث الأول: تعريف الجريمة وأصنافها:

المطلب الأول: تعريف الجريمة هي:

الجريمة هي "السلوك الذي تحرمه الدولة لضرره بها والذي قد تتدخل لمنع

بعقاب مرتكبه"¹

- عبود السراج، علم الإجرام وعلم العقاب، ط1، جامعة الكويت، 1981، ص 34.

وهناك تعريف آخر وهو " الجريمة سلوك يحرمه القانون ويرد عليه بعقوبة جزائية وتدابير احترازي " ¹

والجريمة من منظور إسلامي هي " محضورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير " ²

المطلب الثاني: تصنيف الجرائم:

أولاً: تصنف الجرائم على أساس خطورة الجريمة.

وبناءً على ذلك فقد قسمت إلى: ثلاثة أقسام. وهي الجنايات والجناح والمخالفات ³

وهناك تقسيم بحسب ركنها المعنوي ألا وهو قصد المجرم عند ارتكابه الجريمة، حيث قسموها من هذه الناحية إلى جرائم عمدية وجرائم غير عمدية ⁴

وهناك تصنيف بالنظر إلى الحق الذي يحميه القانون حيث قسمت إلى ما يلي:

الجرائم الواقعة على أمن الدولة، مثل الخيانة، والتجسس.

الجرائم الواقعة على السلامة العامة، مثل التعدي على حرية العمل.

الجرائم الواقعة على الثقة العامة، مثل الاختلاس، وشهادة الزور.

الجرائم الواقعة على الأشخاص، مثل القتل، والإجهاض.

الجرائم الواقعة التي تشكل خطراً شاملاً، مثل تعاطي المسكرات، والمخدرات والاعتداء على سلامة طرق المواصلات.

الجرائم الواقعة على الأموال، مثل السرقة.

1- محمد إبراهيم زيد، مقدمة في علم الإجرام والسلوك الاجتماعي، مطبعة دار الثقافة القاهرة 1978، ص 37

2- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي في مقارنة بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة بيروت، 1981، ج 1 ص 66.

3- مفداد يالجن، التربية الإسلامية ودورها في مكافحة الجريمة، ط2 الرياض، 1987 ص 16.

4- المرجع السابق ص 16.

الجرانم الأخرى مثل الجرانم العسكرية والجمركية¹

ثانياً: تصنيف الجرانم في الشريعة الإسلامية.

تصنف حسب العقوبة أيضاً وهي:

جرانم يعاقب عليها بالحدود، مثل حد الزنا، السرقة.

جرانم يعاقب عليها بالقصاص والدية، مثل القتل العمد، القتل الخطأ.

جرانم يعاقب عليها بعقوبة التعزير وهي عقوبة غير مقدرة شرعاً²

المبحث الثاني: تعريف التربية الإسلامية وأهدافها:

المطلب الأول: تعريف التربية الإسلامية.

" تنشئة وتكوين إنسان مسلم متكامل من جميع جوانبه المختلفة من الناحية الصحية والعقلية والاعتيادية والروحية والأخلاقية والإرادية والإبداعية في جميع مراحل نموه في ضوء المبادئ والقيم التي جاء بها الإسلام، وفي ضوء أساليب وطرق التربية التي بينها"³

وهذا التعريف شامل لكل جوانب حياة الإنسان المسلم لأن غاية التربية إعداد إنسان كامل متكامل من كل الجوانب حتى يكون شخصية سوية، صالحة لحمل الرسالة الإسلامية التي تتناسب مع عالميتها.

المطلب الثاني: أهداف التربية الإسلامية.

هناك ثلاثة أهداف متدرجة وهي:

بناء خير إنسان مسلم متكامل الشخصية.

بناء خير أمة مؤمن أخرجت للناس.

1- عبود السراج، مرجع سابق، ص 42، 43.

2- عبد القادر عودة، مرجع سابق، ج 1، ص 78-80.

3- مقداد يالجن، موسوعة التربية الإسلامية، جوانب التربية الإسلامية الأساسية، مؤسسة دار الترياحني، بيروت 1987، ج 1، ص 26.

بناء خير حضارة إنسانية إسلامية¹

والملاحظة على هذه الأهداف، أنها مرتبطة مع بعضها بعضاً، حيث لا يمكن أن يكون أمة خيرة مؤمنة إلا إذا كانوا أفراداً صالحين، ولا يمكن أن تكون حضارة إسلامية شاملة إلا إذا كانت أمة مؤمنة ونلاحظ أن كلاً من الأمة والحضارة تقوم على بناء الفرد الذي هو الأساس، ومن هنا جاء دور التربية الإسلامية مركزاً على بناء الفرد وبنيت طريقة بنائه، من خلال الاهتمام به من جميع الجوانب. حتى يكون إنساناً متكاملًا ذا شخصية متجانسة.

وقد تم بناء شخصية الإنسان المسلم من خلال بناء شخصيته المتمسكة بالقيم والأخلاق، وتم هذا من خلال غرس العقيدة الإسلامية في نفس الناشئ المسلم، وتحويلها إلى عقيدة فاعلة مؤثرة تدفعه إلى السلوك الخير وتمنعه من اقتران الشرور والآثام، ومن ثم الابتعاد عن الجريمة بكافة أشكالها وألوانها.

ونحن اليوم أشد حاجة إلى مثل هذه العقيدة، لأن من أهم أسباب انحراف المسلمين هذه الأيام وعدم تمسكهم بدينهم وقيمهم، وإنما هو أزمة العقيدة والأيمان، وأدى هذا في النهاية إلى تدهور أوضاع المسلمين الداخلية والخارجية وبدأت الانحرافات الكثيرة في الأخلاق والسلوك.

والأمر الآخر تكوين وعي بوحدة حياة الأمة ومصالحها وقد عمل الإسلام على تعميق هذا الأمر ونجح بذلك، حين جعل المجتمع المسلم كانه مجتمع واحد إذا أصيب الفرد به تأثر المجتمع كاملاً، وكان الحياة جسم واحد.

ومن هنا فإن المجتمع لا يسمح لأفراده أن يتصرفوا كما يريدون، بدعوى أنهم يتصرفون فيما يخصهم، وأن الإساءة تنالهم فقط لأن الضرر يعود على المجتمع كاملاً وأي خلل في الجسم يؤدي إلى إحداث خلل في الجسم كله، وبهذا نجحت التربية

1- مقدار بالجن، دور التربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 41

الإسلامية في تكوين الوعي الاجتماعي، حتى أصبح كل فرد في المجتمع يشعر بشعور المجتمع كاملاً.

المبحث الثالث: أسباب الجريمة وكيف عملت التربية الإسلامية على الوقاية

منها:

المطلب الأول: أسباب الجريمة

هناك خلاف كبير بين الباحثين في تحديد أسباب الجريمة، ولكنهم حددوا ذلك بما

يلي:

الوراثة

البيئة والنظام الاجتماعي والسياسي

الحالة الصحية: - اختلال توازن الصحة الجسمية والنفسية والعقلية.

الحالة الاقتصادية.

عدم توازن أجهزة الرقابة والضبط الاجتماعي من إعداد الكوادر اللازمة لذلك،

من أفراد أمن وأجهزة.

تعاطي المسكرات والمخدرات.

عدم توازن التعليم والتربية والتوجيه والرعاية الكافية¹

وتنتج هذه الأسباب عما يلي:

ضعف الإيمان: وكل القيم الأخلاقية في النفس الإنسانية.

العامل النفسي: أو ما يسمى بالانحرافات النفسية التي تحمل صاحبها على

ارتكاب الجرائم، فقد يكون الانحراف النفسي، الطمع في جمع المال، فيسلك بكافة

الوسائل المشروعة وغير المشروعة للحصول على المال، وقد يكون الانحراف ناتجاً

1- محمد إبراهيم، مقدمة في علم الإجرام، مرجع سابق، ص 37
الكيسر كارل، تأملات في سلوك الإنسان، ترجمة محمد القصاص، مكتبة مصر القاهرة.

عن أزمات أسرية يعجز صاحبها عن مواجهتها فيميل إلى شرب الخمر والمخدرات ظناً منه أنه بهذا العمل، قد يهرب من ذلك الواقع الذي يعيشه.

العامل الاجتماعي: ويتمثل هذا بالبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد، وقد يتمثل بالأسرة المنحلة التي يسودها التفكك، وضعف الروابط والانحلال الخلقي، دون أن يهتم أفرادها بعلاج الوضع ويتصرف كل فرد على حده، دون الرجوع إلى الآخرين، وهذا ينتهي بأفرادها إلى حياة الشر والعدوان والإجرام.

وقد يكون قصور الفرد في توفير حاجاته الأساسية من مأكّل ومشرب وغير ذلك، إما لعدم توفير الدولة له ذلك، وإما أن المجتمع لا يساعده على توفير ذلك، ومع وجود البطالة والكسل والرغبة في الحصول على المال دون عناء، مما يؤدي إلى الانحراف السلوكي، فيلجأ إلى السرقة والرشوة وغير ذلك.

وقد يكون ناتجاً عن عجز المسؤولين في التصدي للكثير من الجرائم التي تقع في المجتمع، وبخاصة ما يفرض من عقوبات تكون غير رادعة، مما يجعل المجرم يقترب الجريمة أكثر من مرة.

المطلب الثاني: كيف عملت التربية الإسلامية على الوقاية من الجريمة:

وقد واجهت التربية الإسلامية هذه العوامل التي تدعو إلى الجريمة، أو تكون سبباً في حصولها من خلال ما يلي:

عالجت التربية الإسلامية ضعف الحس الإيماني وضعف الشعور الديني الذي يحمل المسلم على فعل الخير، والعمل الصالح، ورتب على ذلك ثواباً وعقاباً، فالثواب لمن يفعل الخير، والعقاب لمن يفعل الشر.

وقد عملت التربية الإسلامية إلى إتباع أسلوب الترغيب والترهيب، الذي عالج من خلاله المسلم وذلك بوعده بالثواب الحسن والأجر العظيم، لمن ترك المعصية

1- محمد عقلة الإبراهيم، نظام الإسلام العبادة والعقوبة، ط1، عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، ص 121 - 123 بتصرف.

والتزم الخير. قال تعالى: فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره (الزلزلة 7-8).

وأما أسلوب الترهيب، فيكون بالتغيير من الجريمة وفعلها والوعيد الشديد، لمن يقترب مثل هذه الجرائم في الأخرى. قال تعالى: ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً (الإسراء 32)

دور العبادات: لأن العبادات تلعب دوراً مهماً في حياة المسلم حيث أن المسلم الذي يؤدي العبادات ويحافظ عليها، تمنعه من الوقوع في الجريمة والمعاصي الأخرى، وتجعل نفسه صافية، ويعود هذا على المجتمع بالخير والنفع. وأما بالنسبة للدوافع النفسية فقد عالجها الإسلام، عن طريق التهذيب النفسي، وتربية الضمير داخل النفس الإنسانية، من خلال خشية الله عز وجل وشعوره بالمسؤولية أمام الله عز وجل، عن طريق ترسيخ العقيدة في نفس المسلم التي تقوم بدورها بتنمية نوازع الخير داخل نفسه وتبعده عن كل بؤر الشر¹.

الدوافع الاجتماعية: وأما بالنسبة للدوافع الاجتماعية، فقد وضع الإسلام التدابير الوقائية لمنع حدوثها، عن طريق تقوية الروابط الاجتماعية بين أفراد المجتمع، حتى يشعر أفراد المجتمع بأحوال بعضهم بعضاً، فلا يتطرق إليهم الفساد والانحلال، وركز على الروابط الأسرية لأن الأسرة من أهم الأوساط، وأكثرها فاعلية، من حيث دورها في قوة المجتمع وترابط أفرادها وفي الوقاية من الجريمة².

وقد وضع الإسلام خطة محكمة في تربيته للإنسان، قبل أن يرصد للجريمة عقوبة، تحول بين الإنسان وبين ارتكابها.

ومن ملامح هذه الخطة:

تربية الفرد لإيجاد وازع خلقي في نفسه.

إيجاد رأي عام ينفر من الجريمة، بل وينكرها ويحاصر مرتكبها.

1- محمد عقله، مرجع سابق، ص 126.

2- المرجع السابق، ص 132 - 133.

سد كل منافذ الفتنة لتظل نائمة.

تحديد العقوبات الرادعة، التي تنزل بالمخالف عندما لا يوجد بديل عنها¹.

وقد اتخذ الإسلام كل هذه الوسائل، قبل أن يقوم على وضع العقوبة المقررة لذلك، وهذا ما يسمى في الإسلام الجمع بين التوجيه والتشريع، وهذا من خصائص الإسلام، فقد وجه الإسلام وشرع في آن واحد لأن التوجيه وحده لا يكفي، ولا بد من التوجيه مع التشريع.

فشرع الإسلام الحدود صيانة للمجتمع من الشذوذ والانحراف، لا إكراهاً على الفضيلة وحسن الخلق فهو مجتمع يقوم على عقيدة ينبع منها خلق ويصونه نظام، وهذه الثلاثة مجتمعة متضامنة متناسقة، تعمل على تربية المجتمع وتطهيره وصيانتة². وشرعت هذه العقوبات من أجل أن تحفظ الضروريات الخمس التي أقرها الإسلام:

من أجل حفظ الدين شرع حد الردة.

من أجل حفظ النفس شرع القصاص.

من أجل حفظ المال شرع حد السرقة.

من أجل حفظ النسل شرع حد الزنا.

من أجل حفظ العقل شرع حد شرب الخمر.

وقد شرعت هذه العقوبات على اختلاف أنواعها، من أجل المحافظة على

المجتمع من الشر والفساد والمحافظة على مقاصد الإسلام الكبرى.

المبحث الرابع: الآثار التربوية لإقرار العقوبات:

وقد يترتب على إقرار العقوبات آثار كثيرة، منها ما يعود على الفرد، ومنها ما

يعود على المجتمع.

1 - محمود عمارة، الحدود في الإسلام بين الوقاية والعلاج، مجلة التضامن الإسلامي، وزارة الحج، السنة السادسة والثلاثون، ج12 جمادي الثانية 1982، ص 11.

2- محمد شديد، منهج القرآن في التربية، بيروت، دار الأرقم، ص 196.

المطلب الأول: ما يخص الفرد، فهي:

إصلاح الجاني وتهذيبه واستئصال دوافع الشر.

فقد عمدت التربية الإسلامية، عندما أقرت نظام العقوبات، وتشريع الحدود، إصلاح الجاني، وقاية له من الوقوع في المعاصي والمفاسد، فكلما فكر الإنسان أن يفتنر معصية أو ذنباً ثم تذكر العقوبة التي تنتظره، وتوقع عليها، تراجع عن فعل ذلك حفظ هيبة التشريع في نفوس الأفراد.

فالأمر والنهي لا يكفیان وحدهما في منع الإنسان من الإقدام على المعصية؛ لذلك شدد الله عز وجل العقاب كنوع من الوقاية للإنسان المسلم، حتى لا تسول له نفسه الإقدام على المعصية، لأن العقوبة هي التي تعمل في النفوس، وتولد الحرص على ترك المعصية، وهي التي تجعل للأمر والنهي مكانة في نفس الإنسان المسلم.

الرحمة بالجاني:

شرع الله عز وجل العقوبة رحمة للجاني، لكي تطهره من الذنب الذي افتنرفه، يقول ابن تيمية: " إنما شرعت العقوبات رحمة من الله بعباده، فهي صادرة عن رحمة الخلق وإرادة الإحسان إليهم " ¹

الردع للمجرم والزجر لغيره:

تعتبر العقوبة ردعاً للمجرم، فلا يفكر بارتكاب جريمة أخرى، بعد إقامة الحد عليه، وتعتبر زجراً لغيره من الناس، وذلك حين يرون العقوبة تقام على مرتكب الجريمة، فلا تسول لهم أنفسهم بارتكاب الجريمة، أو حتى الاقتراب منها.

إن الحد يردع المحدود، ومن شهده ومن حضره يتعظ به ويزجر لأجله، ويشيع حديثه فيعتبر به من بعده، ويزول من نفسه الخبث الذي بعثه على الجنائية، فينزر الناس، ويزول الخبث من الجاني ².

1- ابن تيمية، الاختيارات الفقهية، دار المعرفة، ص 288.

2- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ص 205-

تحقيق التوازن بين الدوافع النفسية للفرد:

مهمة العقوبات بما تنطوي عليه من عامل الزجر، أن تحقق في نفس الفرد العادي هذا التوازن، بحيث يتمكن من السيطرة على دوافعه، ووجه ذلك: أن من طبيعة النفس الإنسانية تحركها تحت تأثير عاملين متضادتين: عامل الرغبة، وعامل الرهبة، وكلاهما يؤثر سلباً أو إيجاباً على النفس من ناحيتين مختلفتين، فمثلاً من يهتم بالزنا يتمثل له ما أعده الله عز وجل للمتقين، فينشط الوازع النفسي فيه، حتى يكف عما كان متجهاً إليه، وعامل الرهبة يؤدي إلى النتيجة عينها من طريق آخر فالخواف من العقاب المترتب على الزنا يمنته من الاقتراب منه.

ومن هنا تبدو عظمة القرآن في مزجه وربطه الوثيق بين عنصرى الترغيب والترهيب في كل الأحوال أمراً ونهياً، لأن هذا المزج يتيح للنفس من عوامل التوازن والسيطرة على بواعثها ودوافعها، ما تتمكن به من شحذ إرادتها في مجال الاختيار والترجيح، فتتجه في قوة- لإيثار ما هو مطلوب منه إقداماً أم إحجاماً¹.

أما فيما يتعلق بالدافع النفسي، حيث وجود عاملين في النفس الإنسانية يدفع كل منهما الآخر دافع الرغبة، ودافع الرهبة، فإن تقوية طرف منهما، وإضعاف الآخر يقضى على الصراع قضاء شبه كامل، ويحل حلاً شبه تام.

أما تقوية طرف وإضعاف طرف مع ترك الآخر كما هو، فقصارى أمره أن يخفف من حدة الصراع ولا يصل بالنفس إلى السكينة اللازمة لتتجه الإرادة بكل قوتها إلى الفعل، إن كان المطلوب فعلاً لمأمور به، أو نحو الترك إن كان المطلوب كفاً عن منهي عنه².

وفي ضوء ذلك يتبين أن الحدود تمثل في النقاء النفسي للفرد والمجتمع المسلم عنصراً رئيساً من عناصر التوازن، يحول بعيداً عن كل محارم الله عز وجل لا يقربها ولا يحوم حولها، وبه تصبح الغالبية العظمى من أفراد المجتمع أسوياء، لا شذوذ في

1- محمد حسين الذهبي، أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، ص 96.

2- المرجع السابق، ص 96.

تكوينهم، ولا انحراف في ميولهم واتجاهاتهم، يسهل عليهم ارتكاب شيء مما يجعلهم تحت طائلة هذه الحدود¹.

ودور الحدود هو دور بنائي يسهم في تكوين الفرد وتنشئته من جهة، ودور وقائي يمنع الكثرة الغالبة من الأفراد عن الإقدام على جرائم الحدود من جهة أخرى. والعقوبات التي شرعها الإسلام، كانت ملائمة للجرائم بحيث إن كل جريمة وصفت لها عقوبة تناسبها، حتى يكفل ذلك تحقيق الأهداف والغايات التي من أجلها شرعت العقوبة.

فجريمة الزنا، وضع لها الإسلام عقوبة تناسبها، لأنه لا يقدم عليها، إلا من قوي في نفسه النزعة لتحقيق لذته، ولذلك شرع لها عقوبة الجلد والرجم، لما لها من تأثير جسدي ونفسي على نفسية المجرم.

وإقامة الحد عليه أمام الناس، وعلى مرأى منهم، يجعله معروفاً لدى الناس بإجرامه، وفضاعة جرمه وهذا يسبب له عذاباً نفسياً، ويحدث في نفسه ردعاً عن ارتكاب الجريمة، وعند غيره بحيث لا يقدمون على مثل هذا الفعل الشنيع، ويجعله يفكر كثيراً قبل الإقدام على ذلك. وقد أشار ابن كثير إلى هذا بقوله: "فإن ذلك يكون أبغ في الزجر، وأنجع في الردع، لأن فيه تقيحاً وتوبيخاً وفضيحة"².

ويقول سيد سابق في أن العقوبة إذا أقيمت تحقق الأمن والاستقرار: "إقامة الحدود فيها نفع للناس، لأنها تمنع الجرائم، وتردع العصاة، وتكف من تحدته نفسه بانتهاك الحرمات، وتحقق الأمن لكل فرد في نفسه وماله وعرضه وسمعته وحرية وكرامته"³. لقد راعى الإسلام كل ما ينغص على الأفراد والجماعات أمنهم، ووضع له حدوداً، حتى لا يظن أحد أن بمقدوره أن يعتدي على حرمات الآخرين، ثم يترك وشأنه، وهذا هو الهدف الأساس الذي شرعت من أجله العقوبة، وهو مكافحة

1- المرجع السابق، ص 98.

2- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص 262.

3- سيد سابق، فقه السنة، ج2، ص 358.

الجريمة والقضاء عليها والتقليل منها، حماية للمجتمع من أخطار المجرمين حتى يستتب الأمن والاستقرار.

المبحث الخامس: التدابير الوقائية لمنع الجريمة:

وقد استطاع الإسلام وضع التدابير الوقائية من الجريمة إلى جانب التدابير العقابية، وبين أثر العقيدة والعبادة في الحد من الجريمة ومكافحتها.
المطلب الأول: دور العقيدة:

وقد أثبتت العقيدة الإسلامية دورها في تربية أفراد المجتمع الإسلامي تربية سليمة وصحيحة، حتى تمكنت من نفوسهم، وكان أثرها أكثر من أثر التدابير العقابية، لأن العقيدة تؤثر في سلوك الفرد وطريقة تفكيره، وتحقق السعادة والخير.
قال تعالى: الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (الأنعام 82).

وذلك من خلال أن العقيدة توجد في نفس المسلم الرقابة الذاتية، لإيمانه بأن الله عز وجل يعلم السر وأخفى، ويعلم حركاته وسكناته، وهي بدورها تتحكم في نوازع النفس وشهواتها، فتكبح جماح نفسه عن ملذاتها وغوايتها.
وهذا ما يجعل المسلم يبتعد عن كل انحراف في أقواله وأفعاله لأنه يعلم علم اليقين أنه سوف يحاسب على كل أمر يصدر منه، سواء كان قولاً أو فعلاً، وهذا من خلال الاستشعار بالرقابة الإلهية.

وتعمل العقيدة على تنمية الدافع إلى العمل الصالح، لأن المؤمن كلما ازداد معرفة بالله عز وجل، اقترب منه، وازداد صلته بالله عز وجل، فيجعله يسعى بكل محبته إلى إرضاء الله عز وجل، من خلال إتباع أوامره، واجتناب نواهيه.
يقول الإمام الرازي: " كل من كان ناطقاً على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات ثم كان علمه بكماله أتم، فكان له حبه أتم " ¹.

1- الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ج3، ص 282.

وتؤدي هذه المحبة إلى طاعة الله عز وجل، وتكون له بمثابة الدرع الواقي من الوقوع في المعاصي قال الإمام الطحاوي: " فتأخذ تلك المحبة بصاحبها للطاعة، لأن مكن كمال المحبة أنها لا تقبل الشركة ولا المزاحمة"

فالإيمان بالله عز وجل يولد في النفس الرغبة الشديدة للإقدام على الخير وفعله، ورقابة الضمير من أقوى العوامل التي تحفظ النفس الإنسانية وتقيها وتربيها التربوية الصحيحة، وتكبح جماح النفس عن غوايتها ووقوعها في المعاصي والجرائم التي حرمها الله عز وجل، نتيجة لتلك الرقابة الداخلية التي ولدها الإيمان بالله تعالى، بنفس المؤمن، وهذا ما لم تحققه التشريعات الأخرى الوضعية، لأنها أهملت الجانب الإيماني. لقد بقي العالم الإسلامي مدة طويلة من الزمن لا يعرف جرائم القتل والسرقة والزنا وشرب الخمر، وغيرها، إلا في حالات معدودة ن تكاد لا تذكر، والسبب في ذلك أن الإيمان والعقيدة قد أثرا في الفرد المسلم فجعلنا ذلك الإنسان الذي يخشى الله عز وجل في جميع حالاته.

أما المجتمعات الحديثة، فإنها تعاني من اضطرابات اجتماعية، وانعدام الأمن والاستقرار، والناظر في واقع المجتمع الغربي، يجد الجرائم الكثيرة، بمختلف صورها وأشكالها، وأصبح الأمن عاجزاً عن تحقيق الاستقرار والطمأنينة في تلك البلاد، حتى ارتفع عدد الجرائم إلى أعداد كبيرة بمختلف أشكالها.

وقد ذكر تقرير نشرته مجلة التايم الأمريكية، نشرته صحيفة الدستور الأردنية بتاريخ 1981/3/25 تحت عنوان "ازدياد عدد الجرائم في المجتمع الأمريكي": "جريمة قتل واحدة كل 24 دقيقة، اغتصاب امرأة كل 7 دقائق، عملية سطو كل عشر ثواني"².

ومن خلال المقارنة بين ما كان عليه المجتمع الإسلامي سابقاً وما هو عليه الآن، حينما أوقف تطبيق الحدود الشرعية التي شرعها الله عز وجل للعقوبات للزجر

1- أبو العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 204.

2- محمد عقله، نظام الإسلام، ص 168.

وردع المجرمين، وما هو عليه المجتمع الأوروبي ليدرك الأهمية الكبرى لتطبيق الحدود الإسلامية، وأنها تعتبر هدية الله للبشرية الضالة التي تريد أن تنعم بالأمن والاستقرار، وحتى ننعم بالأمن والاستقرار فلا بد من العودة إلى تطبيق حدود الله عز وجل.

ويعتبر الإيمان واقياً ورادعاً لصاحبه عن اقتراف الجرائم، فالإيمان يكف النفس عن الخروج على الأخلاق الفاضلة، والسلوك السوي، فإن تعذر لدى الفرد، فإن ما يثبت الإيمان من الحياء يكفي لردع صاحبه أن يأتي جريمة في السر، ويقوي ذلك الردع في إتيانه علانية والمجاهرة به¹. وذلك أن الإيمان باعث على الحياء الذي يمنع صاحبه على ارتكاب الجريمة. قال صلى الله عليه وسلم: "الإيمان بضع وسبعون شعبة والحياء شعبة من الإيمان"² والحياء انقباض النفس عن القبيح³. وقال صلى الله عليه وسلم: "الحياء لا يأتي إلا بخير"⁴.

المطلب الثاني: دور العبادات:

ومن أجل المحافظة على أمن واستقرار المجتمع وأفراده، شرع الإسلام العبادات كوسائل وقائية لمنع حدوث الجريمة، ومن أجل تربية المسلم تربية سليمة وصحيحة، بحيث تكون له هذه التربية بمثابة الدرع الواقي المانع له من ارتكاب الجريمة والمعصية، ومن هذه العبادات:

1- الصلاة: الصلاة التي تمنع الإنسان من ارتكاب الفاحشة والمنكر والمعصية، وذلك إذا أداها وأقامها على الكيفية التي أَرادها الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم. قال تعالى: إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (العنكبوت 45)

-
- 1- روضة محمد ياسين، منهج القرآن في حماية المجتمع من الجريمة، ج2، ص 39 - 40.
 - 2- صحيح البخاري (فتح الباري)، كتاب الإيمان، باب الحياء من الإيمان، ج1، ص 11.
 - 3- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 140.
 - 4- صحيح مسلم (شرح النووي)، كتاب الإيمان، باب عدد شعب الإيمان، ج1، ص 64.

فأداب الصلاة وإقامتها تكون رادعاً للإنسان المسلم، وتقويه من الانحراف، لأنها تحقق لصاحبها أموراً ثلاث:

عصمة تغلب شهوته، وإرادة تقهر غفلته، ومحبة تظهر مطلبه وتبعث الصلاة في قلب صاحبها الاطمئنان. قال تعالى: الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب (الرعد 28). ومن هنا فإن النفس تسكن وتستأنس في تذكرة الألسنة، وتلاوة القرآن والتسبيح والتحميد¹.

والصلاة تملأ فراغاً كبيراً في النفس الإنسانية، الذي قد يدفع صاحبه إلى سلوك غير سليم قال تعالى: واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين. (البقرة 45) فهي الملجأ للمحتاج، والراحة للمضطرب، والأمان للخائف.

2- الزكاة: والزكاة أحد أركان الإسلام، التي تحقق الأهداف التالية:

القضاء على الفقر: يعد الفقر من أكثر العوامل التي تساعد على الانحراف، فالإنسان الذي لا يملك المال لكي يعيش، ولم يوفر له المجتمع سبل الحياة ولا الدولة كذلك، فربما يلجأ إلى السرقة والنهب، وغير ذلك

ب - الزكاة تعتبر تطهيراً للنفس من البخل والشح، لأن المال إذا كثر بيد صاحبه، فباته مدعاة إلى الانحراف والسلوك غير المشروع.

3- الصوم: لعل الحكمة من فرض الصيام، هي توقع حصول التقوى، من المسلم وهذا ما نص عليه القرآن الكريم. قال تعالى: يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون (البقرة 183)

والتقوى حفظ النفس عما يؤثم، وقال ابن حجر العسقلاني في بيان الحكمة من الصوم: " ليكون سبباً لاتقاء المعاصي وحائلاً بينه وبينها².

1- الشوكاني، فتح القدير، ج3، ص 81.

2- ابن حجر العسقلاني (فتح الباري) كتاب التفسير، باب يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام، ج8، ص 178.

وأما أن الصيام وقاية للإنسان المسلم من الوقوع في المعصية وارتكاب الجريمة وواقياً له من الانحراف والسلوك غير السوي، فهذا ما حددته الآية الكريمة: " لعلكم تتقون " والتقوى وقاية، وهذا ما أكده الرسول صلى الله عليه وسلم: " يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه لأغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء " ¹.

وذلك أن الصوم يعمل على كسر الشهوة التي هي أساس الوقوع في المعصية، ويعمل على مقاومة الانحرافات النفسية التي تميل إلى ارتكاب الجريمة، وأن شهوة النكاح تابعة لشهوة الأكل تقوى بقوته وتضعف بضعفه، ولهذا فالصيام يحد من الشهوة، يقلل من الوقوع في الجرائم، والاعتداء على الأعراس.

ولذلك نحن مأمورون بتضييق الخناق على الشيطان الذي يجرى بإبن آدم مجرى الدم، بالجوع، حتى نسد عليه وسوسته ومنافذه الأخرى. قال صلى الله عليه وسلم: "إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم" ²

والصوم يربي في النفس خلق الأمانة، والرقابة الداخلية، والخوف من الله عز وجل، وهذا يؤدي إلا منع الإنسان من ارتكاب المعصية، حتى ولو كان بمفرده، نظراً لما أوجده الصيام في نفسه من خلق الرقابة والخوف من الله عز وجل.

4- الحج: وأما قريضة الحج، بما فيها من مناسك مشروعة تجعل المسلم يتحرر من الدنيا وزينتها، وتذره بأحوال الآخرة، فيزهد في الدنيا، ولا يبقى في نفسه شيء من أنواع الحسد والحقد والغل، وهي التي تسبب ارتكاب الجرائم.

المبحث السادس: الحدود التي شرعها الإسلام:

1- صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من استطاع منكم الباءة، ج5، ص 190.

2- المرجع السابق، كتاب الأحكام، باب الشهادة تكون عند الحاكم، ج 8، ص 114.

المطلب الأول: حد الزنا: عقوبته مقدرة، ورد النص القرآني في تحديدها، وأمر بشهاد الناس عليها، فشهود الحد ضرورة لتحقيق أثره وغايته في الزجر والإبعاد عن الإثم

والأمر الثاني، إنما هو التشهير به، وهذا إيلاء نفسي، يصيبه نتيجة لرد فعل الجماعة نحوه، وسقوطه في عينها، أشد عليه من الجلد لأن الجلد قد يتحملة لقوة بنيته. إن الحد يقام مرة ليمنع من إقامته مرات، بل مئات المرات، ومن هنا حرص الإسلام على تمكين الأثر المترتب عليه سواء في ناحيته الاجتماعية.

فمن يؤذيه الألم الحسي، ولا يؤذيه السقوط في نظر الجماعة، يردعه الجلد ومن يؤذيه أن يسقط في نظر الجماعة، وقد لا ينال منه الألم الحسي، يردعه الإعلان.

وللعقوبة التي تنزل بالجاني، أثر تربوي من خلال صلاحه لمستقبله وتأديبه في حاضره لما حدث منه ولا بد من عامل الإيلاء وكذلك النفي الذي شرع إلى جانب الجلد، لما في الغربة من ألم البعد عن الأهل والوطن، بسبب لذة يسيرة، وفي هذا يقول ابن القيم: " ولم يكن الجلد وحده كافياً في الزجر فغلظ بالنفي والتغريب ليذوق من ألم الغربة ومفارقة الوطن، ومجانبة الأهل والخلطاء ما يزجره عن المعادة¹.

ويدل هذا على أن العقوبة التي أنزلت بالزاني غير المحصن، إنما هي لتأديبه وإصلاحه لا لتعذيبه، يقول السرخسي: " والحد إنما شرع على وجه يكون زاجراً متلفاً².

المطلب الثاني: أضرار الزنا:

الأضرار الصحية:

وفي إقامة حد الزنا وقاية للإنسان من الأمراض التي تصيبه كمرض السيلان، الذي يصيب الجسم كاملاً وربما يفتك به ويؤدي بحياة الشخص.

1- ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3، ص 197.

2- السرخسي المبسوط، ص 44.

ومرض السيلان الذي من يصاب به مرة أصيب إلى الأبد، ويؤدي هذا المرض إلى إتلاف الكبد والمثانة ونادراً ما يشفى صاحبه¹.

ومنها مرض السفلس: الذي يؤدي إلى إصابة القلب، حيث يهاجم جميع أجزاء الجسم، وقد يؤدي بحياة المريض، ويصيب الجهاز العصبي بأكمله².

وإن سلم الزاني من هذه الأمراض فانه يصاب بسفا سف الأمراض الخلقية التي تتعلق بالفاحشة، من خلال كذباً وأنانية وخضوع للشهوات ثم يقوم بنقلها إلى أفراد المجتمع فيصاب المجتمع بها.

الأضرار الخلقية: ومن الأضرار الخلقية التي يخشى على المجتمع منها، وجود فنة البغايا، وهذا النوع من النساء يصبح وسيلة لقضاء شهوة الرجال مدى الحياة، ويؤدي هذا إلى أن تتشكل في المجتمع طبقة منحلة، مهانة في المجتمع، يحرم من المجتمع من أية خدمة نافعة، وبإقامة حد الزنا عليهن وقاية من مثل ذلك.

ومن الأضرار الخلقية فتح السبل وتيسير الأسباب للتحلل من المسؤولية أمام أفراد المجتمع، فالذي يصبح الزنا عادة عنده، لا يجد لديه الرغبة لتحمل أعباء الزوجية، والأسرة، وتفشي هذا النمط من الناس يزيد عدد المنحليين من مسؤولياتهم.

الأضرار المادية: ومن ذلك الأضرار المادية، حيث تقتل حوافز العمل في مجتمع تنتشر فيه الأمراض الجسدية والخلقية، والنفسية نتيجة للزنا، وتجرده من المثل والقيم العليا التي يسعى لتحقيقها، وثمرة ذلك كله الركود إلى الكسل والدعة، والحرص على المال لاجتلاب مزيد من المنعة المحرمة.

ويؤدي هذا إلى هلاك الأمة لفقدانها مقومات وجودها وأسباب بقائها واستمرارها، يقول أحد الكتاب الفرنسيين حول أسباب انهيار فرنسا: " ومن أهم

1- علي عبد الرحمن سعيد، الآثار التربوية لإقامة الحدود الشرعية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ص 85.

2- محمد علي البار، الأمراض الجنسية، ص 315.

اسباب انهيار فرنسا في الحرب العالمية الثانية، تفسخ الشعب الفرنسي، نتيجة لانتشار الرذيلة بين أفرادها¹.

الأضرار الاقتصادية: ومن ذلك؛ الأضرار الاقتصادية التي تعود على المجتمع بالخسارة الكبيرة جداً، حيث يستلزم هذا الإتفاق الكبير من الأموال لمعالجة هؤلاء الذين يصابون بهذه الأمراض، وفتح المستشفيات والكوادر الطبية البشرية، وكل هذا إهدار للمال العام، الذي ينفق في مصالح أخرى تهم المجتمع، فيما لو طبقت الحدود. وهذا يؤدي إلى حرمان المجتمع من طاقات الذين أصابهم المرض، وخارت قواهم، وأصبحوا عاطلين عن العمل، بسبب الزنا، فيخسر المجتمع قوة كان بالإمكان استغلالها في الجهات الخيرة في البناء والأعمار.

ومنها حرمان المجتمع من الانتفاع بثمرة الأموال الطائلة التي يبذلها أرباب الشهوات على ملذاتهم. ومنها أن الدولة التي ينتشر فيها الزنا بحاجة إلى مزيد من الأموال لإتفاقها على الأطفال غير الشرعيين.

المطلب الثاني: الآثار الإيجابية المترتبة على إقامة حد الزنا:

حفظ الأنساب: وفي إقامة حد الزنا صيانة وحفظاً للأنساب والأعراض من الاختلاط، وضياعها، وتوهين حرمة القرابة، وإفساد مقومات الأسرة، واستهانة بحرمة الزواج، واضطراب الأنساب، وتعريض الأولاد للضياع، إلى غير ذلك.

حفظ المجتمع من الفساد: ومن ذلك إبعاد أفراد المجتمع وردعهم عن الوقوع بمثل هذه الجريمة، إذ إن الزاني لو كان محصناً، فحده الرجم حتى الموت، ويعني هذا اجتثاثه من المجتمع نهائياً، ويكون ردعاً لغيره، لأن من يعمل عمله يكون مصيره الرجم حتى الموت. وكذلك لو كان غير محصن، فالجلد والتغريب عقوبتان كافيتان لردعه وردع أمثاله من الذين تسول لهم أنفسهم فعل ذلك.

1- عبد الله ناصح علوان، إلى كل أب غيور يؤمن بالله، ص 93.

الوقاية من غضب الله: وفي إقامة حد الزنا، وقاية للمجتمع من غضب الله عز وجل، إلى جانب مقت الله عز وجل. قال تعالى: ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً (الإسراء، 32). وقال رسول صلى الله عليه وسلم: " ما ظهر الغلول في قوم إلا ألقى في قلوبهم الرعب، ولا فشا الزنا في قوم قط إلا أكثر فيهم الموت، ولا نقص المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق، ولا حكمهم قوم بغير الحق، إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلا سلط الله عليهم العدو"¹

إصلاح الفرد: وإقامة حد الزنا يقوي الجانب الخلقى عند المسلم، لأن الزنا مفسدو وفساد خلقي كبير، والحد الذي يقام على مرتكبه هو محاربة لهذه المفسدة ودفعاً لها بعقوبة مرتكبيها، وتقوية الجانب الخلقى لدى الأفراد المجتمع المسلم باستوانهم إلى الخلق الكريم، وهذا يؤدي إلى تقوية الإرادة عند المسلم وتقوية شخصياتهم ثم التكامل².

فحد الزنا يعمل على إصلاح الفرد الذي يكون أحد أفراد المجتمع فإذا صلح وهذبت أخلاقه، أدى ذلك إلى صلاح المجتمع وشاع الأمن والمحبة والاستقرار وانتشرت سعادة المجتمع.

فالحمد يمنع صاحبه إذا لم يكن متلفاً وغيره بالمشاهدة ويمنع من يشاهد ذلك ويعاينه إذا لم يكن متلفاً، لأنه يتصور حلول تلك العقوبة بنفسه لو باشر تلك الجناية. 3
ويعد هذا يتبين أن الزنا، يشكل مصدراً كبيراً وخطيراً للجريمة في عالمنا المعاصر، علاوة على أنه ظلم فادح يلحق بأبناء السفاح وبالأطراف الأخرى، وينتهك

1- مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الجهاد، باب ما جاء في الغلول، (د. ط) مصر، مطبعة الحلبي، 353هـ، ج 1، ص 460.

2- محمد أمين المصري، لمحات في وسائل التربية الإسلامية وغاياتها، ط4، بيروت، دار الفكر، 1398هـ، ص 214.

3- علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج 7، ص 33.

أخطر حقوق الإنسان على الإطلاق ألا وهو الطفل في التربية الأسرية بين أمه وأبيه¹

المطلب الثالث: حد القذف

تعريف القذف:

القذف هو: الرمي بوطء، يوجب على المقذوف². والتشديد في عقوبة الزنا لا يكفي وحده في صيانة الجماعة من الفساد، ما لم تسبقه ضمانات وقائية منها: محاربة الإشاعات الكاذبة، ولجم أسنة السوء عن إطلاق التهم الباطلة، ومعاقبة الذين يقذفون العفيفات بالزنا والاتهام بدون دليل، قال تعالى: والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً أولئك هم الفاسقون (سورة النور 4).

فترك الألسنة تلقي التهم على العفيفات بدون دليل قاطع، يترك المجال فسيحاً لكل من شاء أن يقذف بريئاً أو برينة بتلك التهمة النكراء، فتصبح الجماعة أعراضها مطعونة، وسمعتها ملوثة، وكل زوج فيها يخامر الشك في زوجته، وكل بيت مهدد بالانهيار من جراء كذبة يطلقها ذو غرض، مما يسبب حدوث مشكلات خطيرة في المجتمع تنتهي إلى وقوع جنایات قد تصيب كثيراً من الأبرياء³

فوقاية للمجتمع من الاتهام الباطل والكاذب بدون دليل، فقد شدد القرآن في عقوبة القذف، فجعلها قريبة من عقوبة الزنا، مع إسقاط حق الشهادة ووصف صاحبها بالفسق، فعاقبه بعقوبة جسدية، وأخرى نفسية معنوية أدبية، وبعدها لا تقبل له شهادة، ولا يوثق بكلامه. ونظراً لخطورة هذا الأمر فقد شدد الشارع الحكيم في

1- أحمد عبد الرحمن، التدابير الوقائية في الإسلام (الإسلام وأمن المجتمع)، (د. ط) القاهرة، دار الاعتصام، (د. ت)، ص40.

2- محمد بن إسماعيل الصنعائي، سبل السلام، ج4، ص15.

3- عفيف عبد الفتاح طيارة، الخطايا في نظر الإسلام، ط4، بيروت، دار العلم للملايين، 1979، ص82.

إثبات هذه الجريمة، وجعلها أربعة شهداء، ويجب أن يشهد الأربعة على ذلك وبالرؤية.

المطلب الرابع: الغاية من إقامة حد القذف: وأما الغاية من إقامة حد القذف، فهو لما يتركه من آثار تربوية تمثل في تربية المسلم وتهذيبه، وتقييمه وتردعه، وتكف لسانه عن النطق بالمنكر والفاحش من القول. وفي حد القذف موازنة عادلة، حيث رتب الشارع عليه عقوبة الجلد، وعقوبة عدم قبول الشهادة، واعتباره فاسقاً ما لم يثبت، لأن قذف الإنسان دون بينة عدوان على سمعته ووضع الاجتماعي، وإهدار لقيمة يحرص عليها بين الناس، وهدم معنوي لمن يوجه إليه، والألم الذي يصيب المسلم من جراء هذا الجرم نفسي بالغ.

ومن هذا اشتمل الحد على هذه العقوبات، فالعقاب بالجلد مناسب وملئم للذين يقعون في أعراض الناس بهتاناً وزوراً، وعقوبة نفسية كالتى حلت بالمتهم أماًدا طويلة، فجاءت هذه العقوبة النفسية والمعنوية تمثل الإيلام النفسي تطارد القاذف إلى أن يتوب، ويتجلى هذا في إهدار أهليته في عدم قبول شهادته، وهذا وصف غير مباشر بأنه كذاب، فهو من جهة اتهام له بالكذب، ومن جهة نفي لما كان من قذف لأنه مصدر كذباً

المطلب الخامس: الآثار التربوية لإقامة حد القذف: ومن الآثار التربوية لإقامة حد القذف، تربية المسلم على محاسبة نفسه ولسانه عن الكلام إلا في الخير، وتربية للمسلم ووقاية له من الوقوع في جريمة القذف.

ومنها تربية المسلم على احترام أعراض الناس ومشاعرهم وكراماتهم، لأن القذف جريمة ومفسدة من المفاسد الأخلاقية للفرد والمجتمع، وعقوبة هذه الجريمة تهدف إلى حماية الفضيلة وحماية المجتمع، من أن تتحكم فيه الرذيلة، كما تهدف إلى

1- محمد حسين الذهبي، أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، ص 11-112.

تحقيق المنفعة والمصلحة العامة للمجتمع، فالشريعة الإسلامية جاءت لحماية مصالح الإنسان، وجاءت العقوبة لحماية تلك المصلحة¹.

أكد الغزالي بقوله: " وجلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"². فإشاعة الفاحشة واتهام الناس في أعراضهم من غير دليل على ذلك يعتبر مفسدة وأي مفسدة أعظم من ذلك. ومنها التغلب على ما جرت عليه عادة بعض الناس من الاستهانة بأمر اللسان، واعتقاد الناس أن الكلام لا ينتقص من المتكلم حقّه شيئاً كل ذلك جعل الناس يستهينون به³.

4- ومن ذلك تربية المسلم على تحري الصدق والدقة في نقل المعلومات، وهذا من خلال ما قرره الشارع عليه من عقوبة القذف فيما لو كان كاذباً، فالجلد وعدم قبول شهادته، واتهامه بالفسق، عقوبات كفيلة بتربيته تربية سليمة وعلى قول الحق والصدق، وخاصة إذا أراد أن يتكلم بحق امرئ مسلم، ويجب عليه التأكد من صحة المعلومات قبل أن يطلق لسانه العنان للخوض في أعراض الناس.

وفي هذا تربية على قول الصدق وعدم الكذب، لأن القذف على الكذب والافتراء والكلام غير الصحيح، وهو من أخبث أنواع الكذب، ولذلك حثته الشريعة بالابتعاد عن الكذب مهما كان نوعه، وإن الكذب من خصال المنافق والمؤمن لا يعرف الكذب.

1- علي عبد الرحمن سعيد، الآثار التربوية لإقامة الحدود الشرعية، ص197-198، نقلاً عن سامح السيد جاد، العفو عن العقوبة، ط2، جدة، دار العلم، 1404هـ، ص6.
2- أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه، ج1، ص240.
3- محمد عقله، نظام الإسلام العبادة والعقوبة، ص226.

ومعنى هذا أن القاذف الذي عليه حد القذف، قد زالت منه صفة الصديق وإقامة الحد عليه، يدعى القاذف من جديد إلى أن يتربى على الصديق، ويلزمه في كل ما يصدر عنه، وأن يتأكد في نقل أي معلومة، وأن يصلح نفسه بالتوبة الصادقة والاستغفار، ويصدق مع الله عز وجل ومع النفس والناس¹

ويلحق بالزنا اللواط، وهو عمل جنسي غير طبيعي، لأنه اتصال الذكر بالذكر، وهو أمر بشع تنفر منه النفوس الطاهرة، ولا يقترفه إلا من فقد إنسانيته وأصبح لا يدري ماذا يفعل، وما يقترفه من إثم على النوع الإنساني بمرمته، ومن هنا حارب الإسلام اللواط، لما فيه من الجناية على قدسية الجنس والمرأة والأسرة. قال صلى الله عليه وسلم: " من وجدتموه يعمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به"²

وفي تطبيق هذا الحد ردع لكل من تسول له نفسه أن يقوم بهذا العمل المخالف للإنسانية، وهو عمل حيواني، وقد يترتب عليه خطر أمراض العصر الحديث، كمرض الإيدز الذي ينتج عن الشذوذ الجنسي، وصاحب هذا المرض ميت لا محالة، فلهذا جعل الإسلام الحد بهذه الصورة الشديدة، حتى يكون ردعاً عاماً لجميع أفراد المجتمع.

والشذوذ الجنسي يؤثر على المخ، ويحدث اختلالاً في توازن عقل الإنسان وإرباكاً في تفكيره، وركوداً غريباً في تصوراته، وبلاهة واضحة في عقله، وضعفاً شديداً في إرادته، علاوة على إصابته بأمراض الزنا التي تصيب الزناة³

1- علي عبد الرحمن سعيد، الآثار التربوية لإقامة الحدود الشرعية، ص220.

2- محمد ناصر الدين الألباني، صحيح ابن ماجه، كتاب الحدود، باب من عمل عمل قوم لوط،

ط1، بيروت المكتب الإسلامي، 1986، ج2، ص82-83.

3 - سيد سابق، فقه السنة، ج2، ص499، نقلاً عن د. محمد وصفي، الإسلام والطب.

المطلب السادس: حد السرقة:

تعريف السرقة: هي أخذ المال خفية ظلما من حرز مثله بشروطه¹ والمال محترم². فالسرقة اعتداء على أموال الغير، وهي أموال محترمة شرعا. وعقوبة السارق التي قررها الله عز وجل في القرآن الكريم، القَطْع من الكوع، وهذا ما عليه العلماء³. قال تعالى: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله (سورة المائدة 38)

أما وقد تضمن حد السرقة وسمه بعلانية بينة، لا يملك معها حيلة في الإخفاء أو التمويه، إنها بمثابة نشر صورته على الدنيا ومعها تحذير بأنه سارق مع فارق أن الصورة والاسم قد ينسأهما الناس، أما اليد المقطوعة، ومن موضع محدد، وبطريقة معينة، فهي علامة دائمة تلازم صاحبها، وتدفعه بالعار، وتفضحه أمام الأعين، وتنبه له الغافل، ولا يملك لدفع عارها إلا أن يتوب⁴

وقطع يده يعني تعطيل أداة رئيسة من أدوات الجريمة، وفقد اليد اليمنى هو في الحقيقة تحديد سلاح العدوان والمقاومة، إذا أضيف إليها ما يحدث قطعها من تنبيه وتحذير، فقد عدت معاودة السرقة من المقطوع شبه مستحيلة⁵

المطلب السابع: آثار إقامة حد السرقة: وجاءت إقرار عقوبة السرقة القطع من الشّارع الحكيم، وذلك من أجل المحافظة على المال وصيانتته من أيدي العابثين والطامعين، والمحافظة على أمن واستقرار المجتمع. وإقامة حد القطع فيه تأديب للسارق وتربيته تربية سليمة وصحيحة. يعود بعدها عضوا نافعا في المجتمع، لا

1 - الخطيب الشر بيني، مغني المحتاج، (د. ط)، بيروت، دار الفكر، (د. ت)، ج4، ص158.

2- منصور بن يونس إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، (د. ط)، بيروت، عالم الكتاب، 1983، ج6، ص129.

3 - ابن حزم، المحلى، (د. ط)، ج3، ص357.

4 - محمد حسين الذهبي، أثر لإقامة الحدود في استقرار المجتمع، ص110 - 111.

5 - المرجع السابق، ص111.

يفكر أن يعود إلى مثل هذا العمل، وإذا فكر بالعودة نظر إلى يده فتذكر القطع، فتوقف واعتبر، ومعنى هذا أن فيه إصلاح للنفوس وتزكيتها.

ج- وإقامة حد السرقة فيه تربية للنفس الإنسانية على الرضا بالذي قدره الله عز وجل، لا ينظر ولا يمد يده إلى مال غيره، وهذا هو سر نجاح العقوبة الشرعية في مكافحة الجريمة، وتربية نفس السارق على الرضى بما قسم الله له من الرزق، فإن للسرقة أثراً كبيراً في الخوف والقلق، وزعزعة أمن المجتمع واستقراره، ولهذا أبقت التربية الإسلامية في التربية في جسمه من أثر عقوبة السرقة ما يذكره فعلاً بالجريمة، فلا يعود لمثلها مرة أخرى، وهذا ما أكده ابن قيم الجوزية حيث قال: "وأما القطع فجعله عقوبة مثله عدلاً، والسارق كانت عقوبته أبلغ وأردع من عقوبته بالجلد، ولم تبلغ جنايته حد العقوبة بالقتل، فكان أليق العقوبات به إبانة العضو الذي جعله وسيلة إلى أذى الناس وأخذ أموالهم"¹

د- ومن آثار إقامة حد السرقة التربوية، تربية الفرد على احترام أموال الغير وممتلكاتهم، لأن السرقة تحدث في حالة ضعف إيمان الإنسان فيقدم على السرقة.

قال صلى الله عليه وسلم: " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب حين يشربها وهو مؤمن، والتوبة معروضة بعد"²

هـ- وإقامة الحد رحمة للجاني، بحيث لو ترك من غير عقاب لعاد إلى السرقة مرة أخرى، بل مرات كثيرة، وإذا لم يعاقب السارق لانتهاكه ما حرم الله عز وجل، فإن الأموال وكل الممتلكات تهون في أعين السارقين، لذلك شرع الله العقوبة³. وقد ذكر ابن حجر العسقلاني حول هذا عن عبد الله المازري قوله: " صان الله الأموال بإيجاب

1 - ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (د. ط)، بيروت، دار الجيل، (د. ت)، ج2، ص115-116.

2- صحيح البخاري، فتح الباري، كتاب الحدود، باب أثم الزناة، ج12، ص114. حديث رقم 6312.

3 - علي عبد الرحمن سعيد، الآثار التربوية لإقامة الحدود الشرعية، ص247.

قطع سارقها، وشدت العقوبة فيها ليكون أبلغ في الزجر، ولم يجعل دية الجناية على العضو المقطوع، بقدر ما يقطع به، حماية لليد ثم لما هانت هانت¹ ولعل المراد بذلك الإهانة والخذلان، كانه قيل لما استعمل أعز شيء في حقر شيء خذله الله عز وجل حتى قطع².

و. وإلى جانب الردع الخاص الردع العام، فقال تعالى: فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله (سورة المائدة 38) والغاية من تنفيذ العقوبة علانية على مرأى الناس، هو الردع العام للناس لأن كل من يرى السارق، وقد أقيم عليه الحد، لن تسول له نفسه بارتكاب مثل هذا العمل، ولذلك يكون الحضور أبلغ في الزجر والردع. فالعقوبات مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة والزواج معظمها على العصاة، لتزجرهم عن المعصية، ولكل من تسول له نفسه الإقدام على المعصية³

وهذا يردع الفرد ويردع المجتمع، ويمنع الاعتداء على أموال الغير، لأن السرقة تبيد للمال وإضاعة له، فيسود الأمن والاستقرار في المجتمع، الذي يساعده على الكسب المشروع، والبحث عن موارد الرزق الحلال، بالطرق المشروعة، وتسوده روح الأخوة، والتعاون والمحبة، والتعاون بين أفراد.

ولهذا كانت العقوبة التي قررها الشرع أفضل من العقوبة التي تقرها التشريعات الحديثة، وهي الحبس، لأنها عقوبة غير رادعة، ونلاحظ هذا في جميع المجتمعات، ان السارق الذي يسرق ثم يسجن ويخرج من السجن مرة أخرى يعود للسرقة مرة ثانية، ولهذا يظل المجتمع في حالة من عدم الأمن والاستقرار، وحالة من الفوضى وفقدان الأمن.

1 - أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، ج15، ص104.

2 - المرجع السابق، ج12، ص82-83.

3- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، (د. ط)، بيروت، عالم الكتب، (د. ت)، ج1، ص213.

المطلب الثامن: حد شرب الخمر:

الخمر عدو العقل والإنسانية جمعاء، لأنه يصيب العقل بالخلل، فتنج عنه تصرفات غير سليمة، ربما يؤدي إلى إثارة الفوضى بين أفراد المجتمع الذي يعيش فيه. قال تعالى: يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون (سورة المائدة، آية 90).

وقال تعالى: إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون (سورة المائدة، آية 91). وشرب الخمر حرام نظراً لورود النصوص في ذلك، وهو كبيرة من الكبائر الذي يستحق فاعلها إقامة الحد عليه.

المطلب التاسع: الآثار التربوية لإقامة الحد على شارب الخمر:

ردع خاص للشارب، فلا يعود لمثل هذا العمل، فكلما أراد العودة تذكر موقفه بين الناس. وفي قوله تعالى: " إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة . . "

ذكر الشيخ ولي الله الدهلوي في هذه الآية قوله: " بين الله تعالى أن في الخمر مفسدتين، مفسدة في الناس فإن شاربها يلاحق القوم ويعدو عليهم، ومفسدة يرجع فيها إلى تهذيب نفسه، فإن شاربها يلاحق القوم ويعدو عليهم، ومفسدة فيها يرجع إلى تهذيب نفسه، فإن شاربها يغوص في حالة بهيمية ويزول عقله، الذي به قوام الإحسان¹

وهناك ارتباط وثيق بين شرب الخمر والفاحشة، فربما من يشرب الخمر يرتكب الفاحشة، فإقامة الحد على أمثال هؤلاء يقلل من شيوع الفاحشة والجرائم في المجتمع. عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، قال: " أوصاني رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشر كلمات، قال لا تشرك بالله شيئاً وإن قتلت وحرقت، ولا تعص والديك وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك، ولا تتركن صلاة مكتوبة متعمداً، فإن من ترك صلاة

1 أحمد ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ط1، القاهرة، دار التراث، 1355هـ، ج2، ص164.

مكتوبة متعمداً، فقد برنت ذمة الله ولا تشرين خمراً فإنه رأس كل فاحشة، وإياك والمعصية، فإن المعصية حل سخط الله عز وجل، وإياك والفرار من الزحف وإن هلك الناس، وإذا أصاب الناس موتان وأنت فيهم فأثبت وأنفق على عيالك من طولك، ولا ترفع عنهم عصاك أدياً وأخفهم في الله"¹.

ويؤكد هذا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي رواه عثمان بن عفان، قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "اجتنبوا الخمر فإنها من الخبائث، إنه كان رجل ممن خلا قبلكم تعبد فعلقته امرأة غوية، فأرسلت إليه جاريتها، فقالت له إنا ندعوك للشهادة، فانطلق مع جاريتها، فطفقت كلما دخل باب أغلقته دونه، حتى أفضى إلى امرأة وضيئة عندها غلام وباطية خمر، فقالت: "إني والله ما دعوتك للشهادة، ولكن دعوتك لتقع علي أو تشرب من هذه الخمر، أو تقتل الغلام، فقال: فاسقيني من هذا الخمر كأساً فسقته، قال: زيدوني فلم يرم حتى وقع عليها وقتل النفس، فاجتنبوا الخمر فإنها والله لا يجتمع الإيمان وإدمان الخمر إلا ليوشك أن يخرج أحدهما صاحبه"² وروي عن جعفر بن أبي طالب، وقد ترك شرب الخمر قبل تحريمها، سأله عن سبب تركها فقال: "إني رأيت أهل العقول يحاولون الازدياد في عقولهم، وشارب الخمر يتعمد إلحاق المضرة والتقصير بعقله"³

وهذا من حرص الإسلام على تربية العقل تربية سليمة، لأن العقل منطلق الفكر، وإن شرب الخمر يأخذ من عقل الرجل وفكره، وله نتائج خطيرة على العقل، ومن ذلك ضعف الذاكرة، وتأخر القدرة على التفكير المنطقي المنظم، والإدمان يلعب دوراً هاماً في الأمراض العقلية.

1 أحمد بن حنبل، المسند، (د. ط)، بيروت، المكتب الإسلامي، (د. ت)، ج5، ص 238.

2 - أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن شرح السيوطي، ط1، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1930، ج8، ص315.

3 - المرجع السابق، ص18.

المطلب العاشر: أضرار الخمر:

الخمر توقع العداوة والبغضاء بين الناس، كما نص على ذلك القرآن، من خلال ما ذكره الحديث السابق، حينما شرب الرجل الخمر، ثم وقع على المرأة، ثم قتل ذلك الغلام، فمثل هذه الأمور تؤدي إلى العداوة والبغضاء بين الناس.

وإقامة الحد فيه الحفاظ على العقل، الذي جعله الله عز وجل مناط التكليف، لأن الإنسان إذا شرب الخمر، سكر وخمل، فيفقد عقله ووعيه، ولا يدري ما يفعل، يقال أن شخصاً شرب الخمر في بيته حتى فقد عقله، ثم أخذ سكيناً وبقر بطن زوجته الحامل، وقتل الطفل الصغير، ثم قتل ابنته الكبرى، وعلى أثر الصوت الذي صدر داخل المنزل، جاء الجيران لكي يعرفوا السبب فوجدوه عرياناً ويقول: إنه ذبح الدجاج لطعام الغداء.

وللخمر أخطار على سلامة العامة، فوقاية من حوادث السير المرعبة، والتي تذهب بأرواح الأبرياء نتيجة لشرب الخمر، الذي يشربه من يمارس القيادة فإن جرعة صغيرة يتناولها بكمية قليلة، تسبب حوادث السير، لأن الكحول تقلل من سرعة استجابة الجسم للتفاعلات الحيوية في داخله، فيقلل من حدة البصر شيئاً فشيئاً، ثم يتقلص محيط الرؤية، ويحصل الاختلال في التوازن¹، فتحصل حوادث السير التي تؤدي إلى قتل الأبرياء. جاء في تقرير المركز الطبي للبحوث الجنائية الفرنسي، أن الخمر كانت سبباً في 66% من جنایات الاعتداء على الأشخاص و56% من جنایات الإخلال بالآداب و82% من جنایات العنف، و53% من جرائم القتل، و70% من جرائم الضرب والجرح، و57% من جرائم هتك الأعراض²

والخمر تلهي عن ذكر الله عز وجل، وتشغل عقل الإنسان وقلبه عن ذكر الله عز وجل وتوقع العداوة والبغضاء بين الناس، ومدعاة إلى الفاحشة والجرائم الكبيرة،

1 - عفيف عبد الفتاح طبارة، الخطايا في نظر الإسلام، ص108.

2 - أحمد عبد الرحمن، التدابير الوقائية في الإسلام، ص74-75، نقلاً عن علي بن منصور، نظام التحريم والعقاب، ج1، ص76-77.

ويلهي الإنسان عن الصلاة، ويفسد الأهل والذرية، فكثيراً ما يقلد الأبناء آباءهم في الفساد والانحراف ويدفع إلى السباب والشتم والعدوان على الناس¹

ويترتب على شرب الخمر أضرار اقتصادية، لأن ملايين الأموال تنفق على صناعة الخمر، وهذه الأموال تذهب هدراً وتخسرها الأمة، وكذلك ما ينفق على علاج المدمنين في المستشفيات من أموال كثيرة، فالأمة أولى بها أن تنفق على مصالحها العامة.

ومن الناحية السياسية، فتعاطي الخمر من أسباب ضعف شباب الأمة، وضعف قوتهم، فلا يكونون أهلاً لمواجهة العدو، لذلك فإن الدول تحرم على جنودها شرب الخمر أيام الحروب، لأن ذلك يعجزهم عن القيام بواجباتهم²

ومن مضارها النفسية، إفشاء الأسرار وهو ذو أضرار خطيرة، ولا سيما إذا كان متصلاً بالحكومات وسياسة الدولة، وشؤونها الفكرية، وعليها يعتمد الجواسيس في نجاحهم في مهماتهم التي ندبوا إليها³

فلكل من هذه الأضرار الصحية والعقلية والجسمية والنفسية والسياسية والخلقية والمالية حرم الإسلام الخمر وشرع لها حداً وهو الجلد، وقاية للمسلم من آثارها السلبية، وحرصاً على سلامة المجتمع من الانهيار والانحلال الخلقي.

المبحث السابع: حد الحرابة والقصاص:

المطلب الأول: تعريف الحرابة:

والحرابة (قطاع الطرق): خروج طائفة مسلحة في دار الإسلام لإحداث الفوضى

وسفك الدماء، وسلب الأموال، وهتك الأعراض، وإهلاك الحرث والنسل⁴

1 - وهي سليمان غاوجي، التحذير من الكبائر، ط1، عمان، مؤسسة الرسالة، 1988، ص107.

2- محمد عقلة الإبراهيم، نظام الإسلام العبادة والعقوبة، ص235-236.

3- محمد عبد السلام وآخرون، دراسات في الثقافة الإسلامية، ط4، الكويت، مكتبة الفلاح، 1985، ص562.

4- سيد سابق، فقه السنة، ج2، ص541.

المطلب الثاني: مشروعيته:

الأصل في قوله تعالى: إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يُقتلوا أو يُصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي في الحياة الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم (المائدة 33)

وقد جاءت العقوبات على أمثال هؤلاء تتراوح بين القتل والصلب، وقطع الأيدي والأرجل، والنفي، وقد بلغ التغليظ به إلى هذا الحد، نظراً لما ارتكبه من فساد، حتى تكون العقوبة رادعة. وحد الحراية يتغلب فيه الطابع الاجتماعي، حتى ليكاد يعتبر حقاً خالصاً للجماعة، وما يتخلل خروج البغاة والمحاربين من عدوان على أفراد المجتمع، حيث إن الأمر يتعلق بأمن الجماعة كلها، وبهيبة الدولة وسلطانها، وأي تهاون أو تفریط يجر إلى عواقب لا تقف عند حد، ومن هنا جاءت العقوبة تتسم بالحزم والتغليظ الذي يتناسب مع الجريمة¹

المطلب الثالث: آثار إقامة حد الحراية:

وإقامة الحد عليهم، حماية للنظام، وإقرار الأمن، وصيانة حقوق الأفراد، والمحافظة على دمايتهم وأموالهم وأعراضهم، وحفاظاً على حياتهم من القوضى والاضطراب، من أجل أن ينعم الناس بالأمن والاستقرار والطمأنينة، ولذة السلام والاستقرار، وينصرف كل إلى عمله دون أن يكون خائفاً قلقاً على نفسه، أو أهله وماله². فجاءت هذه العقوبات بهذه الشدة، ردعا للأفراد جميعهم، الذين تسول لهم أنفسهم إخافة الناس، وإشاعة الفساد بينهم وترويعهم حتى ينعم المجتمع بالأمن والاستقرار.

والمجتمع الذي يتهاون مع المجرمين، ولم يطبق عليهم هذه العقوبة الرادعة لهم ولأمثالهم، الذين تسول لهم أنفسهم فعل ذلك، ويتعاس في تطبيق هذه العقوبة

1 - محمد حسين الذهبي، أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، ص113-114.

2 - سيد سابق، فقه السنة، ج2، ص541.

الشديدة، مجتمع ينتشر فيه الفساد، وعدم الأمن والاستقرار، وإخافة الناس الآمنين، فيجعله يحكم على نفسه بالهلاك.

المطلب الرابع: عقوبة القتل (القصاص)

أولاً: مشروعيته:

قال تعالى: ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون (البقرة 179). وتعتبر عقوبة القصاص من التدابير الوقائية، فضلاً عن كونها عقوبات، لأن في هذه العقوبة الردع ومنع الجريمة، وحماية للمجتمع من المجرمين.

وقد عظم الإسلام إزهاق الروح الإنسانية، حيث جعل قتل النفس الواحدة بمثابة قتل البشرية كلها. قال تعالى: من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً (المائدة 32).

ثالثاً: الآثار التربوية للإقامة القصاص:

وقد يترتب على إقامة القصاص آثار تربوية وقائية لأفراد المجتمع، الذين يفكرون بقتل الأبرياء ظلماً وعدواناً وبدون حق يستوجب.

الردع الخاص: قال قتادة: " جعل الله القصاص حياة، ونكالاً وعظة لأهل السفه والجهل من الناس، وكم من رجل قد هم بداهية لولا مخافة القصاص لوقع فيها، ولكن الله حجز بالقصاص بعضهم عن بعض " ¹.

وقال سيد قطب حول الآية: " والحياة في القصاص تنبثق عن كف الجناة عن الاعتداء ساعة الابتداء، فالذي يؤمن أنه يدفع حياته ثمناً لحياة من يقتل، جدير به أن يتروى ويفكر ويتردد، كما تنبثق من شفاء صدور أولياء الدم عن وقوع القتل بالفعل، شفاؤها من الحق، والرغبة في الثأر " ².

الردع العام: ففي تنفيذ وتحديد عقوبة القصاص، ذلك الجزاء العادل، فيها جانب التربية الوقائية لأفراد المجتمع، قاطبة الذين تسول لهم أنفسهم الاعتداء على أرواح

1 - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج 3، ص 382.

2 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 2، ص 234 - 235.

الناس بدون مبرر لذلك، وكذلك إزالة الحق والغل والرغبة في الثأر من نفوسهم، عندما يأخذ القاتل جزاءه العادل.

أهداف القصاص، أهداف وقائية تقى وتصون الحياة من أن تصبح رخيصة، وتزهق دون حق، وهي صمام أمن ضد الثأر، وتمنع التشاحن والخصام والبغي والعدوان.

الخاتمة: وبعد هذا العرض السريع لدور التربية الإسلامية في مكافحة الجريمة والحد منها نقول إن الإسلام عندما شرع الحدود كلها، قد ربي جميع أفراد المجتمع تربية إسلامية صحيحة وسليمة، أدت إلى الوقاية من الوقوع في المعاصي، والفساد، والانحلال الخلقي، وإزهاق الأرواح، وإشاعة القلق والاضطراب، ويعود كل هذا على المجتمع بالأمن والاستقرار، ويؤدي إلى توفير المبالغ الطائلة، التي تنفقها الدولة والتي ترصد على الأمن، وتكلف الدولة مبالغ طائلة، تنفقها على هذا الجهاز، وتجنب الدولة من أن يصبح هؤلاء هم الذين يقومون بدور الفساد، تحت حماية القانون وسلطة الوظيفة.

وإقامة حد الزنا كفيل بإغناء مجتمع المسلمين عن جهاز من البشر لا يختلف عن سائرهم، يكون من حقه التجسس على عورات الناس، والتسمع على أعراضهم. وقطع يد واحدة بحقها، كفيلة أن تخفف على الدولة، بتكثيف أجهزة الرقابة العامة على الأموال، الذين أعدوا لمراقبة هؤلاء السارقين.

وهذا كفيل بأن يجعل جميع المغامرين في جرائم المال من اختلاس ورشوة، يكفون فوراً إذا ما رأوا يد واحدة قد قطعت وفقدتها صاحبها إلى الأبد، وبقي له وصمتها الفاضحة، وذكرها المولمة، وبهذا تتخلص الدولة من الإنفاق على جهازين (جهاز الأمن وجهاز القضاء) ربما يعدان لهذه الغايات.

وكذلك في حد الزنا والخمر وغيرها من الحدود، التي ينتج عن تطبيقها الأمن والاستقرار الذي يعم جميع أفراد المجتمع، وتخففي الفاحشة والرذيلة بين أفرادها، ويشبعون رغباتهم عن طريق الزواج المشروع.

وشارب الخمر نظراً لما يصيبه من إهانة وعار في المجتمع، وفضيحة بين أفراد المجتمع، وقد يذوق من ألم العقوبة ما يفوق اللذة، أضعافاً مضاعفة، وموذى هذا كله، أن طاقات المجتمع قد أصبحت بمثابة النهر الصافي المهدب، وضعت عليه القناطر والجسور، وقويت جوانبه، بعد أن كانت في البداية سيلاً عارماً يفيض في كل اتجاه، وهذا يعني حشد طاقات المجتمع لتنتقل نحو عمل مثمر نافع، هو قصارى ما تنزرع له النظم والدول بثتى الوسائل، ولكنها كثيراً ما تناقض الغاية حتى تفتح أمام هذه الطاقات مشارب ودروباً تمتصها وتذهب بها إلى وادي الشيطان.

وفي ظل الحدود ينعم المجتمع بالأمن الشامل الذي تقوم بها الحياة المثلى ويتفيا الناس ظلال الحرية الشاملة، التي يتحررون فيها من قيود الهوى في داخلهم، ومن عوامل الخوف تأتي من خارجهم، وهذا ما يجعل المجتمع ينعم بالأمن والاستقرار والطمانينة.

وعلاوة على ما تحدثه الحدود وبخاصة حد الزنا من تقليص الرذيلة، وإغلاق سوقها، يقي المجتمع من أمراض معينة خبيثة، لا تنتشر إلا في جو الزنا، وهذا حماية للصحة، وصيانة لما ينفق على العلاج والوقاية من أموال.

واللقطاء كم يبلغ عددهم في مجتمعات الغرب والشرق؟! التي جعلت من الجنس أمراً مباحاً، وهؤلاء يحتاجون إلى إنفاق كبير من الدولة، لأنهم مشردون لا يعرفون لهم أياً ولا أمأ.

وفي تطبيق حد السرقة، حفظاً للأموال العامة من السرقة، وتأمين الناس على أموالهم. لقد كان تطبيق الإسلام للحدود تطبيقاً كاملاً، أساس هذا الصلاح، ووقاية المجتمع من الأمراض.

دور المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في

الخصوصة بالجزائر

الأستاذ السعيد دراجي
جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة

في ظل التحولات الاقتصادية والمتغيرات العالمية المعاصرة اتجهت الجزائر على غرار بقية الدول النامية إلى التغيير التدريجي لسياستها الاقتصادية بالاعتماد على قوى السوق أواخر الثمانينات بسبب المشاكل التي عرفها الاقتصاد الجزائري. وذلك من خلال إتباع مراحل متعددة ومختلفة من الإصلاحات التي شرعت فيها بغية استرجاع نجاعة وفعالية المؤسسات العمومية.

وقد كانت البداية بإعادة الهيكلة العضوية والمالية للمؤسسات (تفكيك المؤسسات الكبيرة إلى مؤسسات صغيرة الحجم للتحكم في تسييرها وتحسين مرد وديتها المالية والاقتصادية)، ثم اتبعتها بعملية استقلالية المؤسسات -بعدها لم تنجح عملية إعادة الهيكلة في تحسين المردودية- التي هي عبارة عن مرحلة أولية لتحضير الشروط للدخول إلى اقتصاد السوق. وطبقت هذه الاستقلالية على المؤسسات بهدف الفصل بين وظيفة المؤسسة والدولة، وصولا إلى برنامج التعديل الهيكلي الذي يؤكد ضرورة الخصوصية في إطار الاتفاق المبرم مع صندوق النقد الدولي لمدة سنة 1994-1995 (برنامج تحقيق الاستقرار) ثم الاتفاق الموسع 1995-1998.

وتعد الخصوصية من أهم التغيرات البنوية في الهيكل الاقتصادي للدول المطبقة لهذه العملية. وبالمقابل تعد فقدان الوظائف ومناصب الشغل وزيادة نسب البطالة من المشاكل الأساسية التي تواجه عملية الخصوصية وترافق تطبيقها ميدانيا بسبب التشغيل غير المخطط وغير المدروس وفق المعايير الاقتصادية لدى مؤسسات القطاع

العام. حيث بلغت البطالة سنة 1993 نسبة 33 % من مجموع اليد العاملة. يضاف إلى ذلك عدد العمال المسرحين في إطار تصفية العديد من المؤسسات والذي يفوق أكثر من 400000 عاملاً¹.

وإذا كانت خصوصية المؤسسات العمومية لا بد منها في ظل التغيرات الجارية على الاقتصاد العالمي، فإنها أداة حتمية لإصلاح الاقتصاد الوطني وعصرنته من خلال إعادة الاعتبار للمؤسسات الخاصة والاعتراف بدورها الهام الذي يمكنها أن تلعبه في التنمية والنمو الاقتصادي. وعليه فإن المؤسسات الصغيرة والمتوسطة التي أثبتت قدرتها على التكيف بصورة أسرع مع المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية في الدول المتقدمة والدول النامية على السواء، يمكن أن تكون القاطرة الحقيقية للنمو الاقتصادي، وتسهم بشكل فعال في خلق مناصب شغل جديدة، وامتصاص الأيدي العاملة التي سيتم تسريحها في ظل تطبيق عملية الخصخصة.

ومن هنا يأتي السؤال المطروح كيف يمكن تخطي مشاكل فقدان مناصب الشغل، وازدياد نسب البطالة التي تعد حواجز أمام تنفيذ عملية الخصخصة والتقليل من آثار هذه الظاهرة التي تهدد المنات والآلاف من العاملين؟

ويرتكز هذا الموضوع على فرضية أساسية تتمثل في ضرورة تشجيع إقامة مؤسسات صغيرة ومتوسطة ومرافقتها وحمايتها بتشريعات حديثة تضمن لها كافة شروط النجاح حتى تسهم في تخفيض وتحجيم البطالة التي ترافق خصوصية مؤسسات القطاع العمومي. وعليه سنتطرق في هذا الموضوع إلى مفهوم الخصخصة وأسبابها وأهدافها وآثارها، ثم إلى مفهوم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة ودورها في امتصاص اليد العاملة المسرححة.

1 - Nacer-eddine Sadi, La privatisation des entreprises publiques en Algérie. O. P. U. 2005, p. 95

الخصوصية

أولاً: مفهوم الخصوصية: هناك تعريفات متعددة ومختلفة للخصوصية إلا أنها تجمع

كلها على أن الخصوصية هي نقل ملكية المؤسسات العامة إلى القطاع الخاص. حيث يشير أحد التعاريف إلى أن الخصوصية تتمثل في "زيادة كفاءة إدارة وتشغيل المشروعات العامة من خلال الاعتماد على آليات السوق والتخلص من الترتيبات البيروقراطية"¹.

وقد عرفها في الجزائر الأمر رقم 95-22 المؤرخ في 26 أوت 1995 كما يلي "الخصوصية هي عملية نقل الملكية من القطاع العمومي إلى القطاع الخاص من خلال تحويل مجموع أو جزء من الأصول المادية أو المعنوية أو الرأسمال الاجتماعي للمؤسسات العمومية لصالح أشخاص خواص ماديين كانوا أو معنويين"².

كما عرفت كذلك بأنها "مجموعة من السياسات المتكاملة التي تستهدف الاعتماد الأكبر على آليات السوق، ومبادرات القطاع الخاص، والمنافسة من أجل تحقيق أهداف التنمية والعدالة الاجتماعية"³.

وعموماً فإن الخصوصية تشكل التحول من النمط الاشتراكي إلى نمط السوق بصورة اختيارية أو كخيار سياسي اقتصادي، وهو حال دول أوروبا الشرقية والصين وجميع الدول التي اتبعت نمط الاقتصاد المخطط. مع العلم أن كل المفاهيم الخاصة بالخصوصية لا تتناقض فيما بينها لا سيما أنها تركز على إعادة تحديد دور الدولة

1- عبد القادر محمد عطية، اتجاهات حديثة في التنمية، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2002، ص. 103

2- ناصر دادي عدون، متناوي محمد، الجزائر والمنظمة العالمية للتجارة، دار المحمدية العامة، الجزائر، 2003، ص. 129

3- إيهاب الدسوقي، التخصصية والإصلاح الاقتصادي في الدول النامية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1995، ص. 13

في النشاط الاقتصادي لصالح آليات السوق، وتضع حدا للتمييز السياسي بين القطاع العمومي والقطاع الخاص في المجال الاقتصادي.

ومن جملة هذه التعريفات يمكن أن تلخص بأن الخصوصية تتمثل في تدعيم دور القطاع الخاص في امتلاك أصول المؤسسات وتشغيلها وتسييرها وفق آليات السوق بهدف تحسين الأداء الإنتاجي لهذه المؤسسات بما يخدم التنمية والنمو الاقتصادي والاجتماعي.

ثانيا: أهداف الخصوصية: إن الخصوصية تحقق العديد من الأهداف التي تبقى مرتبطة بخصوصية ومتطلبات المحيط المحلي للدول التي شرعت في هذا المسار. وإذا سلمنا أن الخصوصية تهدف إلى جعل المؤسسات أكثر نجاعة وذات فعالية للقيام بمختلف وظائفها الاقتصادية، فإنه يجب التمييز بين الخصوصية كهدف في حد ذاته /وهنا قد يمنح للعملية أبعاد سياسية وإيدولوجية أكثر منها اقتصادية¹. والخصوصية كأداة من أدوات ترشيد وتطوير الاقتصاد والانتقال به من اقتصاد مخطط إلى اقتصاد السوق.

والأهداف العامة للخصوصية تتمثل في أهداف اقتصادية ومالية ومنها أهداف ثانوية أو ذات طبيعة أخرى.

أ- الأهداف الاقتصادية والمالية: يمكن حصر الأهداف الاقتصادية والمالية فيما يلي²:

- زيادة المنافسة وتحسين الكفاءة والأداء الاقتصادي

- تحسين نوعية الإنتاج وزيادة الإنتاجية لتعزيز النمو الاقتصادي

1- عبد الوهاب شمام، دراسة حول الخصوصية والتحولات الهيكلية للاقتصاد الجزائري، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، العدد8، 1997، ص. 193.

2- القاضي أنطوان الناشف، التخصصة (التخصيص) مفهوم جديد لفكرة الدولة ودورها المرافق العامة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2000، ص. 145

- تحرير التجارة وحرية رؤوس الأموال
 - انسحاب الدول تدريجيا من بعض النشاطات الاقتصادية وفسح المجال أمام المبادرات الخاصة عن طريق تشجيع الاستثمار الخاص في شكل مؤسسات صغيرة ومتوسطة
 - تخفيض العجز في الميزانية العامة المتمثل في الإسراف المستمر للميزانية في صورة دعم متزايد لتمويل مؤسسات القطاع العمومي الخاسرة
 - تنشيط وتطوير أسواق رؤوس الأموال (بورصات الأوراق المالية) التي لم تكن موجودة في ظل الاقتصاد المخطط وهيمنة القطاع العام.
 - الاستفادة من مشاركة الاستثمار الأجنبي وجذب رؤوس الأموال الخاصة بالمهاجرين لاستثمارها محليا بتمليكهم بعض المؤسسات التي سيتم خصصتها
 - تؤدي الخصوصية إلى تغيير الذهنات، وخلق بيئة أكثر كفاءة اقتصادية عن طريق تغيير التركيز من حماية المؤسسة إلى حماية المستثمر مباشرة. كون الحماية المتزايدة التي حظيت بها مؤسسات القطاع العام ساهمت في عرقلة المبادرة الاقتصادية داخل المؤسسة العمومية نفسها.
- ب- أهداف أخرى ثانوية¹.
- إلى جانب الأهداف الاقتصادية والمالية هناك أهداف ذات طبيعة سياسية واجتماعية يحتمه يمكن تلخيصها فيما يلي:
 - توسيع قاعدة الملكية وفسح المجال للقطاع الخاص لامتلاك الأصول المالية
 - الحد من فرص الفساد الاقتصادي عن طريق استغلال المال العام في أهواء مسؤولي المؤسسات القطاع العمومي وبعض المسؤولين الحكوميين
 - مشاركة الأجراء في الرأسمال الاجتماعي للمؤسسات كإجراء إضافي أو البتة الإجمالي عن المؤسسة لصالحهم مباشرة

1 - Nacer-eddine, Sâdi, la privatisation des entreprises publiques en Algérie, P. 93

- ترقية المشاركة الشعبية عن طريق توزيع أسهم مجانية للتقليل من التوترات الاجتماعية التي ترافق عمليات الخصخصة.

ثالثا: أشكال وأساليب الخصخصة:

إن أشكال وطرق الخصخصة المستخدمة وأساليبها تختلف من دولة إلى أخرى باختلاف السياسة والظروف الاقتصادية والاجتماعية ومراحل النمو لتلك البلدان المطبقة لعملية الخصخصة، فمنها من تفضل البيع المباشر لمؤسساتها، ومنها من تفضل التنازل عنها لصالح العمال، ومنها من تتبع أسلوبا غير ذلك. سنلخص بعض الأشكال والأساليب المتبعة للخصخصة فيما يلي:

أ- خصخصة الإدارة والتسيير:

وتتم إجراءات خصخصة الإدارة والتسيير بإسناد تسيير وإدارة المؤسسات العمومية إلى القطاع الخاص بموجب عقد لفترة محددة مع حق احتفاظ الدولة بملكيتها العامة¹.

كما يمكن تأجير المؤسسات العمومية لوحدات القطاع الخاص لتولي تشغيلها وتسييرها وفق اتفاق يتم بموجبه اقتسام الأرباح بنسب معينة، بالإضافة إلى شكل آخر يتمثل في إشراك القطاع الخاص مع القطاع العام في تسيير بعض المؤسسات وفق اتفاقات محددة بين الطرفين.

ب- خصخصة الملكية:

وتتم إجراءات خصخصة الملكية بموجب عقود بيع لأصول المؤسسات العمومية أو جزء منها وتحويل ملكيتها لصالح القطاع الخاص. ويتم ذلك عن طريق الآتي:

1 - عبد القادر محمد عطية، اتجاهات حديثة في التنمية، مرجع سابق، ص. 103

- اللجوء إلى الأسواق المالية لطرح أسهم المؤسسة للبيع في هذه الأسواق (البورصة) عن طريق عرض علني للبيع
- التنازل عن طريق البيع بالمزايدة الوطنية والدولية ويشمل ذلك كل المؤسسة أو جزء منها¹

- توزيع الأسهم مجانا على العمال أو القانمين على إدارتها، أو إرجاعها لأصحابها قبل التأميم، وهذه الحالة لا يترتب عنها بالضرورة تحسين الأداء خاصة إذا كانت هذه العناصر المستفيدة لا تملك الكفاءة العالية التي تمكنها من التسيير والتشغيل.

رابعا: شروط الخصوصية:

إن ضمان نجاح الخصوصية مرتبط بعدة شروط واجب توافرها ومراعاتها بالنسبة لأي دولة تتطلع إلى تبني هذه العملية، ومن أهم هذه الشروط الآتي:

- تهيئة الرأي العام²:

وذلك عن طريق القيام بعمليات تحسيسية وإعلامية لتوضيح المفاهيم الصحيحة للخصوصية وآثارها المتوقعة بغية إقناع مسيري المؤسسات العمومية والعمال والرأي العام بصفة عامة بأهمية هذا الأسلوب الجديد في تحسين الكفاءة الاقتصادية.

1 - عبد الوهاب شمام، دراسة حول الخصوصية والتحولات الهيكلية للاقتصاد الجزائري، مرجع سابق، ص. 198
2 - القاضي أنطوان الناشر، مرجع سابق، ص. 148

- تحضير المؤسسات، العمومية المعنية:

حيث يضبط برنامج شامل للمؤسسات التي ستشملها العملية وتستفيد من كل الإجراءات الخاصة بالتطهير المالي وإعادة هيكلتها، وتعزيز قدراتها التسييرية والإدارية، وتحسينها بمنظومة من التشريعات التي تحمي حقوق أفرادها

- إنشاء جهاز خاص بالخصوصية:

تقتضي عملية الخصوصية إنشاء جهاز حكومي يخول له مهام محددة لإعداد برنامج متكامل للخصوصية، وحصر المؤسسات العمومية التي سيتم خصوصتها. ثم بعد ذلك يسهر على اختيار الأسلوب المناسب لخصوصية كل مؤسسة سواء تعلق الأمر بالبيع الكلي أو الجزئي أو طرح الأسهم في السوق المالية أو التنازل عنها للعمال الخ.

- تهينة مناخ تنافسي كاف للخصوصية:

ويكون ذلك بإعادة النظر في التشريعات الضريبية وحقوق الملكية، وتقوية ودعم الأسواق المالية وإصلاح الجهاز البنكي والمالي

- إعداد وتدريب الإطارات¹: لمواكبة عملية الخصوصية لابد من إعداد إطارات

إدارية ومسيرة قادرة على إنجاح هذه العملية لبلوغ الأهداف المحددة لها.

خامسا: مسار الخصوصية في الجزائر: لقد شرعت الجزائر في الخصوصية وفقا

للأمر رقم 22 / 1995 المتعلق بخصوصية المؤسسات الاقتصادية العمومية. وقد تم اللجوء إلى هذه العملية بعد استنفاد كل عمليات التدعيم التي سخرت للمؤسسات العمومية لإعادة بعثها من جديد، حيث لم تفلح إجراءات التطهير المالي وإعادة

1 - عبد القادر محمد عطية، اتجاهات حديثة في التنمية، مرجع سابق، ص. 107

الهيكلية في ضمان وترشيد التسيير وتحسين مردودية هذه المؤسسات، ضف إلى ذلك رغبة الجزائر في التكيف مع برنامج المؤسسات المالية الدولية التي وقعت عليه في شهر أفريل 1994. وكانت البداية الفعلية لتنفيذ برنامج الخصخصة في الجزائر بدعم من البنك الدولي في أفريل 1996، حيث تم التركيز على المؤسسات العمومية المحلية المقدر بـ 1300 مؤسسة إذ تم خصخصة حوالي 200 مؤسسة مع نهاية تلك السنة¹.

وتميزت عملية الخصخصة بالبطء حتى تم إنشاء خمس شركات قابضة جهوية، وتشير الإحصائيات أنه تم خصخصة أو تصفية مابين 1994-1998 أكثر من 959 مؤسسة عمومية منها 696 مؤسسة عمومية محلية موزعة على مختلف القطاعات الاقتصادية (الصناعة، البناء والأشغال العمومية، الخدمات، السياحة، التجارة). وقد تم بيع 464 مؤسسة منها للعاملين فيها مما أدى إلى ميلاد 608 مؤسسة جديدة. ومن الجانب الاجتماعي نتج عن تصفية هذه المؤسسات أثارا اجتماعية تمثلت في تسريح حسب الإحصائيات حوالي 520 ألف عامل في الفترة الممتدة من 1994-1998².

ومع ذلك تبقى عملية الخصخصة في الجزائر بطيئة بالرغم من إحاطتها بهيئة نظامية تشرف على متابعتها وتنفيذها تمثلت في جهاز للخصخصة لم يستطع مواكبة التطورات الاقتصادية التي يشهدها العالم، ويرجع العديد من المهتمين هذا البطء إلى: - التخوف والتردد من احتمال رد فعل اجتماعي تجاه الآثار الناتجة عن العملية، وبالتالي ضرورة الحذر والاحتياط من فشل التجربة في بدايتها

- عدم تهيئة المحيط الاقتصادي بشكل كاف لمواكبة هذه العملية، فلا يمكن ضمان نجاح الخصخصة في ظل نظام مصرفي عمومي يطغى عليه القرار الإداري (السياسي)

1 - خوني رابح، حساني رقية، الخصخصة كآلية تحول إلى اقتصاد السوق، ورقة بحث مقدمة للملتقى الدولي المنعقد من 3-5 أكتوبر 2004 حول اقتصاديات الخصخصة والدور الجديد للدول، جامعة سطيف

2- Nacer-eddine, Sadi, La privatisation des entreprises publiques, P. 189

عن القرار الاقتصادي ومنعدمة التكيف مع المتطلبات الجديدة، وقليل الفعالية والجدوى¹

- عدم حسم الجدل حول نوعية المؤسسات العمومية المرشحة للخصوصية، فإلى حد الآن لا تزال منحصرة في الفنادق وبعض المؤسسات ذات الطابع التجاري والخدمي.

سادسا: الآثار المترتبة عن الخصوصية: في ظل المتغيرات الاقتصادية الدولية

الجديدة يمكن القول أن الخصوصية أصبحت حتمية على الدول سواء المتقدمة منها التي قامت بتطبيق هذه العملية بشكل واسع أو الدول النامية التي اتبعتها بسبب قطاعها العام الذي يعاني كثيرا من المشاكل وبالتالي فإنه يتعين عليها أن تتكيف /هذه الدول/ مع الانعكاسات التي قد تنجر عن الخصوصية بوضع إستراتيجية شاملة لمواجهة تلك الآثار.

فلاخصوصية آثار اجتماعية واقتصادية متباينة كانت السبب في بروز آراء مختلفة بين معارض ومؤيد لتطبيقها. والأثر الكبير الذي يواجه الخصوصية وهو محور بحثنا يكمن في التخوف من فقدان الوظائف، حيث يترتب عن خصوصية المؤسسات العمومية فقدان العديد من الأفراد لوظائفهم والاستغناء عن كثير منهم مما يشكل الحاجز الأكبر في وجه نقل الملكية العامة للمؤسسات إلى القطاع الخاص، وهو ما يعتبره المعارضون للخصوصية سلب حقوق هذه العمالة الزائدة التي هي عبارة عن طاقات إنتاجية كانت معطلة بسبب سياسة التشغيل التي سادت في مؤسسات القطاع العمومي، وعليه لا بد من المحافظة على هذه المكاسب عند التحول من القطاع العام إلى القطاع الخاص.

1- M. Boudehane, Les nouveaux fondements et cadres de l'investissement en Algérie, édition el-malakia, Alger, 2000, p. 10.

ومن هنا تقتضي الضرورة إيجاد رؤية واضحة وبرنامج محدد المعالم والأهداف يكون مرافقا لتطبيق عملية الخوصصة ميدانيا لعلاج مشكلة العمالة التي تم الاستغناء عنها والتكفل بكل الطاقات الإنتاجية التي تم تسريحها.

فالخوصصة كما هو معروف ليست فقط تحويل ملكية مؤسسات القطاع العمومي إلى القطاع الخاص، وإنما هي في نفس الوقت تشجيع القطاع الخاص على إقامة مؤسسات جديدة تسهم في الاقتصاد الوطني وتحل بعض المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي تترتب عن عمليات الخوصصة. لذا فإنه من بين المؤسسات التي يجب تشجيعها هي المؤسسات الصغيرة والمتوسطة التي يمكن أن تحل جزء من أزمة البطالة، خاصة وأنها قادرة على خلق فرص عمل جديدة وامتصاص حجم العمالة المنتجة المسرحة من مؤسسات القطاع العمومي التي هي في حاجة إليها عند الانطلاق، وهذا ما سنتناوله في القسم الثاني من هذا الموضوع.

المؤسسات الصغيرة والمتوسطة:

أولاً: مفهوم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة: رغم كثرة الكتابات التي تناولت موضوع المؤسسات الصغيرة والمتوسطة التي عرفت انتشارا واسعا في كل من الدول المتقدمة والنامية، إلا أنه لم يتم التوصل إلى حد الآن إلى وضع تعريف محدد ودقيق. ويرجع ذلك إلى اختلاف مراحل النمو الاقتصادي والظروف الاقتصادية في كل بلد. فالمؤسسة الصغيرة والمتوسطة في الولايات المتحدة لا تعتبر كذلك في دولة نامية كالجزائر أو مصر على سبيل المثال. كما أن المؤسسة الصغيرة في اليابان أو أي بلد مصنع يمكن اعتبارها كبيرة في دولة مثل المغرب أو موريتانيا. وعموما فإن صعوبة الاتفاق على تعريف واحد يرجع إلى التفاوت في درجة النمو والتباين في النشاط الاقتصادي وتنوع فروعه بين الدول. في حين أن هناك شبه إجماع حول جملة المعايير التي تستند إليها التعريفات الدولية المختلفة وتتعلق بحجم

العمالة ورأس المال، ودرجة الاستقلالية ورقم الأعمال والحصيلة السنوية، ودرجة استعمال التكنولوجيا... الخ.

وقد اعتمد المشرع الجزائري¹ على الجمع بين معيار عدد العمال ومعيار رقم الأعمال أو الحصيلة السنوية في تعريف المؤسسات الصغيرة والمتوسطة وهي المعايير المعتمدة من الاتحاد الأوروبي فقد عرفها القانون التوجيهي لترقية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة كما يلي "هي مؤسسة إنتاج السلع و/أو منتجات تشغل من 01 إلى 250 شخص ولا يتجاوز رقم أعمالها 02 مليار دج أو لا يتجاوز مجموع حصيلتها السنوية 500 مليون دج" ويمكن تلخيصها حسب الجدول الآتي:

جدول رقم 1: يحدد المعايير المعتمدة للتعريف بالمؤسسات الصغيرة والمتوسطة

نوع المؤسسة	مصغرة	صغيرة	متوسطة
عدد العمال	9-1	49-10	250-50
رقم الأعمال د. ج	20-01 مليون	200-20 مليون	200 مليون-2 مليار
الحصيلة السنوية د. ج	10-01 ملايين	100-10 مليون	100-500 مليون

المصدر: الجريدة الرسمية (الجزائر) العدد 77 الصادرة في 15 ديسمبر 2001، ص.ص. 6-7

ثانيا: سمات وخصائص المؤسسات الصغيرة والمتوسطة: هناك مجموعة من

الخصائص تميز المؤسسات الصغيرة والمتوسطة عن باقي المؤسسات الأخرى منها²:

- انخفاض معامل رأس المال عن العمل لكون هذا النوع من المؤسسات يعتمد

على استخدام القدرات الإنتاجية الكثيفة العمل على حساب كثافة رأس المال

1 - "القانون التوجيهي لترقية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة"، الجريدة الرسمية العدد 77

الصادرة في الجزائر يوم 15 ديسمبر 2001 ص. 6-7

2 - نبيل جواد، إدارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص. 85

- يتولى مالك المؤسسة كل العمليات التسييرية والتقنية والمالية باعتبار أن هذه المؤسسات ذات طابع عائلي في غالب الأحيان
- تقدم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة السلع والمنتجات والخدمات التي تتناسب مع احتياجات السوق المحلية، وتلبية الطلب في المنطقة التي تنشأ بها والمناطق المجاورة.
- ارتباط الجانب الاقتصادي للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة بالجانب الاجتماعي، فكثيرا ما ترتبط بالعائلة فتوفر فرص العمل لأفرادها من الرجال والنساء، كبارا وصغارا، دون الالتزام بمؤهلات دراسية أو شهادات رسمية
- عادة ما تكون هذه المؤسسات عبارة عن صناعات مكملة ومغذية لإحدى الصناعات الكبيرة. وعليه فإن المؤسسات الصغيرة والمتوسطة تلعب دورا في دعم المؤسسات الكبيرة من خلال توزيع منتجاتها وإمدادها بمستلزمات الإنتاج، وبذلك تسهم في تدعيم علاقات التشابك القطاعي في الاقتصاد الوطني
- عدم إقبال الرأسمال الأجنبي على الاستثمار في المؤسسات الصغيرة والمتوسطة ويرجع ذلك إلى عاملين أساسيين :
- تميز هذه المؤسسات بالطابع العائلي إلى حد كبير
- ارتفاع عنصر المخاطرة للاستثمار فيها لصغر حجم رأس المال¹.
- ثالثا: أهمية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة: تكتسب المؤسسات الصغيرة والمتوسطة أهميتها من مجموعة اعتبارات تتعلق بخصائص هيكلها الاقتصادية والاجتماعية، والتوزيع المكاني للسكان والنشاطات. ويمكن أن نستعرض بعض القضايا التي تتجلى فيها أهمية هذه المؤسسات ومنها:

1 - صفوت عيد السلام عوض الله، اقتصاديات الصناعات الصغيرة ودورها في التصنيع والتنمية، دار النهضة العربية، 1993، ص. 26

- المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في البلدان النامية مستوعبة نسبة أكبر من قوة العمل، فهي تستخدم تقنيات إنتاجية بسيطة نسبياً تتميز بارتفاع كثافة العمل، وهذا ما يساعد الدول التي تعاني من وفرة العمل وندرة رأس المال لمواجهة مشكلة البطالة بدون تكاليف مالية عالية¹.

- نمط التقدم التقني المستخدم أكثر ملائمة لظروف البلدان النامية، فالتقنيات المستخدمة مكثفة للعمل وبسيطة التكلفة بالنقد الأجنبي بالمقارنة مع التقنيات المكثفة لرأس المال.

- مرونة المؤسسات الصغيرة أكبر بالمقارنة مع المؤسسات الكبيرة في مواجهة التقلبات السوقية، أو التغيرات في الظروف الاقتصادية. حيث المؤسسة الكبيرة تظل مثقلة بعبء النفقات الثابتة في حال نقص الطلب على إنتاجها، عكس المؤسسة الصغيرة والمتوسطة التي تكاليفها المتغيرة العاملة أعلى من الثابتة. وبالتالي تستطيع أن تعدل تكاليفها بشكل سريع ليتماشى مع نقص الطلب على إنتاجها.

- تعد هذه المؤسسات أكثر كفاءة في تعبئة وتوظيف المدخرات المحلية وتنمية المهارات البشرية، وبذلك يمكن اعتبارها مصدراً للتراكم الرأسمالي وللمهارات التنظيمية، ومخبراً لنشاطات وصناعات جديدة.

- إقامة هذه المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في البلدان النامية في الريف والمدن الصغيرة مما يقلل من الهجرة من الريف إلى المدن الكبرى، ويسهم في تحقيق التوازن الجهوي على المستوى الاقتصادي والاجتماعي.

- عدم رغبة الأشخاص ومنهم خريجو الجامعات في الوقت الحاضر العمل في المؤسسات الكبيرة التابعة للحكومات، واللجوء إلى العمل بالاعتماد على أنفسهم ولحسابهم الخاص، وذلك لشعورهم بنقص الفرص المتاحة لتولي مسؤوليات

1 - عبد الرحمان يسري أحمد، تنمية الصناعات الصغيرة ومشكلات تمويلها، الدار الجامعية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1996، ص. 23

ومناصب عليا بهذه المؤسسات الكبرى¹. عكس العمل في مؤسسات صغيرة ومتوسطة لإحساسهم كونهم من صغار الملاك وأرباب عمل في المستقبل، وهو ما نراه مجسدا في محلات البيع بالتجزئة والجملة التي يعمل فيها صاحب رأس المال نفسه.

- سهولة إنشاء وتأسيس المؤسسات الصغيرة والمتوسطة لكونها لا تحتاج إلى قدرات مالية كبيرة وتكنولوجيا جد متطورة².

رابعا: المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر: تشير الإحصائيات في الجزائر

إلى التطور السريع لانتشار المؤسسات الصغيرة والمتوسطة على غرار الكثير من البلدان، ويقابله في الوقت نفسه ارتفاع في معدلات التوظيف كونها مصدرا أساسيا للشغل. فالاهتمام بهذه المؤسسات والمحافظة على استمراريتها وتوسيعها يعني المحافظة على مناصب الشغل وامتصاص أيدي عاملة بطالة.

فالأرقام تبين أن المؤسسة الصغيرة والمتوسطة تشكل أكثر من 90 % من مجمل الشركات في العالم، وأنها تشغل ما بين 40-50% من الأيدي العاملة في الدول المتطورة³. أما بالنسبة للدول العربية فنجد على سبيل المثال الأردن التي تتقاسم نفس الخصائص الاقتصادية مع الجزائر تقريبا بها 115882 مؤسسة صغيرة ومتوسطة وتشغل 29665 عاملا⁴.

-
- 1 - محمد مروس إسماعيل، اقتصاديات الصناعة والتصنيع (مع اهتمام خاص بدراسات الجدوى الاقتصادية)، مؤسسة شباب مصر، الإسكندرية، 1977، ص. 165
 - 2 - نبيل جواد، إدارة وتنمية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. مجد، بيروت 2006، ص. 77
 - 3 - الحلقة الدراسية حول استخدام الأدلة لتنمية الموارد البشرية، المركز العربي لتنمية الموارد البشرية، طرابلس، ليبيا 13/08/2007 www.achrd.com
 - 4 - الحلقة الدراسية حول استخدام الأدلة لتنمية الموارد البشرية، مرجع سابق

فالجوائز التي تصبو إلى إنشاء 600 ألف مؤسسة بحلول 2010 وخلق 6 ملايين منصب عمل جديد¹، هو هدف يبدو بعيد التحقيق إذا ما نظرنا إلى نسبة إنشاء المؤسسات في السنوات الخمس الأخيرة، إلا إذا تم مضاعفة المجهودات من أجل توفير كل الشروط الضرورية والمتطلبات اللازمة لإقامة هذه المشاريع.

فقد بلغ عدد المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر في نهاية سنة 2007 التابعة للقطاع الخاص 293946 مؤسسة وفرت 1064983 منصب شغل. يضاف إلى ذلك 666 مؤسسة صغيرة ومتوسطة تابعة للقطاع العمومي موزعة على مختلف القطاعات الاقتصادية وتشغل 57146 عاملا.

إن الديناميكية الجديدة التي سادت السياسة الاقتصادية للبلاد سمحت بإنشاء وتأسيس المؤسسات الصغيرة والمتوسطة بشكل ملحوظ، حيث يقدر عدد المؤسسات التي تم إنشاؤها في سنة 2007 وحدها 24140 مؤسسة جديدة بمعدل زيادة يقدر بـ 95,8 % عن سنة 2006 التي تم إنشاء خلالها 23964 مؤسسة بمعدل زيادة عن سنة 2005 يقدر بـ 75,9%². وطبعا هذه الزيادة في المؤسسات يقابلها زيادة في معدلات التشغيل، إذ تقدر عدد مناصب العمل المستحدثة في سنة 2007 بـ 87041 منصب عمل و 89113 منصب عمل في سنة 2006 بين (الأجراء وأرباب العمل). ويمكن تلخيص تطور المؤسسات في الجدول الآتي³:

- 1 - نشرية المعلومات الاقتصادية ، العدد 10، وزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، الجزائر 2006، ص-ص. 4-5
- 2 - نشرية المعلومات الاقتصادية، العدد 12، وزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، سنة 2007، ص. 4
- 3 - وزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، www.pmeart-dz.org

جدول رقم 2: تطور تعداد المؤسسات الصغيرة والمتوسطة (2001-2007)

2007	2006	2005	2004	2003	2002	2001	
293946	269806	245842	225449	207949	189552	179893	مؤسسات ص. م خاصة
666	739	874	778	778	778	778	مؤسسات ص. م عمومية

المصدر: نشرية المعلومات الاقتصادية (الجزائر) عدد 2006/10، وعدد 2007/12، وزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة

يبين الجدول رقم 2 مدى تطور نمو المؤسسات الصغيرة والمتوسطة الخاصة في الجزائر من سنة إلى أخرى، وهذا راجع إلى تطبيق برامج التنمية التي شرعت فيها الدولة لصالح هذا القطاع في إطار إستراتيجية الوصول إلى إنشاء 600 ألف مؤسسة صغيرة ومتوسطة، وتشغيل 6 ملايين أجير إلى غاية 2010. أما فيما يخص المؤسسات الصغيرة والمتوسطة العمومية فهي تعرف استقرارا نسبيا وارتفاعا في سنة 2005 نتيجة هيكلية بعض المؤسسات العمومية وإنشاء العديد من المؤسسات التابعة لها تتمتع بالاستقلالية التامة وهي قابلة للخصوصية والشراكة. أما الانخفاض المسجل في السنتين الأخيرتين يعود ذلك إلى خصوصية بعض مؤسسات القطاع العام وتغيير طبيعة ملكيتها. وعلى غرار التوسع الذي حصل في إنشاء المؤسسات عرف التشغيل تطورا في مناصب العمل كما يبينه الجدول الآتي:

جدول رقم 3: تطور مناصب الشغل في المؤسسات الصغيرة والمتوسطة (2003-2007)

*** 2007	*** 2006	** 2005	*2004	*3200	
104983	97942	888829	592758	550386	مؤسسات ص. م خاصة (الأجراء أرباب العمل)
57146	61661	76283	71826	/	المؤسسات العمومية

المصدر:

* نشرية المعلومات الاقتصادية العدد: 9 سنة 2005

** نشرية، عدد 10 ، سنة 2006.

*** نشرية المعلومات الاقتصادية العدد: 12 سنة 2007 وزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة.

إن قطاع المؤسسات الصغيرة والمتوسطة ما فتى يوفر كل سنة عددا معتبرا من مناصب الشغل. وبالتالي فهو قادر على امتصاص جزء كبير من اليد العاملة المؤهلة التي فقدت مناصب عملها جراء عمليات خصخصة المؤسسات التي سخرت لها في البداية مبالغ مالية هامة لتطهيرها وإنعاشها والتي كلفت خزينة الدولة في نهاية 1998 غلفا ماليا قدره 1841 مليار د ج وفقدان 61000 منصب عمل في قطاع الصناعة وحدها¹.

خامسا: متطلبات إقامة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة:

إدراكا للدور الذي تلعبه المؤسسات الصغيرة والمتوسطة فإنه يتعين تبني برامج وسياسات مساندة تهدف إلى خلق مناخ اقتصادي واجتماعي وبيئة استثمارية مشجعة لإقامة هذا النوع من المؤسسات، والمحافظة على استمرارها ومنها:

- تشجيع المبادرة الفردية خاصة بالنسبة للأفراد الذين يملكون مهارات وكفاءات علمية وقدرات فنية ومالية عالية. خاصة المتخرجين من الجامعات. ويكون ذلك بنشر ثقافة اقتصادية جديدة توجه هؤلاء نحو العمل الحر بدلا من اللجوء إلى العمل

1 - عبد الكريم بن عراب، "مستقبل المنشآت الصغيرة والمتوسطة في التنمية الاقتصادية الجزائرية"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 15، 2004، ص. 182.

الحكومي الذي قد يدخل الفرد في بطالة لمدة أطول، بحثاً عن منصب عمل في الدوائر الحكومية.

- تسهيلات التمويل للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة:

انطلاقاً من أن الهدف من هذه المؤسسات هو حل أزمة البطالة وتوفير مناصب شغل جديدة، يجب على الحكومات أن تلعب دوراً محورياً في تسهيل عملية التمويل لإقامة هذه المؤسسات من خلال وضع قوانين خاصة لحضن الأعمال الصغيرة والمتوسطة تتعلق بالضرائب والرسوم الجمركية وأسعار الطاقة، وأسعار الفائدة للقروض الممنوحة.

- إيجاد مراكز متخصصة للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة تقوم بتوفير خدمات المساندة كالتدريب والاستشارات، وكمرافقات لهذه المؤسسات وحاضنات لها. بالإضافة إلى إنشاء بنك معلومات يوفر كل المعلومات عن مصادر التمويل والأسواق، والفرص المتاحة والتجهيزات.

- تنشيط وتفعيل الدور الإعلامي لصالح المؤسسات الصغيرة والمتوسطة.

الاستنتاجات والاقتراحات: من خلال تناولنا لموضوع الخصخصة ومدى علاقته بالمؤسسات الصغيرة والمتوسطة أو العكس، فإننا يمكننا أن نسجل ما يلي:

- إن عملية الخصخصة ورغم تباين أساليبها المستخدمة من دولة إلى أخرى بحسب ظروف كل منها فإنها تسعى إلى تحقيق جملة من الأهداف حسب رؤى وإستراتيجية الدولة المطبقة لها.

- إن الخصخصة ليست فقط تحويل ملكية مؤسسات القطاع العام إلى القطاع الخاص بل هي تشجيع على إقامة مؤسسات جديدة من شأنها أن تسهم في الاقتصاد وتحل العديد من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية

- إن المؤسسات الصغيرة والمتوسطة هي مبادرات حرة خرجت من رحم
الخصوصية قادرة على حل معضلة البطالة واستيعاب أيدي عاملة تم تسريحها من
القطاع العام

- ضرورة توفير المناخ الاستثماري بكل متطلباته لإقامة مشروعات صغيرة
ومتوسطة بدء باحتضانها ومرافقتها لضمان استمرارها، لاسيما وأنها لا تحتاج إلى
تكنولوجيا عالية، وإلى رؤوس أموال كبيرة ولا إلى يد عاملة ذات كفاءة عالية.

المؤرخ النسابة ابن حزم وكتابه جمهرة أنساب العرب

الدكتور عبد الواحد عبد السلام شعيب
جامعة الفاتح- ليبيا

ابن حزم هو الفقيه المؤرخ النسابة أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم¹، ولد سنة 384هـ/994م وأصل آبائه من قرية منت لشم من إقليم الزاوية من عمل أونبة من كورة لبلة من غرب الأندلس، وسكن هو وأبوه قرطبة ونال فيها جاهاً عظيماً، إذ كان والده أحمد أحد كبار وزراء المنصور محمد بن أبي عامر ثم ابنه المظفر عبد الملك من بعده.

وقد شبَّ ابن حزم على طلب العلم منذ نعومة أظفاره، فسمع وروى عن جلة من الشيوخ منهم القاضي يونس بن عبد الله وأبي عمر أحمد بن الجسور وأبي الوليد بن الفرزي ومحمد بن سعيد بن نبات، وأبي عمر أحمد بن محمد الطلمنكي² وغيرهم.

1- ينظر في ترجمته: الحميدي: جذوة المقتبس 489/2 - 493 رقم 708. صاعد الطليطلي: طبقات الأمم ص 181 - 184. ابن بسام: الذخيرة ق/1/1 ص 167 - 172. ابن بشكوال: الصلة 605/2 و 606. ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب 354/1 - 357 رقم 253. الضبي: بغية الملتبس 543/2 - 545 رقم 1208. عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص 46 و 47. ابن خلكان: وفيات الأعيان 325/3. ياقوت الحموي: معجم الأدباء 1650/4 - 1659 رقم 720. ابن الخطيب: الإحاطة 111/4 - 116. الذهبي: سير أعلام النبلاء 184/18 - 212 رقم 99. ابن خاقان: مطمح الأنفس ص 279 - 282. القفطي: تاريخ الحكماء ص 156. ابن خلدون: العبر 239/3. الصفدي: الوافي بالوفيات 374/2. ابن دحية: المطرب ص 92. ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان 198/4 - 202. المقرئ: نفع الطيب 77/2 - 84. حاجي خليفة: كشف الظنون 1411/2. الزركلي: الأعلام 59/5. بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي ص 213 - 221.
2- ابن بشكوال: الصلة 605/2. الذهبي: سير أعلام النبلاء 185/18.

كما شغل ابن حزم في شببته منصب الوزارة لكل من عبد الرحمن المستنصر بالله ابن هشام بن عبد الجبار، ثم لهشام المقتدر بالله، إلا أنه سرعان ما هجر السياسة وأقبل على قراءة العلوم¹ وتقييد الآثار والسُنن، وكانت وفاته سنة 456هـ/1063م².

وقد رزق ابن حزم ذكاءً مفرداً وذهناً سيالاً³، حيث يقول تلميذه أبو عبد الله الحميدي: "ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين"⁴.

وهكذا فإن تفرغ ابن حزم للعلم⁵ والمعرفة مع فرط ذكائه وقوة حفظه، قد جعلت منه إماماً عالمياً ومفكراً موسوعياً، ليس مستوى بلاد الأندلس وحسب، بل وعلى مستوى العالم الإسلامي كافة. ولذلك يقول فيه تلميذه صاعد بن أحمد الطليطلي: "كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلم الإسلام وأوسعهم معرفة، مع توسعه في علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار"⁶.

أما فيما يتعلق بعلم النسب فإن تمكن ابن حزم ودرايته به، جعل من العلامة ابن خلدون يسميه إمام النسابين والمحققين دون منازع، وأن يعتمد مصدرأ أساسياً في كتابه (العبر)، لا بل إن نسبه هو نفسه قد اعتمد فيه عليه.

1- ابن خاقان: مطمح الأنفس ص280.

2- ابن بشكوال: الصلة 606/2. أبو الطاهر السلفي: أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السقر للسلفي ص52.

3- الذهبي: سير أعلام 186/18.

4 الحميدي: جذوة المقتبس 491/2.

5- لقد عبر ابن حزم عن اعتكافه على العلم وتشاغله به في شعره أيضاً حين قال:

فلزنا البيوت نستعمل الحبر •• ونملأ وجوه الطروس

وقنعنا بما رزقنا فصرنا •• أمراء على الملوك الرؤوس

ينظر أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك ص580. ابن بشكوال: الصلة 605/2 و606.

6- ابن بشكوال: الصلة 605/2. الذهبي: سير أعلام النبلاء 187/18.

بيد أن شهرة ابن حزم كُنسابة - فضلاً عن كونه مؤرخاً ثبّتاً - قد جاءت من خلال كتابة الحافل (جمرة أنساب العرب) الذي يعدُّ من أهم كتب الأنساب العربية وأكثرها دقة وتفصيلاً.

وبالنسبة لهذه المداخلة فإني رأيت أن أركزها في النقاط التالية:

أولاً- مادته المصدرية في علم النسب.

ثانياً- مزجه بين علمي النسب والتاريخ في كتابه.

ثالثاً- الاستشهاد بالأشعار والأمثال في كتابته للنسب.

رابعاً- استخدامه للمنهج النقدي في مؤلفه.

خامساً- الربط بين الأنساب في المشرق وما يتصل بها في الأندلس.

سادساً- تأريخه للمرأة وبيان النسبة إليها.

سابعاً- القيمة المرجعية لكتاب (الجمهرة) في معرفة النسب الشريف

أولاً: مادته المصدرية في علم النسب:

لما كان ابن حزم عالماً موسوعياً، ومؤلفاً عرف بكثرة التأليف والتصنيف⁽¹⁾ لذا

فإن ذلك قد أدى إلى "كثرة مصادره وتباينها سواء في كتابه " جمهرة أنساب العرب" الذي نحن بصدد دراسته أم في مؤلفاته ومضائنه الأخرى في التاريخ والفقه والحديث والأدب وغيرها.

غير أن من اللافت للانتباه أن ابن حزم قد أفاد كثيراً من كتب المؤرخين والنسابة الأندلسيين ممن سبقوه أمثال: قاسم أصبغ (ت 430هـ/951م) الذي صنف كتاباً مهماً في الأنساب قال عنه ابن حزم إنه " في غاية الحسن والإيعاب والإيجاز"².

1- حيث يقول صاعد بن أحمد الطليلي: " وأخبرني ابنه أبو رافع الفضل بن علي، أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو أربعمائة مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة " ابن بشكوال: الصلّة 605/2. الذهبي: سير أعلام النبلاء 187/18.

2- ابن حزم: رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، نقلها المقرئ في نفع الطبيب 174/3.

ثم المؤرخ والجغرافي الكبير أحمد بن محمد الرازي (ت 344هـ/955م) مؤسس المدرسة التاريخية في الأندلس والذي من تأليفه "أنساب مشاهير أهل الأندلس".
ومنهم مطرف بن عيسى الغساني (ت 356هـ/966م) الذي له كتاب في فقهاء البيرة، وكتاب في شعرائها¹ وكتاب في أنساب العرب النازلين بها وأخبارهم².

وكذلك أبو عبد الله محمد بن حارث الخشني (ت 361هـ/971م) الذي كان له كتاباً في النسب³ أيضاً. وبالنسبة لهذه المؤلفات المذكورة فإنه رغم إطلاع ابن حزم واستفادته أما الخلفية الحكم المستنصر (ت 366هـ/976م) فإن مؤلفه في هذا الفن منها إلا أنه لم يصرح بالنقل عنها سواء في مقدمة كتابه أم في تضعيفه. هو: "أنساب الطالبين والعلويين القادمين إلى المغرب"⁴ وعن دراية المستنصر بالتواريخ والأنساب يقول المؤرخ الناقد ابن الأبار: " وكان - أي الحكم - في المعرفة بالرجال والأنساب والأخبار أحودياً نسيح وحده، يعترف له بالرسوخ فيه أهل عصره"⁵. ونتيجة لذلك فقد عول ابن حزم على الحكم المستنصر هذا بأن جعله أحد مصادره الرئيسية في (جمهرته) وصرح بالنقل من خطه عدة نصوص مطولة في مواضع مختلفة من كتابه هذا منها:

- نسبه لبني حنيفة بن لجيم⁶ بن صعب من أهل اليمامة.

- نسبه لولد طين بن أد⁷، ومن بني سبأ.

1- ينظر ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 837/2 و1443.

2- القاضي عياض: المدارك 19/7.

3- المصدر نفسه 267/6.

4- ينظر المقرئ: نفع الطيب 60/3.

5- ابن الأبار: التكملة 226/1.

6- ينظر ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، ص 309 و310.

7- ينظر ابن حزم: المصدر نفسه ص 398 و399.

- نسبه لولد سعد العشيرة بن سبأ أيضاً. إذ يقول في آخر كل منها: "هكذا كتبه من خط الحكم المستنصر بالله - رحمه الله -"¹.

كما قام ابن حزم كذلك بالنقل مما دَبَّحه الحكم بخطه - ودون غيره من المؤرخين الآخرين - أثناء ترجمته لأحد الوافدين على الأندلس من أهل المشرق وهو: علي بن بندار بن إسماعيل بن برمك البرمكي، الذي قدم الأندلس تاجراً عام 337هـ/948م، وأخذ عنه بعض الأندلسيين وسمعوا منه كتابيه في الفقه "الموضح" و"المنجح"².

وبالإضافة إلى هذه المصادر الأندلسية المكتوبة التي استعان بها ابن حزم في تأليف مصنفه (الجمهرة)، فإن هناك مادة علمية مهمة قد استقاها عن طريق الأخذ والدرس أي مما تلقفه من أفواه شيوخه بالسَّماع والنقل والرواية وبخاصة شيخه المؤرخ أبي الوليد بن الفرضي (ت 403هـ/1012م) الذي أفاد من علمه الجَمّ في الحديث والتاريخ والنسب والأدب وغيرها. ولذلك نوّه بأحد كتبه في "رسالته في فضل الأندلس" حيث قال: "ومنها كتاب شيخنا القاضي أبي الوليد بن محمد بن يوسف بن الفرضي في المختلف والمؤتلف في أسماء الرجال، ولم يبلغ عبد الغني الحافظ البصري في ذلك إلا كتابين وبلغ أبو الوليد - رحمه الله - نحو الثلاثين لا أعلم مثله في فنّه البيّنة"³.

ولابن الفرضي هذا كتاب آخر في مجال النسب هو "المتشابه في أسماء الرواة وكناهم وأنسابهم"⁴. وفضلاً عن هذين الكتابين فإن مؤلفه الشهير في علم التراجم "تاريخ علماء الأندلس" قد ضمنه معلومات قيمة في النسب لا تتوفر في أي مصدر

1- المصدر نفسه ص 407 و408.

2- ينظر المقرئ: نفع الطيب 66/3.

3- ابن حزم: رسالة في فضل الأندلس، نقلها المقرئ في نفع الطيب 170/3.

4- ينظر ابن خير: فهرسة ابن خير 266/1.

آخر غيره. بيد أن ابن حزم قد أشار إلى أنه قد نقل من كتاب آخر لشيخه ابن الفرصي ألا وهو كتاب " أخبار الفقهاء"¹.

وهكذا يتبين لنا من خلال هذه اللانحة من كتب النسب الأندلسية المذكورة أن ابن حزم كان قد اعتمد في تأليف (جمهرته) على مصادر نادرة وجدّ مهمّة إذ لم يبق منها الآن سوى بعض الشذور أو النقول المبنوثة في بعض المؤلفات الأندلسية أو غيرها ككتاب ابن حزم هذا أو نحوه.

أما فيما يخصّ كتب النسب المشرقية التي اعتمد عليها ابن حزم في تصنيف جمهرته فإنه قد أشار إلى عدد منها في بعض المواضع من هذا الكتاب مثل:

- ابن الكلبي².
- ابن إسحاق³.
- أبو عبيد القاسم بن سلام⁴.
- صحيح الإمام مسلم⁵.
- صحيح الإمام البخاري⁶.

كما أنه تجد الإشارة إلى أن ابن حزم قد اكتفى في بعض الأحيان بذكر عبارة "وقال بعض العلماء بالنسب"⁷ أو "ورأيت لبعض أهل العلم بالنسب"⁸ أو "هكذا قال النسابون"⁹ دون أن يحدّد نسبة بعينه. وبالإضافة إلى هذه المادة المصدرية التي وردت عنده لماماً فإن هناك مصادر أخرى قد أعانته في تأليف كتابه أيضاً مثل الرواية

1- ينظر ابن حزم: الجمهرة ص220.

2- ينظر ابن حزم: الجمهرة ص 196، 381، 318، 355.

3- ينظر المصدر نفسه: ص 355.

4- ينظر المصدر نفسه: ص301.

5- ينظر ابن الحزم: الجمهرة ص104.

6- المصدر نفسه ص82.

7- المصدر نفسه ص82.

8- المصدر نفسه ص213.

9- المصدر نفسه: ص86.

الشفهية التي منها قوله: "أخبرني بعض أعراب طيء أن محارب وبنو أشجع بن ريث أذلُّ قبائل قيس بالبادية اليوم".¹

لذلك يبدو لنا من خلال هذه الأسماء القليلة من مصادر ابن حزم في كتابه (الجمهرة) أنه قد نهج طريقة عدم التصريح بمعظم مصادره ومطانه التي استقى منها مادته العلمية في هذا المؤلف، مكتفياً بذكر بعضها ليس غير.
ثانياً: مزجه بين النسب والتاريخ في كتابه:

إن مما يميز كتاب "جمهرة أنساب العرب" لابن حزم عن غيره من كتب النسب الأخرى هو أنه كتاب جمع بين علمي النسب والتاريخ في آن واحد، وذلك لأن مؤلفه مؤرخ ونسابة في الوقت نفسه وعلى هذا الأساس فقد وصف بالنتيا هذا الكتاب بأنه عظيم الفائدة لمن يدرسون تاريخ الإسلام في المشرق والأندلس². ونظراً للعلائق المتينة والشانج القوية التي تربط بين النسب والتاريخ فإن ابن حزم رأى أن النسب باب أساسي من أبواب التاريخ الإسلامي وأنه جزء من علم الخبر أي التاريخ³.

من هنا نجد أن ابن حزم قد ضمّن مادته العلمية في النسب مادة تاريخية خصبة وبخاصة ما يتعلق منها بقرن التراجم الإخبارية ناهيك عن ذكره للعديد من الغزوات والوقائع، والفرق المذهبية وللكثير من الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والحضارية.

وبالإضافة إلى هذا فقد اشتمل كتابه (الجمهرة) على معلومات تاريخية مهمة عن أنساب الأشراف من الأمويين والعباسيين والعلويين وغيرهم، مع تتبعه الدقيق لمن دخل منهم الأندلس وتحديد أماكن تواجدهم فيها.

1- المصدر نفسه: ص 259 و 260.

2- بالنتيا: تاريخ الفكر الأندلسي ص 220.

3- عبد الحلیم عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ص 206.

ولهذا جاء في مقدّمة مؤلفه المذكور قوله: " فجمعنا في كتابنا عذا تواشج أرحام قبائل العرب، وتفرّع بعضها من بعض، وذكرنا أعيان كل قبيلة مقداراً يكون من وقف عليه خارجاً من الجهل بالأنساب، ومشرفاً على جمهرتها"¹.

ونظراً لغزارة المادة التاريخية التي يتوفر عليها كتاب (الجمهرة) إلى جانب ما يخص مادة الأنساب فإننا سنجتزئ ذكر بعض الأمثلة عن تداخل النسب والتاريخ عند ابن حزم في هذا المؤلف وذلك مثل:

- ما جاء في ذكر نسب الخليفة الأندلسي عبد الرحمن الثالث (الناصر) الذي قال فيه: " فولد عبد الرحمن بن محمد بن الأمير عبد الله وهو المسنى بالخلافة وإمرة المسلمين دون جميع من تقدم من أسلافه، وتلقب بالناصر لدين الله، واتصلت ولايته خمسين سنة وستة أشهر، واستولى على الأندلس وكثير من بلاد البربر استيلاءً لم يستوله أحد من سلفه بالأندلس فولد ابن حزم: جمهرة أنساب العرب أحد عشر ذكراً، وهم الحكم، الذي ولي بعده، وتسمى بالخلافة وتلقب بالمستنصر² واستمرت ولايته خمسة عشر عاماً في هدوء وعلو، وكان رفيقاً بالرعية محباً في العلم، ملأ الأندلس بجميع كتب العلوم"³.

والحكم هذا هو صاحب المكتبة الشهيرة في قرطبة التي كانت من أكبر المكتبات التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، إذ إن عدة الفهارس التي

1- ابن حزم: الجمهرة ص6.

2- ينظر ترجمته: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب ص100، صاعد الطليطلي: طبقات الأمم ص162. ابن حيان: المقتبس نشر شالميتا وآخرون ص101 و102. الحميدي: جذوة المقتبس 42/1 و46. ابن الأبار: التكملة 226/1 و227. والحلة السيرة 200/1 - 253. الذهبي: سير أعلام النبلاء 230/16 و231. الذهبي: العبر في خبر من عبر 366/1. ابن الخطيب: أعمال الأعلام 41/2 و42. ابن خلدون: العبر 175/4 و176. المقري: أزهار الرياض 286/2 - 294. السيوطي: تاريخ الخلفاء ص457.

3- ابن حزم: الجمهرة ص100.

كانت فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة في كل فهرسة خمسون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين فقط¹.

ولما كان الحكم المستنصر مؤرخاً ثبناً وعالماً بالنسب، لذا فقد كان من المصادر المهمة التي عول عليها ابن حزم في جمهرته كما مرّ بنا وذلك لأن خطه كان حجة عند أهل العلم في الأندلس².

- ومنها ما أورده في نسب بني امرئ القيس بن زيد مناة بن تميم الذي جاء فيه:

"ولا هز بن قريظ بن سري بن الكاهن بن زيد بن عصية بن امرئ القيس، كان من وجوه أهل دعوة بني العباس، وضرب أبو مسلم عنقه صبراً، لأنه قرأ بحضرة نصر بن سيار: "إن الملائكة يأمرون بك ليقتلوك فأخرج إني لك من الناصحين"³ ففهمها نصر وهرب"⁴.

- وكذلك ما عبّر عنه في تتبع نسب الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك حين قال:

" فولد هشام، معاوية، لأم ولد، مات في حياته سنة 119هـ. وقاد الصوائف عشرأ من الستين متصلة"⁵ ثم قال أيضاً: " فولد هشام بن عبد الرحمن بن معاوية: عبد الملك وهو أسن ولده، نكبه أبو ه في حياته وسجنه، فبقي مسجوناً بضع عشر سنة حتى مات مسجوناً في ولاية أخيه الحكم بن هشام؛ والحكم الوالي من بعد أبيه، وهو الذي

1- ابن حزم: الجمهرة ص100.

2- الحميدي: جذوة المقتبس 1/164. الضبي: بغية الملتبس ص191.

3- سورة القصص الآية رقم 20.

4- ابن حزم: الجمهرة ص214.

5- المصدر نفسه: ص92.

أوقع بأهل الرُبُضْن¹، وقتل الفقهاء والخيار، وخصى عدد من ذوي الجمال من أهل قرطبة².

ومن اللافت للانتباه أن ابن حزم قد ضمن أنساب كتابه معلومات تاريخية كثيرة جداً ودقيقة فيما يتعلق بالترجمة للأعلام من حيث ذكر سنوات وفياتهم وفقر من سيرهم ولمع من أخبارهم. ويمكن أن نكتفي بذكر مثال واحد منها فقط وذلك على سبيل التمثيل لا الحصر، وهو ما ساقه أثناء ذكره لنسب بني كعب بن عمرو مزريقاء، حيث قال: "والى ثماله ينتمي الميرد النحوي البصري محمد بن يزيد بن عبد الأكبر. . . . بن عوف بن أسلم وهو ثماله المذكور، ولد ليلة الإثنين ليلة الأضحى سنة 210هـ، ومات - رحمه الله - يوم الاثنين لليلتين بقينا لذي الحجة سنة 286هـ؛ ودفن بباب الكوفة ببغداد"³.

إذن من خلال هذا الكم الهائل من التراجم والأعلام المشاهير من العلماء والفقهاء والشعراء والمؤرخين والنسابة ممن اضطلع ابن حزم بذكرهم في كتابه الحافل (الجمهرة) يتبين لنا شينين اثنين:

أولاً: لما كان ابن حزم عالماً موسوعياً ومؤلفاً كبيراً فإن ثقافته الواسعة هذه قد تجسدت بجلاء في كتابه القيم (جمهرة أنساب العرب) الذي أضحى يمثل أشبه بدائرة معارف تضم مختلف فنون العلم وضروب المعرفة من فقه وحديث وسيرة نبوية وعلوم قرآن ونحو ولغة وجغرافية وتاريخ ونسب وأدب وشعر وغيرها.

1- وهي الثورة التي تزعمها الفقهاء في الضاحية الجنوبية من مدينة قرطبة ضد الأمير الحكم بن هشام الرضي سنة 202هـ/817م الذي قمع هذه الثورة بمنتهى القسوة فقتل أعداداً جمة منهم، وغرب من بقي منه خارج الأندلس. ينظر ابن حيان: المقتبس الثاني مخطوط ص13. ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 40/1 رقم 16 و896/2 رقم 1551. ابن الأبار: الحلة المستبراء 44/1.

2- ابن حزم: الجمهرة ص95.

3- ابن حزم: الجمهرة ص377.

ثانياً: إن المادة التاريخية الغزيرة المتعلقة بفن التراجم الإخبارية بخاصة والتي يغصّ بها هذا الكتاب تعد كفيّلة يجعله كتاباً في التراجم إلى جانب كونه كتاباً في علم النسب كذلك.

لكنه هناك جانباً مهماً آخر في منهجيه ابن حزم التاريخية قام بتطبيقه في كتابته للنسب أيضاً ألا وهو ذكره للعديد من العجائب والغرائب النادرة. إذ إنه كان قد خصّص لمثل هذه النوادر والطرائف والأشبه والنظائر مؤلفاً مستقلاً سماه: "نقط العروس في تواريخ الخلفاء"، وهو الذي أطلق عليه شيخ مؤرّخي الأندلس ابن حيان اسم "نوادير الأخبار"¹.

ومن الأمثلة على ذلك عند ابن حزم، قوله: "خليفتان تصالحا، وهو أمر لم يُسمع بأذنّ منه، ولا أدلّ على إدبار الأمور، يحي بن علي بن حمّود بقرطبة، والقاسم ابن حمود بإشبيلية"²، وقوله: "عن عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان: " ولا يُعلم رجل تزوج بناته أربعة خلفاء إلا عبد الله بن عمرو بن عثمان هذا"³، وفي نسبه لبني غطفان بن سعد بن قيس عيلان بن مضر يقول: "ومنهم: ضرار بن عمرو، المتكلم، أحد شيوخ المعتزلة، وكانت فيه ثلاثة أعاجيب: كان معتزلياً كوفياً، وكان عربياً شعوبياً، وزوج ابنته من علق أسلم"⁴، وقال عن القاسم المؤتمن بن هارون الرشيد الذي خلفه المأمون - وكان ضعيفاً - أنه: "أطلق أسدين على النساء والرجال في حمامين كانا له على شارع معمور"⁵.

1- ينظر ابن حيان: المقتبس، نشر شالميتا وآخرون ص123.

2- ابن حزم برواية ابن عذاري: البيان المغرب، تحقيق ليفي بروفنسال 132/3 و133. ابن الخطيب: أعمال الأعلام، تحقيق ليفي بروفنسال 132/2.

3- ابن حزم: الجماهرة ص85.

4- المصدر نفسه ص 248

5 - المصدر نفسه ص23.

أما عن التردّي الذي شهدته الأندلس بعد سقوط الخلافة الأموية سنة 422هـ/1031م، وقيام عصر الطوائف فيقول ابن حزم " فضيحة لم يقع في العالم إلى يومنا مثلها: أربعة رجال في مسافة ثلاثة أيام في مثلها، كلهم يتسمى بإمرة أمير المؤمنين، ويُخطب لهم بها في زمن واحد"¹.

يضاف إلى هذا كله أن هناك سمة أخرى من سمات منهج ابن حبان في معظم تأليفه وهي اهتمامه بالمعطيات الإحصائية، من حيث الدقة في تحديد وحصر سنوات أعمار تراجمه أو المدد التي شغلها في الوظائف التي تقلدوها، أو تحديد من هو أول من فعل كذا، أو أول من نسب إليه كذا. ومن كتبه التي اشتملت على مثل هذه الإحصائيات الدقيقة كتابه (نقط العروس في تواريخ الخلفاء) و(جوامع السيرة النبوية) ورسالته في القراءات وأسماء الصحابة والرواة وغير ذلك.

وعليه فسنتكفي بذكر بعض الأمثلة التي عنده في "جمهرته" على سبيل الاستدلال وليس على سبيل الحصر، فمنها ما ذكره في نسب بني جمح عندما قال: "فولد حطاب: محمد بن حطاب، وولد حاطب الحارث، هاجر مع أبيه إلى أرض الحبشة، ومحمد، ولد بأرض الحبشة، وهو أول من سمّي في الإسلام، محمداً بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم"²، وجاء في نسبه ليوسف بن عمر بن عامر بن مُعْتَب قوله: "وابنه محمد بن القاسم الذي فتح بلاد السند، وله سبع عشرة سنة"³، أما بالنسبة لربيعة بن عثمان بن نصر بن معاوية فإنه أول عربي قتل عجمياً يوم

1- ابن حزم: نقط العروس في تواريخ الخلفاء ص 97 و 98.

2- ابن حزم: الجمهرة ص 162.

3- المصدر نفسه ص 268.

القادسية¹. وعن المطلب بن عبد الله بن عمر بن مخزم يقول ابن حزم: "رُوي عنه الحديث، وزوجه سعيد بن المسيَّب ابنته بصدّاق درهمين لا صدّاق لها غيرهما"².

وعلى أية حال فإن هذه الدقة المتناهية في جمع وإحصاء مثل هذه الأشياء عند ابن حزم في كتاباته، تدل دلالة قاطعة على غزارة علمه، وفرط ذكائه³، ووفرة مصادره فضلاً عن دربته ودربته الفائقة في ميدان التأليف والتصنيف العلمي.

ثالثاً: الاستشهاد بالأشعار والأمثال في كتابته للنسب:

يعدُّ العلامة ابن حزم إحدى القمم الفكرية في تاريخ حضارتنا العربية الإسلامية فقد كان عالماً بالفقه والحديث والقراءات واللغة والنحو والمنطق والفلسفة والتاريخ والنسب والأدب والشعر وغيرها.

ولما كان ابن حزم هو أحد أقطاب المدرسة الأندلسية في عصر الطوائف في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، فإنه يمثل رابع أربعة من العلماء المؤرخين وهم ابن حيان وأبي عبد الله الحميدي وأبي عمر بن عبد البر الحافظ والذين تحتل كتاباتهم أهمية كبيرة من الناحية الأدبية لتوفرها على الكثير من القصائد والأشعار والنصوص النثرية الأمر الذي يجعل منها مصادر مهمّة لدراسة التاريخ والأدب على حدّ سواء.

غير أنه بالنسبة لابن حزم بالذات فإن مؤلفه الشهير (طوق الحمامة في الألفه والآلاف) بعد قطعة فريدة في الميدان الأدبي ناهيك عن قيمته التاريخية من الناحية الاجتماعية أيضاً.

1- ينظر المصدر نفسه ص269.

2- المصدر نفسه ص142.

3- ولذلك وصفه ابن بسّام الشنتريني في ذخيرته بقوله: "فإنه كان كالبحر لا تكف غواربه، ولا يروى شاربه". ابن بسّام: الذخيرة ق1/م1/ص167.

وفيما يختص بعلم النسب، فإن كتاب (الجمهرة) له أهمية لا بأس بها من الناحية الأدبية كذلك بسبب غزارة مادته النثرية والشعرية فضلاً عن بلاغة أسلوبه وطلاوته ونصاعة عباراته وجزالة ألفاظه وسهولة معانيه.

ونظراً لكثرة الشواهد الشعرية التي استدل بها ابن حزم في جمهورته، فإننا سنقتصر على الإتيان ببعض منها مثل: ما جاء في حديثه عن بني أبي بكر ابن كلاب ابن ربيعة بن صعصعة حين قال: "منهم كان جواب الذي نفى بني جعفر بن كلاب عن بلادهم، ولهم يقول معاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب:

بُغَاث الطير أكثرها فراخاً .°. وأم الصقر مقلات نزورُ

ومنهم: مَرْبَعٌ بن وعوة بن سعد بن كلاب الذي يقول فيه جرير:

زعم الفرزدقُ أن سيقتلُ مَرْبَعاً .°. أئشِرُ بطول سلامةٍ يا مَرْبَعُ"¹.

كما يستخدم ابن حزم أحياناً الشعر في تفسير ألقاب بعض الشعراء أو ذكر سبب تسميتهم بذلك. ومن هؤلاء المثقَّب الشاعر واسمه عاند بن محقق ابن بن نكرة بن لكيز، والذي سمِّي بالثقَّب لقوله: وثَقِّنِ الوصاوص للعيون² و صدر البيت هو:

"رددن تحيةً وكننٌ أخرى". ثم هناك المَرَّق الشاعر، وهو شأس بن نهار بن منبّه بن نكرة بن لكيز وقد سمي بهذا الاسم لقوله:

فإن كنتُ مأكولاً فكن خير آكل .°. وإلا فأدركني ولما أمرَّق³

وعن سبب تسمية جعفر بن قريع بن عوف بن زيد مناة "بأنف الناقة" يقول ابن حزم: "لقب لذلك لأن أباه نحر ناقة، فقسمها بين نسانه، وأعطى ابنه جعفرأ رأس

1- ابن حزم: الجمهرة ص282 و283.

2- ابن حزم: الجمهرة ص298.

3- المصدر نفسه: ص299.

الناقبة، فأخذ بانفها، فقيل له ما هذا، فقال: أنف الناقبة، فلقب بذلك¹. غير أن هذا اللقب ظل يغضب أولاد جعفر ويقلقهم حتى مدحهم الحطيئة الشاعر بقوله:

قَوْمٌ هُمْ الْأَنْفُ وَالْأَذْنَابُ غَيْرُهُمْ . . . وَمَنْ يُسَاوِي بَأْنْفِ النَّاقَةِ الذُّنْبَا²

وفي نسب عنبسه بن أمية بن عبد شمس يسيطر ابن حزم قائلاً: "وكان عنبسة مُسَيِّفًا قَدْ افْتَدَتْهُ بَنُو عَبْدِ مَنَاةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ . . . وَالْمُسَيِّفُ: الَّذِي هَلَكَ مَالُهُ. قَالَ الشَّاعِرُ:

وَأَيْلٌ وَاسْتَرْخَى بِهِ الْخَطْبُ بَعْدَمَا . . . أَسَافٌ وَلَوْلَا سَعِينَا لَمْ يُؤَيَّلْ³

لكن إلى جانب استشهاد ابن حزم بالأشعار في الأنساب فإنه قد أمدنا بأعداد جمة من أسماء الأبناء والشعراء، وبمعلومات قيِّمة تتعلق بشيء من سيرهم وأخبارهم، فمثلاً في ذكره لنسب بني عمرو بن أد وهم مزينة يقول: " والشاعر زهير بن أبي سلمى، وأخته سلمى بنت أبي سلمى شاعرة أيضاً، واسم أبي سلمى ربيعة بن رباع بن هذمة، وبناه بجير وكعب، الذي مدح رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لهما صحبة، ومن ولده: العوام بن عقبة، وعقبة هو المضرَّب بن كعب بن زهير بن أبي سلمى، كلهم شعراء في نسق"⁴.

وفي حديثه عن الأمير عبد الله بن عبد الرحمن الناصر⁵ يذكر أنه كان فقيهاً وشاعراً أخبارياً متنسكاً¹، أما الشاعر مروان الطليق² فقد وصفه بأنه من الشعراء

المُفْلِقِينَ الْمُحْسِنِينَ³.

1- المصدر نفسه ص 219.

2- المصدر نفسه والصفحة.

3- نفسه ص 79 و 80.

4- ابن حزم: الجمهرة ص 201.

5- كان عبد الله هذا من نجباء أولاد الخلفاء، ومن تأليفه: كتاب " العليل والقتيل في أخبار بني العباس " وكتاب " المسكنة في فضائل بقي بن مخلد ". وقد سعى به إلى أبيه عبد الرحمن الناصر فسجنه في آخر خلافته، ثم أنقذ قتله سنة 339هـ/950م. ينظر: ابن الأبار: النكمة 231/2،

هذا فيما يخص الاستشهاد بالأشعار عند ابن حزم وما ينضوي تحته كما بينا، ولكن بقيت هناك مسألة أخرى، تتناغم مع هذا السياق أيضاً ألا وهي استعماله لبعض الأمثال العامة واستشهاده بها أيضاً في كتابته للنسب، ويبدو أن ذلك راجع إلى التمكن العلمي والأدبي لديه في المقام الأول، إذ إن هذه الأمثال تعد ضرباً من ضروب الأدب، لأنها من أدوات الكتّاب والأدباء الكبار ولذلك يقول عنها الميداني بأنها: " تتحلّى بفراندها صدور المحافل والمحاضر، وتتسلى بشواردها قلوب البادي والحاضر، وتقيّد أوابدها في بطون الدفاتر والصحائف، وتطير نواهضها في رؤوس الشواهد وظهور التتائف"⁴.

نتيجة لذلك نجد أن كتابات المؤرخين والعلماء الكبار أمثال ابن حزم وأضرابه تتوفر على جملة من الأمثال العربية الشهيرة مثل: ليس الخبر كالعيان⁽⁵⁾، واتسع الخرق على الراقع⁶، ولا بد دون الشّهد من إبر النحل⁷، والياس عما فات يعقب راحة¹، إلى غير ذلك.

والحلة السيرة 206/1 - 208. الحميدي: جذوة المقتبس 414/2 و415. ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب 187/1.

1- ابن حزم: الجمهرة ص102. ابن الأبار: الحلة السيرة 206/1.

2- وهو أبو عبد الملك مروان بن عبد الرحمن الناصر، سمي بالطلق لأنه سجن في أيام المنصور محمد بن أبي عامر مدة طويلة ثم أطلق بعد ذلك. كان أديباً شاعراً وأكثر شعره في السجن. ينظر ابن الأبار: الحلة السيرة 220/1 و221.

3- ابن حزم: الجمهرة ص103.

4- أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني: مجمع الأمثال، تحقيق نعيم حسيب زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1988، ص25.

5- ينظر ابن حزم: طوق الحمامة ص146.

6- هذا المثل مأخوذ من بيت شعري لرجل من بني سُلَيْم وهو أنس بن العباس في قوله:

لا نسب اليوم ولا خلة • اتسع الخرق على الراقع

ينظر سيبويه: كتاب سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط2، 1979.

7- وهو من بيت للمتنبّي:

وبالنسبة لكتاب (الجمهرة) الذي نحن بصدد دراسته فإنه قد اشتمل على عدد كبير من هذه الأمثال التي أوردها ابن حزم أثناء تتبع أنسابه، مثل قوله: "ولد ضبة بن أذ سعد بن ضبة؛ وله العقب، وسعيد، لا عقب له، قتله الحارث بن كعب، وله خير، ثم قتل ضبة الحارث بن كعب وفي ذلك سارت الأمثال الثلاثة: أسعد أم سعيد، والحديث ذو شجون²، وسبق السيف العذل، كلها قالها ضبة"³، ثم عرقوب بن صخر بن عبشمس الذي يقال فيه "مواعد عرقوب"⁴، وكذلك بنو عبقر بن خويلد بن عبشمس الذين كانوا أبطالاً، فقتلوا ليلة منسب، ولهم ضرب المثل فقيل (جنة عبقر)⁵. كما يذكر ابن حزم بعض الأمثال المتعلقة بالنساء أيضاً مثل قوله: "أحمق من جهيزة" وهي أم الخارجي شبيب بن يزيد بن قيس، لأنها قالت عندما تحرك في بطنها، شبيب هذا (أحس في بطني شيئاً ينقر)⁶.

رابعاً: استخدامه للمنهج النقدي في مؤلفه: كان ابن حزم وعصريه ابن حيان من أكثر المؤرخين الأندلسيين الذين طبقوا المنهج النقدي في كتاباتهم وتأليفهم التاريخية ولما كان ابن حزم على وجه الخصوص مؤرخاً ونسابة كما أسلفنا لذا فإنه قد حرص

ترديدن لقيان المعالي رخيصة •• ولا بد ودن الشهد من إبر النحل
ينظر ديوان المتنبي، دار الجيل، بيروت د، ت)، ص518.
1- وهو من بيت للنابعة:

والياس عما فات يعقب راحة •• ولرب مطعمة تعود ذباحا
ينظر ديوان النابعة الذبياني، بيروت، 1968، ص228. عبد الله بن قتبة: عيون الأخبار، القاهرة
1930 ج2/828.

2- ولقد ضمن هذا المثل الفرزدق في شعر له حيث قال:

لا تأمنن الحرب إن استعادها •• كضبة إذ قال الحديث شجون
ينظر الميداني: مجمع الأمثال ج ص258.

3- ابن حزم: الجمهرة ص203.

4- ابن حزم: الجمهرة ص215.

5- ابن حزم: المصدر نفسه والصفحة.

6- ابن حزم: الجمهرة ص318.

على استخدام هذا المنهج النقدي في معظم كتبه بما فيها مؤلفه (الجمهرة) الذي مزج فيه بين النسب والتاريخ في آن واحد.

ومن النماذج الدالة على ذلك عنده قوله: " ثم كانت غزوة الخندق في سؤال من السنة الخامسة من الهجرة، هكذا قال أصحاب المغازي، والثابت أنها في الرابعة بلا شك، لحديث ابن عمر: (عرضت على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فردني، ثم عرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني) فصح أنه لم يكن بينهما إلا سنة واحدة فقط، وأنها قبل دومة الجندل بلا شك"¹، وجاء في ترجمته ليحي بن حمود: "ولي عهد أبيه، مات في حياة أبيه، وقد رأيت بعض من يعاني علم التاريخ ينكر هذا، وهو خطأ منه، ولم أكتبه إلا موقناً بالقصة، وليس من لم يعلم حجة على من يعلم"².

كما نراه أحياناً يخطئ بعض النسابة ويؤكد صحة نسبه هو مثل قوله: "وولد يعقوب بن سلمة إبراهيم، فولد إبراهيم: إسحاق، فولد إسحاق أم سلمة، زوجة أبي العباس السفاح، الغالبة عليه، وهي أم محمد بن السفاح، هكذا ذكر بعض النسابين، والأصح أنها بنت يعقوب بن سلمة نفسه"³، وفي نسب ولد إبراهيم بن عبد الملك بن أبي محذورة يقول: " ويظن أهل الحديث أن اسم أبي محذورة سُمرة، وليس كذلك، وإنما سُمرة أخ لأبي محذورة"⁴.

1- ابن حزم: جوامع السيرة النبوية ص148.

2- ابن حزم: نقط العروس في تواريخ الخلفاء ص54.

3- ابن حزم: الجمهرة ص148.

4- ابن حزم: الجمهرة ص123.

كما يرى بعض أهل النسب أنا القاسم بن العباس بن مُعْتَب بن أبي لهب الذي روى عنه الحديث قد قتل يوم قديد، إلا أن ابن حزم يؤكد أن ابنه العباس بن القاسم هو الذي قتل يوم قديد وليس أباه¹.

يبد أنه من جهة أخرى نجده يوجه نقده في بعض الأحاديث إلى بعض من ذكر أنسابهم من الأعلام والرجال وذلك مثلما جاء في ذكره لنسب ولد معاوية بن أبي سفيان، بحيث وصف ابنه يزيداً بأنه قبيح الآثار في الإسلام وأنه قتل أهل المدينة وأفاضل الناس وبقية الصحابة رضي الله عنهم يوم الحرّة، وقتل الحسين - رضي الله عنه - وأهل بيته، وحاصر ابن الزبير في المسجد الحرام واستخفّ بحرمة الكعبة والإسلام². أما بالنسبة لعبد العزيز بن أبان بن سعيد بن العاصي، فقد نعته بأنه كان محدثاً ضعيفاً³.

خلاصة القول أن ابن حزم كان واحداً من المؤرخين النسابيين الذين تأثروا بمنهج أهل الحديث في تطبيق قاعدة الجرح والتعديل ونقد السند، وذلك لكونه محدثاً حافظاً ولإلمامه الكبير بعلمي الرواية والدراية.

خامساً: الربط بين الأنساب في المشرق وما يتصل بها في الأندلس: إن من الميزات الهامة لكتاب (جمهرة أنساب العرب) لابن حزم هو تقصي صاحبه وتتبعه الدقيق لسكنى الأسر والقبائل العربية التي هاجرت من المشرق الإسلامي إلى بلاد الأندلس سواء مع الجيوش والطواع العربية أيام الفتح أم بعده وذلك حتى القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي الذي عاش فيه. أي بمعنى آخر فإن كتاب (الجمهرة) هذا، يعتبر كتاباً متفرداً من بين كتب الأنساب العربية الأخرى، وذلك لتميزه بخاصيتين لا تتوفر إلا فيه ألا وهي دارسته للأنساب العربية بعامّة في بلاد المشرق

1- ابن حزم: المصدر نفسه ص72.

2- ينظر المصدر نفسه ص112.

3- نفسه ص82.

أسوة بكتب النسب التي سبقته، ثم دراسته في الوقت ذاته لأنساب العرب في العودة الأندلسية وأماكن تواجدهم فيها بصفة خاصة.

ويبدو أن حرص ابن حزم على تتبع أنساب عرب أهل بلده الأندلس يعزى إلى عاملين اثنين، أولهما: درايته التامة بعلم الأنساب العربية، وإلمامه الكبير به. وثانيهما: حبه لوطنه واعتداده بهويته الأندلسية التي عبّر عنها أحسن تعبير في "رسالته في فضل الأندلس وذكر رجالها"¹ فضلاً عن إفصاحه بالشعر الذي جاء فيه:

ويا جواهر الصين سحفاً فقد . غنيت بيا قوته الأندلس²

ومن أمثلة الربط بين الأنساب العربية في المشرق وماله صلة بها في الأندلس، ما ذكره في نسب بني بهدلة الذين منهم الزبرقان الذي يقول فيه: " واسمه الحُصين بن بدر بن بهدلة بن عوف بن كعب، له وفادة، وله عقب بطلبيرة، لهم بها تقدم، وكانوا أول دخولهم الأندلس نزلوا بقرية ضحمة تسمى الزُّبارقة نسبت إليهم، ثم غلب النصارى عليها، فانتقلوا إلى طلبيرة، فمحلّتهم بها معروفة بحومة العرب إلى اليوم"³.

أما قبائل نمارة فإن منها الطمّاح بن نمارة ودارهم بالمشرق الجزيرة، وبالأندلس مدينتي قرمونة ولبلة⁴. وبالنسبة لبني كنانة بن خزيمة فإن دارهم بالأندلس شذونة والجزيرة.

كما بيّن ابن حزم نسبة العديد من المدن والمساجد والمنيات والبلطات والمقابر إلى أصحابها الأوائل الذين يُعزى إليهم اختطاطها أو بناؤها، ومنها:

1- نقلها المقرئ في نفح الطيب ج3، بيروت، 1968.

2- ابن حزم: طوق الحمامة ص205.

3- ابن حزم: الجمهرة ص218 و219.

4- ابن حزم: المصدر نفسه ص327.

- منية المغيرة بشرقي قرطبة: التي تنسب إلى المغيرة بن الحكم¹. وكذلك منية نصر² بقرطبة أيضاً.

- وشريح: الذي ينسب إليه مسجد شريح بغربي قرطبة³.

- ومقبرة أم سلمة: المنسوبة إلى أم سلمة بنت محمد بن الحكم الرّبيضي⁴.

- الحرّ بن عبد الرحمن الثّقفي: وإليه يُنسب بلاط الحرّ⁵ بشرقي قرطبة.

وهكذا يتضح من خلال هذه اللائحة من أسماء المدن والقرى والمساجد. والدور والمنتزهات والبلاطات وغيرها، مدى أهمية كتاب (جمهرة أنساب العرب) لابن حزم من الناحيتين الجغرافية والمعمارية أيضاً إلى جانب قيمته العلمية الكبيرة في ميدان النسب والتاريخ.

سادساً: تأريخه للمرأة وبيان النسبة إليها: خصص ابن حزم للمرأة جزءاً مهماً من كتاب (الجمهرة) نتيجة لدورها الفاعل أسوة بالرجل في مختلف الميادين الاجتماعية والأدبية والفكرية وغيرها.

ومن هنا فإنه عالج موضوع المرأة في هذا الكتاب على عدة مستويات فمنها تتبّع نسبة العديد من النساء ممن ارتبطن ارتباطاً وثيقاً بنسب بعض القبائل أو بعض رجالها المشاهير، أو في تأريخه وترجمته لبعض النساء الشهيرات كالأديبات والشاعرات ونحوهن. ثم ذكره لجملة من النساء أيضاً ممن انتسب أفراد القبيلة أو فرع منها إليهن وهو ما اصطُح على تسميته عند العرب باسم النسبة إلى الأم.

1- المصدر نفسه ص98.

2- ابن حيان: المقتبس، تحقيق محمود علي مكي، ص15.

3- ابن حزم: الجمهرة ص96.

4- ابن حيان: المقتبس، تحقيق محمود علي مكي، ص 99. ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس

408/1.

5- المصدر نفسه ص266.

كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن ابن حزم قد صنف كتابا مشهورا في تاريخ المرأة الاجتماعي ألا وهو طوق الحمامة في الألفة والآلاف¹ والذي يعد في الوقت نفسه قطعة أدبية فريدة عالج فيها العلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة من منظور فقهي إسلامي محض، وبأسلوب في منتهى الرصانة والبلاغة.

وعلى أية حال فإن حجم المادة العلمية التي تخص المرأة في كتاب (الجمهرة) يعتبر كبير جدا وهو الأمر الذي يجعل منه مصدرا مهما لدراسة تاريخ المرأة في الفترة الإسلامية الوسيطة.

ومن أمثلة الإشارات في هذا الصدد قوله: "وصيلة ابنة وائل ابن عمرو بن جشم بن عوف، أول امرأة أسلمت من قومها وأنت النبي صلى الله عليه وسلم"². أما الشفاء بنت عبد الله بن عبد شمس فهي التي استعملها الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على السوق³. وعن ولد الحجاج بن علاط بن بهز بن امرئ القيس يقول وابنه نصر بن حجاج الذي نفاه عمر رضي الله عنه- عن المدينة لقول المرأة فيه:

هل من سبيل إلى خمر فأشربها .⁴ أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج

والمرأة هي فريعة أم الحجاج بن يوسف الأمير، وكانت زوجة للمغيرة بن شعبة⁴. ويذكر أن بني لوزان بن عمرو بن مالك بن الأوس كانوا يدعون في الجاهلية ببني الصماء، فسماهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بني السميعة⁵

1- كان من مصادر ابن حزم في هذا الكتاب بعض الرواة النساء، حيث تكررت عنده بعض العبارات التي تفيد ذلك مثل ولقد حدثتني امرأة أثق بها ولقد أخبرتني عنها أمها وجميع جواريتها.

ينظر ابن حزم: طوق الحمامة ص209-302.

2- ابن حزم: جمهرة أنساب العرب ص199.

3- ابن حزم: المصدر نفسه ص150.

4- المصدر نفسه ص262-263.

5- نفسه ص332.

وعلى ذكر النسبة إلى الأم بدلا من الأب يقول ابن حزم: (وابن أم مكتوم مؤذن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو عمرو بن قيس بن زائرة، ابن الأصم، نسب إلى أمه، وهي أم مكتوم عاتكة بنت عبد الله بن عنكثة بن عامر بن مخزوم ابن يقظة).¹

ومن أمثلة الأدبيات الشعرات اللاني ذكرهن ابن حزم في (جمهرته): ليلي أخت الوليد بن طريف بن عامر الخارجي، وهي القائلة:

أيا شجر الخابور مالك مورقا . . . كأنك لم تجزع على ابن طريف
وكانت ليلي هذه تركب الخيل وتقاتل وعليها الدرع والمغفر².

أما حميدة التي تزوجها روح بن زنباع، ثم الفيض بن أبي عقيل الثقفي فيذكر أنها كانت شاعرة مكثرة، وكانت تهجو زوجها جميعا هجاء كثيرا وهي القائلة في زوجها الأول ابن زنباع:

بكي الخز من روح وأنكر جلده . . . وعجت عجيجا من جذام المطارف
والقائلة في زوجها الثاني:

سميت فيضا وما شيء تفيض به . . . إلا سلاحك بين الباب والدار³

ويتعرض كذلك لنسب عزة صاحبه كثير الشاعر، وهي عزة بنت جميل بن حفص بن إياس بن غفار⁴. وفي نسبه لبني البكاء يقول إن منهم خرقاء، التي كان يُشَبَّبُ بها ذو الرمة⁵.

1- نفسه ص171.

2- نفسه ص306.

3- ابن حزم: الجمهرة ص364.

4- المصدر نفسه ص186.

5- نفسه ص281.

يضاف إلى هذا كله أن من الأشياء الطريفة التي استشهد بها ابن حزم في ذكر أنسابه، قوله: وفاطمة بنت عبد الله بن مطيع تزوجها الوليد عبد الملك، وكان مطلقاً. فلما زفت إليه من المدينة، بات عندها فلما أصبح وأراد الخروج، أخذت بثوبه وقالت له يا امير المؤمنين: إنا عاملنا الأكرياء على الرجوع، فماذا ترى؟ فضحك، وأمسكها ما لم يمسك امرأة غيرها¹.

إذن نستخلص من هذه الشواهد أن ابن حزم يعد من أهم المؤرخين والنسابة الذين أولوا عنايتهم بدراسة أحوال المرأة السياسية والاجتماعية والفكرية والحضارية. سابقاً- القيمة المرجعية لكتاب(الجمهرة) في معرفة النسب الشريف: كان لإمام ابن حزم بعلم النسب وإطلاعه على كثير من المصادر والمضام في هذا الفن أن جعل من كتابه (جمهرة أنساب العرب) مرجعاً مهماً لدراسة الأنساب العربية بعامة والوقوف على من ينحدر منهم من البيت الهاشمي أي بيت النبي صلى الله عليه وسلم من قریش بخاصة ناهيك عن تتبعه لمن هاجر من هؤلاء إلى بلاد الأندلس وتحديد أماكن تواجدهم وسكناهم فيها.

وعلى هذا الأساس فإن ابن حزم قد جعل معرفة النسب الشريف من الشروط الأساسية لمن أراد يكون له دراية بالأنساب وذلك في قوله فأما الغرض من علم النسب، فهو أن يعلم المرء أن محمداً صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله إلى الجن والإنس بدين الإسلام، هو محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي، الذي كان بمكة، ورحل منها إلى المدينة². كما بين أن من أغراض علم النسب أيضاً، أن الخلافة لا تجوز إلا في ولد قهر بن مالك بن النضر بن كنانة³.

1 - نفسه ص158 و159.

2- ابن حزم: الجمهرة ص2.

3 - ينظر ابن حزم المصدر نفسه والصفحة.

أما بالنسبة لترتيب مادة كتابة في النسب فقد جعلها متناغمة مع شرط كتابه المشار إليه حيث قال: "وإبتدأنا من ولد عدنان بقریش¹ لموضعه عليه السلام منهم. وإبتدأنا من قریش للأقرب فالأقرب منه عليه السلام ثم الأقرب فالأقرب من قریش"². وفي نسبه للنبي صلى الله عليه وسلم يأتي بأوثق الروايات في ذلك قائلًا: "هو أبو القاسم محمد ابن عبد الله بن عبد المطلب - واسمه شيبه الحمد - ابن هاشم - واسمه عمرو - بن عبد مناف - واسمه المغيرة - ابن قصي - واسمه زيد - بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. وهنا انتهى النسب الصحيح الذي لا شك فيه"³.

بيد أنه من خلال تتبع ابن حزم للأنسب الشريفة في مؤلفه أوضح كذلك من ادعى من بعض الناس الانتماء إلى البيت الهاشمي، بدون وجه حق مثل علي صاحب الزنج الذي أنتحل شخصية أحد أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب المسمى عليا أيضا والقائم بالكوفة، وقد عاش هذا الأخير بعد مقتل صاحب الزنج بنحو من خمسين عاماً ولذلك يقول ابن حزم "فلولا علم النسب، لجاز لهذا الكافر ما ادعى من هذا النسب الشريف"⁴.

ومن جهة ثانية فقد ترجم ابن حزم لعدد من الأشراف الهاشميين سواء في بلاد المشرق أم في بلاد الأندلس. ومن هؤلاء: علي بن إبراهيم بن محمد بن الحسين بن

1- ولذلك يقول ابن حزم هنا: وهم قریش لا قریش غيرهم، ولا يكون قریشي إلا منهم، ولا من فهر أحدا إلا قریشي، ابن حزم: الجمهرة ص12.

2- ابن حزم: المصدر نفسه ص6.

3- ابن حزم: جوامع السيرة النبوية ص7.

4- المصدر نفسه ص57.

أبي طالب الذي وصفه بأنه أحد العباد بمدينة الكوفة، وأنه قد حمل عنه العلم، وكان أيضاً عالماً بالأنساب.

ولما كان ابن حزم أحد المؤرخين والنسابة الذين نهجوا المنهج العلمي النقدي في كتاباتهم، فإنه لم يأل جهداً في ذكر مثالب أو عيوب بعض الأشراف الذين لم يدركوا المكانة الحقيقية للنسب الشريف وسودده.

ومن أمثال هؤلاء: معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الذي يرى أنه كان غاية في الفسق، مذكوراً بفساد الدين². ثم الحسين الملقب بالأفطس وهو من ولد الحسين بن علي بن أبي طالب الذي وصفه بأنه أحد المفسدين في الأرض³.

وفي بلاد الأندلس انتقد بعض الهاشميين الذين أخذ كل منهم اسم خليفة وهم في ثلاث مدن متجاورة وهي: الجزيرة الخضراء، ومالقة، وبيشتر، معتبراً إياها فضيحة لم يقع في العالم مثلها⁴.

لكن على الرغم من انتهاج ابن حزم المنهج النقدي في كتابته للأنساب كما لاحظنا هنا، فإنه لم ينج من الوقوع في بعض الهفوات الطفيفة كغيره من علماء النسب الذين سبقوه، وذلك مثلما ورد لديه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعقب ذكراً إلا إبراهيم⁵. ثم قوله مرة ثانية أن له ولدين آخرين غيره. حيث جاء في النص: "وكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من الولد سوى إبراهيم: القاسم، وآخر اختلف في اسمه، فقيل: الطاهر، وقيل: الطيب، وقيل: عبد الله، وقيل عبد العزى، ماتوا صغاراً جداً"⁶.

1- ينظر المصدر نفسه ص 56.

2- ابن حزم: الجمهرة ص 68.

3- ابن حزم: المصدر نفسه ص 53.

4- ابن حزم: نقط العروس في تواريخ الخلفاء ص 97-98.

5- ينظر ابن حزم: الجمهرة ص 15.

6- المصدر نفسه ص 16.

نتائج البحث: وبعد هذا العرض المتواضع لموضوع: [المؤرخ النسابة ابن حزم وكتابه (جمهرة أنساب العرب)] أمكن التوصل إلى مجموعة من النتائج نوجزها في النقاط التالية:

- 1- أثبت البحث أن ابن حزم يحتل مكانة سامقة بين علماء النسب المسلمين، من حيث شمولية كتابه (الجمهرة) وتنوع مصادره ودقة معلوماته وغزارتها وهو ما دفع بالعلامة ابن خلدون إلى أن يطلق عليه اسم إمام النسابين والمحققين.
- 2- إن من أهم الميزات التي تفرّد بها ابن حزم بين علماء النسب الآخرين في هذا الكتاب هو اعتماده منهج الجمع بين علمي النسب والتاريخ في آن واحداً وذلك لدرابته وتمكّنه من هذين الفنين معاً، فأضحى الكتاب بهذه الطريقة مصدراً مهماً لدراسة التاريخ الإسلامي ولدراسة الأنساب العربية في الفترة الوسيطة أيضاً.
- 3- لما كان ابن حزم إحدى القمم الفكرية في تاريخ حضارتنا العربية الإسلامية، بوصفه عالماً موسوعياً، نبغ في مختلف أفانين العلم وضرورة المعرفة كالفقه والحديث والتفسير والتاريخ والنسب والأدب واللغة والمنطق والفلسفة، لذا فإن هذه الثقافة الواسعة قد تجسّدت بجلاء في مؤلفه (الجمهرة) الذي جاء أشبه بدائرة معارف متكاملة.
- 4- نظراً لكون ابن حزم أحد كبار علماء الأندلس ومفكرها، لذلك حرص كل الحرص على أن يدرس الأنساب العربية في المشرق وما يتصل بها في العدة الأندلسية، فأضاف بذلك حلقة جديدة إلى علم الأنساب العربية لم تتوفر إلا عنده.
- 5- يعتبر كتاب (جمهرة أنساب العرب) أحد المراجع المهمة لدراسة تاريخ المرأة ودورها الفاعل في الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية في العصر الوسيط.
- 6- وفيما يتعلق بالنسب الشريف فإن ابن حزم قد اشترط على من أراد أن يكون له إمام يعلم الأنساب بأن يكون له معرفة تامة بالنسب الشريف الذي يرجع إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم الهاشمي من قریش. كما أكد أن الخلافة لا تجوز إلا في ولد فهر بن مالك بن النضر بن كنانة جد المصطفى صلى الله عليه وسلم.

7- يضاف إلى ذلك أن تأثير العلامة ابن حزم في تلامذته والدارسين عليه في علم النسب كان كبيرا، وذلك من حيث الاحتذاء به والتأسي بطريقته واستنهاج سبيله. ومن أشهر هؤلاء ابنه أبو الفضل رافع (ت 479هـ/1086م) الذي صنف كتابا في التاريخ والنسب سماه: (الهادي إلى معرف النسب العبادي)، وأبو عبد الله الحميدي (ت 488هـ/1095م) صاحب كتاب (جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس) وصاعد بن أحمد الطليطلي (ت 462هـ/1069م) مؤلف كتاب طبقات الأمم).

التطور العمراني والتجاري

لمدينة بجاية في العصر الإسلامي الوسيط

الدكتور علاوة عمارة

جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة

نتج عن إلحاق بلاد المغرب أو بالأحرى "بلاد البربر" بالفلك السياسي والثقافي لدار الإسلام أن تراجع دور المدن الساحلية والموانئ لصالح مدن الداخل، لعدة عوامل منها الابتعاد عن خطر "البحر الرومي" لغياب تقاليد بحرية لدى القبائل العربية المستوطنة في بلاد المغرب. وهناك عامل رئيسي وحاسم يتمثل في استمرار العرب في تطبيق التقسيم الإداري البيزنطي المرتكز أساسا على مجموعة من المدن الداخلية المشكلة لخط دفاعي انطلاقا من ميلة ووصولاً إلى واحات بسكرة وقسنطينة. وهذا ما أدى إلى ازدهار المدن الداخلية بفعل تنشيط خط ديناميكي فلاح-تجاري يمر بالهضاب العليا ويربط أساسا بين حاضرتين إسلاميتين، القيروان في إفريقية وفاس بالمغرب الأقصى، وكان مصير مختلف المدن الساحلية هو التراجع والانحطاط إلى غاية بداية القرن العاشر الميلادي أين تمكنت مجموعات البحارة والتجار الأندلسيين من ربط علاقات بين المغرب الأوسط والموانئ الأندلسية وما نجم عنه من تأسيس مدن بحرية كتنتس الحديثة ووهران وبونة الحديثة¹.

لقد مهدت هذه الأوضاع لميلاد مدن وسيطية لتحل مكان مدن قديمة سبق وأن فقدت مكائنها سنوات عديدة قبل وصول طلائع الجيوش الإسلامية، ومن بين هذه

1 أنظر مقالنا:

Allaoua Amara, « L'animation de la façade maritime du Maghreb central VIII-
XIIe siècle », Revue des Lettres et Sciences Humaines, 6 (2005), p. 5-24.

المدن نجد بجاية التي بنيت في ظروف تختلف عن القرن الذي بنيت فيه المدن البحرية في المغرب الأوسط، ولكن لا يمكن في الوقت نفسه فصلها عن المتغيرات التي حدثت في مغرب القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، والتي تميزت خصوصا بانتقال مركز ثقل الحياة المغربية إلى السواحل، بسبب الأزمات الاجتماعية التي أصابت المناطق الداخلية، والتي كان من نتائجها إعادة بناء مدن قديمة، عرفت تطورات مهمة خلال المرحلة الأخيرة من العصر الوسيط.

من الميناء الفنيقي إلى "صلداي المنسية"

بالرغم من استمرار الموروث القديم في بلاد المغرب خلال حقبتها الإسلامية الوسيطة، فإن الكتابة التاريخية العربية أحدثت قطيعة ابستمولوجية مع الماضي القديم وهو ما نلمسه في النصوص الأدبية التي وصلتنا سواء كانت إخبارية أم وصفية. ويجسد ابن خلدون هذه الوضعية على الأقل بالنسبة لمدينة بجاية قبل إعادة بناء المدينة من طرف الأمير الحمادي الناصر بن علناس : "وفي سنة ستين (1067/460)¹ افتتح جبل بجاية وكان له قبيل من البربر يسمون بهذا الاسم إلا أن الكاف فيهم بلغتهم ليست كافا بل هي بين الجيم والكاف وعلى هذا القبيل من صنهاجة يأتون لهذا العهد أوزاعا في البربر، فلما افتتح هذا الجبل اختط به المدينة وسماها الناصرية وتسمى عند الناس باسم بجاية وبنى بها قصر اللؤلؤة وكان من أعجب قصور الدنيا، ونقل إليها الناس، وأسقط الخراج عن ساكنيها، وانتقل إليها سنة إحدى وستين"².

هذا النص المتأخر بثلاثة قرون عن زمن الحادثة هو الأكثر شمولية حول ظروف بناء بجاية الحمادية بعد الرواية المشرقية التي سنتطرق إليها لاحقا. وهو في الوقت نفسه يتحدث عن "اختطاط" مدينة بدون الإشارة إلى ماضيها السابق للفترة

1 التاريخ الأول بالهجري والثاني بالميلادي.

2 ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت، مؤسسة جمال للنشر، (ب ت)، ج 6، ص 174.

الحمادية، وهذا ما يدعو إلى النظر في النصوص الغير عربية وإلى الشواهد الأثرية في محاولة لمعرفة المسار التاريخي للموقع قيد الدراسة.

تؤكد لنا النصوص اللاتينية والشواهد الأثرية بصورة قطعية الماضي القديم لمكان بناء مدينة بجاية. فغير بعيد عن الموقع الحالي للمدينة، توجد مغارات إنسان ما قبل التاريخ (علي باشا، رجل فرعون...)، كما تدل النصوص على استعمال المرسى في زمن الفنيقيين¹. وبعد انتصار الجيوش الرومانية على مقاومة يوغرطا، تمكنت روما من ضم منطقة بجاية إلى مقاطعة نوميديا الغربية، وبقرب المرسى الفنيقي تمكن أوكتاف (Octave) من بناء مستعمرة عرفت باسم صلداي (Saldæ) عام 33 قبل الميلاد. وساهمت هذه الوضعية الجديدة في إقامة العديد من المستعمرات² في المقاطعة الجديدة (موريطانيا)³. وشيدت المدينة الرومانية في المنطقة الواقعة بين برج موسى وبريجة كما دلت على ذلك المخلفات الأثرية التي عثر عليها في فترة إعادة بناء المدينة في الفترة الاستعمارية. ويشير الباحث الفرنسي المعاصر كلود لوبلي (Claude Lepelly) إلى أن التسجيلات الحجرية التي عثر عليها ببجاية تسمح بالتعرف على العديد من جوانب تاريخ المدينة في عصرها الروماني منها الاسم الكامل للمستعمرة Colonia Augusta Saldensium Septimana Immunis.

ومما يدل على أهمية مستعمرة صلداي نجد حضورها في الكتابات الإثنوغرافية، فقد أشار إليها بلين (Plin l'Ancien)، كما دلت إحدى الكتابات الحجرية إلى الوضعية.

1 Stéphane Gsell, Atlas archéologique de l'Algérie, édition spéciale des cartes au 200.000 du service géographique de l'armée, rééd. Osmabrück, 1973, feuille 7, p. 1.
2 شيدت على الأقل ست مستوطنات ساحلية بين 33 و27 ق م منها اجيجلي، روزازوس وكارتينا.

3 François Decret et Mohamed Fantar, L'Afrique du Nord dans l'Antiquité, histoire et civilisation (des origines au Ve siècle), Paris, Payot, 1981, p. 164 ; Paul-Albert Février, Approches du Maghreb romain, pouvoirs, différences et conflits, Aix-en-Provence, Edisud, 1989, p. 103.

4 Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, Paris, Études Augustines, 1981, vol. II, p. 505-507.

الحرجة للمستوطنة نتيجة هجمات القبائل الرافضة لسياسة الرومنة¹. سنوات بعد تأسيس المستوطنة، تم بناء طرق لربطها بالمدن الرومانية في شمال افريقيا كما قام نونيوس داتوس (Le Vétérán Nonius Datus) بتشييد قنطرة المياه (Aqueduc) والقنوات لنقل مياه توجة إلى صلداي. وساهمت هذه العوامل في تطوير المدينة التي لعبت دورا مهما في مقاطعة موريطانيا بفضل النشاط الاقتصادي لسكانها ودورهم في تنمية المبادلات التجارية مع المناطق الداخلية. وتعرضت المدينة لهجوم القائد المحلي تاكفاريناس، قبل أن يتمكن البروكنسيل دولابيللا (Dollabella) من طرد المجموعات المحلية نحو جبال جرجرة.

لقد تعرضت صلداي كغيرها من مدن بلاد المغرب للسيطرة الوندالية في ظروف غامضة، وتكون المدينة، التي أخذت اسم الغور (الكهف)، قد تعرضت لعملية تخريبية، بالرغم من بقائها عاصمة اقليمية إلى غاية وصول القوات البيزنطية الحاملة للمشروع الجسنتياني بقيادة بليزار (Bélisaire) عام 533م²، وهنا دخلت المدينة في تاريخ مجهول، ربما يعود إلى اختفائها التدريجي قبل وصول طلائع الجيوش العربية.

بين الدور المجهول واختراعات كتابات القرن التاسع عشر:

يعتقد الكثير من الدارسين بأن مدينة صلداي التي فقدت اسمها لصالح اسم بجاية قد زال دورها الكامل قبل وصول الطلائع العربية في القرن السابع الميلادي³، في حين ترى بعض الكتابات الغير أكاديمية والتي تعود إلى القرن النصف الثاني من القرن التاسع عشر بأن المدينة فقدت دورها مباشرة بعد الفتح الإسلامي بعد إقدام

1 Ibid, p. 505-507.

2 Ibid, p. 506-507.

3 هو علي سبيل المثال رأي شارل فيرو وإزييل كمولي ومولود قايد:

Charles Féraud, « Histoire des villes de la province de Constantine ; Bougie », RNSAPC, XIII (1869), p. 85-407 ; Isabelle Comolli, Histoire de la ville de Bougie du VIe siècle avant J. C. au XIIe siècle, Montpellier, Les Français d'ailleurs, 1987, 108 p ; Mouloud Gaid, Histoire de Béjaïa et sa région depuis l'antiquité jusqu'à 1954, rééd. Alger, Edition Mimouni, 1991, 196 p.

القائد عقبة بن نافع على "ديح" كامل سكان المدينة¹، وهي المعلومة التي تتناقض مع المعطيات التاريخية.

تشير النصوص العربية إلى الحضور البشري في منطقة بجاية أو بالأحرى قرب ميناء المدينة خلال الفترة الإسلامية الأولى. فقد أشار القاضي عياض (ت 1148/543) في كتابه الموسوم بترتيب المدارك بأن الإمام سحنون (ت 855/240) كلف سليمان بن عمران، شيخ الحنفية بالقيروان، بقضاء بجاية، باجة والأربس². هذه المعلومة لا يمكن أخذها بدون حذر نظراً لتأخر نص عياض عن الحدث وللبعد الجغرافي بين مدن إفريقية (الأربس- باجة) ومدينة بجاية. هناك مجموعة أخرى من النصوص العربية التي تحدثنا عن استقرار الفرع المغربي من الأسرة العربية الحمودنية بالمنطقة وبالضبط في مكان يعرف بقسطلانة³، الذي يصعب تحديد موقعه بالرغم من ترجيح ارتباطه بالقلعة الرومانية بالقصر، والمعروفة في مصادر العصر الوسيط الثاني بتكلات. ويشير نص بيوغرافي مشرقى إلى لجوء عالم القراءات أبي محمد القضاعي المعروف بمقرن المقرئ (ت 988/378) إلى بجاية قبل انتقاله إلى وهران ثم إلى

1 لقد روجت كتابات تاريخية استعمارية لفكرة قتل عقبة بن نافع لسكان مدينة بجاية، ومن هذه الكتابات أشير إلى ما كتبه إدوارد لابان:

Edouard Lapène, *Vingt-six mois à Bougie, présentation de Camille Lacoste-Dujardin et Nedjma Abdelfettah-Lalmi*, rééd. Paris, Bouchène, 2002, p. 30.

2 القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير، بيروت، مكتبة الحياة، 1967، ج 1، ص 598.

3 انظر على سبيل المثال ابن حبان القرطبي، المقتبس في خبر بلد الأندلس، تحقيق عبد الرحمن علي حجي، بيروت، دار الثقافة، 1983، ج 4، ص 33-34. وأنظر خصوصاً:

Allaoua Amara, *Pouvoir, économie et société dans le Maghreb hammadide (395-547/1004-1152)*, thèse de doctorat, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2002, vol. I, p. 163-169 ; Marius Canard, « Une famille de partisans, puis d'adversaires des Fatimides en Afrique du Nord », *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman* (G. Marçais), Paris, Imprimerie officielle, 1957, vol. II, p. 33-49.

قرطبة قبل منتصف القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي¹. وتشارك هذه النصوص المذكورة في تأخرها زمنيا عن الأحداث المذكورة وفي غموضها عند ذكر بجاية سواء كقبيلة أم منطقة أم مرسى أم قرية صغيرة.

تعد شهادة الرحالة-الجغرافي ابن حوقل النصيبي (ت بعد 977/367) أقدم نص عربي ورد فيه اسم بجاية بالإشارة إلى أنها مرسى، وبدون ذكرها كمكان مأهول². وتأتي بعدها إشارات لبجاية في الفترة الحمادية السابقة لبناء المدينة لتدل على وجود حياة بشرية بالمدينة القديمة. ومن ذلك ما ذكره كل من القاضي عياض وابن الخطيب السلماني حول نفي أمير دانية مجاهد العامري للفقهاء المالكي أبي عبد الله بن عبيد الله بن الوليد المعيطي إلى بجاية عام 1014/405 أين أصبح معلما للصبيان البربر إلى غاية وفاته عام 1040/432³.

وتأتي شهادة الجغرافي الأندلسي البكري (ت 1094/483) لتعطي لنا فكرة عن بجاية سنوات قليلة قبل بناء المدينة الحمادية. فقد ذكر في كتابه الموسوم بـ"الممالك والممالك" بأن بجاية هي ميناء قلعة بني حماد يقصده التجار الأندلسيين⁴. وهذا ما يدل على وجود بشري بالموقع أو على الأقل المنطقة المحيطة بالمرسى كانت مأهولة نتيجة للدور الذي لعبه الميناء في المبادلات التجارية بين الساحل المغربي والموانئ الأندلسية. وهذه الفكرة تتكرر في نصوص أخرى متأخرة عن البكري. فقد ذكر الموسوعي القاهري شهاب الدين النويري (ت 1333/733)، نقلا عن ابن شداد

1 الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق محمد سيد جاد الحق، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1969، ص 273.

2 ابن حوقل، صورة الأرض، بيروت، دار الحياة، (ب ت)، ص 77.

3 القاضي عياض، المصدر السابق، ج 2، ص 346-345، ابن الخطيب، أعمال الأعلام، تحقيق للجزء الخاص بالأندلس، ليفي-بروفنسال، تاريخ إسبانيا الإسلامية، بيروت، دار المشرق، 1956، ص 220.

4 البكري، المسالك والممالك، نشر للجزء الخاص ببلاد المغرب،

الصنهاجي بأن بجاية قبل بناء المدينة الحمادية كانت موضع لقبيلة دون ذكرها بالاسم¹. وأشار كذلك صاحب كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار إلى أن بجاية كانت فيما سبق مرسى تنتشر بالقرب منه خراب مدينة قديمة، في حين يرى ياقوت الحموي (ت 1228/626) بأنها كانت مرسى به قرية². وكل هذه الشهادات تدل إذن على وجود حياة بشرية ببجاية قبل بناء الحماديين لمدينتهم الأميرية.

الناصرية: مدينة بجاية الأميرية

عرفت بلاد المغرب في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي تحولات مهمة ساهمت في تشكيلها الهجرة الهلالية والجفاف مما أدى إلى انتقال مركز ثقل الحياة المغربية إلى المناطق الساحلية³. كما عرفت نفس الفترة تخلي الدولة الحمادية عن المؤسسات القبلية لصالح المؤسسات الإدارية المشرقية، وهذا ما شجع الحماديين على الانتقال إلى ساحل البحر الذي أصبح مصدرا للثراء نتيجة رواج التجارة المتوسطية خصوصا مع الأندلس والمدن الإيطالية.

إذا كانت المصادر تختلف في ذكر الأسباب الحقيقية التي كانت وراء بناء الناصر بن علناس لمدينته الأميرية ببجاية، فإن تاريخ البناء هو كذلك محل خلاف. فالرواية المشرقية⁴ المعتمدة أساسا على ابن شداد الصنهاجي (عاش في النصف الثاني من

1 النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصار وعبد العزيز الأهواني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ج 24، ص 224.

2 ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1977، ج 1، ص 339.

3 حول هذه التحولات أنظر دراساتنا:

- "الهجرة الهلالية واشكالها انحطاط حضارة المغرب الإسلامي الوسيط: قراءة في نقاش تاريخي" مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، 4 (2004)، ص 31-75.

- « Retour à la problématique du déclin économique du monde musulman médiéval : le cas du Maghreb hammadide (XI-XIIe siècles) », The Maghreb Review, 22-1 (2003), p. 2-26.

4 نجدها خصوصا في كتابات:

ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار بيروت، 1983، ج 10، ص 44.

القرن السادس الهجري) تقول ببناء المدينة عام 1064/457، مباشرة بعد هزيمة الناصر بن علناس في موقعة سببية امام القبائل الهلالية. في حين نجد ابن خلدون (ت 1406/808) المعتمد اساسا على رواية ابن حماد الصنهاجي (المنحدر من البيت الحمادي)، يذكر تاريخ استيلاء الأمير الناصر بن علناس على جبل بجاية وتأسيسه للمدينة عام 1067/460¹. في حين نجد أن الرواية الأندلسية الممثلة بابن عبد المنعم الحميري تشترك مع الرواية المشرقية في تاريخ بناء المدينة، لكنها تنسب الإنجاز تارة إلى الأمير المنصور بن الناصر وتارة إلى الناصر².

نقص المعلومات حول تاريخ المدينة الأميرية الناصرية التي عرفت عند عامة الناس باسم بجاية يحول دون معرفة تاريخ التأسيس بدقة، بالرغم من إمكانية تقديم فرضية عام 1064/457 كبدية لأعمال البناء وتاريخ 1067/460 كزمن نهاية الأشغال³. ونفس الشيء يخص طرق البناء والتنظيم الطبوغرافي للموقع وكذلك أدوات البناء

النويري، المصدر السابق، ج 24، ص 225.

ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج 1، ص 339.

الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق إبراهيم الأنصاري، الدوحة، دار احياء التراث، 1988، ج 1، ص 268.

1 ابن خلدون، المصدر السابق، ج 6، ص 174.

2 ابن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق احسان عباس، بيروت، مؤسسة ناهر الثقافية، 1980، ص 81.

3 اعتمدت مجمل الدراسات الحديثة عام 1067/460 كتاريخ لتأسيس المدينة، أنظر على سبيل المثال:

Ernest Mercier, Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830), Paris, Ernest Leroux, 1888, vol. II, p. 37 ; Jamil M. Abun-Nasr, A History of Maghreb in the Islamic Period, rééd. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 70; Grunebaum (G. E. von), Classical Islam. A History 600-1258, London, George Allen and Un Win LTD, reprinted 1970, p. 173; Ulrich Harmann, Geschichte der arabischen welt, Verlag C. H. Beck Munchen, 1987, p. 288; Abdelmadjid Douib, « L'Ifrîqiya à l'Époque ziride », Histoire de la Tunisie, Tunis, Société tunisienne de diffusion, (s.d.), p. 255-320.

عبد الحليم عويس، دولة بني حماد، صفحة مشرقة من تاريخ الجزائر، بيروت، دار الشروق، 1980، ص 129-131.

التي نعرف منها الآن بعض الشيء بفضل بقاء بعض معالم المدينة الحمادية والتي تبين بوضوح الاستعمال الواسع للأجر ولحجارة صلداي الرومانية.

طبوغرافية المدينة بين إشارات النصوص وقلة المخلفات الأثرية:

لقد روعيت عدة عوامل في اختيار موقع مدينة الناصرية وهي متشابهة جدا مقارنة بالمدن الصنهاجية التي بنيت أو أعيد بنائها على انقاض مدن قديمة. ف نموذج قلعة بني حماد ومدينة جزائر بني مزغنة تكرر في بجاية من حيث بناء المدينة عند منحدر سفح الجبل، لسهولة الدفاع عنها باستدارة السور حتى أعلى قمة الجبل. فمدينة بجاية تم تشييدها عند منحدر جبل امسيون (قوراية حاليا) المطل على البحر مباشرة مما أعطى للمدينة حصانة طبيعية عالية، ما عدا الجهة الشرقية المطلة على منطقة شبه سهلية.

لفتت حصانة المدينة انتباه الرحالة، ومن ذلك ما كتبه صاحب الاستبصار: "مدينة بجاية، وهي مدينة عظيمة على ضفة البحر، والبحر يضرب في سورها. وهي محدثة من بناء ملوك صنهاجة... وهي مدينة عظيمة ما بين جبال شامخة قد أحاطت بها، والبحر منها في ثلاث جهات في الشرق والغرب والجنوب. ولها طريق الى جهة الغرب يسمى بالمضيق على ضفة النهر المسمى بالوادي الكبير، وطريق القبلة إلى قلعة حماد على عقاب وأوعار، وكذلك طريقها إلى الشرق..."¹ "ونفس الشهادة نجدها عند الرحالة العبدري عام 1289/688، الذي أظن في وصفه حصانة المدينة وامتداد أسوارها بين الجبل والبحر"².

وسمحت خرائط سور المدينة في بداية القرن العشرين والأجزاء المتبقية منه حاليا وكذلك الصور الفضائية من رسم سور المدينة الممتد على شكل مثلث قاعدته

1 الاستبصار، المصدر السابق، ص 128-129.

2 العبدري، الرحلة، تحقيق محمد الفاسي، فاس، جامعة محمد الخامس، 1968، ص 26.

الواجهة البحرية وقمته رأس الجبل، على ارتفاع 660 م عن سطح البحر¹. ويتوسط باب البحر الواجهة البحرية في توزعت أبواب المدينة في الجهات الثلاث: باب المرسى إلى الغرب من باب البحر، باب أمسيون إلى الأعلى من رأس بريجة. في الجهة المقابلة كانت توجد باب البنود الذي يكون ربما مكان باب فوكة الحالي قرب مقبرة ابن علي رسمية، إلى الشمال منه باب اللوز، باب تاطونت بالقرب منه، باب الدباغين بالقرب من أماكن الدباغة على الوادي الكبير، وهناك أبواب أخرى يصعب تحديد موقعها وهي باب إيلان، باب باطنة والباب الجديد. ومعظم هذه الأبواب يرجع إلى الفترتين الموحدية والحفصية². ولتشديد حصانة المدينة، عهد الأمراء الحماديين إلى بناء نقاط دفاعية متقدمة عرفت بقبة الحارس في أعالي الجبل وفي خليج سيدي يحي³، شبيهة بالدفاعات البيزنطية المعروفة باسم Castellum التي نجدها خصوصا في المدن المنفتحة كطبنة وتمقاد⁴. وأحيطت المدينة بمنتزهين هما البديع في غرب المدينة والرفيع في شرقها، وقد أعيد إصلاحهما من طرف حاكم المدينة الحفصي في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي⁵.

1 De Beylié, La Kalaa des Beni-Hammad, une capitale berbère de l'Afrique du Nord au XIe siècle, Paris, Ernest Leroux, 1909, p. 104-105.

2 حول أبواب المدينة، يمكن الرجوع إلى إشارات كل من الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة بجاية، تحقيق عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1979، ص 27، 44، 51، 204. ابن الحاج النميري، فيض العباب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، تحقيق محمد بن شقرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990، ص 267-268.

3 ابن الحاج النميري، المصدر نفسه، ص 296.

4 حول هذا النمط من الدفاعات أنظر:

Charles Diehl, L'Afrique byzantine, histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709), Paris, Ernest Leroux, 1896, p. 196.

5 أبو اسحاق البلوي، تاج المفرق في تحلية علماء المشرق، تحقيق عمر بوعايف ضمن رسالة دكتوراه باللغة الفرنسية:

Amor Bouafif, Taj al-Mafriq, Thèse de doctorat 3eme cycle, Université Paris III-La Sorbonne Nouvelle, 1975-1976, p. 9-10.

لا تسمح لنا المعطيات المصدرية برسم مخطط دقيق لتنظيم المدينة ما عدا توزيع بعض الأبواب السابقة الذكر وبعض المنشآت الأميرية الحمادية خصوصا في منظر اللؤلؤة وقصبة المدينة في عصرها الوسيط، المختلفة تماما عن القصبة الإسبانية الحالية.

تعتبر منظر اللؤلؤة بمثابة الحي الأميري داخل بجاية الحمادية، وكانت محاطة بسور يفصلها عن بقية أحياء المدينة الشعبية. وقد شيد قصورها الأمير الناصر بن عنناس عند بناء المدينة ثم قام ابنه المنصور بتوسيعها، وقد قاومت هذه القصور العوامل الطبيعية والبشرية قرابة الخمسة قرون قبل تهديمها النهائي على يد الأسبان ثم الأتراك في القرن السادس عشر الميلادي¹. وقد ركزت كتب الجغرافية الوصفية على الهندسة المعمارية لهذه القصور المطلة على البحر ومن ذلك ما كتبه صاحب الاستبصار: "وفي بجاية موضع يعرف باللؤلؤة وهو أنف من الجبل قد خرج في البحر، متصل بالمدينة، فيه قصور من بناء ملوك صنهاجة لم ير الراؤون أحسن منها بناء، ولا أنزه موضعا، فيها طاقات مشرفة على البحر عليها شبابيك الحديد والأبواب المخرمة المحنية، والمجالس المقرصة المبنية حيطانها بالرخام الأبيض من أعلاها إلى أسفلها، قد نقشت أحسن نقش وأنزلت بالذهب واللازورد، قد كتبت فيها الكتابات المحسنة، وصورت فيها الصور الحسنة، فجاءت من أحسن القصور وأتمها منزلها وجمالا²".

وأنظر كذلك:

Georges Marçais, « Bidjāya », Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Leyde, Brill, vol. I, p. 1241.

1 أبو الحسن علي بن الحسن التيمقراطي، اللوحة البدرية في السفارة التركية، نشر ضمن كتاب الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1981، ص 49.

2 الاستبصار، المصدر السابق، ص 130.

ويشير نص ابن الحاج النميري¹ الذي يعود إلى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي إلى وجود برج عال للمراقبة بمنظرة اللؤلؤة، مما يمكننا من ملاحظة استمرار نموذج المنار عند الحماديين ببجاية بعد أن شيده بالقلعة. يعد قصر أميمون كذلك من القصور الأميرية ببجاية وقد شيده الأمير المنصور ليصبح مقرا إداريا لحكمه بداية من عام 1091/484، بعدما ترك قلعة بني حماد التي احتوت البلاط الحمادي لمدة أربعة وثمانين سنة. بالرغم من غياب معطيات أثرية قطعية، فإنه بالإمكان تحديد مكان تواجد هذا القصر بحصن موسى الحالي، ضمن مجموعة من المنشآت الأميرية داخل قصبة بجاية في الفترة الوسيطة. ويجاوره في نفس القصبة قصر الملك، الذي وصفه الشاعر ابن حمديس الصقلي (ت 1133/527) في قصيدتين².

لا يمكن للقصبة الأسبانية أن تحل محل القصبة الحمادية التي كانت مبنية في أعالي المدينة لمراقبة الحركة داخل الأحياء الحرفية والسكنية³، وهي التي أشار إليها صاحب الحلل الموشية عند حديثه لفرار آخر الأمراء الحماديين، يحي بن العزيز، إلى مرسى المدينة ومنه إلى بونة⁴.

1 المصدر السابق، ص 267.

2 الديوان، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار صادر، 1960، ص 497-498، 545-549.

3 يشترك سلفاتور دو هابسبورغ في هذا الترجيح في الكتاب الذي ألفه بالألماني وترجم إلى الفرنسية:

Louis Salvator de Habsbourg, Bougie : la perle de l'Afrique du Nord, traduit de l'Allemand par V. Jambert, Paris, l'Harmattan, 1999, p. 57.

في حين يرجح بروشنيك فرضية بناء القصبة من طرف الموحديين في مكان مرتفع:

Robert Brunschvig, , La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XV^e siècle, rééd. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1982, vol. I, p. 360.

4 الحلل الموشية في الأخبار المراكشية، تحقيق علوش، الرباط، 1936، ص 124.

وقد أشار كل من ابن خلدون¹ وابن الحاج النميري² إلى وجود قصور ومسجد داخلها، وهذه التركيبة تختلف تماما عن القلعة الأسبانية التي عرفت شعبيا باسم القصبية على اعتبار أنها مركز سلطة المدينة. وبهذه التركيبة فإن قصبية بجاية تشابه بشكل كبير "قصبية قلعة بني حماد"، التي تتشكل من مجموعة من القصور في أعالي المدينة عند سفح الجبل. انه من الخطأ تاريخيا وأثريا نسبة مسجد القصبية الأسبانية ببجاية إلى زمن ابن خلدون، فأدوات البناء والزخرفة لا يمكن أن تكون سابقة للوجود التركي بالجزائر.

لقد استمرت القصبية الحمادية كمقر لحاكم المدينة في زمن الموحدين والحفصيين كما تدل على ذلك جل النصوص الإخبارية المتعلقة ببجاية، فقد أشار ابن خلدون إلى إقامة الوالي الموحي أبي إسحاق بها، وكذلك الأمير الحفصي أبي بكر، وحتى ابن خلدون نفسه عندما شغل منصب حاجب وخطيب المدينة في زمن أبي عبد الله الحفصي. وأشار كذلك الغبريني³ ومن بعده ابن قنفذ القسنطيني⁴ (ت 406/809) إلى القصبية مما يدل على استمراريتها في زمن الحفصيين، ليتم تدهيمها عام 1524/931 من طرف الأسبان كما أشار إلى ذلك مؤرخ بجاية في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، أبي إبراهيم المريني في كتابه "عنوان الأخبار فيما مر على بجاية"⁵.

1 التعريف بابن خلدون، ترجمه إلى الفرنسية عبد السلام شدادى:

Le voyage d'Occident et d'Orient, Paris, Sindbad, 1980, p. 98-99.

2 المصدر السابق، ص 268.

3 المصدر السابق، ص 282.

4 الوفيات، تحقيق عادل نويهض، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية، 1982، ص 345.

5 للأسف لا نملك من نص المريني إلا ترجمة شارل فيرو في المجلة الإفريقية:

Ch. Féraud, *La conquête de Bougie par les Espagnols d'après un manuscrit arabe dans Revue Africaine*, 12 (1868), p. 255, 347.

ولم يكتف الولاء الذين حكموا المدينة بالقصور الموروثة عن الحماديين بل قاموا ببناء قصور أخرى أقل أهمية من سابقتها كقصر الكوكب بالقصبة أو قصر الرفيع بالمتنزه الحامل لنفس الاسم على وادي الصومام¹.

بجاية: من قطب المغرب الأوسط إلى بوجية (Bugia) التجار المسيحيين بعد أن شكلت قلعة بني حماد مركز تجاري هام لبلاد المغرب الأوسط خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، بدأت تدريجياً تفقد مكانتها السياسية والاقتصادية لصالح بجاية الناصرية²، وقد عبر عن هذا التحول الجغرافي الصقلي الشريف الإدريسي في كتابه الموسوم بـ "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" المدون عام 1153/548: "ومدينة بجاية في وقتنا هذا مدينة المغرب الأوسط وعين بلاد بني حماد والسفن إليها مقلعة وبها القوافل منحطة والأمتعة إليها برا وبحرا مجلوبة، والبضائع بها نافقة، وأهلها مياسير تجار، وبها من الصناعات والصناعات ما ليس بكثير من البلاد وأهلها يجالسون تجار المغرب الأقصى وتجار الصحراء وتجار المشرق، وبها تحل الشدود وتباع البضائع بالأموال المقنطرة ولها بواد ومزارع والحنطة والشعير... وأما مدينة بجاية في ذاتها فتها عمرت بخراب القلعة"³.

يبين هذا النص المكانة التجارية المركزية لمدينة بجاية في منتصف القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي والتي اندمجت تدريجياً في فضاء إسلامي ومتوسطي ومحلي عبر عنه الإدريسي بقوله: "ومدينة بجاية قطب لكثير من البلاد وذلك أن من بجاية إلى اكجان يوم وبعض يوم، ومن بجاية إلى بلزمة مرحلتان

1 ابن السماع، الأدلة البينة النورانية في مبادئ الدولة الحفصية، قطعة غير منشورة، المكتبة الوطنية بباريس، رقم 5143، و18.

2 عن تراجع دور قلعة بني حماد وزوال المدينة، راجع دراستنا:

« La Qal'a des Banī Hammād : l'histoire d'un déclin », *Archéologie islamique*, 11 (2001), p. 91-110.

3 الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بيروت، عالم الكتب، 1989، ج 1، ص 260-261.

وبعض، ومن بجاية إلى سطيف يومان، وبين بجاية وباغاية ثمانية أيام، وبين بجاية وقلعة بشر خمسة أيام وهي من عمالة بسكرة، وبين بجاية وتيفاش ست مراحل، وبين بجاية وقالمة ثماني مراحل، وبين بجاية وتبسة ستة أيام، وبين دور مدين وبجاية إحدى عشر مرحلة، وبين بجاية والقصرين ستة أيام وبين بجاية وطبنة سبع مراحل¹.

ويبين نص الادريسي تشكل فضاء اقتصادي وربما سياسي كذلك لبجاية الحمادية والذي حصر في الجهة الشرقية، بمعنى أراضي إفريقية كما عرفها البيزنطيون والأغالبة، ويرج هذا بالأساس إلى دور جبال جرجرة في عزل بجاية عن المدن الغربية وإلى الاضطرابات التي عرفها غرب المغرب الأوسط نتيجة الحروب بين الحماديين من جهة والمرابطين ويني وامانو من جهة ثانية.

وقد ساعدت عدة عوامل هذا البروز السريع لبجاية منها على الخصوص دور السلطة السياسية الحمادية في إرساء مؤسسات صناعية وتجارية خصوصا درا صناعة السفن² وبها دار صناعة لإنشاء الأساطيل والمراكب والسفن والحراي لأن الخشب في جبالها وأوديتها كثير موجود ويجلب إليها من أقاليمها الزفت البالغ الجودة والقطران وبها معادن الحديد الطيب موجودة...² "والعامل الثاني تمثل في بناء أسواق خصوصا القيسارية بجانب دار الصناعة، سوق باب البحر، سوق الصوافين، سوق حومة باب المذبح وسوق البزازين³. وهو ما شجع التجار على المجيء إلى

1 المصدر نفسه، ج 1، ص 260.

2 نفسه، ص 260.

3 الغبريني، المصدر السابق، ص 45، 175، 178، 195، 250، فتوى للغبريني في "المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والمغرب، تحقيق محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981-1983، ج 4، ص 72-73.

المدينة والمكوث بالفنادق التي انتشرت بالمدينة¹، خصوصا في المرحلة الموحدية عندما بنيت فنادق للتجار المسيحيين: للجنوبيين عام 1200 وللمرسليين عام 1220. وكان لتأسيس دار السكة من طرف الأمير الحمادي المنصور دور كبير في تسهيل حركة المبادلات التجارية بعد سيطرة الدينار المرابطي والدينار الفاطمي على التجارة المتوسطية. وقد تواصلت عملية سك النقود بالمدينة خلال العهدين الموحدية والحفصية.

وتشير وثائق الجنيزة بالقاهرة إلى مكانة بجاية في التجارة المتوسطية الإسلامية خصوصا بسبب وقوعها على الطريق البحري الرئيسي الرابط بين المريا والإسكندرية، والذي لعب فيه التجار المصريين والبجائيين وحتى اليهود دورا معتبرا². وتبرهن الوثائق اللاتينية من جانب آخر على الدور الكبير الذي لعبه ميناء بجاية في التجارة المتوسطية مع المدن الأوروبية: جنوة، بيزا، أمالفي، نابولي، مرسلينا، بالرمو وبرشلونة. وقد خلص الباحث الفرنسي دمنيك فاليريون (Dominique Valérian) إلى دراسة الاتفاقيات التجارية التي أبرمت بين جنوة وبيزا من جهة والخلافة الموحدية من جهة ثانية وتأثيرها في ازدهار تجارة بجاية مع العالم المسيحي التي أصبحت سوقا أساسيا للبضائع الأوروبية إلى جانب تونس وسبتة. فقد

1 أشار ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أندري فور، الرباط، 1958، ص 448-449، إلى فندق ببجاية في معرض حديثه عن أعمال الصوفي البجائي المشهور أبي علي الزواوي.

2 يعتبر جواتين من بين أهم من استغل وثائق الجنيزة في دراسة التاريخ الاقتصادي للعالم المتوسطي والإسلامي على الخصوص من خلال عدد من الدراسات والوثائق المنشورة ومن ذلك:

Shelomo. D. Goitein, Letters of Medieval Jewish Traders, Princeton, Princeton University Press, 1973 ; Id, A Mediterranean Society. Vol I, Economic Foundations, California, University of California Press, 1967 ; « Judeo-Arabic Letters from Spain (Early Twelfth) », Orientalia Hispanica, Leyde, E. J. Brill, 1987, vol. I, p. 331-350 ; « La Tunisie du XIe siècle à la lumière des documents de la Geniza du Caire », Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris, 1962, vol. II, p. 559-579 ; Id, «The Caire Geniza as a Source for the History of Muslim Civilisation», Studia Islamica, III (1955), p. 76-91.

سجنت الوثائق اللاتينية تصدير التجار المسيحيين للبجانيين الأقمشة والحبوب وتوابل الشرق والخشب وبعض المعادن، في حين احتلت المنتوجات الحيوانية كالجلود والصوف- والعبيد والشمع صدارة المنتوجات المستوردة من طرف التجار المسيحيين. كما يعتبر البحر كذلك مصدرا من مصادر الدخل من خلال ممارسة القرصنة المعروفة في الأدبيات العربية المعاصرة للفترة المدروسة بـ"الغزو البحري" والنصوص الأوروبية بـ"الحرب المقدسة". وتعرض فاليريون إلى تطير القرصنة بميناء بجاية في القرن الرابع عشر الميلادي بسبب تراجع التجارة المتوسطية مما أدى بالتجار إلى اللجوء لطرق أخرى للحصول على مداخيل.

ودرس فاليريون بعمق الوسط التجاري البجاني وبين ارتباطه بالأوضاع المتوسطية بشكل عام. وأول ما لفت نظرة الباحث هو الحضور الهزيل للتجار البجانيين خارج دار الإسلام. وشكل كل من الأندلسيين واليهود والعناصر المقربة من السلطة السياسية أهم الفئات المشكلة لجماعات التجار البجانيين. في حين سيطر تجار المدن الإيطالية (بيزا، جنوة، البندقية) ومرسيليا والمدن الإسبانية على التجارة البحرية لمدينة بجاية. وتمكن الباحث من وضع تحقيق لتطور وتراجع تجارة هذه المدينة من تأسيسها وإلى غاية بداية القرن السادس عشر الميلادي: فترة ذهبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أزمة في القرن الرابع عشر وعودة النشاط التجاري في القرن الخامس عشر الميلادي¹.

وهذه النتائج تكمل ما توصلت إليها دراسة الباحث التونسي صالح بعيزق في أطروحة دكتوراه تحت عنوان "بجاية في العهد الحفصي، دراسة اقتصادية

1 Dominique Valérian, Bougie, port maghrébin, 1067-1510, Rome, École française de Rome, 2006, 795 p.

واجتماعية¹ التي بين فيها ارتباط بجاية بالفضاء الحفصي والمتوسطي ومدى مساهمتها في تنشيط التجارة المتوسطة.

الخاتمة

في ختام هذا العرض السريع يمكن القول بأن المسار التاريخي الذي عرفته بجاية كان مغايرا لمسار المدن الداخلية، لأنها خضعت للتأثيرات المتوسطة أكثر من الداخلية. ففي وقت كانت مدن الهضاب العليا تشهد تراجعاً عمرانياً واقتصادياً كبيراً، نجد بجاية تشكل قطب له امتداده الداخلي من خلال تشكل فضاء بشري واقتصادي مرتبط بالمركز، وهذا ما أدى إلى ازدهاره بفعل علاقاته الخارجية وتحكمه في المبادلات التجارية.

إن دراسة التاريخ العمراني لبجاية يسمح لنا من إبراز العلاقة بين التطور العمراني واردة السلطة السياسية في إنشاء مركز عمري متعدد النشاطات مما يتيح لها تشكيل مجتمع حضري يقترب في تصوراته من مجتمع البلاط، وهذا المجتمع الجديد المتعدد الإثنيات هو المساهم تدريجياً في نهاية التماسك القبلي للأسرة الحاكمة، أو بتعبير آخر العصبية القبلية، مما يجعله غير قادر عسكرياً على مواجهة المجتمعات القبلية الريفية الطامحة لتأسيس "ملك" جديد.

1 جامعة تونس الأولى، 1995، ص 549، ونشرت بجامعة تونس الأولى عام 2006.

النشاط الاقتصادي في مدينة الجزائر العثمانية على ضوء مخطوط قانون أسواق مدينة الجزائر

الدكتور حنيفي هلايلي
جامعة سيدي بلعباس

يعد مخطوط "قانون أسواق مدينة الجزائر"¹ أحكاما وتعليمات وتسجيلات لكل المعاملات بأسواق مدينة الجزائر. وينتسب المخطوط لصاحبه عبد الله محمد بن الحاج يوسف ابن الشويهد الذي ينتمي إلى إحدى العائلات الغنية ذات النفوذ والمكانة الاجتماعية المتميزة بمدينة الجزائر أثناء الفترة العثمانية. فقد تولى العديد من أفراد عائلة الشويهد أعمال التجارة وتولى بعضهم متولي السوق أو منصب أمين الأمناء المكلف بالإشراف على شؤون الأسواق بمدينة الجزائر.²

إن الفترة التي يعود إليها المخطوط والتي سجلت فيها تقايد أسواق مدينة الجزائر فهي تتعلق بأواخر القرن السابع عشر ومستهل القرن الثامن عشر (1107-1117/1695-1705م). وهي فترة حافلة في تاريخ مدينة الجزائر بالنشاط الاقتصادي وبالحيوية الاجتماعية لتوفر السلع والبضائع في الأسواق من جراء نشاط البحرية وما يدره من غنائم بحرية ولوجود منتجات زراعية وحرفية.

1 - سجل في فهرس المخطوطات بالمكتبة الوطنية الجزائرية بعنوان مجموعة أوامر تركية لمؤلف مجهول، تحت رقم 1378 (التقييم القديم: 670)
2 - عبد الله بن محمد الشويهد، قانون أسواق مدينة الجزائر (تحقيق وتقديم وتعليق: ناصر الدين سبيدوني)، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1427هـ/2006. وأيضا، عائشة غطاس، الحرف والحرفيون بمدينة الجزائر 1700-1830: مقارنة اجتماعية-اقتصادية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجزائر، 2000-2001. ومن الدراسات التي عرفت بالمخطوط، نذكر: TOUATI, (Houari) «les corporations de métiers a Alger a l'époque ottomane», in, Revue d'histoire maghrébine, Tunisie, (N 47-48), 1987, p-p. 267-392.

ولعل من المصادر المحنية لمدينة الجزائر في العهد العثماني، المخطوطات المعاصرة للفترة العثمانية، وهي كتابات ذات طابع تاريخي تهتم خاصة بتاريخ مدينة الجزائر، وتعتبر مصادر مكملة للوثائق الأولية (الأرشيفية) وهي تشمل سلسلة سجلات المحاكم الشرعية، وسجلات بيت المال ودفاتر البايليك، وثنق الأرشيف التركي. ومن هنا تتجلى أهمية المصادر المحلية بأنواعها المختلفة من فهم الحياة الاقتصادية والاجتماعية للجزائر العثمانية.

ولعل أهم هذه الملفات التاريخية المعاصرة في نظرنا (موضوع الدراسة والبحث)، ما سجله احد القانمين على سوق مدينة الجزائر (الرحبة)، وهو عبد الله بن محمد الشويهد (حوالي 1107هـ/1705م).

لقد تعرض هذا الكاتب فيما سجله بلغته البسيطة العامية إلى صلاحيات المحتسب التي تتصل بمراقبة جودة السلع واحترام الأسعار والمكاييل والنظر في الشكاوي والنزاعات بين المتعاملين في السوق مثل الدالين والحمالين والجلابين (تجار المواشي) والوزانين وأصحاب المهن المختلفة مثل الحدادين والفخارين والقزازين والنحاسين وصانعي الشواشي والأحذية.

وعليه فإن المخطوط يشرح لنا بشكل دقيق مختلف نشاطات الجماعات الحرفية وهو يعدنا بالمعنومات التالية:

اولا: أن تركيبة النص (المخطوط) عاجت الصفقات التجارية والموازين والسلع الواردة في سوق مدينة الجزائر خلال فترات زمنية مختلفة.

ثانيا: مختلف أنشطة الجماعات الحرفية والخلافات القائمة بين الحرفيين والمتعاملين، ودور أمين الأمانة وشيخ البلد في فض النزاعات.

ثالثا: مختلف العملات المستعملة في السوق (مثل الدرهم والريال والدينار والديبلون).

رابعا: أهمية أمين الأمانة والمحتسب والجلاب والدلال والحمال وأصحاب المهن المختلفة في عمليات البيع والشراء وتنظيم السوق.

خامساً: إدارة تسويق الإنتاج داخل السوق ودور البراح (يشهر بالبضائع والسلع) في ذلك.

سادساً: تحديد مهام الحراسة على ممتلكات السوق.

سابعاً: عرفنا على طبيعة المعاملات المالية والتجارية التي تميز بها الحكم العثماني بالجزائر في مجال الأسعار وأدوات الوزن والقياس وأسلوب مبادلة البضائع وظروف تحديد نسبة الفوائد حسب السلع والحرف.

ثامناً: يعكس لنا الواقع الاجتماعي لمدينة الجزائر من خلال أوضاع الجماعات والطوائف التي أثرت وخضعت لتنظيمات النشاط الحرفي.

تاسعاً: وقوع بعض الأحداث بمدينة الجزائر منها ظهور الطاعون (1552/1960). واحتراق مصنع البارود (1591/100) وأحداث حربية وإنشاءات عمرانية. خضعت العناصر الوافدة من المناطق الداخلية لتنظيم شبيه إلى حد بعيد بالتنظيم الساري على الجماعات الحرفية بمدينة الجزائر حيث انتظمت في شكل جماعات حسب أصولها الجهوية، وأطلق عليها مصطلح "جماعة"، ولم يكد ينقض القرن السادس عشر حتى غدت العناصر الوافدة مهيكلة ضمن جماعات، حيث يثبت "مخطوط قانون" على الأسواق تأطرها في شكل جماعات بمدينة الجزائر منذ أوائل القرن السابع عشر. ويمكننا الإلمام بمضمون المخطوط وتحديد محتوى الأفكار على الشكل التالي:

عادة أسواق الدلالين وما يؤخذ عليهم من مكس.

بيان ما تأخذ الجمارك على بعض السلع المستوردة.

بيان عما يأخذه المحتسب من باعة السوق.

تحديد أسعار مختلف المبيعات.

بيان يخص الحمالين.

بيان خاص بأصحاب المهن (الحدادين- القزازين- الجلابين).

بيان بشأن صناعة الأحذية.

بيان بشأن صناعة الأواني الفخارية.

تحديد الرسوم التي تؤخذ من أصحاب مختلف المهن

بيان خاص ببعض القوافل.

بيان خاص بمواقيت الحمامات. قائمة بأهم الأحداث تخص: الأوبنة- الحرائق-

العزل- الوفيات. كما يفيدنا "مخطوط قانون أسواق" بثماني وستين جماعة كانت

قائمة في مدينة الجزائر¹.

ويمكن التمييز بين ثلاثة أصناف من الجماعات الحرفية من حيث الوظائف

فهناك: جماعات متخصصة في الإنتاج.

جماعات متخصصة في الخدمات.

جماعات متخصصة في التسويق.

أما الصناعات فيمكن تصنيفها على النحو التالي:

حرف إنتاجية.

حرف تخص الخدمات.

حرف تخص التجارة والتسويق.

ومن بين الطوائف الحرفية التي ذكرها مخطوط قانون الأسواق ما يلي:

الميزابيون: اقتصوا في تصفية الزيوت، الجزارة، الأفران والحمايمية.

اليهود: مارسوا أنشطة حرفية مثل الحدادة والخياطة.

القبائليون: يعتبر هؤلاء من أهم المجموعات عددا بمدينة الجزائر، وقد مارست

جماعة القبائل نشاطات تجارية وحرفية مثل العمل في ورشات الحرفيين. كما احتكروا

صناعة الفحم وبيعه إذ يشير مخطوط قانون الأسواق إلى: "جماعة القبائل

الفحامين"². كما ساهموا في الحراسة الليلية للمدينة.

1 - غطاس، المرجع السابق، ج 1، ص. 150

2 - قانون أسواق مدينة الجزائر، ورقة 37

البسكريون: اشتغلوا بحراسة الغنائم وتجارة الأسواق وعملوا أيضا كحمالين وخدام، كما أوكلت إليهم الحراسة بالليل في الأزقة والأسواق، وتحضير الخبز. جماعة الجبيلية: استقر هؤلاء بمدينة الجزائر منذ استتجاد أهل مدينة الجزائر بالإخوة بربروسة (1516م)، وبالرغم من النشاطات التي استقطبت العناصر الجبيلية الغزو البحري، إلا أنهم اهتموا بشراء الأفران ومنافسة الجماعة الميزابية في ذلك حسب ما أشار إليه المخطوط.

كان لكل مجموعة حرفية سوق خاص بها، حيث عرفت هذه الأسواق حركة نشيطة في الولايات العربية خلال العهد العثماني. إن عدد الطوائف حسب أندري ريمون¹ Raymond، كانت تقدر في مصر بـ 250 جماعة حرفية و83 بتونس، في حين كانت في قسنطينة 354 مجموعة حرفية².

لم تكن مدينة الجزائر تحتوي سوى على 32 طائفة حرفية، لأن الأسطول البحري كان له أثر في إنعاش النشاط الاقتصادي من خلال جلبه للغنائم والإتاوة المفروضة على الدول الأوروبية طيلة ثلاثة قرون من الوجود العثماني.

1- تنظيم وتسيير الأسواق على ضوء مخطوط قانون أسواق مدينة

الجزائر:

كانت الطوائف الحرفية بالجزائر تحمل اسم "الجماعات"³. وتتكون من مجموعة رؤساء الحرف يحملون تسمية المعلم. وكان مجموعة المعلمين تحت رئاسة

1 - A. Raymond, « la conquête ottomane et le développement des grandes villes arabes », in, *Revue de l'occident Musulman et méditerranéen*, N27, 1979, p-p.115-135.

2 - A. Raymond, *les grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Sindbad, Paris, 1985, p.130

3 لم يذكر دفتر التشرifications بعض الحرف مثل: الجيارين والموازنية والسراجين والحفافين، انظر:

أمين وكانت مهمة الأمانة الوساطة بين الجماعة الحرفية والسلطات العمومية، كما يساعدون الإدارة في تسيير العمال، وكان لهؤلاء الأمانة ازدواجية المهام في مجال الشرطة والقضاء على الجماعات الحرفية¹.

كانت مهام الأمانة تنحصر في مجال التنسيق مع المحتسب وتتمثل مهامهم أيضا في مراقبة الموازين أساسا والمكايل ونوعية المنتوجات التي تباع في الأسواق. والدليل على ذلك ما حدث² من صراع ما بين جماعة بني ميزاب وجماعة الصناع في الجزائر من فرانيين (العاملون في أفران الخبز) وجزارين وحمالين.

والحلوجية (بائعو الحلوى) واللبليجية (بائعو الحمص المطبوخ) والهرقمجية (أكلة شعبية تصنع بمرق أطراف بقايا اللحم) وغيرهم حول الخسارة التي يتكبدها القرائون، حيث رقع هؤلاء أمرهم إلى حضرة السيد أحمد بشا (شيخ البلد) وأحضروا معهم أمين الأمانة وشيوخ بني ميزاب... واتفقوا على ذلك وفض النزاع في 1163هـ/1749م².

ويلاحظ أن أمين الأمانة كان ينتخب من بين جماعة الأمانة، فنجد أمين الصباغين، الحاج محمد ابن الحاج حميد الذي تقلد هذا المنصب³. ويتضح جليا من خلال مخطوط قانون الأسواق أن هذا المنصب اقتصر على أعيان المدينة فقط، منذ قرون، فنجد عائلة الشويهد (سليمان، يوسف الشويهد وابنه عبد الله الذين تقلدوا منصب أمين الأمانة ما بين 1609-1750م). وكان آخر من تولى هذه الوظيفة من أسرة الشويهد هو مصطفى سنة 1154هـ/1750م، وبعدها آل هذا المنصب الاجتماعى المرموق

Devoux (A), Tachrifat, recueils de notes historiques sur l'administration de l'ancienne régence de l'Alger. Alger, 1852.

1 - Hoexter (M). «Taxation des corporations professionnelle à Alger à l'époque Turque», in, R.O.M.M, (N 36), 1983, P.136

2 - مخطوط قانون أسواق (سعيدوني)، ص-ص. 97-98.

3 - Touati (H). « Les corporations de métiers à Alger à l'époque ottomane », in, Revue d'histoire Maghrébine (N 47 -48). Décembre, 1987, P.177

والمهمة الاقتصادية ذات التأثير والنفوذ إلى أسرة ابن حساين التي تحتكر بدورها أمانة الأمان بمدينة الجزائر ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر الميلادي (1166هـ/1752م)¹.

ويعتبر أمين الأمان بمثابة الخبير المتصلع في شؤون السوق، فيترأس أحيانا اجتماعات الطوائف الحرفية. وإذ تنحصر مهمته الأساسية في التنسيق بين الأمان والسلطات العمومية.

ومن بين المهام والوظائف التي ذكرت في مخطوط قانون الأسواق ما يلي:
 شيخ البلد: يعتبر موظفا مدنيا يشرف على النقابات المهنية والطوائف السكانية، فهو يتصل بأمان هذه المهن ورؤساء هذه الطوائف ليتعرف على مشاكلهم ويلبي حاجاتهم عند الضرورة. وهو في مقابل ذلك كان يتسلم من هؤلاء الأمان الضرائب والرسوم ليودعها في الخزينة العامة كل شهرين. وبذلك يصبح شيخ البلد بمهامه الاجتماعية وسلطته الأدبية أداة وصل بين النقابات الحرفية والطوائف العرقية من جهة وبين سلطات الآيالة من جهة أخرى.

المحتسب: استمد المحتسب وظيفته من التقاليد التي ورثها الحكام الأتراك بالجزائر من أنظمة العهود الإسلامية السابقة، فالمحتسب يكتسب سلطات تخول له مراقبة كل ما يباع من مأكول وملبوس ومصنوع ومشروب، وذلك عن طريق تحديد أسعار البضائع والإشراف على سير أسواق المواد الغذائية ومراقبة الدكاكين وبناعي الخضر والفواكه وأفران الخبز، وذلك حتى يضمن الإيفاء بالكيل والميزان ويحول دون تدليس التجار وتزويرهم.

وقد استعان المحتسب لأداء مثل هذه المهام بمساعدة القاضي والأمان. أما أجرته فهي عبارة عن مبلغ يتقاضاه من السلع الواردة في السوق، فهو مثلا يأخذ

1 - مخطوط قانون (سعيدوني)، ص. 12

أمين الأمانة رطلا عن كل حمل تمر. أما المحتسب فيأخذ سبعة قطع ذهبية عن كل حمل من التمر الوارد من الجنوب¹.

وفي غالب الأحيان كان يقع الاتفاق بين أمين الأمانة والمحتسب حول تحديد أثمان السلع في السوق. ومما جاء في المخطوط: "اتفاق مع عبد الله محمد بن الحاج يوسف وسليمان المحتسب بأمر صاحب السعادة (الداي بابا حسن) على أن يكون رطل السمن بثمانين درهما عام 1110هـ/1698م"².

الدلال: وهو بائع متجول يقوم بتعريف البضائع المتنقلة بالمناداة عليها بصوت مرتفع في السوق مقابل الحصول على سهم من ثمن البضائع، يقدر بدرهم واحد على كل دينار تباع به هذه السلع. ومما جاء في المخطوط: "عوائد الدلال بالسوق الكبير لكل دينار درهم وعوائد دلالين الغنم عشر ذهب للآلف... وقافلة تلمسان تعطي للباب نصف زياتي عن كل حمل... ودلال الديار يأخذ أربع ذهب على كل ألف 4 ذهب"³

والواقع أن عملية التنسيق المكلف بها أمين الأمانة لها محورين من جهة السلطات، فأمين الأمانة يساعد شيخ البلد في تحصيل الضرائب من الأملاك المنقولة، ومن جهة أخرى، فأمين الأمانة له علاقة وطيدة بالداي بحيث يمثل الأمانة في الجماعات الحرفية في مجلس الديوان⁴.

ومن خلال مخطوط قانون الأسواق نستشف أعمال البناء التي تبدو أنها كانت منظمة بشكل جيد، وقد رصدت مبالغ مالية معتبرة لبناء الجدران في أحياء المدينة وتسوية حقوق المجاري في الشوارع

1 - مخطوط قانون أسواق، ورقة 7

2 - نفسه، ورقة 39.

3 - نفسه، ورقة 1-2.

و الدروب بحيث يدفع الساكن في الطابق العلوي ضعف ما يدفعه الساكن في الطابق الأرضي، لما ينجر عن ذلك من ضرر¹.

بنو ميزاب:

لقد كان النازحون من الجنوب أساسا من منطقة الميزاب بمدنها: غرداية وبنو يسفن ومليكة ويريان والعاتق والقرارة وبونورة. وقد تميزت بفقرها وقلة إمكانات العيش بها مما جعلها من المناطق الطاردة. فكانت الهجرة اضطرارية وضرورية لارتباط حياة البلد ارتباطا شديدا بها. وذهب بعض الباحثين إلى أن الهجرة انتظمت منذ القرن الرابع عشر، وكان نزوح بني ميزاب أساسا نحو التل والشمال². ويشير فانتور دو بارادي بأن بني ميزاب تواجدوا بمدينة الجزائر قبل مجيء الأتراك العثمانيين وكان تمركزهم العمراني قوي بالمدينة³. وكان يشرف على جماعة بني ميزاب أمين ينتخب من منطقة غرداية وهو يمثل السلطة العليا على هذه المجموعة على مستوى الأمن والقضاء⁴.

ويتضح من خلال الدراسة أن التنظيم الداخلي لهذه المجموعة هو من اختصاص مجلس قضاء يسمى الحلقة يساعد الأمين في مهام تسيير شؤون الجماعة⁵.

والواقع أن لسباس (Lespes) قد حددت مجالات النشاط الاقتصادي لكل جماعة مثلما يؤكد: "الاتفاق الذي وقع بين الكواشة الجيجليين وكواشة بني ميزاب على أن

1 - مخطوط قانون أسواق، ورقة 22.

2 - Holsing.D.ch, Migration, commerce and Community the Mizabis, in Nineteruth Centry, Evanston, 1979, P.164.

3 - Venture de Paradis, « Alger au 18 Siècle », in, Revue Africaine, (N 41), 1897, P.278

4 - Lespes (R), « Quelques documents sur la corporation des Mozabites dans les premiers temps de la conquête », in, Revue Africaine (N 66), 1925, PP.197-218

5 - Benyoucef (M), Le Mzab, espace et société, Alger, 1992, PP.49-53

تكون أجرة طحن الخبز بالرحى أربعة دراهم للصاع... كما تدخل الداى بابا حسن¹.
على أن يبقى سعر الخبز المخصص للعسكر بنفس السعر القديم أي أربعة دراهم
للصاع، وإذا كان عند الجبجبيين فائض منه يبيعونه لبني ميزاب بـ 12 للصاع عام
1109هـ/1697" وهذا من خلال استقراء نصوص مخطوط قانون، يتضح لنا الاتفاق
الحاصل بين الجماعتين الميزابية والجبجبية حول تزويد الجيش الانكشاري بالخبز
ومشاكل الأفران².

وكان لكل جماعة مجال احتكارها فجماعة بني ميزاب التي عرفت بنشاط
اقتصادي متميز تفرعت منذ مطلع القرن السابع عشر إلى عدة جماعات أهمها
الفرانين والحاميمية حيث أوكلت لهم جميع حمامات مدينة الجزائر³.

وتخبرنا سجلات البايليك أن العمل في الأفران كان مقصورا على بني ميزاب،
ففي عام 1681-1682 كان الحاج عيسى الميزابي أمين جماعة الفرانين مستأجرا
لقرنين واحد بسوق السمن والثاني بسوق عمور، وظلت نفس الأفران بيد العناصر
الميزابية إلى غاية 1830، كما احتكر بنو ميزاب القصابة أو الجزارة. أما جماعة
الجبجبية فكانت تشرف على أفران البايليك الموجهة لإعداد الخبز للجيش الانكشاري
والأرقاء. وأوكلت مهام النقل أيضا للميزابيين الذين استخدموا دوابهم في أعمال
الدولة، وكانوا يقدمون اللحم مجانا للجيش الانكشاري⁴. كما تشير بعض الوثائق
واستنادا على مضمون مخطوط قانون أسواق مدينة الجزائر فإن الفنادق كانت تحت

1 - الداى بابا حسن: المعروف بحسن خوجة أو حسن شاوش والذي يلتقب بقارة باغلي، تولى
منصب الداى لفترتين: الأولى: (1682-1683)، والثانية (1697-1700). انظر:

Gaid (M), L'Aigérie sous les Turcs, éditions Mimouni, Alger, 1991, PP.144/150

2 - مخطوط قانون أسواق: ورقة 32.

3 - Lespes , op.cit, P.198

4- Idem

إشراف الميزابيين ومما جاء : " اتفقتنا مع جماعة بني ميزاب المتولين كراء الحمامات ببلد الجزائر"¹.

2- تحديد الأسواق والحرف في مدينة الجزائر:

تقع أسواق مدينة الجزائر في ثلاث محاور رئيسية من المنطقة المتجهة من (باب عزون، باب الوادي، وباب الجزيرة). ومن هذا المنطلق لا تختلف مدينة الجزائر عن باقي المدن العربية في الحوض البحر الأبيض المتوسط (فاس، تونس، القاهرة، دمشق، حلب)، حيث يوجد النشاط الاقتصادي في مركز المدينة².

إن الوثائق العثمانية المحفوظة بالأرشيف الجزائري، ومخطوط قانون على الأسواق يؤكدان على هذا التواجد. ومن الناحية الدينية يلاحظ من خلال ما جاء في الأثر من خلال توأمة مكانين "خير البلاد المساجد وشر البلاد الأسواق"³.

كما نجد الحفافين (الحلاقين) متواجدين في باب الوادي وباب عزون وباب البحر. وهو ما يفسر إقبال الوافدين عليهم ليكونوا أنظف عند دخولهم المدينة. كما نسجل تواجد الأفران في كل أحياء مدينة الجزائر، وهو ما يشير إليه الزهار حيث تحدث عن مجاعة 1230هـ/1814 إذ أمرت السلطات من الفرانين توزيع الخبز على الأهالي بالقسط مع المحافظة على الأثمان كما كانت عليه في السابق⁴.

1 - مخطوط قانون أسواق، ورقة 32

2 - Raymond (A), « Le centre d'Alger en 1830 », in, R.O. M. M, (N 31), 1981, P.74.

3 - للجلوني، محمد، كشف الخافة ومزيل اللباس عن اشتبها من الحديث عن السنة الناس، بيروت، 1985، ص-ص. 467-468.

4 - الزهار، أحمد الشريف، مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار، نقيب أشراف الجزائر. (تحقيق: توفيق المدني)، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980، ص. 117.

ومما يلاحظ أن تقسيم مختلف الحرف على الجماعات المختلفة المكونة لمجتمع مدينة الجزائر، كما هو الحال بالنسبة للأفران بين جماعتي الجبيلية والميزابية والتنافس الحاد بين المجموعتين حول من يتصدر زعامة الأفران¹.

ومن الصعب إجراء مقارنة بين البنية الحرفية بمدينة الجزائر وباقي المدن الجزائرية خلال الفترة العثمانية التي نالت شهرة واسعة في مجال النشاط الحرفي مثل تلمسان وقسنطينة، وذلك لقلّة المصادر والوثائق. ويطلعنا مخطوط عن الحرف بمدينة قسنطينة يعود إلى ما قبل عام 1830، بقائمة اشتملت على أربع وثلاثين حرفة أهمها: القشابون-الفكاهون-السمارون-السراجون-الحواكة-الخطاطون-الديباغون-البنّاؤون-الكواشون-الجزارون... وإذا قارنا مدينة الجزائر بفاس لوحدها فإننا نجد فيها أربعاً وستين ومائة حرفة².

والظاهر أن قراءة متأنية لمخطوط قانون أسواق مدينة الجزائر، تمكننا من تحديد الفضاء العمراني لمدينة الجزائر، حيث التمرکز الشديد للأسواق. ويلاحظ وجود ساحات عمومية مخصصة لبيع بعض الأغراض تسمى الرحبة (رحبة الزرع، رحبة القمح).

وقد وجدت هذه الأماكن منذ بداية الإسلام وإلى يومنا هذا تحت شعار (من يصل الأول، يبيع الأول). وفي هذه الأماكن نجد الدالين وهم الباعة المتجولون الذين يتنقلون بيضائعهم لعرضها على المشتريين في الأسواق ولهم نسبة يأخذونها عن المبيعات التي ينادى عليها (محافظ المزاد العلني في أيامنا). والبراح الذي يصيح بصوت مرتفع في الأسواق عن المبيعات المعروضة ويعلم الناس بذلك. ومما جاء في المخطوط ما نصه: "وفيما يتعلق بالدالين حسب أصنافهم وما يؤخذ عليهم من رسوم

1 - مخطوط قانون أسواق، ورقة 32.

2 - Feraud (CH), « Les corporations de métiers à constantines avant 1830 », in Revue africaine (N 16), 1872, PP.299 -315

في السوق وهو درهم عن كل ما قيمته دينار، وما يتوجب من جباية على الدالين والمشهرين بها"¹.

وبسبب صعوبة هذه الأمكنة ولتسهيل عملية تسييرها، عملت السلطات على تعيين قائد الرحبة الذي يسير مثل هذه الأمكنة التجارية. مع العلم أن قائد الرحبة مكلف بالإشراف على السوق ومراقبة عمليات البيع والشراء. ويقوم بجمع الرسوم ويعمل على تنظيم الرحبة بالتنسيق مع التجار المتنقلين: "ويأخذ القائد(الرحبة) الربع"². وهذا في تعامله مع التجار.

كانت الأسواق في مدينة الجزائر العثمانية، تتمركز في شارعين رئيسيين، أحدهما يمتد من باب عزون إلى باب الوادي، ويشمل على سوق الكتان، وسوق الزيت وسوق الشمع وسوق الفكاهين وسوق الحرايرية، وسوق الخشبية وسوق الصباغين وسوق الحديد، وسوق اللوح وسوق الخضارين. وفي الشارع الثاني نجد سوق السمن وسوق القيصارية، وسوق الدخان والعطارين... وبجوار هذه الأسواق كانت تنتشر المقاهي والحمامات والفنادق³.

وهناك جانب آخر يتعلق بإدارة وتسويق الإنتاج في هذه الأسواق، هو جانب الدعاية. فقد وجد "دلالون" متخصصون لكل سلعة من السلع. وكان هؤلاء يقومون بدور الدعاية للسلع التي يعملون على ترويجها.

وقد ذكر لنا مخطوط أسواق مدينة الجزائر أمناء الحرف حيث نذكر منهم: أمين الشواشي، أمين الفحامين، أمين التبانين، أمين الخياطين، أمين الصباغين، أمين الحمائية، أمين الكواشي، أمين الأمناء.

1 - مخطوط قانون أسواق، ورقة 1 - 2.

2 - نفسه، ورقة 2

3 - دودو، أبو العيد، الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان (1830 - 1855)، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975، ص ص. 62 - 63.

إن قراءة منهجية في أهم ما جاء في نص المخطوط من معلومات تسمح لنا برصد أنواع المبيعات وكيفية التجارة بها ضمن مجتمع مدينة الجزائر العثمانية. وهو عبارة عن مصدر أساسي في التعرف على الواقع الاقتصادي للجزائر خلال العهد العثماني. وبواسطة المعلومات الواردة في حطياته نتمكن من رصد صورة ولو تقريبية على طوبوغرافية المدينة وعلى معالمها من أسواق ومرافق عامة، في غياب الخرائط والأوصاف الدقيقة في كتب الإخباريين وفي الوثائق المحلية.

تقارير سرية استعمارية حول مظاهرات

ومجازر 8 ماي 1945 بالجزائر

الدكتور صالح فركوس
جامعة 08 ماي 1945 قالمة- الجزائر

مقدمة:

سنحاول في هذه المقالة الكشف عن كثير من الحقائق التاريخية حول مظاهرات ومجازر 8 ماي 1945 التي حدثت في مدن جزائرية بشرق البلاد عقب الحرب العالمية الثانية. هذه الحقائق ظلت مطوية في ملفات سرية بأرشيف اكس - أن- بروفنس بفرنسا (Archives d'Aix-En-Provence France) ، نظرا لحساسية المستعمر الفرنسي لهذه الجرائم التي ارتكبها ضد آلاف الأبرياء من الجزائريين في تلك المظاهرات، وهي شهادات حية من صانعي القرار، آنذاك. هذه الوثائق أو التقارير الرسمية التي لم يكن بالإمكان تصويرها، حاولنا في عين المكان نقلها وإخراجها مترجمة الى اللغة العربية بهدف استكمال حلقة من حلقات تاريخ الجزائر في تلك الفترة.

قبل سنة 2006 لم يكن يسمح بالإطلاع على تقاريرهم السرية، الآن وقد تم الإفراج عن بعض تلك التقرير بأرشيف اكس، ولكن جرائم الاستعمار الفرنسي تفرض علينا أن نبحث إلى أي حد كان من الصعب تقدير العدد النهائي لضحايا القمع الاستعماري... لقد ظلت الجثث مرمية في الوديان والطرق والأكواخ المحروقة كما تصفها كثير من التقارير، في حين سيطر الرعب الذي مورس على الجزائريين من طرف الجيش الاستعماري بلانهاية، حيث كشفت بعض تقاريرهم عن مجازر عمياء ضد النساء والأطفال والشيوخ.

لأول مرة في تاريخ تلك الأحداث ينكشف لنا إلى أي حد كان المحتل الفرنسي ينتهك حقوق الإنسان ويدوس على كل العهود والمواثيق الدولية، ولكن قبل البدء، حري بنا أن نتعرف على ملابسات وظروف مظاهرات ومجازر 8 ماي 1945 بالجزائر، كيف حدثت؟

أولا - ظروف وملابسات مظاهرات وجرائم 8 ماي 1945:

يعتبر الثامن من ماي 1945 أحد المعالم الهامة لتاريخ الجزائر خلال القرن العشرين، لأنه كان نهاية لمرحلة تاريخية وبداية لمرحلة جديدة وضعت قطار الحركة الوطنية الجزائرية على سكة التحرر.

لقد حدثت هذه المظاهرات وهذه الجرائم الاستعمارية بالشرق الجزائري في مدن رئيسية ثلاث هي: مدينة سطيف، قالمة وخرائطة ثم انتقلت إلى القرى والأرياف والمدن، فكانت إبادة حقيقية اقترفتها أيادي المستعمر، فكيف كان ذلك؟

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وانتصار الحلفاء، خرج الجزائريون في عيد النصر على المحور للتعبير في مسيرات سلمية مرخصة بها من قبل السلطات الاستعمارية لمطالبة فرنسا بتحقيق وعودها والتمثلة في إعطاء الاستقلال للجزائر بعد مشاركة آلاف من الشباب الجزائري في حربها على الألمان.

كان والي فرنسا بقسنطينة "السطراد كاريونال" (lestrade carbonnel) الذي أعطى رخصة الاحتفال، هو الذي بالأمر بإطلاق النار على كل من يحمل علم الجزائر أو ينادي بالاستقلال¹.

1-Nicole Dreyfus: le massacre du 08 mai 1945 et ses conséquences dans le développement de la lutte nationale algérienne. Université 08 mai 1945 , Actes du 4 éme colloque, D.P.U.G 2006 , p.23.

خرج حوالي ثمانية آلاف (8000) جزائري من المتظاهرين في مدينة سطيف يوم 8 ماي 1945 يحملون علم الجزائر وشعارات أخرى: "تحيا الجزائر"، "يسقط الاستعمار"، "أطلقوا سراح مصالي".

وأمام هذه الحشود الكبيرة أطلقت الشرطة الاستعمارية النار على المتظاهرين فسقط حامل علم الجزائر شهيدا، لتتحول هذه المظاهرات إلى ثورة، وبدأ الجزائريون يقاومون قوات الأمن والمعمرين ويدافعون عن أنفسهم متصددين لسلح المحتل¹. ونتيجة لتطور الأحداث تدخلت الطائرات والقوات البرية والبحرية يوم 10 ماي في عملياتها الإبادية، حيث تم قنبلة مدينة خراطة وضواحيها، حوالي 44 قرية يصل عدد سكانها إلى ألف نسمة دكت بيوتهم من فوق رؤوسهم، ولم يتوقف القتل والتدمير الذي كان بدون تمييز².

أما مدينة قالمة التي انطلقت فيها المظاهرات صباح يوم 8 ماي 1945 تحمل علم الجزائر وشعارات أخرى مثل: "تحيا الجزائر"، "يسقط الاستعمار"، فجاء رد قوات الاحتلال على مثل تلك الشعارات وحشيا للغاية بقتل الجزائريين. لقد أعطى رئيس دائرة قالمة "أشياري" (Achiary) الأمر بقتل الجزائريين رميا بالرصاص، في حين تشكلت إلى جانب قوات الأمن من شرطة ودرك، ميليشيا مجهزة بأسلحة أوتوماتيكية وعربات عسكرية، وبدأ توقيف الجزائريين لأبسط شبهة، المنات اقتيدوا إلى السجون مكتوفي الأيدي والأرجل في شاحنات، وعلى حافة الطريق كان يتم إعدام الكثير منهم، حيث كان عدد الإعدامات يصل يوميا إلى ستين (60)، هذا بالإضافة إلى ما كانت ترتكبه الميليشيات من إعدامات أخرى ليلا نهارا في الشوارع أو في البيوت دون محاكمات ثم

1 -Archives Aix CAOM: 81 F 867. Rapport de l'union locale de Guelma adopté à l'unanimité le 20/06/1945 par les responsables et adhérents.

2 -Claude Paillat: Vingt ans qui déchirèrent la France, tome 1, Ed. Robert Laffont , Paris , 1969,p60.

ترمى الجثث في الطرقات أو تحرق في الحقول¹ أو في المحرقة التي لا تزال إلى حد الآن قائمة بضواحي مدينة قالمة شاهدة على المجزرة التي اقترفها المحتل. كان "أشياري" قد تلقى مكالمة هاتفية يوم 8 ماي 1945 من والي ولاية قسنطينة "اليسطراد كاريونال" يطلب منه توقيف المظاهرات بكل الوسائل الممكنة باعتباره المسؤول عن دائرة قالمة، ثم تلقى منه مكالمة ثانية تحثه على الأمر نفسه ليبدأ تنفيذ أوامر القمع والقتل بدون هوادة.²

ثانيا - شهادة والي ولاية مقاطعة قسنطينة على تلك الإبادة اللإنسانية:

اطلنا على تقرير سري لوالي وولاية مقاطعة قسنطينة "اليسطراد كاريونال" الذي بعث به إلى الحاكم العام بالجزائر بتاريخ 28 ماي 1945 حول تلك الأحداث.³

موضوع التقرير: "أحداث مدينة قالمة وضواحيها":

جاء فيه ما يلي: "إن قمع التمرد بدائرة قالمة، كان قد نجم عنه اضطراب بلغ صيته مدنية قسنطينة والجزائر العاصمة ليصل إلى باريس، حدث ذلك يوم 8 ماي 1945 على الساعة التاسعة صباحا تقريبا، حينما أخبرتني مصالح الدرك بمدينة قالمة أن العلم الفرنسي بمركز مدينة واد الزناتي (ضواحي مدينة قالمة) كان قد مزق من طرف الأهالي الجزائريين، وأن حوالي ألفي (2000) من المتظاهرين كانوا بمدينة قالمة يحملون أعلام الجزائر وشعارات مكتوب عليها "تحيا الجزائر"، "يحيا الاستقلال"، "تسقط الامبريالية"."

1 -Jean louis Planche: le martyr des innocents Guelma , mai – juin 1945 , Actes du 4^{ème} colloque , D.P.U.G 2006 ,pp-18-19.

2 -Archives Aix CAOM: 81 F 867 Rapport secret du Gouverneur général de L'Algérie à Mr le Ministre de l'intérieur le 14 juin 1946.

3 -Archives Aix , 1 CM55, Rapport secret du Gouverneur général au Ministère de l'intérieur , le 05 Octobre 1945.

" تحركت قوات الأمن وصوبت أسلحتها اتجاه المتظاهرين ثم أطلقت الرصاص عليهم. إثرها ألقى القبض على ستة من المسلمين كانوا قد اتهموا بالتحريض على تلك الأحداث بأمر من رئيس دائرة قالمة "أشياري".

"بعدها انتقلت (أي الوالي الفرنسي) إلى قالمة بتاريخ 13 ماي 1945 لمعاينة ما حدث برفقة الجنرال قائد الناحية العسكرية.

"وقبل وصولنا المدينة شاهدت في الحقول القريبة من المدينة كثيرا من الجثث التي لم توار التراب بعد، والتي حسب أقوال رئيس الدائرة "أشياري" الذي كان برفقتنا أنها كانت نتيجة معركة بين المتمردين وقوات المدينة.

"أثناء زيارتي إلى قريتي: بالخير وبومهرة بضواحي نفس المدينة لاحظت كذلك جثثا كثيرة أخرى مرمية في السهول والوديان والوهاد... إن حالة اللأمن لا تزال قائمة والوضع لم يستقر بشكل عام، حيث كنا نتنقل من مكان إلى خر تحت حماية عسكرية، الأمر الذي يؤكد خطورة الوضع. .. كما تم إعدام تسعة (09) جزائريين بأمر من رئيس دائرة قالمة، بعدما تبين أنهم كانوا من المحرضين على تلك الأحداث واغتيال كذلك سجناء بأمر من نفس المسؤول، وفي ظروف غامضة".

هذه شهادة حية لأكبر مسؤول في مقاطعة قسنطينة عن فداحة الجرائم الاستعمارية اللاإنسانية.

ثالثا - دور ومسؤولية "أشياري" بقالمة في هذه المجزرة:

دأبت الكتابات التاريخية سواء بأقلام جزائرية أو أجنبية على وصفه بالجلاد والمجرم لما قام به خلال هذه الأحداث من جرائم باعتباره المسؤول الوحيد والمباشر على المجزرة التي انطلقت يوم الثامن من ماي بقالمة، دون التعمق في فهم طبيعة النظام السياسي القائم في ذلك الوقت أو الظروف الاستثنائية التي وقعت خلالها هذه الأحداث، إذ انه لا يمكن بأي حال من الأحوال فصل "أشياري" أو غيره عن النظام الاستعماري القائم في الجزائر سواء في سنة 1945 أو خلال الثورة التحريرية (1954-

(1962) والذي يعتبر "أشياري" احد أدواته الإدارية المنفذة للأوامر الأفقية القادمة من المسؤولين الذين يشرفون عليه، وهذا ما توضحه إحدى رسائل ديوان الحاكم العام إلى السيد وزير الداخلية الفرنسي في يوم 14 جوان 1946¹ بعد أكثر من سنة مرت على هذه الأحداث وبعد أن اتخذت أبعادا سياسية وانتشر أمرها للرأي العام محليا ودوليا.

هذه الرسائل تحمل شهادة "أشياري" الذي أكد للحاكم العام انه تلقى مكالمة في 8

ماي

1945 على الساعة الحادية عشر وعشرين دقيقة صباحا (11 و20 د) من والي ولاية قسنطينة يطلب فيها منه توقيف المظاهرة التي سينظمها المسلمون في هذا اليوم بكل الوسائل الممكنة، باعتباره المسؤول عن دائرة قالمة ثم أضاف أنه تلقى مكالمة ثانية على الساعة الثالثة مساء (15سا) تحثه على الأمر نفسه، وقد أكد "أشياري": "أنه قد بدأ في تنفيذ الأوامر الموجهة إليه من طرف مسؤوله، لتبدأ الاغتيالات والإعدامات والاعتقالات للجزائريين".

رابعا - مجزرة حقيقية:

عثرنا على تقرير آخر سري مصدره ولاية قسنطينة من مركز المعلومات والدراسات بتاريخ 21 ماي 1945، هذا التقرير يتكلم عن أحداث 8 ماي ويذكر بالحرف الواحد "أنها كانت مجزرة حقيقية قد اقترفت ضد المسلمين الجزائريين راح ضحيتها آلاف الأبرياء"².

1 - Archives Aix, CAOM: 81 F 867 Rapport secret du Gouverneur général de L'Algérie à Mr le Ministre de l'intérieur le 14 juin 1946

2-Archives Aix ,1CM50, Préfecture des Constantine, centre d'information et d'étude. Secret, Constantine le 21 mai 1945.

خامسا - تكوين الميليشيات لقمع الجزائريين:

في هذه الظروف تشكلت ميليشيات من المعمرين والعسكريين، ولكن إلى حد الآن لم يرد في الكتابات التاريخية ما يوضح كيف تكونت هذه الميليشيات وما هو حجمها ودورها في هذه المجازر؟ - في هذا المجال عثرنا على تقرير سري أيضا لمحافظ الشرطة بمدينة قالمة يوضح فيه كيفية إنشاء هذه الميليشيات حيث يذكر أن المدينة تعرضت في يوم 9 ماي 1945 إلى هجوم كبير من طرف المسلمين القرويين فاق تعدادهم عشرة آلاف، لذلك تكونت الميليشيات في نفس اليوم وقتلت تسعة وطنيين، وكان تشكيلها على النحو الآتي¹:

1- في الحي الأوروبي: 20 مسلحا برئاسة السيد "بوكو" مع أربعة أسلحة مضادة تحت إشراف "روي".

2- السينما: 20 مسلحا تحت قيادة جيافيرو.

3- حي بون أكاي: 40 مسلحا تحت قيادة السيد "شازوت" وهو ضابط احتياط.

4- هيبود روم المركز: 10 مسلحين تحت قيادة "شيلتن قيرال".

5- باب قسنطينة: 20 مسلحا تحت قيادة "شيلان فيكتور".

وبعد أن اطمأنت هذه الميليشيات على الأمن في المدينة أخذت تنتقل في مهمات دورية إلى البلديات المختلفة والقرى لتعقب المسلمين واقتناصهم كل حسب أهوانه وبراعته في القتل.

كما تلقت الميليشيات - حسب التقرير- مساعدة من التنظيمات المختلفة منها: مجموعة فرنسا المكافحة، الاتحاد المحلي للنقابة، فدماء المحاربين، الكشافة الفرنسية والإسرائيليين، وهو ما ساعد على اتساع دائرة الانتقام من المسلمين.

I - Idem. ,

تقرير سري يتعلق بدور الميليشيات الاستعمارية في قمع الجزائريين دون تمييز:

هذا التقرير أرسل به الجنرال "دلای" (Delay) قائد ميليشيات مقاطعة قسنطينة بتاريخ 16 جوان 1945 إلى الحاكم العام الفرنسي بالجزائر العاصمة يقول فيه: "منذ يوم 8 ماي 1945، فان ميليشيات قسنطينة كانت على أشد التأهب والاستعداد، ليلا نهارا، للاستجابة لأول نداء للالتحاق بالمراكز العسكرية لحماية الولاية والبلدية وقد تم قمع الكثير من المحاولات للتظاهر أو التمرد وقتل كثير من الجزائريين"¹

تقرير سري لقائد ميليشيا قسنطينة العقيد "تروנקولين" (Trenqueléon)

بتاريخ 22 ماي 1945، أي بعد الأحداث ببضعة أيام، يصف فيه حالة الرأي العام الجزائري كما يلي:

"إن حالة الرأي العام للجمهور المسلم إثر الأحداث المأساوية التي أدمت ولاية قسنطينة، لاتزال محزنة في نظر الفرنسيين، لقد فشلت الحركة التمردية بفضل الفعل الحيوي والسريع للإدارة والضرب بقوة وخاصة بفضل الجنرال قائد ناحية قسنطينة، ولكن من المؤكد أن الأهالي لا يزالون على موافقهم. لقد استتب الأمن رسميا، ولكن إذا اختلفت الإجراءات المتخذة فان أحداثا خطيرة يخشى وقوعها"². هذا التقرير يبين إلى أي حد كان الإقراط في العنف والتقتيل.

أما تقرير العقيد "جوف" (Jouve) قائد ميليشيا ولاية وهران، بتاريخ 15 ماي 1945 فقد سجل ما يلي: "إنه لمن المؤكد جدا أن الاضطرابات الدموية التي وقعت بولاية قسنطينة، كانت محتملة بالنسبة لكامل القطر الجزائري، ولكن فقط عناصر المناطق التي كان تأثير الوطنيين المسلمين فيها كبيرا (سطيف- قالمة وخراطة)، هم

1 - Archives Aix , ICM55, Rapport secret du Préfet de Constantine au Gouverneur général , le 28 mai 1945.

2 - Archives Aix , ICM50, Préfecture de Constantine, le 21 mai 1945secret.

وهدم الذين انتقلوا إلى الفعل الميداني. إن الدرس كان قاسيا للغاية، لذا ينبغي استخلاص النتائج المترتبة عنه. إن أحداثا مشابهة كالتى حصلت بولاية قسنطينة، يمكن أن تحدث في لحظة أو أخرى وفي أي مكان، لذا يجب تعزيز إجراءات الأمن، وعليه ينبغي أن يكون الردع أو القمع شديدا وسريعا¹.

سادسا - اتهامات الاستعمار:

تقرير سري آخر بعث به الحاكم العام العسكري بالجزائر إلى وزير الداخلية بتاريخ 05 أكتوبر 1945 يحمل فيه مسؤولية تلك الأحداث إلى جمعية العلماء وحزب الشعب الجزائري وأحباب البيان، تلك التنظيمات الجزائرية التي اتهمها المستعمر بتنظيم تلك المظاهرات للمطالبة بالاستقلال حيث "أيقظت حسب هذا التقرير- الشعور الديني والوطني لدى الأهالي، الأمر الذي فجر الوضع وأحدث تلك الاضطرابات بمقاطعة قسنطينة في فترة حرجه².

سابعا - أرقام حول ضحايا مجازر 8 ماي 1945:

لقد كان من الصعب جدا إعطاء أرقام دقيقة حول ضحايا تلك الجرائم لأن الجثث ظلت مرمية في الوديان أو في الأكوخ المحروقة، حيث يصفها الباحث "جون لويس بلانش" كما يلي: "كانت الإبادة في منتهى الدناءة والخساسة إلى حد أن محافظ الشرطة القضائي الذي أرسل في تحقيق عما حدث، اكتفى بالقول أن الأرقام خيالية، ورفض أن يدلي بالقول أكثر من ذلك"³ في حين ادعى وزير الداخلية الفرنسي "تكسي" (Tixier) أن عدد ضحايا الجزائريين كان ما بين 1200 و1500 ضحية، أما

1 - Archives Aix , ICM50, Rapport général Delay au Gouverneur général , le 16 juin 1945.

2 - Archives Aix ,ICM55, Rapport du préfet de Constantine au Gouverneur général , le 28 mai 1945.

3 - J.L. Planche, Op.cit, p20.

عملية القمع القضائي التي صاحبت هذه الحوادث وعمليات التوقيف، فيذكر نفس الوزير أنها شملت 2400 شخصا، أطلق سراح 517 منهم وحكم على 231 من بينهم 28 حكما بالإعدام¹.

أما القنصل الأمريكي بالجزائر الذي كان أكثر اطلاع على ما يجري في الجزائر فيذهب أبعد من ذلك، حيث قدر عدد ضحايا مجزرة 8 ماي 1945 بـ: 45 ألف ضحية جزائرية².

والحقيقة التاريخية أن المجازر والإعدامات الاستعمارية كانت بالجملة وأن التقتيل والتعذيب كان بلا نهاية، حيث ابتدأت جرائم الاستعمار منذ احتلال الجزائري عام 1830 واستمرت إلى غاية الاستقلال (1962)، وما مجازر 8 ماي 1945 إلا شاهدا حيا عن تلك الإبادات اللا إنسانية التي ارتكبتها الاستعمار الذي ظل ينادي بشعار حقوق الإنسان والحرية والسلام.

1 - Allocution de M.Tixier, Ministre de l'intérieur, prononcée à la radio d'Alger le 30 juin 1945.

2 - Nicole Dreyfus: Op.Cit., p.24.

الكولونيلية واستراتيجية التجاوز

(تجربة واسيني الأعراج)

الدكتور عبد الوهاب بوشليحة
جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة

التاريخ الكولونيالي/ النسيج والطبيعة:

ارتبطت الظاهرة الكولونيلية في التاريخ الحديث بتراكمات النهضة الأوروبية، وعصر الأنوار، والثورات العلمية التي أسست لمركزية أوروبية تصدر عن قوتها العلمية والتقنية والعسكرية أصنافا من الممارسات تحاول كل دولة داخل المركزي أن تبني كيانها ومجدها في ظل سيرورة صراع خاص فيما بينها. وبالتالي فالتصور الذي حكم الظاهرة، وضبط عوالمها واستراتيجية حركيتها التاريخية وضاف في منحنى عسكري للتحكم في العوالم المعرفية والثقافية للشعوب المستعمرة من هنا، فالعلاقة بين الذات والآخر في سياق الإشكاليات التي خلقتها تجربة الاستعمار بوصفها من أكثر الأحدث تأثيرا وفاعلية في الأزمنة الحديثة، يكشف أشكالا معرفية وفق منطق العنف الإستمولوجي كما تراه الناقدة الهندية غايتري شكرفورتى سبيفاك Gayatri chakravorty spivak الذي ينهض على أن الأنا الغربي المتفوق ينسج علاقاته مع الآخر – التابع – على شكل ثنائيات : الأبيض/ الأسود، السيد/العبد، المركز الأطراف¹.

1 - توني مريسون: اللهو في العتمة- البياض والمخيلة الأدبية- تر: توفيق سخان. دار الحوار

وبالتالي فالعلاقة بين الأنا والآخر هي التحديد الأخير نسيج لفلسفة الهيمنة، لذلك تبدو مقارنة ادوارد سعيد في ربط العلاقة الكولونياتية بمرجعيتها الاستشراقية أفقا للتسلط، قائمة في ذات الوقت، في الراهن، ومستشرفة لمستقبل الاحتواء واستمرارية المد الليبرالي إنها "سلسلة كاملة من المصالح التي لا تقوم - الكولونياتية- بخلقها فقط، بل بالمحافظة عليها بوسائل، كالاكتشاف البحثي، والتحليل النفسي والاجتماعي - إنها - إرادة، بدلا من كونها تعبيراً عن إرادة"¹.

إن رهان المشروع الكولونياتي على مماهة الآخر- التابع- بالذات المركزية الأوروبية، والنظر إليه بمرآة الأنا السلطة وسلطة الأنا، إلى طرح مسألة الهوية لاحقا، وإعادة النظر في إشكالياتها خاصة مع جيل ثورة الطلاب 1968، والنزوع القوي إلى التباين والاختلاف، اختلاف الثقافات بعضها عن بعض، وهذا ما حدا بجان ماري بنوا إلى القول، بأن مسألة الاختلاف تخترق عصرنا الحالي².

لذلك اهتم فلاسفة ومفكرون من الشرق والغرب بدراسة الذات والآخر بصورة موضوعية دون الوقوع أسرى الصورة النمطية، والمفاهيم العرقية المتجددة في الخطاب الاستشراقي. إن جاك بيرك ومكسيم رودنسون كمثالين على النزعة الانتقادية والحساسية المباشرة،

1 - أدوارد سعيد: الاستشراق: المعرفة - السلطة - الانشاء. تر: كمال أبو ديب . مؤسسة الأبحاث العربية

2 - علي حرب: الهوية والغيرية في المقال الفلسفي. دراسات عربية ع/4 فبراير 1982. ص.

لم يخضعها للأفكار المسبقة التي طبعت البحث الاستشراقي طوال تاريخه في الوقت نفسه التقى ميشال فوكو، وسمير أمين وادوارد سعيد حول بؤرة مركزية هي الغرب، ومفهوم الغرب نفسه. أي نقد الوعي الغربي ذاته، الوعي الذي يشكك هذا الثالوث بحقيقته.

إن ادوارد سعيد في ضوء هذا المسعى، قدم قراءة ذات اتجاهين: قراءة أثر البعد التوسعي الامتدادي للإمبريالية على الثقافة وعلاقة الذات العربية بالآخر. وقراءة رد فعل الآخر من خلال ما يسميه - أي ادوارد ثقافة المقاومة- إن الثقافة والامبريالية هو محاولة لتقديم قراءة بانورامية لعلاقة الثقافة بالقوة وانعكاسات هذه القوة على الضفة الأخرى، أي على الجانب الذي يمثله الآخر غير الأوروبي¹.

إن تفكيك معادلة الكولونيلية/ الاستشراق ومعارفه حول الذات العربية، لا يتأتى إلا بتقديم قراءة الذات/الآخر، وفق أسس موضوعية دون الوقوع أسرى المفاهيم النمطية حول الآخر الغربي في حمى الانتقام. أي دراسة الغربي/العربي من منظور معرفي موضوعي يستقي معارفه من المادة الماثلة أمامه، لا من الأحكام المسبقة والصور الشائعة. هي ضرورة، لفهم الذات قبل فهم الآخر، في الوقت نفسه وتقدم القراءة العلمية للذات دون خضوع للاستيهامات التي تحملها ثقافتنا في صورها النمطية حول الآخر، رهانا تقينا من أشكال الصدام الحضاري.

1 - فخري صالح: الاستغراب في مواجهة الاستشراق. مجلة القاهرة . ع/137

في هذا الإطار من الوعي بالمعرفة الكولونيلية ومرجعياتها، فإن تصور شكل من أشكال المواجهة ذات الطبيعة المعرفية الكولونيلية ومرجعياتها، فإن تصور شكل من أشكال المواجهة ذات الطبيعة المعرفية، يقدم في التقديم الأخير بوصفة إستراتيجية، لا لمعرفة الذات وتجريدها من الأوصاف الاستشراقية التي تحط من تاريخ العربي، وتسبغ عليه أوصاف ذات طبيعة قارة تفتقر إلى التطوير والتغييرية، بل من أجل معرفة الآخر، وتغيير نظرتة إلى التابع، إلى نفسه. وإذا كانت ضرورة فهم الذات والآخر نابعة من سياق عملية التغير المتسارعة في العالم، وسقوط الكثير بين الحواجز أمام انتقال المعرفة، فإن قدرة أبناء العرب على التأثير على فهم الآخر لنفسه. يشكل رهان حركة التاريخ العربي الذي لا يتكرر تاريخه. بتعبير آخر، "إن إسباغ صفات جوهرية ثابتة على الغرب واستشراقه، هو وقوع في الفخ نفسه الذي وقعت فيه الكولونيلية¹.

ما بعد المولونيلية / تشكيل الكيان: إن البحث عن تجليات ما بعد الكولونيلية وأشكالها ودلالاتها من حيث تمحورها حول معنى الانفتاح على الآخر، ومحور الصورة الكولونيلية، هو إنتاج نص جديد وربطه بالمعطى الفكري والفلسفي لراهنية الكتابة التاريخية الإبداعية. وبالتالي، فما بعد الكولونيلية هي "تجاوز الانعزالية والانغلاق والمحلية الضيقة، ورؤية عدد من الثقافات والآداب معا -أي- اكتساب منظور يتجاوز أمة المرء، ورؤية نوع من الكلية، بدلا من الرقعة الدفاعية الضئيلة التي

1 - المرجع السابق: ص. 75

تقدمها ثقافة المرء الخاصة¹. إن تاريخ ما بعد الكولونيلية عالم مفتوح بأنماط مختلفة وقيم متباينة لشخوص وأحداث وتجارب ماضوية وتاريخية، لذلك تجعل الكتابة الروائية من التاريخ مرتكزا لعلاقات إنسانية جديدة. فالارتكاز مشروط بالانحياز لما هو حي ودينامي من التاريخ -أي- محكوم بوعي وإدراك سابقين، يتطلب من الروائي التفاعل وليس التعاطف، التمييز وليس الاندماج، التفرد وليس الذوبان في التعامل الجدلي مع التاريخ؟

إن انفتاح الرواية العربية الجزائرية مع الألفية الثالثة على التاريخ، هو اختبار الواقع الإنساني بين التاريخ ومآسيه وتجاوزه. لأن الماضي لا ينفصل عن الحاضر وكذلك الحاضر لا ينفصل عن المستقبل. فعملية الارتباط هنا ديناميكية مستمرة، لا يمكن افتراض الفواصل والحدود بينها. إنما هي حقيقة حية تمتد وتنمو وتتطور بحكم التتابع الزمني أو التابعة الزمنية. ومن، فالعملية المطلوبة، عملية وعي دقيق للروائي في التعامل مع القيم الحية من الماضي وهذه لاشك بحاجة إلى ذهنية حية قادرة على إغناء وتعميق الواقع الحاضر بالموروث الحسي والنفسي والاجتماعي من خلال الجدل الإنساني؟

إن رواية كتاب الأمير- مرحلة جديدة من العلاقة مع التاريخ الجزائري والتاريخ الكولونيلي موضوعا ومضمونا ومنظورا حيث يتشكل فضاء مغاير. فيه معطيات سوسيو ثقافية وتاريخية وسياسية تشير

1 - عز الدين المناصرة: ادوارد سعيد والنقد الثقافي المقارن. فصول. ع/64. صيف 2004 ص.

إلى أن التاريخ رموز وحيوات مليئة بالحياة والإيحاء. فليس مجددا إعادة تسجيله بهيكله، ولكن باكتشاف القدرات الحية الموحية لإنسان الألفية الثالثة لإعادة بناء نفسه بوعي جديد في علاقته الإنسانية بالآخر، ذلك أن المفهوم النقدي الراسخ بالمبادرة التاريخية يسمح للروائي مثلا بتجاوزه للأحقاد الدقينة والضغائن المتوارثة، شريطة أن يتم هذا التجاوز في إطار الوعي بالظروف التاريخية التي أنتجت فيها لا عقلانية الإنسان¹.

ففي النطاق الذي يتميز فيه هذا العالم الجديد عن العالم القديم بانفتاحه على المستقبل، تحصل بداية عصر تاريخي يحتوي الوعي التاريخي على فصل بين الأزمة، لذلك يستحضر " واسيني الأعرج" مخزون التاريخ، مستندا في ذلك إلى مرجعية فكرية وثقافية في الاطلاع على مرحلة من التاريخ الجزائري والكولونيلي الحديث روائيا بسؤال التخيل كما تبلوره الرواية - جاعلا من التاريخ إطارا قابلا للتجديد بتجدد سؤال الكتابة والتفكير في سرية منفتحة على لغات وخطابات ورؤى. لذلك فإن علاقة الروائي - أي روائي - بالتاريخ ليس شيئا خاصا ومعزولا، إنها عنصر مهم من العناصر التي تؤلف علاقته بكامل الواقع المجتمعي، وإذا فحص كل المشاكل التي تقع في الرواية نتيجة علاقة الكاتب بالواقع التاريخي، نرى أنه لا يوجد تفاعل معقد جدا بين علاقته بالحاضر وعلاقته

1 - عباس عبد الجاسم: القصة العراقية بين المعاصرة والموروث الحضاري. الطليعة. ع/6 حزيران. 1977. ص. 32-33

بالتاريخ. إلا أن فحوصاً نظرياً تاريخياً أدق لهذه العلاقة يبين بأن علاقة الكاتب بمشاكل الحاضر الاجتماعية والإنسانية حاسمة في هذا التفاعل¹.

بهذا المعنى يتطلع واسيني إلى ثقافة التاريخ والفكر التاريخي حين يعيد تأمل الواقع الإنساني، ويقتصد أزمنته وفضاءاته، ليكشف عن واقع روائي حافل بقيم وعلاقات وطموحات متشابكة متصارعة. صحيح كان هناك طرف قاهر وطرف مقهور لكن هناك اشتباكاً بين هذين الطرفين يستهدف: العثور على الخبث الشيطاني في التاريخ الذي يجعل الإنسان أقل إنسانية. إن لم نقل مشيناً بهذه الضرورة الشيطانية التي تجعل الحياة والعالم أكثر بشاعة، فلا بد من اكتشاف هذه اللمسات الإنسانية التي تومض في الضمير الإنساني، في عالم الخراب².

إن واسيني يروم الكشف وتقديم رؤية وقراءة لتاريخ مقاومة الأمير عبد القادر، والتأكيد على دلالتها الإنسانية، وإعادة كتابتها فنياً، وذلك بمقدار ما شكلت في مخيلته الأدبية بمخزون ذاكرتها ولغتها وأحلامها تاريخاً آخر، عمل التاريخ السلطوي للأنا والآخر على حجبها. فارتباط الرواية بالتاريخ، والتي لا تنفصل عن الأدب، تتكشف عن ذاكرة أخرى ولغة أخرى، ونص آخر تختلف روايته للتاريخ واستعادته للمعنى والرؤية عن الرواية الرسمية، وكأنه إزاء نمط ثقافي مختلف عن الذي تقدمه الثقافة الرسمية والمدونة.

1 - جورج لوكتاش: الرواية التاريخية. تر: صالح جواد كاضم دار الطليعة. 1978. ص. 240-241

2- عبد الرزاق عيد ومحمد جمال باروت: الرواية والتاريخ. دار الحوار. ط1. 1991. ص. 11

وهذا يعنى أن إعادة النظر بمفهومه للإنسان الجزائري، وتجربة الأمير عبد القادر بوصفه سلطة تاريخية ينبغي أن تحاط برؤية جديدة حول مركزيته التاريخية بوصفها طرفا في صراع الأنا والآخر، تتجاوز وتتباين عن الآخر-الاستعمار- ويضادها في تصوره للطبيعة الإنسانية والثقافية والهوية ومغايرة الديني الدنيوي، والدنيوي للديني.

لذلك تتحدد رؤية واسيني للعالم وفلسفته، انطلاقا من وضع تفكيكي لمستوى النفي والرفض الذي مارسه الذات التاريخية الجزائرية والكولونىالية، من خلال استبعاد أي محك إنساني لعمق مقاومة الأمير عبد القادر، وبالتالي فشرط الوعي بالذات والآخر، شرط لمعرفةنا بجوانب إنسانية الأمير المسكون عنها.

لغة النص/ استراتيجية التجاوز: تاريخيا تحكمت في المعادلة الكولونىالية وإستراتيجيتها ثلاثة أطراف متشابكة ومتداخلة، فهي في إحدى معالمها إجراء أو ممارسة، وفي الطرف الثاني شبكة معرفية وفكرية، وثالثها تكنولوجيا أو هندسة عقلية خضعت في تطورها للمد العلمي والتكنولوجي.

ومن ثمن، فزوال الاستعمار هو بالضرورة نفي واع لهذا المعطى- مما يسمح بإنتاج معادلة متجاوزة له، ممثلة في التحرر وتأسيس الكيان. مما يعنى أن النص الكولونىالي وكولونىالية النص تقف بوصفها طرفا طبيعيا وراء أشكال الممارسة الاستعمارية، وبالتالي ينهض نص ما بعد الكولونىالية كنقيض للنص الأول، أي أن الكتابة لما بعد الكولونىالية

أمر حيوي وجوهري في العملية الكلية لفلسفة التجسير بين الغالب والمغلوب، الأنا والآخر.

فالبنية العالمية لرواية - كتاب الأمير- تتمفصل حول محورها الزماني والمكاني الذي تعرف فيه كثافة وزحم دلالاتها الرمزية في أبعادها التاريخية- صراع الأنا والآخر- وبالتالي فشخصية عبد القادر ومونسينيور دي بيش تمثلان في علاقتهما وتصرفاتهما وضعا بنيويا يمثل هو الآخر صورة رمزية مكثفة عن الوضع الجزائري الفرنسي/ الإسلامي - المسيحي، وتربة خصبة للحوار الذي ينشأ مع الحاجة سوا أكان هذا الحوار داخليا أم خارجيا وبقدر شدة الحاجة وإلحاحها، بقدر ما تكون طبيعته، بتعبير آخر إن الحوار بين الأمير عبد القادر ودي بيش ليس مجرد استغراق في مناقشة الذات في أمر من الأمور في أي وقت وتحت ظل أي ظرف من الظروف، بل إنه مشروط بما هو إنساني، وما هو عقلي تنويري، وما هو وجداني إنساني وجمالي. بالإضافة إلى المستوى النفسي الذي يتم تناول الأمر في كنفه ومعالجته في رحابه. فالتواصل المعرفي والإنساني في أبعاده الحضارية "يؤثر في سيرورة الحوار والاتفاق والاختلاف والخلاف الحاسم بين مكونات مجتمعية وثقافية محكوم عليها بالتواصل فهو لبس تبادلا هادنا، بل هو أيضا تفاعل مخترق¹: بين الأنساق الثقافية بمرجعيتها الفكرية وحتى العقدية والتي تعمل على خصوبة فلسفة

1- بناصر البغرزاتي: التوصل، المفاهيم والقنوات. ضمن كتاب المفاهيم وأشكال التواصل. تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن. منشورات كلية الآداب الرباط. ط. 2001. ص. 11.

التواصل والحوار وإبداعاتها وتقاطعها في المستوى الفكري الحضاري بين الشخصيتين.

بهذا المعنى، تبدو مقولة – ما بعد الكولونيلية في إحيائها الفلسفية أداة ربط بين الشخصيتين، وهي تنطوي نظريا على الحرية، والعدالة، والمساواة والكرامة الإنسانية، وتستدعي مفهوم ثان للإنسان. وبالتالي فصورة الأمير ومونسينور دي بيش كما يعرضها السرد الروائي تتخذ مفهومها وإطارها، عندما تكشف عن طبيعة التقارب والتجانس الإيديولوجي – الإسلامي – المسيحي- أي "أن العقل فوق الدين – والأديان- كما قال المعتزلة¹ ومن ثمة، تقدم ما بعد الكولونيلية بوصفها محتوى أخلاقي وفكري متنا خصبا داخل العالم الروائي للقراءة والمقاربة في ضوء التصور الإيديولوجي الذي شكل محورا رئيسا في تصور واسيني الأعرج لإستراتيجية حوار الأمير عبد القادر ودي بيش. وبغض النظر عن موضوعهما الاعتباري كذات فاعلة في التاريخ، وصوت متميز في المؤسسة السياسية والدينية فإن ما سيشكل وعيه الخاص- أي الأمير ودي بيش – في تصور علاقته بذاته ودوره وسعيه إلى منح وجوده معنى وجوديا في مواجهة ما يفرض عليه من قوانين وشرائع وأعراف، أو بمجرد التزام بقيم متعالية نابعة من ضرورة الانتماء الصارمة². وبالتالي فالانعطاف نحو فلسفة ما بعد الكولونيلية، وتجاوز في فكر مونسينور دي

1- ابراهيم بورشاشن: العقل والعلم والدين عند الحجوي. مدارات فلسفية ع/11. 2004. ص.140.

2- المرجع السابق: ص. 140.

بيش هو الانقلاب على فلسفة الأنوار في إطار ممارستها السياسية، بالتخلي عن الاعتقاد في قدرة العقل السياسي على إنتاج الحقيقة الإنسانية. ومن ثمة، التخلي عن الاعتقاد في قدرة المسار الإيديولوجي للمؤسسة السلطوية وسيرورتها اللاعقلانية، وثقافتها الحداثية برمتها. وحاصل هذا المعطى المعرفي عنده- أنها تجعل من فكر الأنوار -فكر الثورة الفرنسية- وشعارها فكرا مضادا لبنية مشروعها العقلاني الحداثي الذي يسقط في الواقع التاريخي الزائف بوعي زائف، بمعنى إنه الوعي في درجته الصفر، عندما صارت إيديولوجيا الوعي، ووعي الإيديولوجيا مطابقين لنسق الهيمنة وتفكيك الأنساق المعرفية للأنوار والآخر.

إن الإنصات للآخرين عند دي بيش تجد مبررها النقدي العصر الأنوار ومؤسستها الحداثية، طالما أن إيديولوجيتها فقدت مبررها وشرطها التاريخي "فهي لا تنحصر في البنية الفوقية، إنما تتحدد بالواقع الزائف الذي لا تثبت صلاحيته سوى عندما يكون بالإمكان كشف الإيديولوجي الذي يوظف لإخفاء التناقضات الاجتماعية، إلى النقد الشمولي أو ما يصطلح عليه فاندريج بالبرج بالنقد المتعالي CRITIQUE TRANSCENDANCE عندما يتعذر التمييز بين إيديولوجيا كوعي زائف، والواقع الزائف برمته. يقتضي الأمر إذن نقدا جذريا يتموضع خارج الكل الزائف، وخارج الحداثة الأداتية، وخارج ثقافة الحداثة"¹.

1- معزوزي عبد العالي: الجماليات بين الفلسفة والأدب عند أدورنو. مدارات فلسفية ع/11.

إن البعد الأساسي المكتشف في فلسفة الأمير ودي بيش هو علاقة الإنسان بالإنسان، علاقة الإنسان بالكون، ولأن هذا البعد مرتبط غاية الارتباط بأبعاد أخرى، فقد تقاطع الصوتان وتشابكا في الرؤية والموقف. "لا أعتقد أننا وصلنا إلى هذا الحد أيها السلطان الكريم وإلا لن نتحدث عن كائن اسمه الإنسان.

الإنسانية يا سيدي عبد القادر استحقاق وليست إرثا سهلا، معك الحق. الاستحقاق يحتاج إلى مجهودات دائمة للوصول إلى تحقيقه. ديننا يقول ذلك كذلك. يقضي الإنسان العمر كله بحثا عن تأكيد إنسانيته، لأن كل ما يحيط به هو عبارة عن وزلق متعددة عليه تفاديه بشهامة وعزة نفس¹

إن المصير القائم بين الشخصيتين يتلخص كما يقول بيشو "في الصراع من أجل الكلمة، ضد كلمة أخرى² فالمخيل الإسلامي والمسيحي، الأنا والآخر، كما صاغه الأمير عبد القادر يتأسس على الإدراك للحكمة الإنسانية، معتمدا في الوقت ذاته على قاعدة الحب وقتل الشر - أمام ما يجابهها من خذلان وأوهام الحياة وزيف العلاقات ووحشة العالم. فعلاقة الأمير بدي بيش تنصهر في وحدة معرفية، وفي بوتقة الوجود الإنساني لتتعدل وتتحول من ثم إلى المستويات الأعمق من الشعور، وهذا ما تم من خلال موقف الأمير وتجربته التي عاشها في إطار الحضارة الجديدة

1- واسيني الأعرج. كتاب الأمير - مسالك أبواب الحديد- منشورات القضاء الحر ط1 2004.

ص. 126.

2- واسيني الأعرج. كتاب الأمير: ص. 520.

والعصر ورؤبفءه البفءفة للءالم؁ وبالبالبف ءانبء شهابءءه عن ءب ببش أءء المفابفبء البف عبءءءا ءبربءه البفءفة ومفهومه للءابء والأءبانب والءابربف والبإنسانفة "أنء أول فرنسب فمهنب من ببب ءل؁ صلابءك وصلء إلى الله البف نور الأءهان ومس البرنس البكبب البف فء قبءب. ءلمابب عابزة عن شرك¹ ءل ما بببناه عن فرنسا وأوروباب ءانب فب ءوهره ءبب صءبب؁ وأن الببءه ءءرا لنا؁ وأن الله ملك للمسلم؁ وءما ءعلق الأمر بالبآخربب أنزلنا عببهم السءط والمظالم².

إن ما بعء البولونبالبفة البف ءعلها واسببب الأءرب أهم ببابابءه البلسففة فب ربابة - ءاب الأمبب - ءءشف أن الببب والبش لبس "سوب منظوربب أب لبس لهما ءمة قابءة ءابءة أو راسبءة؁ بل هما من صنع البابءة البإنسانفة للءنظبم شبءة العلبابء الفردفة الببءماعفة (...). لبس ءمة ببب فب ءابءه؁ ولا شر فب ءابءه؁ لءن مع ءلك فالإنسان ءانب من ءقه أن برب ءل ما ببءهءء وءوبه شرا؁ وءل ما بنبمب هذا الوءوبء ببب؁ فهو صانب القبم وهو البف ببوزعها؁ وعبب ءلك أن ببءرقها عبء ما ءءرب عن إرابءه وءءعالى فوقها؟" وإء ءبءر رؤفة واسبببب فب بعء ءراببببب؁ وءقبم نبسها فب الباضر السباسبب والبءابف والبابربف للأناب والبآخر؁ وءسءمء مشروببءها الفعلفة فب سبببها ءابء البءابءة الربانبفة البببببب البببببب لموابءة زبب البابربف والبءابءة والقراءة؁ فإبها ءسءشرف آفاقا لنبص

1- المصءر نبسءه: ص. 520

2- مطاع صفرب: البءب عن نبببشة البببببب مءءءا. البءر العربب المعاصر ع/104-105
1998. ص. 142.

يتوحد مع العقل والإنسان الجديد الذي يثق في الإنسانية وسط تناقضات وتشظيات الدوغماني. بمعنى أن ما بعد الكولونىيالية هي زمن متعال، لأنه زمن يستدعي الزمن الانطولوجي والزمن التاريخي سوية ويقرنهما، أو يقرن بينهما في الكتابة ليتحول هذا الزمن إلى ما يشبه الشرط الفلسفي أو الميثاق الجدلي في جعل الكتابة الروائية عند واسيني انخراط في الممكن مما توفره اللغة وكل عناصر التخيل، والانخراط في ديمومة الإحساس بالزمن كقيمة فكرية وعرفية نابعة من هويته. زمن رهين بتحيين فعل الكتابة الذي يغدو زمن انفلات من الهش والعابر إلى اكتناه الخفي والمتواري والمسكوت عنه والروائي إذ يكشف ماهية ما بعد الكولونىيالية وطبيعة حضورها في بعدها العلمي والإجرائي، فهو يرسم في الوقت نفسه شخصية دي بيش بوصفه الكلي الذي يعبر عن نفسه مباشرة في مؤسسة وأفرادها من خلال عواطفه الذاتية وسجاياه الطبيعية. فالكلي والفردى فيه متحدان "في انتظار القيام بما هو أهم - أعتقد أنه صار اليوم من واجبي الإنساني أن أجتهد باستماتة في نصرة الحق تجاه هذا الرجل وتبرنته من تهم خطيرة ألصقت زورا، وربما التسريع بإزالة الغموض وانقشاع الدكنة التي غلقت وجه الحقيقي مدة طويلة"¹

بمعنى آخر، أن دي بيش يجسد في اللحظة التاريخية صورة لجوانب التعايش والاندماج بين الأنا والآخر، المركزي والتابع، المسلم والمسيحي ليس فقط على مستوى التعايش الديني، بل أيضا على مستوى الاندماج

1- واسينى الأخرج: كتاب الأمير: ص. 50

الكلّي في القضايا الإنسانية الكبرى. ومن ثمة، تصبح الحياة المسؤولة ممكنة بل ولا يمكن تحاشيها. وفي الوقت ذاته يصبح الفارق بين الأنا والآخر، هو ما يتيح الفعل الإنساني الواعي، ووعي الفعل التعاطف مع التابع – المهزوم- والتوحد به وجدانيا يقول باختين "عندما أتعاطف مع آلام شخص آخر وأوحد به وجدانيا، فإنني أشعر بذلك تحديدا لوعي بأنها ألامه هو، وذلك الذي يقع في فئة الآخر، أما رد فعلي في هذه الحالة فليس صرخة ألم – بل كلمة مواساة أو مدأ ليد العون"؟

إن ميراث إنسانية الأمير عبد القادر ومونسيينور دي بيش في ليل الاستعمار تبين متطلبات التجديد الثقافي والحضاري بوصفها الضرورة اللازمة لكل انفتاح إنساني على مكاسب لا مفر من استيعابها، خاصة وأن تاريخ الأنا والآخر – الأمير ودي بيش- ليس من صنعهما في تقطعاته المختلفة، وهو يقدم شهادة القسري في تاريخهما، ثم أن علاقتهما بالعالم لا يمكن أن تتطور دون بلوغ عتبة الإدراك الجديد للعالم – ما بعد الكولونياية- بوصفه عالما محكوما برؤية جديدة، ومحددة للتاريخ، للزمان والفكر والطبيعة الإنسانية داخ لا لتاريخ الجديد والزمن الثقافي الجديد وبالتالي فالرواية عند واسيني الأعرج ليست "تعبيرا عن وعي شخص واحد، بل إضاءة لوعي مختلف لشخص ثان وتثميننا لهذا الوعي من خلال عيني الأول الذي يرى فيه آخر"¹

1- مجموعة من المؤلفين: القرن العشرين: المداخل التاريخية والفلسفية. المجلس الأعلى للثقافة 2005 ص-ص. 229-230.

وبالتالي فإن مواجهة ثقافة ما بعد الكولونياتية عند شعب من الشعوب في إفريقيا، أو أمريكا اللاتينية أو شعوب آسيا، هي فعل معرفي متوازن ومسؤول وواع له أدواته وآلياته الخاصة القادرة على ممارسة الكشف والهدم والبناء. وفعل الانجاز يشكل معادلة حدائية في العام الجديد، متواصل ومتداخل ومنفتح بعناصر الثراء التفاعلي بين هذه الشعوب والآخر في زمان ماضي.

في ضوء هذا المعطى، فإن تجربة واسيني الأعرج تكون قد أفضت إلى امتلاك نقدي تاريخي للذات من جهة وللآخر. فقراءته أسست وكشفت بنى الانفتاح في المنظومة المعرفية والثقافية الجزائرية وصولاً إلى تشييد فلسفة الإنية الجزائرية عبر امتلاكها النقدي الذي يحفر نحن أرض الواقع "إننا على حافة عالم في طريقه إلى الزوال (...). ولا خيار لنا إلا أن نفهم وننسجم مع ظروفه أو نظل ولا نغني ولا أحد يسمع أصواتنا إلا الذين نريهم الهزائم انتصارات دائمة، وأن الجهاد لا معنى له إذ لم يضمن حداً أدنى من غريزة البقاء، ليس للأفراد فقط ولكن للأرض والتراب"¹.

إن القدرة على تعرية الذات، هو استراتيجية النقد الذاتي في اكتساب فلسفة الحدائة لما تنتجه معرفياً، وأن الامتلاك النقدي التاريخي لعري المشروع التنويري الحدائي لها أنتجه الآخر، الأكثر تقدماً علمياً وعسكرياً، هو علاقة وطيدة بتداخلها العضوي والجدلي بين إشكالية الإنية

1- واسيني الأعرج: كتاب الأمير ص. 196.

والحادثة، بين طرفين تداخلا في المشروع النهضوي الإنساني وطويا صفحة الماضي.

إن بيان واسيني الأعرج في رواية كتاب الأمير- يقدم أخيرا وليس آخر منظور إبداعيا للثقافة التاريخية الجزائرية والفرنسية بعيدا عن القراءات الإيديولوجية والسياسية لما بعد الكولونياتية بوصفها ثقافة عالمية تعيد قراءة وإنتاج التاريخ الوطني والإنساني بما تملي به فعاليات الفكر واللغة العالمية وعقلانيتها المؤسسة، وقد تجاوزت التاريخ الكلاسيكي تاريخ أي سلطة - عبر منهج وأفق معرفي يمتح عناصره وفعالته من ثقافة الإبداع القادرة على مواجهة وكشف العناصر النقيضة لحركيتها وصيرورتها في بناء جبهة للخروج من التبعية للقيم الزائفة والوعي الزائف. وهذا ما يحيل في الوقت ذاته على أن "التجديد مرهون بتحولات أعمق في التاريخ وفي المجتمع، إلا أن التفكير المتعمق في ضرورة أصول هذا التجديد يجعلنا نفكر في حدود هذا الإشكال في علاقته بمجتمعنا-ومجتمع الآخر ومستقبلهما"¹ ومن ثمة، أليس الرواية والتاريخ الجديدة، والاستقلال في معرفة القراءة وقراءة المعرفة هي مطالب كونية بلا حدود للفرد الجزائري والفرنسي؟ فكل له نصيب من الحوار الثقافي يؤمن به بتوجه عالمي وعولمي للثقافة دون إقصاء للاختلاف، الأمر الذي يتيح لنا وله مشروعية المساهمة في الحوار

1 - كمال عبد اللطيف: المشروع الحضاري العربي في مواجهة العولمة. الطريق. ع/فبراير 2002 ص. 49.

الحضاري الإنساني الذي تطمح إلى تحقيقه الشعوب وأملاكه من أجل
إغناء الفلسفة التاريخية الجديد

الماء في الأندلس في العصر الإسلامي

الدكتور عياد المبروك عمار الرجيبى
جامعة السابغ من أبريل- ليبيا

الماء أعظم ما وهب الله الإنسان من نعم، نعمة تستحق الشكر والحمد، قال تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾¹، فهو أساس الحياة قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾²، وأساس قيام الحضارات وازدهارها، بل هو سر الوجود كله، ورد ذكره في القرآن الكريم في ثلاث وستين موضعاً³، وهذا في حد ذاته دليل على أهمية الماء، قال الأندلسيون في أمثالهم في فائدة الماء في بعض المواسم: "من قاد الماء قاد الغنا"⁴، ووضح أنه من أمثال الفلاحين.

ومن هذا المنطلق سنحاول في هذا الموضوع برؤية شمولية ما أمكن تسليط الضوء على موضوع الماء مصادره ومجالات الاستفادة منه وكيفية ذلك وإلى أي مدى وطرق معالجة النزاعات التي تنشأ بين الفلاحين حول اقتسام الماء اعتماداً في الأساس على مصادرها الإسلامية المتاحة. من خلال المصادر يتبين لنا تعدد مصادر الماء في الأندلس إلى أربعة مصادر هي:

1 - سورة الأنبياء: من الآية (80).

2 - سورة الأنبياء: من الآية (30).

3 - نورد بعض تلك الآيات البيّنات التي ورد فيها ذكر الماء منها: سورة البقرة الآيات (22-24-164)، سورة الأنعام: الآية (99)، سورة الأعراف: الآية (57)، سورة الأنفال: الآية (17)، سورة يونس: الآية (24)، سورة هود: الآية (7-43-44)، سورة الرعد: الآية (4-14-17) سورة إبراهيم: الآية (16-32)، سورة النمل: الآية (65) سورة الكهف: الآية (29-43-45).

4 - الزجالي (أبي يحيى)، أمثال العوام في الأندلس، ج2، دراسة محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي بالمملكة المغربية، دبت، ص. 333، المثل رقم 1442.

أولاً- الأمطار¹: تسقط الأمطار في الأندلس في النصف الشمالي أكثر من النصف الجنوبي²، ومرد ذلك إلى انخفاض جبال النصف الجنوبي، واتجاهها من الشرق إلى الغرب تقريباً، هذا بالإضافة إلى أن الرياح الجنوبية الشرقية تقل نسبة جفافها لمروها فوق مياه البحر الأبيض المتوسط، قال الرازي: "الأندلس أندلسان في اختلاف هبوب رياحها ومواقع أمطارها وجريان أنهارها: أندلس غربي، وأندلس شرقي، فالغربي يمطر بالرياح الغربية والشرقي فأمطاره بالرياح الشرقية"³.

إن بداية سقوط الأمطار في الأندلس عادة ما تكون في أواخر شهر سبتمبر حتى أبريل⁴، ويتأخر سقوطها أحياناً إلى ديسمبر⁵، وقد تسقط بعض الأمطار الصيفية على المناطق الشرقية⁶، وسقوط الأمطار غير منتظم، فقد تتوالى ثمانية أيام إلى خمسين¹،

-
- 1 - وصف أئمة اللغة في تفصيل أسماء المطر إذا أسقطت الساحبة ماءها، تنوعت أسماؤها على الأرض، فوجدنا أسماء كثيرة له تدل على قوته وضعفه، ينظر: أبو هلال العسكري (الحسن بن عبد الله بن سهل)، كتاب التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، ج2، تحقيق، عزه حسن، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، 1993، ص. 432 وما بعدها.
 - 2 - المقري (أحمد بن محمد) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، تحقيق، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988، ص. 132.
 - 3 - المصدر السابق، ص. 131.
 - 4 - ابن عاصم الثقفي (عبد الله بن حسين)، الأنواع والأزمنة ومعرفة أعيان الكواكب في النجوم، تحقيق نوري حمودي القيسي ومحمد نايف الدليمي، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص. 79، 106. يعتبر الأندلسيون أن المطر في أبريل دليل على عام خصيب يقول مثلهم "مطر فيريل، خير من فيض النيل". الزرعالي، أمثال العوام...، ج1، ص. 249.
 - 5 - ابن عاصم، الأنواع والأزمنة...، ص. 113، 114.
 - 6 - ابن صاحب الصلاة (عبد الملك)، المن بالإمامة- تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين تحقيق، عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1989، ص. 409، ابن عذاري (أحمد) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، قسم الموحدين، تحقيق، محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1985، ص. 123.

كما تنحبس لعام أو لأعوام متتالية² مع اختلاف معدلاتها من منطقة إلى أخرى فيكون الفارق بينها كبيراً في بعض الأحيان³، وفي هذه الحالة كثيراً ما يخرج الأندلسيون لصلاة الاستسقاء⁴، حيث كانت من المشاهد المعروفة في تاريخ الأندلس، وهنا نجد الأندلسيون يحرصون على الاستغلال الأمثل للمياه استعداداً للفصل الجاف خاصة في مناطق شرق الأندلس إلى جانب أخرى متعددة من غرب الأندلس، وهو ما أكده ابن عاصم الثقفي بقوله أن الأندلسيين يدخرون ماء المطر في الجباب في شهر ديسمبر ويناير⁵، وفي هذه الحالة تبرز أهمية الأنهار كمورد للمياه، وقد صور ابن قزمان في أزجاله حال الناس وما يعترهم من هم وغم حين يتوالى الجفاف وهم في أشد الحاجة إلى المطر⁶. كان الأندلسيون يتوقعون سقوط المطر نتيجة خبرتهم الواسعة بأحوال

- 1 - البيهقي (أبو بكر بن علي)، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971، ص. 91، 93.
- 2 - ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة...، ص. 311.
- 3 - العذري (أحمد بن عمر)، ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك، تحقيق، عبد العزيز الأهواني، مطبعة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد 1965، ص. 119، الإدريسي (أبي عبد الله محمد)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ج2، مكتبة الثقافة الدينية بور سعيد، 1999، ص. 579.
- 4 - ابن عسكر (أبي عبد الله) وابن خميس (أبي بكر)، أعلام مالقة، تحقيق، عبد الله المرابط الترغي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1999، ص. 344، الاستسقاء طلب السقيا من الله منزل الغيث، القائل في محكم كتابه: ﴿وَيُنزِّلُ الْغَيْثَ﴾. سورة لقمان: الآية (33). وتكون هذه الصلاة عندما يحل الجذب ويحتاج الناس إلى المطر لزروعهم وماشيتهم، وفي هذه الحالة يتضرع الناس إلى الله منزل الغيث بالصلاة والدعاء والاستغفار وأكمل ما ورد في الاستسقاء هو ص. لاة الركعتين والخطبة، وهذه الصلاة سنة اتفاقاً، وتؤدي خارج الديار، ولا بأس أن تحضرها النساء والأطفال، وكان الصحابة يستسقون بالنبي (ص) حال حياته، فلما التحق بالرفيق الأعلى استسقوا بعمه العباس.
- 5 - ابن عاصم الثقفي، الأنواء والأزمنة...، ص. 114.
- 6 - ابن قزمان (أبو بكر محمد بن عيسى)، إصابة الأغراض في ذكر الأعراض، تحقيق فيديريكو كورنتيني، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 1995، زجل رقم 99، ويضيف أبو عمر

بينتهم المحنية وظواهرها الطبيعية، ومن أحوال القمر والشمس والسحاب والبرق والرعد والرياح والضباب وقوس قزح، وشبه ذلك على ما جرب أعوام طويلة¹، فأصبح عندهم بمثابة قاعدة، فمثلاً إذا رأوا الحمرة في الآفاق عند طلوع الشمس وغروبها مع سحاب كثير استبشروا للخصب، يقول المثل الأندلسي: "إذا رأيت بالغدو، خل دوابك يرقد²"، ومعنى هذا أن الجو يكون رديناً بحيث يتوقع فيه سقوط المطر ولا ينبغي الإقدام فيه على السفر³، وإن رأوا في طرفي الهلال في الليلة الثالثة على استهلاله كأنهما في غشاوة فإن ذلك دليل على سقوط الأمطار بعد يوم أو يومين³، وكذلك إذا ظهرت دائرة الهلال حمراء كأنها النار بعد أربعة ليالي من ظهوره دلت على مطر مصحوبة بريح غربية شديدة البرودة⁴، وإذا اكتمل القمر وظهر في الشتاء بعد ثلاث ساعات أو نحوها وامتدت نحوه سحابة سوداء دل ذلك على مطر غزير⁵، والبرق إذا كان من ناحية الجنوب والشمال والسماء صافية دليل مطر مصحوب بسحاب من ناحية الجنوب وريح باردة من ناحية الشمال⁶، والشمس إذا

الباجي حال الناس عند توقف السفيا وما يصيب الناس من ذهول الألباب، انظر ابن خاقان (أبو نصر الفتح بن محمد)، قلاند العقيان، تحقيق، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1990، ص. 247، 248.

- 1 - ابن العوام (أبي زكريا يحيى بن محمد بن أحمد)، كتاب الفلاحة، ج2، دت، ص. 449.
- 2 - الزجالي، أمثال العوام...، ج2، ص. 18، المثل رقم 61.
- 3 - أبو الخير الإشبيلي، كتاب الفلاحة، المطبعة الجديدة، فاس، الطبعة الأولى، 1357هـ، ص. 177، ابن العوام الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ج2، ص. 451.
- 4 - أبو الخير الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ص. 177، ابن العوام الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ج2، ص. 451.
- 5 - أبو الخير الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ص. 178، ابن العوام الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ج2، ص. 452.
- 6 - أبو الخير الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ص. 178، ابن العوام الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ج2، ص. 547.

طلعت شديدة الحمرة وكلما ارتفعت أسود مكان ذلك اللون الأحمر دل ذلك على مطر شديد مع دفاء وربما استمر المطر أياماً¹، أما قوس قزح فإن كان أثر الصحو دل على المطر².

يرى علماء الفلاحة في الأندلس أن مياه الأمطار أحسن من غيرها وأفضلها في الفلاحة، ولذا تقبلها الأرض فتجود بها جميع النباتات لعذوبتها ورطوبتها³، ويذكر ابن الفقيه أن أفضل المياه ماء السماء، ثم ماء الأنهار العظام، ثم الماء المستنقع في الصحاري إذا لم يكن عشب فيه ثم ماء القناة، ثم ماء الحوض الكبير العمق، ثم ماء العيون وما كان مجراه على الصخور⁴.

ثانياً- الأماز: تتوفر الأندلس على شبكة هامة من الأنهار⁵، تختلف في اتجاه جرياتها⁶، منها ما يجري صوب الشرق حيث يصب في البحر الأبيض المتوسط، ومن

1 - أبو الخير الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ص. 178، ابن العوام الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ج2، ص. 453.

2 - المصدر نفسه، ص. 455.

3 - ابن بصال (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الطليطلي)، كتاب الفلاحة، ترجمة خوسي ماريه مياس بيكروسيا ومحمد عزيان، معهد مولاي الحسن، تطوان 1955، ص. 39، ابن العوام الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ج1، ص. 135.

4 - ابن الفقيه (أبي بكر أحمد بن محمد)، مختصر كتاب البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص. 206.

5 - ياقوت الحموي (شهاب الدين أبي عبد الله)، معجم البلدان، ج1، دار صادر، بيروت، 1979، ص. 262، المقرئ نوح الطيب...، ج1، ص. 103. ويذكر الزهري أن بلاد الأندلس يشقها أربعون نهراً. الزهري (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر)، كتاب الجغرافية، تحقيق، محمد حاج الصادق، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، ص. 80، وانظر، المقرئ، نوح الطيب...، ج1، ص. 226، ويذكر ابن اليسع أن الأندلس لا يتزود فيها أحد ماء حيث سلك لكثرة أنهارها. المصدر نفسه، ص. 208. ويذكر بعض المؤرخين أن من بركة الأندلس أن المسافر لا يسير فيها فرسخين دون ماء أصلاً، المصدر نفسه، ص. 226.

6 - المصدر نفسه، ص. 131، 132.

أهمها: نهر إبره (Ebro)، وشلون¹، ونهر طورية (Turia) أو الوادي الأبيض وإلى الجنوب منه نهر شقر (Jucar)، وشقورة (Sugura)، ونهر أندريش (Andarax) الذي يصب على مقربة من المرية، ومنها ما يجري صوب الغرب حيث ينتهي مصبها في المحيط الأطلسي وعلى رأسها نهر دويرة² (El duero) ويسميه العرب الوادي الجوفي³، ثم نهر التاجة (Eltajo)، ووادي يانة (Guadian)، ونهر الوادي الكبير⁴ (Guadalquivir). الجدير بالذكر أن الأنهار التي تنتهي مصباتها في المحيط الأطلسي أطول من تلك التي تنتهي في البحر الأبيض المتوسط ومرد ذلك إلى طبيعة أرض الأندلس وليس إلى كمية الأمطار الساقطة، لأن المرتفعات في شرق البلاد تكاد تشرف على البحر الأبيض المتوسط، يؤكد ذلك أن وادي يانه رغم طوله يغور في كثير من المواضع⁵، في الوقت الذي يتصف فيه نهر شقوره ومرسيه بالاستمرارية مع قصرهما النسبي. والملاحظ أن أغلب الأنهار تنبع من جبال وسط الأندلس، وهي بشكل عام تعتمد على مياه الأمطار فتكون مياهها عرضة لتقلب الطقس، أما غيرها التي تتغذى من العيون تستمر في جرياتها حتى في أوقات الجفاف⁶.

-
- 1 - العذري، ترصيع الأخبار...، ص. 22، الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 105، ابن سعيد المغربي (أبي الحسن علي بن موسى)، المغرب في حلي المغرب، ج2، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص. 434.
 - 2 - الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 731.
 - 3 - ابن الخطيب (لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله)، أعمال الإعلام في من بويغ قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق أ. ليفي بروفسال، دار المكشوف، بيروت، الطبعة الثانية، 1956، ص. 67.
 - 4 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 86، وانظر أيضاً المقري، نفع الطيب...، ج1، ص. 458.
 - 5 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 89.
 - 6 - يسمى العذري منبع النهر (عنصره). انظر مؤنس (حسين) الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1986، ص. 95.

تختلف الأنهار في الأندلس من حيث الكبر والصغر، ومصادر مياهها، ومن بين الكبيرة المشهورة: نهر الوادي الكبير¹: (Guadal quiver) المعروف الذي ينبع من جبل شقورة² مغرباً ويسير إلى جهات جيان مروراً بمدينة بياسة ومدينة أبدة، ثم يمر على قرطبة وإذا جاوزها وقرب من إشبيلية يعطف. ويجري من الشمال إلى الجنوب ويمر على إشبيلية فتكون إشبيلية على شرقية وطريانة ضاحيتها على غربيه ثم ينحرف ليجري من الشرق إلى الغرب ويستمر في جريانه حتى يصب في البحر المحيط عند مكان يعرف ببيير المائدة وتكون جزيرة قانس على يسار مصبه³، ومسافة جريه من أوّل خروجه من منبعه إلى وقوعه في البحر مائة فرسخ⁴. يذكر الزهري أنه كان يسمى (نوفير) وإنما سمي بهذا الاسم في مدة بني أمية تشریفاً لقرطبة، وأنه ليس في بلاد الأندلس نهر يسمى باسم عربي إلا نهر الوادي الكبير⁵.

- 1 - القرويني (زكريا محمد بن محمود)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، دت، ص. 552، القلقشندي (أحمد بن علي)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص. 226.
- 2 - الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 560، المراكشي (عبد الواحد) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، 1978، ص. 522، ابن سعيد المغربي (أبي الحسن علي بن موسى) كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1970، ص. 167، ابن عسكر وابن خميس، الأندلس في اقتباس الأنوار...، ص. 76، 179، شيخ الربوة (شمس الدين أبي عبد الله محمد)، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص. 144، ابن الخطيب، أعمال الأعلام...، ص. 145، المقرئ، نفح الطيب...، ج1، ص. 480 وج3، ص. 220، القلقشندي، صبح الأعشى...، ج5، ص. 226.
- 3 - الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 561، القلقشندي، صبح الأعشى...، ج5، ص. 226، 227.
- 4 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 140، شيخ الربوة، نخبة الدهر...، ص. 144، مؤنس الجغرافية والجغرافيين..، ص. 65.
- 5 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 86، 89.

- نهر التاجة (Tajo): ينبع من الجبل الواقع شمال شرقي قونكة وينزل مغرباً إلى مدينة طليطلة وطلبيرة ثم إلى مدينة شنترين مروراً بالمخاضة والقنطرة ويصب في البحر المحيط عند مدينة لشبونة¹، ومسافة جريه من منبعه إلى أن يصب في البحر المحيط خمسمائة وثمانون ميلاً².

- نهر شقورة: (Seguera): مبدأ هذا النهر من عين تندفع من الموضع المسمى بفج يامور³، من قبلي الجبل المسمى باسمه⁴ وينتجه مشرقاً ويقع في البحر الأبيض المتوسط عند مدينة مرسية⁵.

- نهر إبرة (Ebro): ينبعث من جبال البرتات من عين يقال لها أبيرهي⁶ فوق سرقسطة بعشرين فرسخاً ثم يهبط إلى مكناسة وهنا يقع في وادي لاردة⁷ ويصب في البحر الأبيض المتوسط بناحية طرطوشة⁸، ومسافة جريه إلى أن يصب في البحر الأبيض المتوسط أربعمائة وعشرة أميال⁹.

-
- 1 - الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 553، المراكشي، المعجب...، ص. 525، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج5، ص. 40.
 - 2 - شيخ الربوة، نخبة الدهر...، ص. 145.
 - 3 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 98.
 - 4 - المصدر نفسه، ص. 98، الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 560، المراكشي المعجب...، ص. 524، المقري، نفح الطيب..، ج1، ص. 480 وج3، ص. 220، مؤنس الجغرافية والجغرافيين...، ص. 515.
 - 5 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 98، القلقشندي، صبح الأعشى...، ج5، ص. 227.
 - 6 - القزويني، آثار البلاد...، ص. 505.
 - 7 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 82.
 - 8 - العذري، ترصيع الأخبار...، ص. 22، الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 82، الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 554، الحميري (أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم)، صفة جزيرة الأندلس، "منتخب من كتاب الروض المعطار في خير الأقطار"، ص. 96، المراكشي، المعجب، ص. 524، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، ص. 30.
 - 9 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 82، شيخ الربوة، نخبة الدهر...، ص. 154.

- نهر وادي يانة: (Guadiana): يسمى النهر الغُور¹، منبعث من فج العروس² أو الغدر³، وهو لا يعرف له أصلاً ولا مخرجاً، غير أنه يندفع من الغور، ويغيب في موضع ويجري في آخر بقريّة من قرى قلعة رباح يقال لها آنة، ثم يهبط إلى مدينة بطليوس فحصن مربل قرب قسطلة دراج على البحر المحيط فيصب فيه⁴، مسافته من منبعه إلى أن يصب في البحر المحيط ثلاثمائة وعشرين ميلاً⁵.

- نهر حدرة: (Darro): وهو فرع صغير من نهر شنيل آتيا من جهة الشرق مخترقاً مدينة غرناطة⁶.

- نهر شنيل: (Rio Genil): يشق مدينة غرناطة إلى نصفين⁷، وهو متفرع من نهر الوادي الكبير⁸، وهذا النهر يدخل في غرناطة من ناحية الجوف ويخرج على قبيلتها

1 - الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 545، الحميري، صفة جزيرة...، ص. 46.

2 - القزويني، آثار البلاد...، ص. 505.

3 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 89.

4 - العذري، ترصيع الأخبار...، ص. 111، الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 89، الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 545-550، القزويني، آثار البلاد...، ص. 505، شيخ الربوة، نخبة الدهر...، ص. 145.

5 - المصدر نفسه، ص. 145.

6 - الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 569، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، ص. 195، الرشاطي وابن الخراط، الأندلس في اقتباس الأنوار...، ص. 174، شيخ الربوة، نخبة الدهر...، ص. 145، الحميري، صفة جزيرة...، ص. 23، ابن الخطيب (لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله) الملحّة البدرية في الدولة النصرية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1980، ص. 23، المقري، نفح الطيب...، ج1، ص. 177، القلقشندي، صبح الأعشى...، ج5، ص. 209.

7 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 95، الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 569، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، ص. 195، شيخ الربوة، نخبة الدهر...، ص. 145، المقري، نفح الطيب...، ج1، ص. 149، القلقشندي، صبح الأعشى...، ج5، ص. 208، مؤنس، الجغرافية والجغرافيين...، ص. 286.

8 - ابن سعيد المغربي، المغرب...، ج2، ص. 103، الرشاطي وابن الخراط، الأندلس في اقتباس الأنوار...، ص. 101، مؤنس، الجغرافية والجغرافيين...، ص. 387.

ما بين القصبتين، وقد بنيت عليه أربع قناطر عالية يجوز الناس عليها¹.

- نهر وادي لكله: (Guadalete): ينبع من حبال تاكرنا قرب الجزيرة الخضراء، ويصب في المحيط الأطلسي²، ومسافته أربعون فرسخاً³.

- نهر وادي آش: (Gaudix): نابع من جبل شلير شرقي مدينة آش⁴.

ثالثاً- العيون: العيون أحد المصادر الطبيعية للمياه، تنبع من الأرض وتعلو إلى

سطحها⁵، والجدير بالذكر أن العيون أحد العوامل المغذية للأنهار بالمياه بعد فصل

الأمطار. يذكر عبد الملك بن زهر في كتاب الأغذية أن أفضل المياه مياه العيون التي

تستقبل الشرق⁶.

تتوفر الأندلس على العديد من العيون تنتشر في مناطق متفرقة⁷، ويتبين لنا من

مناطق انتشارها أنها تنبجس من مناطق الجبال العالية مستفيدة من الثلوج وعلى هذا

فإن العيون تعتمد في مياهها على الأمطار.

1 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 95، 96، مؤسس الجغرافية والجغرافيين...، ص. 387، إرسلان (شكيب) الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص. 129.

2 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 89، 140.

3 - المصدر نفسه، ص. 140.

4 - ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة...، ص. 220، الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص.

567، الحميري (أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، دار القلم، بيروت، 1975، ص. 193.

5 - القلقشندي، صبح الأعشى...، ج2، ص. 197.

6 - ابن زهر (أبو مروان عبد الملك)، كتاب الأغذية، ترجمة وتحقيق أكسيرايثون غارسيا، المجلس العلمي للأبحاث العلمية مدريد 1992، ص. 68، 112.

7 - المقدسي (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، 1987، ص. 192، 193، العذري، ترصيع الأخبار...، ص. 2-3-110،

الزهري كتاب الجغرافية، ص. 100، الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 541-568،

القزويني، آثار البلاد...، ص. 545، 555، الحميري، صفة جزيرة...، ص. 12، 56، 70، 71،

111، 120، 149، 168، 182، الحميري، الروض المعطار...، ص. 61، 120، 158، 159، 183،

رابعاً- الآبار: تعد الآبار من المصادر المهمة للمياه بالأندلس، إذ تجد معظم الأندلسيين خاصة في المناطق التي تقل فيها التساقطات المطرية، وتفتقر إلى المجاري الدائمة والعيون يلجأون إلى حفر الآبار لاستعمالها في الشرب والري. الآبار في الأندلس على نوعين: البير العربي وهو المستدير الأسفل والمستطيل الفم، والبير الفارسي المستطيل الفم والأسفل، وقد يكون البير المستدير الأسفل أكثر ماء من المستطيل إذا كانت استدارته على قدر تلك الاستطالة¹.

وقد كان الأندلسيون يقومون بحفر الآبار والتنقيب عن المياه الجوفية في شهر أغسطس وسبتمبر وأكتوبر فيختارون الأماكن المرتفعة من جناتهم لحفر الآبار لكي يتمكنوا من سقيها جميعاً، وإن أرادوا أن يكثروا ماءها زادوا بجانبها أربعة أخرى غير متلاصقة كل واحدة أقل عمقاً من الأخرى، ثم تنفذ الآبار الأربعة إلى الأولى في أسفلها فيكثر ماء الأولى ويتضاعف²، وكانوا يبادرون بطيء البير في الأرض الرخوة³.

للأندلسيين خبرة واسعة في معرفة بعد الماء وقربه من سطح الأرض وهل هو قليل أو كثير، حلوا ومرأ من خلال الحشيش والنبات الدال على الماء، فكلما كانت النباتات غصّة قوية وأوراقها كثيفة، وكذلك إذا كانت من نوع الحلقاء والعليق والبطم والسعدي والحماض والعسوج وكزبرة البير وغيرها فحيثما وجدت هذه الأصناف في

507، 508، الرشايطي وابن الخراط، الأندلس في اقتباس الأنوار...، ص. 51، 74، 155، 176، 178، ابن سعيد المغربي، المغرب...، ج1، ص. 334، وج2، ص. 51، 75، 154، ابن الخطيب (لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله)، معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي بالمغرب، 1977، ص. 65.

1 - ابن العوام الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ج1، ص. 142.

2 - المصدر نفسه، ص. 142.

3 - المصدر نفسه، ص. 145.

باطن تلك الأرض فتدل على أن الماء قريب ويوجد بكثرة¹، لذلك لم يتردد ابن غالب عن تشبيه أهل الأندلس باليونانيين في استنباطهم للمياه².

ومما يستدلون به على عذوبة الماء ومرارته فإنهم يحفرون حفرة ثم يأخذون من تراب أسفلها شيئاً ويجعلونه في صحيفة ويلقون عليه من الماء الحلو مثل ماء المطر وغيره ويحرك ذلك التراب بالماء ويتركونه إلى الغد ثم يذوقون ذلك الماء فإن وجوده عذباً فماء ذلك المكان عذب وأن وجوده على عكس ذلك فهو ما وجدوه³. يذكر ابن العوام الإشبيلي أنه في شهر فبراير يزيد الماء في الآبار والأنهار والعيون⁴. ومن أمثال العامة ما يكشف بوضوح عن الأهمية الفلاحية للآبار إذ قالوا: الرزق في البير⁵. تنوعت مصادر المياه في الأندلس مشكلة ثروة مانية هائلة استغلها الأندلسيون في مجالات مختلفة:

أولاً- أجال الفلاحي: أدرك الأندلسيون أهمية الفلاحة في حياتهم، يؤيد ذلك شهادة عالم الفلاحة الغرناطي الطغنري (عاش ما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين/ الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين)، حيث يقول: "والزراعة والغراسة التي بهما قوام الحياة وقوت الناس"، وقد أكد الفقيه ابن عبدون على الأهمية الاقتصادية

1 - ابن بصال، كتاب الفلاحة، ص. 175، أو الخير الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ص. 5.

2 - المصدر نفسه، ص. 5، المقرئ، نفح الطيب...، ج3، ص. 151، 152.

3 - ابن بصال، كتاب الفلاحة، ص. 176.

4 - ابن العوام الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ج2، ص. 437.

5 - الزجالي، أمثال العوام...، ج2، ص. 118، المثل رقم 526.

للفلاحة يقول: "قالفلاحة" مي العسران، وفيها العيش كله، واصلاح جله"¹، ويرى ابن خلدون أنها (الفلاحة) محصلة للقوات المكمل لحياة الإنسان².

والجدير بالذكر أن الشريعة الإسلامية شجعت الفلاحة المرورية حيث كانت الأراضي المرورية تؤدي نصف الضريبة على الأراضي البعلية تعويضاً للفلاح عن جهده المبذول. استغل الأندلسيون ثورة بلادهم المانية في المجال الفلاحي إلى أقصى حد ممكن مستخدمين وسائل مختلفة في الري أولاً ونظماً محكمة للري ثانياً.

1- وسائل الري: استخدم الأندلسيون وسائل متنوعة في الري سواء المتعلقة برفع المياه من الأنهار أو الآبار أو المتعلقة بتصريف المياه وتوزيعها على الحقول المنتشرة على ضفاف الأنهار والبساتن التي بقرب العيون.

أ) وسائل رفع المياه: استخدم الأندلسيون عدة وسائل لرفع المياه ومنها:

- الدولااب: (جمعه دواليب)، هو ناعورة تدار بواسطة تيار الماء يرفع بإطار خارجي بدلاً من سلسلة من الأوعية ومقسمة إلى أجزاء مستقلة³، يقال لها الخوافق⁴، تقوم برفع الماء من الجداول الدائمة الجريان أو الأنهار أو على قنوات الري الرئيسية كما في مناطق الري في مرسية⁵، وتفرغه في قنوات مرتفعة¹، وكانت بعض هذه

1- ابن عبدون (محمد بن أحمد)، رسالة في القضاء والحسبة، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في الحسبة، نشر أ. ليفي برفنسال، ص. 5.

2- ابن خلدون (عبد الرحمن)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عناصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج1، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1971، ص. 406.

3- غليك (توماس)، التكنولوجيا الهيدرولية في الأندلس، مركز دراسة الوحدة العربية، ج2، الطبعة الأولى، ديسمبر، 1998، ص. 1355.

4- أبي هلال العسكري، كتاب التخليص...، ج1، ص. 340.

5- غليك، التكنولوجيا الهيدرولية...، ص. 1357.

النواعير الكبيرة يصل ارتفاعها إلى تسعين ذراعاً²، وهو ما يدل على أنها تسقي مناطق أكثر ارتفاعاً واتساعاً، وقد تنصب الدواليب على الآبار، يقول ابن ظافر: "صرنا في بعض العشايا على البساتين المجاورة للنيل فرأينا بنراً عليها دولابان متحاذيان، قد دارت أفلاكهما بنجوم القواديس³، وقد أوصى ابن العوام الإشبيلي بإحداث ثقب صغير في قاعدة كل قادوس كطريقة لمنع الانكسار الناتج عن اصطدام الوعاء بسطح الماء⁴، ويشير أحد الباحثين إلى أن التثقيب الذي أوصى به ابن العوام، كان قد عرف قبيل نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي⁵، والدولاب الذي يدار بقوة تيار الماء يمكن تحويله إلى رحي عمودية تدور بالدفع السفلي عن طريق وصله بمحور أفقي، وأن صانع الدولاب الذي يدار بالتيار يمكنه أن يصنع الرحي العمودية⁶. يصف أبو الحسن علي بن المؤيد الدولاب عندما يدور لاستخراج الماء يقول⁷:

يهدى إلى النفوس المسرة
ليس يعدو مكانه قدر ذرة
كل عين من فائض الدمع ثرة
كل نجم يبدي لدينا المجرة

حبذا ساعة العشية والدولاب
أدهم لا يزال يعدو ولكنه
ذو عيون من القوادس تبكي
قلبك دائر يرينا نجومنا

- 1 - المصدر نفسه، ص. 1355، وانظر: ابن عبد الله (محمد بن عبد العزيز)، الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي، ج3، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، 1996، ص. 228.
- 2 - الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 551.
- 3 - المقرئ، نفح الطيب...، ج3، ص. 500.
- 4 - ابن العوام الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ج1، ص. 147.
- 5 - غليك، التكنولوجيا الهيدرولبية...، ص. 1359.
- 6 - المصدر نفسه، ص. 1357، 1358.
- 7 - المقرئ، نفح الطيب...، ج3، ص. 501.

ويصف ابن السيد البطليوسي أنين الدولاب عندما يدور، بأئين الناقاة إثر الحوار، أو الثكلي من حر الأوار ونوح الحمام مما يحتاج له المقارقون لبلد أو حبيب، فيذكرونه ويحتنون إليه¹. كما وصفه ابن الآبار²، وأبي الحسن بن سعد الخير³، والرصافي⁴. ومن الأندلس انتقل استعمال هذه الأنماط من النوايعر إلى بلاد المغرب كما اقتبسها النصارى في شمال إسبانيا عن طريق المستعربين وبعد توسعهم جنوباً⁵.

الناعورة (Noria): نوع من الدواليب الصغيرة تدار في العصور الوسطى الإسلامية من طرف حمار أو ثور، وأنها بلا شك اختراع شرقي انتشر على أنهار بلاد الشام والعراق، ثم انتقل استخدامها إلى الغرب الإسلامي⁶. هذا محبوب الشاعر يصف ناعورة فيقول⁷:

وذا ت حنين ما تغيض جفونها من اللجج الخضر الصوافي على شط
وتبكي فتحيي من دموع جفونها رياضاً تبديت بالأزاهر في بسط
• الدالية: عبارة عن جدع طويل مركب على الأرض على رأسه مغرفة يغرف بها

الماء وتدور بواسطة الإبل والحميز والبيغال⁸.

-
- 1 - ابن خاقان، قلاند العقبان، ص. 478، المقري، نفح الطيب...، ج1، ص. 643.
 - 2 - ابن الآبار (أبي عبد الله محمد بن عبد الله)، ديوان ابن الآبار، دار التونسية للنشر 1985، ص. 65، ابن سعيد المغربي، المغرب. ج2، ص. 312، المقري، نفح الطيب...، ج2، ص. 287.
 - 3 - ابن عبد الملك المراكشي (أبي عبد الله محمد بن عبد الله)، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر الخامس، القسم الأول، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، دت، ص. 190
 - 4 - المقري، نفح الطيب...، ج4، ص. 159.
 - 5 - أرجوزه بن ليون، مجلة الدعوة الإسلامية، العدد 6، 1989، ص. 354.
 - 6 - المصدر نفسه، ص. 354.
 - 7 - المقري، نفح الطيب...، ج3، ص. 330، 331.
 - 8 - ابن العوام الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ج1، ص. 5.

الخطارة: من صنف الدواب التي ترفع المياه، وتدار سواء بالدواب أو بتيار الماء، ويعتبر ابن العوام الإشبيلي أن الخطارات أقل أنواع وسائل رفع المياه، ولا ينبغي استعمالها إلا عند الضرورة، ويتولاها الفلاح بنفسه لكي لا تعظم مؤنتها¹. يذكر المقرئ أن أهل الأندلس يسقون زروعهم من الأودية وهي كثيرة على وادي إشبيلية وأكثر ما يباكرون العمل في السحر².

• السانية: (Acena): شبيهة بالناعورة غير أنها أقل منها حجماً، وتدور بواسطة الدواب وهو ما يتضح من أحد أمثال الأندلسيين بقولهم: "بحال حمار السانية يمشي فارغ ويجي فارغ"³، وأهم أجزائها القواديس (Arcaduz) وهي الأكواز التي تربط بدلاب السانية لإخراج الماء، والعادة أن تربط بحبل في العروتين اللتين بقرب الفم، وفي الهنة التي في أسلفها حيث تثبت على الآلة الدائرة⁴، كما يضيف ابن العوام الإشبيلي أنها تتكون أيضاً من حبل وخمسة قواديس وعجلتان إحداها كبيرة والأخرى صغيرة ذات أمشاط، وأن في كل قادوس ثقب صغير⁵، والسانية كلمة ذائعة الاستعمال في الأدب الأندلسي، وهي كالمساقية آلة لحبس الماء وري الأرض⁶.

1 - المصدر نفسه، ص. 5.

2 - المقرئ، نفح الطيب...، ج3، ص. 454.

3 - الزجالي، أمثال العوام...، ج2، ص. 152، المثل رقم 680.

4 - المصدر نفسه، ص. 135، 136.

5 - ابن العوام الإشبيلي، كاب الفلاحة، ج1، ص. 146، 147.

6 - ابن الخطيب (لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله)، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1973، ص. 200.

(ب) تصريف المياه: أبدع الأندلسيون في فن هندسة تصريف مياه الأنهار والعيون، وكيفية توزيعها على الحقول المنتشرة على ضفاف الأنهار والبساتن التي يقرب العيون، مستخدمين في ذلك السواقي والأسداد، وغيرها من وسائل السقي كشق الترع، وتفرع الأنهار جداول¹.

وتجلى جهودهم في هذا المضمار خاصة في غرناطة، وبلنسية، ومالقة²، كما استعملوا طريقة لري الأحواض على فعل المصريين نفسه في مرسية وغيرها، زيادة على تطويرهم لنظم السقي، سواء تلك التي عرفها الغرب قبلهم، أو المفاهيم والأدوات التي أخذوها عن المشرق، لكن الطبيعة الجبلية لبعض المناطق الأندلسية جعلتهم يعتمدون في الغالب على الأمطار، والتي يحرصون على إدخال مياهها في أجباب ابتداء من شهر ديسمبر.

السواقي: (Acequia) القنوات: السواقي أو القنوات أصلها فارسي، كانت منتشرة على نطاق واسع في الأندلس في أنظمة الري المتوسطة المستوى، وتوصف أحيانا بأنها آبار عمودية³، وقد تعطي أيضاً معنى النهر الصغير الذي هو فوق الجدول ودون النهر⁴. يذكر أحد الباحثين أن القناة كانت أيضاً تعرف (النقب) بالعربية الأندلسية، وفي القنوات كان الماء ينقسم إلى أقسام تامة بواسطة منشآت مادية تدعى القواسم⁵

1 - الحميري، الروض المعطار...، ص. 79، 512، 538، الحميري، صفة جزيرة...، ص. 38.

2 - ابن سعيد المغربي، المغرب...، ج1، ص. 424، المقري، نفع الطيب...، ج3، ص. 217، وج4، ص. 289.

3 - غليك، التكنولوجيا الهيدرولية...، 1356.

4 - ابن الكردبوس (أبي مروان عبد الملك بن أبي القاسم)، تاريخ الأندلس، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية مدريد، 1965-1966، ص. 34.

5 - غليك، التكنولوجيا الهيدرولية...، ص. 1354، 1358.

(Partidor) في اللهجة القطلانية وفي القشتالية، وقد يتفرع من الساقية الكبرى (الرئيسية) عدد من الموارد (سواقي صغيرة) تسقي مناطق فلاحية يسار ويمين ضفتيها. يصف أبو الحسن بن سهل بن مالك السواقي فيقول:

وسواق كأنهن سيوف جردت في الرياض من كل غمد

وقد ساهمت السواقي في سقي مساحات شاسعة من الأراضي الفلاحية في الأندلس كما يؤكد الحميري ما ذكره العذري من أن نهر شقورة يخرج منه جدولان، الأول يسقي منه أهل مرسية والثاني طوله ثمانية وعشرون ميلاً ويسقى جوفها (مدينة أريولة وما حولها)²، وأن لورقة هي الأخرى تعتمد عليه في ري أراضيها³، وكذلك يدخل إلى مدينة بجانة (Pechian) من النهر جدولان، إحداهما بالأعلى من جهة الشرق ويسقى بساتينها كلها، والثاني يشق الأرباض الجوفية، هذا إلى جانب العديد من السواقي في المدن⁴.

كان الفلاحون الأندلسيون يتناوبون في الانتفاع بالسواقي إذ يخصصون لكل فرد منهم وقتاً معلوماً بحسب مساحة الأرض المزروعة ويسمى بالنوبة لسقي أرضه إذ يعتبر أصحاب الري من الساقية الواحدة ملاكاً شركاء في الماء بالنسبة للأراضي التي يملكونها يذكر ابن سعيد المغربي أن أبو بكر عبد الرحمن بن مغاور، وهب له أحد الأعيان سهمه من الساقية في يومه، فسقى بها جنته⁵، وقد وجب توخي العدل في

1 - ابن سعيد المغربي، المغرب...، ج2، ص. 105.

2 - العذري، ترصيع الأخبار...، ص. 1، الحميري، صفة جزيرة...، ص. 183.

3 - العذري، ترصيع الأخبار...، ص. 1.

4 - ابن سعيد المغربي، المغرب...، ج1، ص. 466، الحميري، الروض المعطار...، ص. 540،

ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس، ص. 34.

5 - ابن سعيد المغربي، المغرب...، ج2، ص. 386.

التوزيع زيادة على أن هذا النظام لا يخلو من بعض المنازعات بين الفلاحين حول قضايا الري.

ودرءاً لهذه المنازعات أنشئت لجنة إدارية عرفت بحكمة الماء يتم تأليفها كل ثلاث سنوات، حيث ينتخب رئيسها من الفلاحين المتمتعين بالري كافة، مع تعيين كل رئيس ساقية عضواً في هيئة المحكمة التي تعقد جلساتها يوم الخميس عند الظهر¹، فيستدعي المدعى عليه والشهود والمحاكمات علنية وشفهية²، لكن إذا تخلف مرتين، ولم يستجب للاستدعاء الثالث من طرف صاحب الساقية اعتبرت هيئة المحكمة المتغيب مذنباً، فتحدد العقوبة وفقاً للمخالفات التي ارتكبها، كما جرى العرف أن يصدر الحكم رؤساء السواقي الضفة اليسرى إذا كان يسقي من اليمين، والعكس كذلك، وللمدعي عليه الحق في الدفاع عن نفسه شخصياً مع إحضار الشهود لمعاينة المخالفات التي يدعيها الخصم، ولا حصانة لأعضاء المحكمة إذا ما اشتكى بهم³، ومن لم يخضع للحكم يبقى بسنانه دون شرب⁴، والجدير بالذكر أنه بحسب وثيقة مؤرخة بربيع الآخر سنة 619هـ/ مايو 1222م أن النزاعات الجماعية في قضايا توزيع الماء كان الاحتكام فيها يتم إلى القضاء الشرعي حيث كان القاضي والشهود ينتقلون إلى مكان النزاع لمعاينة موضوعه، ويحرر القاضي عقداً يتضمن ذكر الوقائع بالتفصيل وذكر ما يتم الاتفاق عليه بين المتنازعين والإشهاد عليه من طرف عدد كبير من الشهود، ثم الإقرار بتزكيتهم مثل النزاع الذي حدث بين قرينين من قرى منطقة جبلية بنواحي مدينة مريبط بشرق الأندلس، إحداهما تسمى طرش وتقع في العالية،

- 1 - الخطيب (عبد اللطيف)، محكمة الماء لعرضه بلنسية، مجلة الثقافة المغربية، العدد الأول، السنة الأولى، 1958، 1959، ص. 81، 82.
- 2 - أبو النصر (عادل)، تاريخ الزراعة القديمة في الأندلس، ص. 280.
- 3 - الخطيب، محكمة الماء لعرضه بلنسية، ص. 81.
- 4 - أبو النصر، تاريخ الزراعة القديمة في الأندلس، ص. 280.

والأخرى تسمى قرص وتقع في السافلة حول اقتسام الماء بينهم ودام النزاع حوالي عشرين سنة وتجدد بسبب تهدم جزء من الساقية الرئيسية التي تحمل الماء من القرية العليا إلى القرية السفلى وضياع جزء من الماء مما أدى إلى حرمان القرية السفلى مما كان يصل إليها عادة منه، وانتهى الأمر بأن يوضع بالساقية حجر رعى بها ثقب محدد بعناية، إذ ارتفع الماء إلى حد معين تخرج منها خيطان¹، ونصف من الماء لأهل القرية السفلى، إذ زاد الماء على أربعة أخطاط، لكن إذ لم يصل الماء إلى هذا المستوى فهو من نصيب القرية العليا وحدها وذلك بحسب ما تقرر لدى فقهاء المذهب المالكي قديماً وما جرت به أعراف أهل منطقة الغرب الإسلامي بأحقية أهل الأعالى بالماء على الأسافل².

والجدير بالذكر أن محاكم الماء كانت موجودة في أكثر جهات بلاد الأندلس خاصة في المناطق الخصبة، وأوفرها غلة ومحصولاً، ومما يدل على ذلك اهتمامهم بالري ووسائله، فنجدهم يعتنون بصيانة هذه السواقي وتجديدها.

إن الأسباب بعد استيلائهم على الأراضي الإسلامية احتفظوا بنظم الري العربية كما هي، فتوزيع الماء بالدور في الأراغونية (Ador)، والمشرف على توزيع الماء في

1 - الخيط: وحدة قياس للماء كانت مستعملة في الأندلس والخيط عبارة عن قناة محددة العرض يسمح بتصريف صبيب معين في مدة محددة، ويسمى بالإسبانية Fila، ولا تزال كلمة الخيط تستعمل في الدارجة المغربية بمعنى صبيب الماء وكلمة الفيلة بمعنى الدور إلى هذا الوقت، انظر: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد الرابع والعشرون، 2001، ص. 151، حاشية 20

2 - الونشريسى (أبي العباس أحمد بن يحيى)، المعيار المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، ج8، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، الرباط، 1981، ص. 5، 20

القنوات يعرف بـ(Cavacequias) صاحب الساقية والأمناء على القنوات Alamis (الأمين)¹.

إن طرق الري التي تستعمل في إسبانيا الآن هي ذات الطرق التي كان يستعملها العرب، وأن بساتين البرتقال في بلنسية لا تزال إلى الآن تسقى من الأقفنية التي أنشأها العرب منذ ألف عام، وطريقة الري المتبعة في مقاطعة بلنسية حتى الآن هي طريقة القناة الرئيسية والأقفنية الفرعية الموزعة، ولا تزال للآن في الأقفنية الرئيسية أحجار مفروزة على جانبي القناة لإدخال أحجار مبسوطة لسد القناة وتحويل مجرى المياه إلى إحدى الأقفنية الفرعية². يقول المؤرخ سيديو نقلاً عن مجلة نور الإسلام متحدثاً عن مهارة العرب في الزراعة يقول: "وأبدعوا في الري أيما إبداع ويدل عليه ما فعلوه في سهل (هوسطا) الذي يقسمه نهر طونه إلى قسمين، فإنهم وقفوا تيار هذا النهر على بعد نحو فرسخين من مصبه بواسطة سد، ثم اشتقوا منه سبعة جداول... ثم عمدوا إلى كل جدول من هذه الجداول السبعة واشتقوا منه جداول ثانوية يفتح كل منها ساعة معينة ولعدم انحدار سطح ذلك السهل انحداراً هندسياً تدريجياً جعلوا له مساقى صغيرة وقناطر متصلاً بها مجار للمياه توزع على المزارع، ثم صنعوا لما لا يمكن سقيه بهذه الوسائل كلها سواقي حفظوا بها المياه الضرورية لها في حياض تستمد منها عند الحاجة³.

• سراديب الترشيح: تبنى في أحواض الأنهار التي لا تتوفر على تضاريس تصلح

لقنوات، وليس لها آبار تنفيس، وتعد خنادق مغطاة لنقل المياه تحت سطح الأرض من

1 - الطيبي (أمين توفيق)، الإسلام في الأندلس وصقلية وأثره في الحضارة الأوربية،

منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1986، ص. 19، 20

2 - أبو النصر، تاريخ الزراعة في الأندلس، ص. 211.

3 - المصدر السابق، ص. 211، 212.

أماكن بعيدة، ولا تعد أنفاقاً¹، كانت منتشرة في الأندلس بشكل واسع في أنظمة الري المتوسطة المستوى².

السدود: بنايات تنشأ عبر الجدول لتحويل ماءه إلى قناة³ وتعرف بـ (Assut) في القطلانية و (Azud) في القشتالية وكتاهما تشير إلى معنى الإغلاق⁴، وقد عرف الأندلسيون هذا النوع من السدود حين حاول ابن همشك بناء سد عند مدينة شقورة⁵، وتلعب هذا السدود دور المخازن لجمع المياه السطحية التي تحملها الأنهار أثناء تهطل الأمطار، وذلك قصد التمكن من استعمالها بكيفية منتظمة واستجابة لحاجيات السقي في فترات الجفاف.

وعنى الأندلسيون كذلك بتشييد القناطر في ماردة وقرطبة ولبله وطليلة والزهراء ومرسية وبلنسية⁶ والمنكب⁷.

لقد مكنت هذه الوسائل من توسيع رقعة الأراضي المسقية (المروية)، حتى غدت أغلب مناطق الأندلس الشرقية منها والغربية مسقية مثال ذلك أن كورة تدمير (مرسية، لورقة وما جاورهما)، أصبحت كل أراضيها مسقية بواسطة النهر على

1 - غليك، التكنولوجيا الهيدروليكية...، ص. 1357.

2 - المصدر نفسه، ص. 1356.

3 - المصدر السابق، ص. 1354.

4 - المصدر نفسه، ص. 1355.

5 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 99.

6 - المصدر نفسه، ص. 95، 96، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، ص. 40، الحميري، الروض المعطار. ص. 393، 458، 508، 518، 539، مؤنس، الجغرافية والجغرافيين...، ص.

387

- الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 564.

غرار وادي النيل بمصر¹، وقنباية قرطبة أصبحت جنة خضراء أحدقت بها البساتين والزيتون والقرى والحصون والمياه والعيون من كل جانب²، ينطبق نفس الشيء على إقليم الشرف بإشبيلية الذي لا تكاد تشمس فيه بقعة لالتفاف زيتونه³، وبهذا حق للوزير لسان الدين ابن الخطيب التصريح بأن الأندلس "قد خصها الله من الري وغدق السقيا وكثرة المياه"⁴، ومما يدل على شمولية هذه الظاهرة ما صرح به صاحب كتاب نفع الطيب قانلاً: فمتى سافرت من مدينة إلى مدينة لا تكاد تنقطع العمارة ما بين قرى ومياه ومزارع والصحاري فيها معدومة⁵، وتشير العامة إلى اتساع رقعة الأراضي الفلاحية حتى أن بعض الجهات انعدم فيها النشاط الرعوي⁶.

ثانياً- نظم الري: ينقسم الري في الأندلس إلى ثلاث مستويات:

الأول- يسود في الأراضي ذات المساحة الشاسعة التي تسقى باعتدال، إذ يعتمد في توزيع المياه على شبكة متماسكة من الأقنية الرئيسية والفرعية⁷، وعلى الدوايب التي ترفع الماء من الجداول الدائمة الجريان، والجدير بالذكر أن أراضي الري بفحص بلنسية يسقى من النهر بسبع قنوات رئيسة، ففي الشمال ساقية مونكادا (Moncada)

1 - العذري، ترصيع الأخبار...، ص. 1.

2 - المقرئ، نفع الطيب...، ج1، ص. 460.

3 - المصدر نفسه، ص. 158.

4 - المصدر نفسه، ص. 126.

5 - المصدر السابق، 205.

6 - الزجاجي، أمثال العوام...، ج2، ص. 481، المثل رقم 1225.

7 - أبو النصر، تاريخ الزراعة...، ص. 211.

وساقية طورموس (Tormos)، وقناة راسكانا (Rascanya)¹ وقناة ميستالة (Mastala)،

وفي الجنوب قناة مسلاتا (Mislata)، وقناة نافارا وقناة فيتنار (Faitanar) أي خيط

النهر²، وقناة تيانخر (Renager)، وقناة الجيروس (Algiras)، وقناة روبلة (Revella)³.

الثاني- يوجد في قرى مشتملة على حقول مدرجة، تسقى عن طريق ينبوع أو

ينبوعين باستخدام رافعات المياه ووسائل تصريفها، وتوزيعها على الحقول، وهذا

النظام ينقسم إلى ثلاثة:

1- تخزين المياه الدائمة الجريان في ثلاث خزانات ثم توزع على الحقول بحسب

الدور أسبوعياً⁴.

2- يتكون من ينبوع وخزانين للمياه وقنوات، أو من عين يخزن ماؤها في سد، ثم

يوزع في وحدات زمنية تقاس بواسطة ساعة مائية، ويرفع الماء إلى بعض الحقول

بواسطة الناعورة⁵.

3- هذا النظام يوجد بمنطقة بنى البوفار (Banyalbufar) في ميورقة، إذ تروى

الحقول بواسطة قناة توزع المياه على خزانات أو صهاريج مكشوفة ومغطاة ومن هذه

الخزانات والصهاريج تسقى الحقول المدرجة في نوبات أسبوعية تحتسب من شروق

الشمس إلى غروبها، ويشرف على عملية التوزيع صاحب الساقية والأمناء، ويكون

1 - غليك، التكنولوجيا الهيدرولية، ص. 1353.

2 - المصدر نفسه، ص. 1353.

3 - المصدر نفسه، ص. 1352-1353.

4 - المصدر نفسه، ص. 1355.

5 - المصدر نفسه، ص. 1355.

توزيع الأدوار باتفاق فيما بين الفلاحين بحسب العرف¹، وتشير وثائق شرق الأندلس بعد الاسترداد إلى وجود الاحتفاظ بنظام توزيع الماء كما كان معمولاً به إبان حكم العرب الفاتحين².

الثالث- من أشكال نظم الري الصغيرة شيوعاً، وتعود في حقول تروى بواسطة الصهاريج³. معلوم أن أشكال نظم الري الصغيرة شيوعاً هي مزرعة الأسرة الواحدة المسقية بواسطة ناعورة تشتغل بتدوير الحيوان⁴، وكان من الممكن لمزرعة الأسرة أن تنتج فائضاً للسوق زيادة على الاستهلاك الأسري. ومعلوم أن عصر الطوائف قد شهد ثورة في النواعير بسبب التوسع في الاقتصادات الإقليمية⁵.

لقد كشفت الحفريات الحديثة في أولية (Oliva) عن موقع ناعورة كانت تستخدم بشكل متواصل منذ النصف الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وأن هذا الموقع كان ينتج أكثر من 5000 قطعة من لوازم الناعورة (القواديس)⁶.

ثانياً- المجال الصناعي: لم يقتصر استغلال الأندلسيين للمياه في المجال الفلاحي فحسب وإنما تعداه إلى المجال الصناعي.

1 - العذري، ترصيع الأخبار..، ص. 9، 24، غليك، التكنولوجيا الهيدرولية، ص. 1356.

2 - أرجوزة بن ليون، ص. 356.

3 - غليك، التكنولوجيا الهيدرولية، ص. 1357.

4 - المصدر نفسه، ص. 1357.

5 - المصدر نفسه، ص. 1358، 1359.

6 - المصدر نفسه، ص. 1359.

1- طحن الغلال: كان الأندلسيون يطحنون غلاتهم بالأرحاء الأفقية التي تدار

بواسطة تيار الماء، أو الحيوان أو الرياح، إلا أن الغالب هو اتخاذهم الأرحاء التي تدار بقوة تيار الماء، لكثرة مياه الأندلس وحسن تقسيمها وتفريعها جداول. ورد ذكر الرحي في الأمثال الأندلسية بمعنى الطاحونة المانية¹، ويذكر ابن غالب أن الأندلسيين أحدثوا الأرحى الطاحنة بالماء وغير ذلك²، ويلاحظ ابن العوام الإشبيلي أن الطحين في رحاء الماء أجود من المطحون في أرحاء البهائم³.

جاء في نازلة وردت عن ابن رشد في جيان وصف دقيق لبيت الرحي، ومنها يستفاد معرفة: مقاييس الحجارة، ومادة دواليبها، وسدها ومقاييس اسطبل الدواب، وبرج الرحي، ونوع موادها. يقول ابن رشد: "في البيت المذكور أربعة أحجار طاحنة، تكون رطنجات (هكذا) وأحجارها ثمانية من قطع أرنطة، غلظ كل حجر شبر وثلاث، وسعته أربعة أشبار ونصف، بالشبر الوسط، وتكون دواليبها من البلوط بأعمدة الحديد، وقصب، وحلق وصنوج، وقنوات، ومنصب البيت أربعة من الألواح، ويرفعون سد الرحي المذكورة بالحجارة والسلل والأوتاد، ويخرج ماؤه في ساقية الرحي وعلى أن يقيموا في جوفي بيت الرحي اصطبلا للدواب سعته مثل سعة بيت الرحي، متصل بالبيت، طوله أربعة ألواح، وارتفاعه ثلاثة ألواح بالطابية، غلظ الحائط شبران، بالشبر الوسط، وأنه بالحجر والطين وعدته بالجور، وغطاه وغطاء الرحي بالقرميد، ويشوكون البرج المتصل ببيت الرحي المذكورة من ناحية الغرب بالحص⁴.

1 - الزجالي، أمثال العوام...، ج2، ص. 421، المثل 1834.

2 - المقرئ، نفتح الطيب...، ج3، ص. 152.

3 - ابن العوام الإشبيلي، كتاب الفلاحة، ج2، ص. 357.

4 - نوازل ابن رشد: 35، تحقيق إحسان عباس، مجلة الأبحاث، ج3-4، بيروت، 1989.

انتشرت بالأندلس عدد كبير من الأرحاء المائية الأفقية، كثير منها بأكثر من حجر رحي واحد، غير أن الأرحاء ذات حجر واحد على الأرجح كانت الأكثر شيوعاً وانتشاراً خاصة في مناطق توفر المياه سواء أكانت مجاري أنهار أم بالقرب من منابع قنوات الري (العيون)، وفحص الرحي أو حقل الرحي على نهر قرطبة أكبر مثال على ذلك إذ كانت ثلاث بيوت أرحاء في كل واحدة منها أربعة مطاحن¹، وفي بنسنية أكثر من مئة طاحونة، خمس وثلاثون منها في مناطق السقي التابعة للمدينة ذاتها، وتسع وعشرون في شاطبة كثير من هذه الطواحين بأكثر من حجر رحي واحد وهو ما يشير أو يؤكد على وفرة المياه في الأنهار وقنوات الري. زيادة على ذلك أن كثير من هذه الأرحاء كان مملوكاً لكبار المسؤولين (كالرئيس والقائد)، وكذلك في شاطبة هناك طاحونتان تعود ملكيتهما للدولة -المقسم- ويعتقد أحد الباحثين أن السيطرة الجماعية على موارد المياه حال دون احتكار المجاميع أو الفرق للطواحين²، وفي جزيرة ميورقة (162) طاحونة أفقية صغيرة الحجم تمشياً مع موارد مياه الجزيرة القليلة، وأن عدداً قليلاً جداً منها كان له أكثر من حجر رحي واحد³، وعلى الأرجح أن ربع هذه الأرحاء الأفقية كان يعتمد على القنوات، يذكر القزويني نقلاً عن العذري أن بميورقة أرحية عجيبة وذلك أن المياه إذا قلت لا تدير الرحاً، فعموداً إلى عمود غليظ دورته نحو عشرة أشبار، وطوله سبعة أذرع وشقوة نصفين ويحفرون وسط الشقين إلا نصف ذراع من آخره، ويضمون إحداهما إلى الآخر، ويفتحون في آخره كوة مقدار

1 - الحميري، الروض المعطار...، ص. 458.

2 - غليك، التكنولوجيا الهيدرولية، ص. 1361.

3 - المصدر نفسه، ص. 1361.

حافر حمار ثم ينصبونه على الساقية ويقومونه على الدولاب، فيخرج الماء من الثقبية التي في العود بالقوة، ويضرب أمشاط الدولاب ويدور الرحا¹.

وقد اشتهرت مدينتا جيان وغرناطة بأرحانهما الكثيرة حتى أننا نجدها في المنازل، أو عند أبوابه². يذكر الحميري أن نهر يلون على ميل من جيان عليه أرحاء كثيرة جداً، ومن عيون جيان عين سطورن ماؤها غزير نمير والأرحاء الطاحنة على أبواب المنازل³، ويذكر أيضاً أن نهر غرناطة تطحن الأرحاء عليه خلال منازلها⁴. ويذكر صاحب اللحة البدرية أن سور غرناطة وما وراءه يشمل من الأرحاء الطاحنة بالماء المعين على أزيد من مائة وثلاثين رحي⁵.

وتجدر الإشارة إلى أن الأندلسيين من أهل مرسية وطرطوشة تمكنوا من وضع الأرحاء على المراكب والانتقال بها من مكان لآخر⁶ من أجل تقريب الخدمات للزبان زيادة على تحقيق مكاسب مادية.

1 - القزويني، آثار البلاد...، ص. 568.

2 - القلقشندي، صبح الأعشى...، ج5، ص. 207.

3 - الحميري، الروض المعطار...، ص. 45، 185، الحميري، صفة جزيرة...، ص. 70، 71.

4 - الحمير، الروض المعطار...، ص. 185، الحميري، صفة جزيرة...، ص. 24، وانظر أيضاً

ابن سعيد المغربي، المغرب...، ج2، ص. 102، ابن الخطيب، الإحاطة...، ج1، ص. 126

5 - ابن الخطيب، اللحة البدرية...، ص. 25.

6 - الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 559، الحميري، صفة جزيرة...، ص. 182،

القزويني، آثار البلاد...، ص. 545.

كما نصبت العديد من الأرحاء على وادي شنب¹، وظلبيرة على نهر تاجة لها أرحاء كثيرة²، ووادي يانه³، وفي بيانة على نهر مربلة⁴، ووادي آش لها على نهرها الذي ينحط من جبل شلير أرحاء لاصقة بسورها⁵، كذلك على العيون كما في طلبيرة حيث يذكر القزويني أن عين بطلبيرة ينبع منها ماء كثير يدور عليه عشرون رحاً⁶، وصيدنة من كورة شذونه داخلها عين ثرة تطحن على جنوبها الأرحاء⁷.

ارتبطت مطاحن الغلال بصناعة الخبز مما أدى إلى انتشار الأفران في جميع أنحاء الأندلس، ولأجل ذلك أصبحت صناعته تخضع لرقابة المحتسب في جميع المراحل التي تمر بها بسبب ما يقوم به أصحاب هذه الصناعة من غش وتدليس⁸.

2- دبع الجلود: ساعدت الأنهار في انتشار مدايع الجلود على ضفافها خارج أسوار

المدن وأبوابها حتى لا تؤذي برائحها الكريهة المكان كما كان الحال في قرطبة

1 - الحميري، صفة جزيرة...، ص. 106.

2 - المصدر نفسه، ص. 128.

3 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 97.

4 - الحميري، صفة جزيرة...، ص. 59.

5 - المصدر نفسه، ص. 192.

6 - القزويني، آثار البلاد...، ص. 545.

7 - الحميري، صفة جزيرة...، ص. 120.

8 - السقطي (أبي عبد الله محمد)، في آداب الحسبة، المطبعة الدولية، باريس، 1931، ص.

وغرناطة وطليلة¹، وذلك بفضل التقدم الكبير الذي شهدته الصناعات الجلدية بالأندلس. يذكر الرازي أن ماء باجة له خاصية في دباغ الأدم لا يبلغه دباغ².

عرفت بالأندلس طريقتان لدبغ الجلود: أولاهما تعرف اسم غدامسي (Guadamaci) نسبة إلى مدينة غدمس في ليبيا، وبها تتم دباغة جلود الغنم بنقعها في الشب والملح، والثانية تعرف باسم (قرطبي) وبها تدبغ جلود الماعز بمواد نباتية، وقد تطورت هذه الأساليب في الأندلس، ومنها انتقلت إلى غرب أوروبا³، وقد استمرت دباغة الجلود بعد الاسترداد آخذة في الازدهار⁴. اقترنت صناعة المنسوجات ودبغ الجلود بصناعة الصباغة، وكانت عملية صبغ المنسوجات تتم في مواضع صباغتها وعادة ما تكون في دور مشيدة على الأنهار، وكان الأندلسيون يتخذون من ذلك عيداً⁵. كما ساهمت المياه في العديد من الصناعات الأخرى من بينها صناعة القحار والخزف والزليج والزجاج والبناء وعصر الزيتون وغير ذلك.

المجال الصحي: انتشرت بين الأندلسيين من مختلف الفئات العمرية أمراض كثيرة، وعلى الرغم من ازدهار مهنة الطب ووجود أطباء، اعتقد كثير من المرضى في أهمية

1 - العذري، ترصيع الأخبار...، ص. 122، الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 84، ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس، 118، أشباخ (يوسف) تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ج2، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1996، ص. 252.

2 - ابن سعيد المغربي، المغرب...، ج1، ص. 403.

3-Glicit, Th.F. Isimis and chrostoan Spain in the Early Muddle ages Princeton u. p, 1979, p. 254.

4 - بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ص. 98.

5 - المقري، نفح الطيب...، ج1، ص. 178.

ماء الحمامات - وهي كثيرة في الأندلس- لعلاج بعض الأمراض كالفالج¹ والخدر² والقروح (الأمراض الجلدية)، ولعل فاعلية العلاج بالحمامات ما جعل ابن الخطيب يخلص إلى القول بأن الحمة "للصيد والحجل والصحة"³، فاشتهرت عين باردة بقرب قرية باغة من كورة البيرة بتفتيت الحصى⁴، وفي كورة تدمير غرب حصن بلش بنحو ستة أميال توجد عين باردة تسمى العين المباركة إذا قصدتها من به "ريح أو وجع واغتسل منه شفى"⁵، وعلى نحو أربعين ميلا من مرسيه، توجد أيضاً عين باردة تسقط العلق من الحلق في حينه⁶، وتحفل كتب التراجم بأسماء العديد من الأعلام الذين حطوا رحالهم في مختلف حمات المدن الأندلسية⁷، ففي بلدة صغيرة شرقي مدينة بجانة من أعمال المرية توجد عين جارية أطلق عليها العرب الحامة Alhama يقصدها كثير من ذوي العلل والأسقام⁸، يذكر الإدريسي أنه لا يجد مثل لها، ولا أتقن منها

- 1 - ابن زهر (أبو مروان عبد الملك)، التيسير في مداواة والتدبير، تحقيق محمد عبد الله الروادي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1999، ص. 159، ابن الأبار، (أبي عبد الله محمد بن عبد الله)، التكملة، كتاب الصلة، ج2، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، 1989، ص. 134، والفالج: هو انفجار وعاء دموي في المخ، أو انسداده وقد يؤدي أحياناً إلى شلل جزئي أو كلي، ويعرف الفالج عادة باسم النقطة، انظر: الموسوعة الطبية الحديثة، ج5، نشر مؤسسة سجل العرب، القاهرة، الطبعة الثانية، 1970، ص. 1025.
- 2 - ابن الأبار، التكملة...، ج4، ص. 141، ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة...، ج5، ق1، ص. 63، 322، وج6، ص. 166، 444.
- 3 - ابن الخطيب، معيار الاختيار...، ص. 65.
- 4 - العذري، ترصيع الأخبار...، ص. 93.
- 5 - المصدر نفسه، ص. 9.
- 6 - الحميري، صفة جزيرة...، ص. 182.
- 7 - الصدفي (طاهر)، السر المصون في ما أكرم به المخلصون، تحقيق: حليلة فرحات، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1989، ص. 265.
- 8 - الحميري، الروض المعطار...، ص. 79.

بناء، ولا أسخن ماء، فكان المرضى يقصدونها من جميع النواحي بحثاً عن الاستشفاء والنقاهاة من الأمراض، ومنهم من يقيم بها إلى أن يشفى من علته، ويستعيد عافيته¹، وبجوفي مدينة بجانة حمة أخرى أغزر من الحمة الأولى، وأنجع في الأسقام وأصلح للأبدان²، ويذكر القزويني ما وجد فيها من فنادق خصصت للزائرين مشيراً أيضاً إلى أن بها بيتين إحداهما للرجال على الحمة نفسها والثاني للنساء يدخله الماء من بيت الرجال³، والحمة التي بجوار مدينة غرناطة يخرج الناس إليها زمن الربيع في يوم معلوم حيث تفيض بماء كثير يحملون منه للتداوي⁴.

وفي المجال الصحي نذكر أيضاً الحمامات ومالها من دور في حفظ الصحة العامة، فقد كانت عادة الاستحمام متأصلة في نفوس المسلمين، لما تحدثه من شعور لذيد بالانتعاش البدني والروحي⁵، ولأجل ذلك أنشئت الحمامات العمومية في جميع المدن الأندلسية وفي القرى المختلفة⁶، وكذلك في المنازل المهمة والقصور حيث كان بها حمامات خاصة على غرار العامة، بيد أنها كانت في الغالب أصغر منها بوجه عام⁷.

1 - الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 566. وانظر: القزويني، آثار البلاد...، ص. 509،

الحميري، صفة جزيرة...، ص. 38، ابن الخطيب، معيار الاختيار...، ص. 57.

2 - الحمير، صفة جزيرة...، ص. 39.

3 - القزويني، آثار البلاد...، ص. 509.

4 - الغرناطي (أبو حامد)، المغرب عن بعض عجائب المغرب، ترجمة وتحقيق: أنيغرد بيخاراتو، المجلس الأعلى لأبحاث العلمية مدريد، د.ت، ص. 11، القزويني، آثار البلاد...، ص. 547.

5 - بالباس (ليوبولدو توريس)، "الأبنية الإسبانية الإسلامية"، تعريب عليه إبراهيم العناني، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مدريد، العدد الأول، السنة الأولى، 1953، ص. 108

6 - المصدر نفسه، ص. 109.

7 - المصدر السابق، ص. 109.

ومعلوم أن الحمامات تستهلك كميات كبيرة من المياه تصل إليها مباشرة عن طريق قنوات في جوف الأرض تتفرع منها أنابيب حاملة المياه إلى أحواض مصنوعة من الرخام أو الحجر¹.

رابعاً- مجال النقل: لعبت الأنهار في الأندلس دوراً مهماً في حركة النقل الداخلي إذ

استغلها الأندلسيون إلى أقصى حد ممكن في نقل بضائعهم عبرها لوقوع أغلب المدن الهامة عليها أو بقربها مثل إشبيلية وقرطبة وماردة وبطليوس وجيان واستجة وسرقسطة وغرناطة وشقر وغيرها وكان لهذه الأنهار مراسي تزخر بالنشاط التجاري²، والملاحظ أن أنهار غرب الأندلس مثل نهر الوادي الكبير الذي يربط إشبيلية بالساحل وقرطبة، ونهر وادي يانة، أصلح للملاحة من الموجودة بشرقها، كما أن قسماً من الأنهار الثانوية، يستفاد منها في النقل طول العام، لتوفرها على الماء بينما تقتصر في الأخرى على فصلي الشتاء والربيع فقط، لجفافها في الصيف والخريف³.

من الأنهار التي استخدمت في النقل نهر شقر خاصة في نقل أخشاب الصنوبر، من جبال قلصة (قرب قونكة)، حيث تقطع الأخشاب، وتلقى في النهر، فيجرها الماء إلى جزيرة شقر، ومنها إلى حصن قليرة (جنوب بلنسية) حيث تفرغ هناك⁴، وكذلك نهر

1 - الحماد (محمد عبد الله)، التخطيط العمراني لمدينة الأندلس الإسلامية، "الأندلس قرون من الثقلبات والعطاءات"، السجل العلمي لندوة الأندلس، القسم الثالث، مطبوعات مكتبة عبد العزيز العامة، الطبعة الأولى، 1996، ص. 160.

2 - الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 539، 541، 542، 543، 544، 545، 549، 552، 554، 555، 557، الحميري، صفة جزيرة...، ص. 19، 46، 47، 70، 97، 102.

3 - الحميري، الروض المعطار...، ص. 45، 59، 183، 317، 458.

4 - الإدريسي، نزهة المشتاق...، ج2، ص. 560.

الوادي الكبير تصعد فيه سفن ضخمة¹، ويذكر الحميري أن نهر بننسية جار، تدخله المراكب، وينتفع به، ونهر شطوبر تسير فيه المراكب السفرية ووادي أنه في معظم أجزاءه².

خامساً- مجال الصيد: تتحدث المصادر الجغرافية والتاريخية والأدبية عن وفرة الأسماك في أنهار الأندلس المنتشرة طولاً وعرضاً، حيث احترف العديد من الأندلسيين مهنة صيد الأسماك في مياهها، فزودوا المدن والقرى بأنواعها المختلفة، فنهر الوادي الكبير به من السمك، والحيتان الغليظة كالبوريات والشوابلات وغيرها³، ويذكر ابن مفلح أن فيه من أنواع السمك ما لا يحصى⁴.

ويذكر ابن عاصم الثقفي أنه في شهر أغسطس يخرج حوت البوري من البحر إلى الأندلس فيكثر صيده ويكثر حوت السردين⁵، ويضيف صاحب كتاب المسالك والممالك الأندلسية أن نهر إبرة يوجد فيه صنف من السمك عجيب الشكل يقال له الترحنة، لا يوجد في غيره البتة، وهو سمك أبيض ليس له سوى شوكة واحدة⁶، وفي وادي طرطوشة أيضاً الحوت الطيب من البوري والشولا الذي يزن الواحد منه القطار⁷،

1 - ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 1، ص. 195.

2 - الحميري، صفة جزيرة...، ص. 47.

3 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 88، القزويني، آثار البلاد...، ص. 497، مجهول، كتاب الطبخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد التاسع والعاشر، 1961-1962، ص. 173.

4 - المقرئ، نفع الطيب...، ج 1، ص. 208.

5 - ابن عاصم الثقفي، الأنواء والأزمنة...، ص. 102.

6 - القزويني، آثار البلاد...، ص. 505.

7 - المصدر السابق، ص. 545.

وفي وادي أنه حيتان كثيرة، صفر الألوان، وفيها نقط حمر ولها أنياب وأضراس وليس في البحر ولا في الأنهار أطيب من هذا الحوت¹.

بالإضافة إلى مجالات الاستفادة السابقة، فقد استفاد الأندلسيون من الماء من مصادره المختلفة في الشرب وغيره من الأغراض، وعلى سبيل المثال، مدينة قرطبة كان يرفع إليها الماء العذب من الوادي الكبير بواسطة النواعير التي أقيمت على ضفتي الوادي، وهناك ما يشير إلى أن قصور الخلافة في قرطبة قد أجريت إليها المياه من الجبال على المسافات البعيدة في قنوات من الرصاص²، ومدينة مجريط أنشئت فيها شبكة هامة لتوزيع الماء من خلال قنوات جوفية تمتد تحت أرض المدينة³، وفي المرية أقيمت ساقية تجلب الماء من مصب وادي بجانة إلى المدينة⁴، كما جلب الخليفة يوسف بن عبد المؤمن الماء من قلعة جابر (Alcala de Guadaira) إلى قصوره في البحيرة خارج باب جهور من إشبيلية⁵، ثم أمر الخليفة يوسف بإجرانه وجلبه إلى داخل إشبيلية إلى القصور، ولشرب الناس ومرافقهم، وأمر ببناء محبس للماء بداخل إشبيلية في حارة ميور بها وجلب إليها الماء المذكور⁶.

1 - الزهري، كتاب الجغرافية، ص. 97.

2 - المقري، نفح الطيب...، ج 1، ص. 464.

3 - الحماد، الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات، ص. 162.

4 - المصدر السابق، ص. 162.

5 - ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة...، ص. 377.

6 - المصدر نفسه، ص. 377-378.

وفي المناطق التي تفتقر إلى المجاري الدائمة والعيون، اضطر سكانها إلى اتخاذ مشاربهم من الآبار، مثال ذلك مدينة مالقة تعتمد المنازل فيها على مياه الآبار¹.

وهناك أيضاً السقاؤون الذين كانوا يجلبون الماء من الأودية في قرب من الجلد ويبيعونه للناس، وفي الغالب أن مدينة غرناطة في أواخر أيامها قد اتبعت الطريقة نفسها للحصول على الماء.

وقد لعب المحتسب دوراً مهماً في الحفاظ على نظافة المياه، فكان يمنع النساء من غسل الثياب بجانب موارد مياه الشرب، ويمنع إلقاء القاذورات بالقرب منها ويعين للسقائين أماكن محددة يأخذون منها.

من خلال هذه الإطلالة نخلص إلى القول إن تنوع مصادر المياه في الأندلس كان كبيراً مما ساعد على توفرها على ثروة مائية مهمة، استخدم الأندلسيون وسائل مختلفة في رفعها وتصريفها ومستفيدين منها في مجالات متعددة، وهذا يقودنا إلى أن الأندلسيين قد أصابوا تقدماً كبيراً في فن هندسة تصريف المياه وعلم الفلاحة ومعالجة العديد من الصناعات.

جامعة الأديب عبد القادر
للعلوم الإسلامية - قسنطينة
هدية

1 - بالباس، الأبنية الإسبانية الإسلامية، ص. 127، لودر (دروشي)، إسبانيا شعبها وأرضها، ترجمة: طارق فودة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ديسمبر، 1965، ص. 176.