



# مجلة الحوار المتوسطي

مجلة محكمة تعني بالدراسات الإنسانية والاجتماعية والفكرية، يصدرها  
مخبر البحوث والدراسات الإستشراقية في حضارة المغرب الإسلامي  
جامعة جيلالي الياباس سيدي بلعباس - الجزائر

العدد 02

ربيع الأول 1431 هـ مارس 2010

ردمد: X 945-1112

الإبداع القانوني: 4402-2009

مارس  
2010

مجلة الحوار المتوسطي

N° 02

DIALOGUE MÉDITERRANÉEN

Mars  
2010

# مجلة الحوار المتوسطي

مجلة محكمة تعنى بالدراسات الإنسانية والاجتماعية والفكرية يصدرها  
مخبر البحوث والدراسات الإستشرافية في حضارة المغرب الإسلامي  
جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس - الجزائر

العدد 02

ربيع الأول 1431 هـ - مارس 2010

رقم العدد: 945X-1112

الإيداع القانوني: 4402. 2009

## مجلة الحوار المتوسطي

عنوان المجلة : الحوار المتوسطي

مدير المجلة : أ.د. حنيفي هلايلي

الناشر : منشورات مخبر البحوث و الدراسات الإستشراقية.

الخطوط : حنيفي هلايلي

الطبعة : مارس 2010

العدد : الثاني

الطبع : دار الأصول للطبع و للنشر- سيدي حسن- سيدي بلعباس

الإيداع القانوني : 2009/4402

ردمك : 1112/945x

# الحوار المتوسطي

## مدير المجلة :

أ. د. حنيقي هلايلي

## رئيس التحرير :

د. عبد القادر صحراوي

## هيئة التحرير :

د. إبراهيم لونيسي

د. أحمدية بن براهيم

د. ميسوري بلعباس

د. بن عتو بلبروات

د. عياد محمد سمير

د. محمد ملوك

## الهيئة الاستشارية :

- |   |                                       |
|---|---------------------------------------|
| أ.د- إبراهيم السعداوي (تونس)                          | أ.د- عبد الحميد حاجيات (جامعة تلمسان) |
| أ.د- عبد الكريم بوصفصان (جامعة أدرار)                 | د- رياض بوزيش (جامعة قسنطينة)         |
| أ.د- صالح فركوس (جامعة قاللة)                         | أ.د- دحو فغوروا (جامعة وهران)         |
| أ.د- صاحبي محمد (جامعة وهران)                         | أ.د- عبد العزيز لعرج (جامعة الجزائر)  |
| أ.د- أحمدية عميراي (جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة) |                                       |

## قواعد النشر بالمجلة

- ترحب المجلة بمشاركة الكتاب و الأساتذة و الباحثين المتخصصين، وتقبل للنشر الدراسات و المقالات المتعمقة و وفقا للقواعد التالية:
1. أن يكون محتوى العمل المقترح للنشر أصيلا لم يسبق نشره، و أن لا يتعدى حجمه 15 صفحة و ألا يقل عن 8 صفحات.
  2. أن يتبع العمل المقترح للنشر الأصول العلمية المتعارف عليها عالميا، و خاصة ما يتعلق بالتوثيق و إثبات الهوامش و المراجع و الخرائط و الوثائق.
  3. ترسل الأعمال المقترحة للنشر في نسختين وريقتين و نسخة إلكترونية على قرص مضغوط، و لا ترد أصوفا لأصحابه سواء نشرت أو لم تنشر.
  4. تخضع الأعمال المقترحة للنشر في المجلة، للجنة علمية متخصصة لتحكم في مصداقيتها وجودتها بتقارير سرية.
  5. في بعض الحالات، تعاد البحوث لأصحابها لإجراء تعديلات عليها بطلب من اللجنة العلمية التي تسهر على العدد المقترح.

المقالات المنشورة في هذه المجلة لا تعبر إلا عن آراء أصحابها و لا تعكس رأي المجلة.

ترسل المقالات باسم مدير المخبر:

كلية الآداب و العلوم الإنسانية - جامعة سيدي بلعباس - الجزائر

مخبر البحوث و الدراسات الإستشرافية

البريد الإلكتروني: [hanifi\\_andalous@yahoo.fr](mailto:hanifi_andalous@yahoo.fr)

## فهرس العدد

الإنشاحية : ..... ص 5

## الدراسات التاريخية والاجتماعية

د. ابراهيم لونيسي: دور الإدارة الاستعمارية في نشر اللغة الفرنسية..... ص 9

أ. بليل رحومة : دور العمل البحري في اقتصاد إيالة الجزائر خلال القرن الثامن عشر..... ص 20

د.شخوم سعدي : أثر العلماء في الحياة الرسمية والاجتماعية في عهد الإمارة الأموية  
(138 هـ - 316 هـ) (755 م - 928 م) ..... ص 31أ.د. حنفي هلايلي : حكم هجرة الأندلسيين إلى المغرب العربي من خلال فتاوى الوئشريسي ..... ص 38  
أ.متاجر صورية : الضبط البيبلوغرافي للإنتاج الفكري في الأندلس من خلال كتب التراجم

والصلات..... ص 53

محمد زاهي : دور الموقف الحضاري في تلبية حاجات المجتمع العلمية والثقافية في الدولة الزيانية... ص 63

أيت حيوش حيد : أهمية المصادر الأوروبية في كتابة تاريخ الجزائر، العهد العثماني نموذجاً..... ص 72

د.بن عتو بلبروات : نظرات استشرافية لعادات وتقاليد مجتمع مدينة الجزائر العثمانية ..... ص 81

د. محمد بوشناق : النظام والأمن في مدينة الجزائر أثناء العهد العثماني من خلال المصادر الأجنبية ... ص 93

أ.د. صالح فركوس : ركائز إدارة الأمير عبد القادر على ضوء وثائق الأرشيف الفرنسي: ..... ص 104

د. عبد القادر صحراوي: تاريخ الجزائر في القديم من خلال كتابات ستيفان قزال « Stéphane Gsell »

ص 116

د. عبد القادر سلباني : شبهة استشرافية حول جهود المحدثين في الجرح والتعديل..... ص 126

## الدراسات الفكرية والميامية

د . مروفل كلثوم : فلسفة الخلاص في المشروع البوذي..... ص 136

أ.عباد محمد سمير، أ.بن صايم يونوار : تواجد الإمبراطوريات المتوسطية بالمغرب العربي..... ص 143

د. طواهري ميلود : تقاطع تاريخ الأدهان المقارن والأثروبولوجيا ودورها في الحوار بين الثقافات ص 150

أ.بونقاب مختار : الطريقة العلوية في الكتابات الإستشرافية ص 160

## افتتاحية العدد

تعتبر الطريقة التجانية اليوم أولى طريقة صوفية ، من حيث تعداد المنتسبين ، وكثرة الزوايا التي أنشأوها ، وشهرة مشايخها المنتشرين في كل بلاد غرب إفريقيا ، ابتداء من موريتانيا فالسنغال ، ثم مالي ، فغينيا ، ف ساحل العاج ، فبور كينا فاسو ، فالنيجر ، فليبيا ، وتوغو وغانا وبين . ثم انتشرت في اتجاه الشريط السوداني الكبير ، تشاد ، الكاميرون ، السودان ، أما أصلها فهي الجزائر ، وهكذا نجد أن الطريقة التجانية هي أولى الطرق الصوفية في شمال وغربي إفريقيا حالياً . بدأ سيدنا الشيخ أحمد التيجاني (1737- 1817م) ينشر طريقته الصوفية ، وبيت أوراده ، ويشيد زواياه ، فكثر مريدوه ، وتعاضم شأنهم ، واعتبروا حلقة من حلقات الصلوة الإسلامية الحديثة ، لأنه صادف زمن بدايات الاحتلال الأوربي لبلاد إفريقيا ، فكان مريدوه من أشرس المقاومين للاستعمار (الفرنسي خصوصاً) . وقد توغل الفرنسيون في زحفهم عند احتلال إفريقيا الغربية ، فأوقفوا أساتذة المدارس القرآنية المنتمين إلى الطريقة ، لانتشار الوعي المناوئ للاستعمار في أوساطهم فسجنوا هؤلاء الشيوخ وقتلوا بعضهم ، ومثلوا ببعضهم . وقد كان المقدم الشيخ أحمد جماء الله من بين الذين تقدموا بعد أن قبض عليهم الفرنسيون ، هو وتلاميذه في قلب صحراء مالي وموريتانيا . واليوم لا تكاد تمر بمدينة من مدن الإسلام في غرب إفريقيا دون أن تشهد معلماً من معالم التجانية ، كمسجد جامع أو زاوية أو خلوة . استطاعت الطريقة التجانية أن تلعب دوراً مهماً في المجالين الروحي والسياسي في بلاد غرب إفريقيا ، واكتسبت مكانة في نفوس الناس شعباً وحكاماً ، وانضوت تحت لوائها دويلات ، وحكومات قامت على أسس دينية ، وقد كان مريدوها جنوداً في المقاومة ضد الاستعمار .

إن تربية الفرد المسلم على منهج الطريقة التجانية لا تختلف عن المنهج الإسلامي التربوي العام المبني على الكتاب والسنة وسير الصالحين والتابعين والصالحين وضوابط الأخلاق الإسلامية التي ذكرها القرآن ، وبنيتها الأحاديث النبوية الشريفة ، كالتواضع والإيثار والإنفاق والإحسان وحب الخير للناس ، ووجوه البر المختلفة والتضحيات وتجنب عيوب الناس أو تنيها ، والالتزام بالأخلاق الإسلامية عموماً والمنهج التربوي المخصص لتربية الطفل . لا يخرج عن إرشادات الإمام الغزالي والإمام الزرنوجي ، والقاسي باعتبارها إرشادات ذات نبع صوفي . تمكن أحد أحفاد الشيخ وهو سيدنا علي بن محمود بن محمد البشير بن محمد الحبيب بن أحمد التيجاني (1913- 1990)، من تأسيس الزاوية التجانية برأس الماء (جنوب سبدي

بـ 90 كلم) سنة 1940 و أسندت له الخلافة العامة للطريقة سنة 1975 و جاءت البيعة من 35 دولة. وهكذا صارت بلدة رأس الماء عاصمة روحية ثانية للزاوية التجانية بعد عين ماضي. واليوم يحاول الشيخ سيدي محمد الطاهر بن علي على تعزيز جهود الزاوية التجانية برأس الماء و تحمل أعباء المسؤولية الجلية للطريقة من جعل الزاوية مقارة للعلم و التربية الروحية و مركز إشعاع حضاري شأن المنارات الأحمديّة المحمدية في العالم الإسلامي.

و إذ يضطلع شيخ الزاوية سيدي محمد الطاهر بهذه المهمة الحضارية النبيلة، لم ينسى دوره كشيخ للزاوية التجانية و المتمثل في إصلاح ذات البين بين المسلمين في دارفور بالسودان و حضور الاحتفالات الدينية للطريقة في العالم الإسلامي كاندونيسيا و غيرها من أقطار العالم الإسلامي، و هو بذلك يبرهن على جزائرية الطريقة التجانية و الحضور الجزائري القوي للمناسبات الدينية في العالم الإسلامي. ويدل أيضا على وعي الشيخ بالمسؤولية المناط بها في مثل هذه التظاهرات العالمية، و تبرز أهمية الدور الحضاري و الديني للشيخ سيدي محمد الطاهر في توسيع عمارة الزاوية التجانية برأس الماء (سيدي بلعباس). فكما يعطي أهمية بالغة للاحتفالات الدينية، وخاصة احتفالات المولد النبوي الشريف حيث تقام جلسات ختم القرآن و تدارس السيرة النبوية العطرة و ترتيل الأوراد والأذكار، ولم شمل المريدين على حب الله و رسوله.

إننا نجد من أنفسنا سعادة غامرة و أريحة كبيرة و نحن نقدم إلى الباحثين على اختلاف أفكارهم و طرائقهم هذا العدد الثاني، الذي نأمل أن يكرس الجدة و يزيل الغيب الفكري. يصدر هذا العدد بموضوعات أكاديمية راقية، مست تخصصات علمية متعددة تتركز النوع الفكري الذي يؤمن به فريق مخبر البحوث و الدراسات الإستشراقية فكما عنيت المقالات المنشورة في هذا العدد بألوان مختلفة من التراث، التاريخ، علوم الحديث، الفلسفة، العلوم السياسية، اللغات الأجنبية... وهذا أمر طبيعي في مخبر البحوث و الدراسات الإستشراقية. تأمل هيئة التحرير أن تتوصل بأفكار و دراسات تساعد على تحسين التكوين و تطوير المعرفة في الدراسات الإنسانية و الاجتماعية مضموناً و إنتاجاً. فكما نهدي هذا العدد إلى روح الفقيدين الأستاذين د. إبراهيم مياسي و د. حمودة سعيدي من جامعة الجزائر، فآله نسال لهما الرحمة و المغفرة.

مدير المخبر

أ.د. حنفي هلايلي



## دور الإدارة الاستعمارية في نشر اللغة الفرنسية في الجزائر

د. ابراهيم لونيسي

جامعة سيدي بلعباس

أعلن الفرنسيون منذ الأيام الأولى لاحتلالهم للجزائر أن هدفهم هو إخراج الجزائريين من حالة التوحش والتخلف إلى مرحلة التمدن والتحضر، ولكن لا يمكن لهم القيام بذلك إلا عن طريق إحلال النظم الفرنسية محل النظم الإسلامية القائمة وأبرز وسيلة لتحقيق هذا العمل هو محاربة كل ما هو عربي إسلامي في الجزائر من سلوكات دينية ولغوية وأخلاقية واجتماعية والسعي في المقابل إلى سحر بعض الجزائريين بحضارتهم ولغتهم الراقية وتكوين فئة جزائرية قابلة للاندماج والذوبان في المجتمع الفرنسي والانقطاع عن ماضيها وتراثها اللغوي والديني، وبذلك تصل الإدارة الفرنسية في الجزائر إلى هدفها الأسمى وهو جعل المجتمع الجزائري يصبح مجتمعا متفرنسا لغتا ودينا ونظما.

وتعد عملية نشر اللغة الفرنسية في أوساط الجزائريين أبرز وسيلة يمكن لها تحقيق هذا الهدف باعتبار أن اللغة هي الوعاء الأساسي الحامل لكل الإنتاج الحضاري المنتج بهذه اللغة من دين وعلم وفلسفة وقوانين وأعراف وتاريخ وعادات وقيم.

وانطلاقا من هنا فإن الإدارة الاستعمارية في الجزائرية عند سعيها لنشر اللغة الفرنسية في أوساط الجزائريين، كانت تدرك تمام الإدراك أن الشعب الذي يفقد لغته الأصلية ليكتسب لغة الغير، إنما يكتسب في الوقت نفسه ثقافة وأسلوب وحياة المستعمر الناطق بتلك اللغة، إذ ينحصر اهتمامه بارتشاف المعرفة من المنشورات والكتب والصحف التي يصدرها المستعمر، وفي الأخير يجد هذا الشعب نفسه أسيرا لحضارة جديدة مفروضة عليه يتفاعل معها ويتعاطف مع المستعمر في قضاياها ومشكلاته<sup>1</sup>.

لهذا رأت الإدارة الاستعمارية ضرورة محاربة اللغة العربية في الجزائر<sup>2</sup>، لأن بقاء هذه اللغة في أوساط الجزائريين سيشكل العقبة الكبرى أمام فرنسا في طريق فرض سيطرتها التامة والنهائية على الجزائر، والتي لا يمكن لها أن تتحقق إلا بفرض اللغة الفرنسية، وهذا على حد تعبير الدوق دو روفيقو -الذي حكم الجزائر في الفترة ما بين ديسمبر 1831 إلى غاية بداية سنة 1833 - في إحدى رسائله إلى

وزير الحربية في باريس بتاريخ 15 أكتوبر 1832 إن إيالة الجزائر لن تكون حقيقة من الممتلكات الفرنسية" إلا بعد أن تصبح لغتنا لغة قومية فيها ، وحتى تتأقلم فيها العلوم والفنون التي يقوم عليها مجد بلادنا ، إن السماء التي تغطي الأرض الإفريقية هي سماء الشعر والأدب وذكاء العرب لا يمكن أن يكون موضع شك ، هذه حقيقة سيشهد لها التاريخ إذا اقتضى الأمر والمعجزة التي ينبغي تحقيقها هي إحلال اللغة الفرنسية محل اللغة العربية تدريجيا ومتى كانت اللغة الفرنسية لغة السلطة والإدارة فإنها سوف لن تلبث أن تنتشر بين الأهالي..."<sup>3</sup>.

#### أولا الوسائل.

مما لاشك فيه أن عدد الجزائريين العارفين باللغة الفرنسية عشية الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830 كان قليلا جدا ، وعلى رأسهم أحمد بوضربة الذي عاش لفترة من الزمن في فرنسا ، ومارس العمل التجاري في مرسيليا حيث كان يمثل تجارة الداوي حسين فيها ، وتزوج من فرنسية ، وكان من المعجبين بالفرنسيين وثقافتهم ولغتهم.<sup>4</sup>

إن هذه القلة القليلة من الجزائريين التي كانت تعرف اللغة الفرنسية قبل الاحتلال الفرنسي تعلمتها بدافع اقتصادي محض ، ولم تعمل على إدخالها إلى الجزائر ونشرها في أوساط الشعب الجزائري ، وبالتالي فإن الإدارة الاستعمارية في نشرها للغة الفرنسية في الجزائر قد بدأت من نقطة الصفر.

شرعت الإدارة الفرنسية في نشر اللغة الفرنسية في أوساط الجزائريين منذ الشهور الأولى لاحتلالها للجزائر واتبعت أسلوب التدرج إذ لم تقم بفرض هذه اللغة عليهم دفعة واحدة ، فنجدها في البداية نعد إلى السماح لبعض الأهالي بالالتحاق بالمدارس التي قامت بفتحها بعد السنوات الأولى من الاحتلال مباشرة لأبناء المعمرين ، وبدون شك أن أطفال الأهالي هؤلاء ينتمون إلى أبناء البيوت الكبيرة والقيادات العربية الموالية للإدارة الاستعمارية ، إذ تذكر جريدة "المبشر"<sup>5</sup> في عددها الصادر يوم 30 ديسمبر 1847 أنه تم قبول حوالي 120 تلميذا جزائريا في المدرسة الفرنسية الكائنة بمدينة عنابة ، وحوالي 70 تلميذا بالمدرسة الكائنة بمدينة قسنطينة ، ويمكن لنا القول أن الإدارة الاستعمارية اعتمدت في نشرها للغة الفرنسية في الجزائر وتحبيبها للأهالي على جملة من الوسائل وهي:

#### 1. التعليم:

قامت الإدارة الاستعمارية بتوظيف التعليم بشكل دقيق للقيام بهذه المهمة وهذا بعد أن قامت بتدمير التعليم العربي الإسلامي الذي كان منتشر ومزدهرا بالجزائر في العهد العثماني، وكان أرباب الإدارة الاستعمارية يعلنون عن سعادتهم وفرحتهم العامة عندما كانت المرافق التعليمية الجزائرية تدمر بهدف تجهيل الشعب الجزائري، معتقدين أنه بعد تفرغه من محتواه يمكنهم الشروع في تعليمه "بعض الشيء الذي ينفع" كما كانوا يقولون ولقد رفع الدوق دومال الذي تولى إدارة شؤون الحكومة العامة الفرنسية في الجزائر لفترة زمنية قصيرة (جوان 1847 فبراير 1848) شعار مفاده "فتح مدرسة فرنسية في أوساط الأهالي تعادل معركة عسكرية من أجل استتباب الأمن والاستقرار في الجزائر، كما أنه في وسعها تحقيق القناعة في أوساطهم بمشروعية الاحتلال وتعزيز سيادة المستعمر".

وكتب أحد دعاة التعليم الاستعماري في هذا الشأن فقال "إن أحسن وسيلة لتغيير الشعوب البدائية في مستعمراتنا وجعلها أكثر ولاء وأخلص في خدمتهم لمشاريعنا، هو أن تقوم بتثنية أبناء الأهالي منذ الطفولة وأن نتيح لهم الفرصة لمعاشرتنا باستمرار وبذلك يتأثرون بعاداتنا الفكرية وتقليدنا، فالمقصود إذن باختصار هو أن نفتح لهم بعض المدارس لكي تتكيف فيها عقولهم حسبما نريد"<sup>7</sup>.

ولقد تدعمت عملية نشر اللغة الفرنسية في أوساط الأهالي بعد قيام الإدارة الاستعمارية بإنشاء ما يعرف بالمدارس العربية الفرنسية، بمقتضى المرسوم الرئاسي الصادر في 14 جويلية 1850<sup>8</sup>، الذي ينص على فتح مجموعة من المدارس في أنحاء عديدة من القطر الجزائري للذكور والإناث والهدف منها هو تعليم اللغة الفرنسية والعربية وعلم الحساب، كما تم فتح ثلاث مدارس للكبار في كل من الجزائر وقسنطينة ووهران لتعليم اللغة الفرنسية فيها، وذكرت جريدة المبشر أنه كلما اتضحت أهمية هذا النوع من المدارس فإن الإدارة الحاكمة سترفع من عددها، وكانت الدراسة فيها ثلاثة أيام في الأسبوع وتدرس خلالها اللغة الفرنسية وعلم الحساب وعلم التاريخ والجغرافية.<sup>9</sup>

وتوالى بعد ذلك فتح هذا النوع من المدارس وكانت جريدة المبشر حريصة على ذكر المدارس الجديدة التي يتم فتحها فذكرت مثلا في عددها ليوم 1 سبتمبر 1851 عن فتح ثلاث مدارس لتعليم اللغتين في عمالة قسنطينة، الأولى في الجامع الأعظم وهي خاصة بالكبار، والثانية بجامع سيدي محمد للصبيان والثالثة في سيدي الرماح للبنات.<sup>10</sup>

ومن أبرز المدارس التي لعبت دورا أساسيا في نشر اللغة الفرنسية في الجزائر نذكر المدرسة السلطانية أو الكوليج الإمبراطوري التي أمر الإمبراطور نابليون الثالث بتأسيسها بمقتضى المرسوم

الصادر يوم 14 مارس 1857<sup>11</sup> وبفضل أهمية هذه المدرسة قرر الإمبراطور نابليون الثالث إنشاء مدرستين أخريين على شاكلتها في كل من قسنطينة ووهران وأصدر مرسوما إمبراطوريا بهذا الشأن بتاريخ 16 جوان 1865.

وإلى جانب هذه المدارس نذكر أيضا مدارس تخريج المدرسين التي أنشأت بمقتضى المرسوم الإمبراطوري الصادر في 4 مارس 1865<sup>12</sup> ولقد شرع في تنفيذ ما جاء في هذا المرسوم ابتداء من العام الدراسي 1865 - 1866.

## 2. إرسال بعثات إلى فرنسا:

شرعت الإدارة الاستعمارية في إتباع هذه الوسيلة في بداية ستينات القرن التاسع عشر حيث قامت بإرسال بعض التلاميذ الأكفاء والمتفوقين إلى بعض المدارس العليا بفرنسا باقتراح من بعض المستشرقين بهدف غسل أمخاخهم وتحويلهم إلى آلات طيعة لخدمة المصالح الفرنسية في الجزائر بعد أن يتشبعوا باللغة الفرنسية وثقافتها.

ومن أبرز الطلبة الجزائريين الذين أرسلتهم إلى فرنسا وقدموا بعد ذلك خدمات جليلة للغة الفرنسية في الجزائر، بلقاسم بن سديرة الذي تخرج من الكوليج الإمبراطوري سنة 1863 وأرسل إلى مدرسة فرساي المتخصصة في تكوين المدرسين وتخرج منها بعد سنتين، ونظرا لتفوقه على أقرانه في المدرسة قام مديرها بارسال رسالة إلى الحاكم العام الفرنسي في الجزائر يهنئه بنجاح بن سديرة، ويطلب منه أن يرسل إليه بكامل الطلبة الجزائريين النجباء لمواصلة تعليمهم في مدرسة فرساي، وعاد بن سديرة إلى الجزائر بمجرد ظهور نتائج الامتحانات النهائية في جويلية 1865 وتم تعيينه أستاذا في مدرسة تكوين المدرسين بالجزائر.<sup>13</sup>

وقد أنجز بلقاسم بن سديرة الكثير من الدراسات خدمة للغة الفرنسية في الجزائر، إذ بلغ عددها حوالي سبعة كتب أهمها "دروس تطبيقية في اللغة العربية" و"دروس في الآداب العربية" و"دروس في اللغة القبائلية" وله قاموس عربي-فرنسي، وقاموس آخر فرنسي-عربي، والملاحظ على إنتاجه اللغوي هو تركيزه على "الدارجة الجزائرية" ويبدو أنه عمل ما في وسعه للابتعاد عن اللغة العربية الفصحى بهدف ضربها، فمثلا إذا أخذنا كتابه "دروس تطبيقية في اللغة العربية" Cours pratiques de langue Arabe المنشور في الجزائر سنة 1891، نجده من الصفحة الأولى يقوم بحملة دعائية للغة الفرنسية على حساب اللغة العربية، حيث يخاطب التلاميذ قائلا: "إن اللغة الفرنسية هي لغتكم الأم، لقد بدأت في الاستماع إليها منذ اليوم الأول الذي ولدتم فيه" فهذا دليل على مدى

تأثير الثقافة الفرنسية على هذا الشخص، حتى أصبح يتتكر للغة الأصلية التي رضعها مع حليب أمه، وهي اللغة العربية، وبدون شك فإن الكتاب المذكور موجه إلى التلاميذ الفرنسيين والأهالي معا.

### 3. توظيف بعض الجزائريين للدعوى لتعليم اللغة الفرنسية:

مما لا شك فيه أن السبب الرئيسي الذي دفع بالإدارة الاستعمارية إلى الإعتماد على هذه الوسيلة، هو ذلك النصور الشديد الذي قابله به الأهالي في قضية تعلم اللغة الفرنسية والسعي إلى نشرها في أوساطهم خصوصا والتعليم الفرنسي عموما، لهذا لم تجد الإدارة الاستعمارية أمامها من وسيلة لإقناع الأهالي بأهمية التعلم الفرنسي عموما وتعلم اللغة الفرنسية خصوصا سوى تسخير بعض الأقاليم الجزائرية التي كان أصحابها قد تشبعوا باللغة الفرنسية وثقافتها، للدعوى إلى أهمية تعلم اللغة الفرنسية ونتيجة لهذا ظهرت العديد من المقالات والكتابات الجزائرية التي تدعوا مواطنيهم إلى التعلم باللغة الفرنسية، وينبغي علينا الإشارة هنا إلى أن الجزائريين لم يكونوا في تلك الفترة ضد العلم والتعلم بل كانوا يريدون حرية التعليم بلغتهم والمحافظة على دينهم وأخلاقهم وتراثهم.

والشيء الملاحظ على المقالات الكثيرة التي ظهرت على صفحات المبرشر الجريدة الرسمية الناطقة باسم الإدارة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر، هو ظهورها في صيغة المدافعة على التعليم وأهميته وضرورة قيام الأهالي بالالتحاق بالمدارس الفرنسية المفتوحة في الجزائر، إلا أن باطن هذه المقالات هو الدعوة إلى ضرورة تعلم اللغة الفرنسية والسؤال الأساسي الذي يبقى بدون جواب هل كان أصحاب هذه المقالات يدركون الهدف الأساسي من وراء هذه المقالات التي كانوا يكتبونها تحت طلب الإدارة الفرنسية أم أنهم كانوا يجهلون ما وراءها؟

وسنحاول التوقف في هذه الدراسة عند نموذجين اثنين من هذه المقالات، النموذج الأول هي مقالة لصاحبها محمد بن الشيخ على الذي يعد أحد محرري جريدة المبرشر وهي بعنوان "نصيحة عمومية لأهل الحضر والبادية"<sup>14</sup> وفيها كشف عن مدى إهمال الأهالي للتعليم الفرنسي وعدم اكتراثهم به لذلك رأى أنه من واجبه "أن ينقذهم بنبذة من فضل العلم".

استهل مقالته هذه بشرح الوضع الذي آل إليه الجزائريون من عدم الاهتمام بالتعليم "وبعد لما الكثير من الناس في هذا الزمان يتراخون عن التعليم بخلا بأنفسهم وكسلا، أردت أن نوقضهم بنبذة في فضل العلم وشرفه، وذم الجهل وغوائله لعلهم يتذكرون وتحيا قريحتهم للعلم كي يبلغوا ما يكملهم للرتب الإنسانية ومن المعلوم أن الشخص إذا لم يفهم معنى الشيء المطلوب لا تتحرك دواعيه

إليه ومن جهل شيئاً عاداه لأن العلم هو الخاصية التي يتميز بها الإنسان عن سائر البهائم فلفظ الإنسان مشتق من الإنس، والاستثناس يستلزم الألفة ولا ألفة إلا بالمخالطة، ولا مخالطة إلا بالملائمة، ولا ملائمة إلا بالمعرفة، ولا معرفة إلا بالتعلم، والتعلم يؤلف بين العباد على اختلاف ألسنتها وطبائعها.

وبعد أن يبين ما عليه الأهالي من نفرة من التعلم الحكومي، مخطئاً وجهة نظرهم، محبباً إليهم العلم بكل الأدلة ضارباً لهم الأمثلة بالنهضة الثقافية العلمية النشيطة في مصر منذ محمد علي باشا، وكذلك الأمثلة من القرآن الكريم وبعض أقوال الأنبياء، وبما فعله بعض الأمراء والخلفاء في سبيل الحصول على العلوم والمعارف الأجنبية، في العصور الإسلامية المزدهرة، ويخلص إلى توضيح السبب الجوهرى الذي جعل الأهالي لا يقبلون على العلوم المعاصرة ويرغبون بالتالي عن اللغة الفرنسية معتقدين بأن العلم هو علم الدين وحده، وما عاداه فهو من لغو الحديث، بل إن البعض اعتبره كفراً، ونستشف ذلك من قوله: "مع أن أهله وثنون"، وذلك عندما علق على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي يقول فيه "أطلبوا العلم ولو بالصين" فالكاتب يريد من ذلك أن يهون على الأهالي هذه الشكوى ويقلل من تحفظهم من الفرنسيين ومن لغتهم وعلومهم.

ثم ينتقل إلى الحديث عن اللغة الفرنسية، وأهميتها حتى يحببها للأهالي ويبين لهم لزومها لحياتهم بحكم احتكاكهم بالفرنسيين باستمرار: "... كيف وقد صارت اللغة الفرنسية وكتابتها في هذه الأعصر وسيلة لا غنى عنها في العلوم على اختلافها، وسائر الصنائع وفنونها، خصوصاً الطب والهندسة والحساب والتنجيم والجغرافيا والطبيعات والرياضيات، وما يتفرع عنها ولا يتأتى الإنسان أن ينكر براعة أهل فرنسا في جميع هذه الفنون مع صناعة غريبة جديدة اخترعتها فلا يمكن الوصول إلى ما ذكرنا إلا باللغة الفرنسية وكتابتها لعدم وجود اللفظ العربي لمسمياتها".

ولعل الكاتب كان شبه متأكد من أن الأهالي لن يقتنعوا بكلامه بسهولة، لهذا اضطر إلى الاستشهاد بالأمثلة الواقعية المحسوسة من تاريخ الإسلام، فضرب المثل بما ترجم في عهد المأمون من علوم كالفلك وغيرها، وما قام به المتوكل من ترجمة بعض الكتب اليونانية، وذكر مجهودات عبد الرحمن الناصر الأندلسي في هذا المجال، واستشهد أخيراً بأحد الولاة المسلمين المعاصرين وهو محمد علي باشا، رغبة من الكاتب في الإقناع، وقصداً إلى التأثير، وفي آخر المقالة عاد الكاتب مرة أخرى لذكر فوائد التعليم والتعلم في الصغر، وما على الآباء من واجبات نحو أبنائهم.

والنموذج الثاني هي مقالة لمصطفى بن السادات الذي عمل أستاذاً بالمدرسة الفرنسية الإسلامية بمدينة قسنطينة، وكان أيضاً محرراً في جريدة المبشر، ونظراً لكونه رجل علم ومربياً فإن

جل كتاباته كانت تدور في هذا المجال، وقد كان يسدي نصائحه للجزائريين لكي يبعثوا بأبنائهم إلى المدارس الفرنسية لتلقي العلوم<sup>15</sup>.

والمقالة المراد التوقف عندها، هي تلك الموسومة "النصيحة الدرية في تأديب الذرية"<sup>16</sup> وفيها تحدث عن أهمية المدرسة كمؤسسة تعليمية، وأشار فيها إلى أن الدولة الفرنسية حريصة على تعليم الأهالي علومها وتمدينهم بلغتها، ويقول أن اللغة الفرنسية أصبحت ضرورية لكسب العلوم والوظائف، وحذر الأهالي من أن اللغة الفرنسية ستكون هي جواز السفر الوحيد إلى الوظائف، وإن الذي لا يعرفها لا مكان له في تولي الوظائف، إن اللغة الفرنسية في نظره هي "التي عليها المدار ولصاحبها يحصل العز والعادي منها يبقى في خمول الأدبار، ومن حصلها واستغنى عن التلبس بالتولية فهي له نعم التحلية، ينتزه في مراتع أدائها.

#### 4. تقديم إغراءات للذين يتعلمون اللغة الفرنسية:

حتى تحفز الإدارة الاستعمارية الأهالي للإقبال على تعلم اللغة الفرنسية، كانت من حين لآخر تقدم مكافآت مالية مغرية للذين يتفوقون في التعليم حتى وإن كانت هذه المكافآت مدفوعة من "جيوب" أرباب الإدارة الاستعمارية، وهذا ما كشف عنه العقيد (دوريو) المسؤول على الشؤون الأهلية في الحكومة العامة خلال الحفل الذي أقيم بمناسبة إجراء الامتحانات الخاصة بمدرسة تعليم أبناء الأهالي اللغة الفرنسية خلال شهر أكتوبر 1852 والذي حضره الحاكم العام الماريشال راندون ومجموعة من العلماء وأعيان البلاد -مسلمين ومسيحيين - حيث قال: "معشر المسلمين مراد البايك في هذا العمل خبر أولادكم والمرجو من الآباء أن يبعثوا أولادهم إلى هذه المدرسة لينالوا الفخر الجميل كغيرهم الذين وقفوا على أبنائهم في العلم" وقال أيضا: "إن سعادة الوالي انعم على كل تلميذ بجزء من خاصة أمواله، ولا شك يحصل للتلاميذ من هذا التأويل فوايد (كذا) جزيلة وبذلك يتقوى الألفة (كذا) والمودة بين الجنسين، ويتزايد علم الصبيان شيئا فشيئا حيث تحقق للناس منافع هذا الشأن ولا شك أن من لم يتعلم في صغره لم يتقدم في كبره"<sup>17</sup>.

#### ثانيا: الأهداف.

إن الإدارة الاستعمارية في الجزائر عندما شرعت في نشر اللغة الفرنسية في أوساط الجزائريين لم يكن هدفها الرئيسي هدفا تعليميا، بل كان هدفا سياسيا محضا، فالإدارة الاستعمارية قصدت من وراء تعليم اللغة الفرنسية للجزائريين ترسيخ أقدامها في الجزائر وذلك ببث أفكارهم الاستعمارية

في عقول الجزائريين وجعلهم على استعداد تام لتقبل الهيمنة الفرنسية والاحتواء الحضاري، وذلك بتكوين نخبة جزائرية متشبعة بالثقافة الفرنسية متعلمة تعليما فرنسيا وتتنق اللغة الفرنسية اتقاناً جيداً، وذلك لإدراكها مدى أهمية اللغة وخطورتها في حياة الأمم والشعوب لهذا كانت الإدارة الاستعمارية حريصة كل الحرص على تعليم اللغة الفرنسية للأهالي حتى في المساجد مثل ما حدث في أحد مساجد باتنة، إذ ذكرت جريدة المشرق يوم 15 أوت 1855 أنه تم الشروع منذ 10 مارس 1855 في تدريس اللغة الفرنسية في المسجد على يد مترجم المكتب العربي، وهو مسلم وذكرت أن عدد الحاضرين لتعلمها بلغ 22 تلميذا وكلهم من الأسر الكبيرة.

كما كانت تسعى من وراء ذلك أيضا إلى فرنسة كامل المحيط الجزائري، وعلى رأسها الإدارة والتعليم إذ أصبحت الفرنسية هي اللغة الرسمية الوحيدة في الجزائر وهذه الفقرة المأخوذة من قرار أصدرته السلطات الاستعمارية سنة 1849 يوضح لنا هذا بشكل بارز: "إن لغتنا هي اللغة الحاكمة، فإن قضاءنا المدني والعقابي يصدر أحكامه على العرب الذين يقفون في ساحته بهذه اللغة يجب أن تكتب جميع العقود وليس لنا أن نتنازل عن حقوق لغتنا، فإن أهم الأمور التي نعني بها قبل كل شيء هو السعي وراء جعل اللغة الفرنسية دارجة وعامة بين الجزائريين الذين عقدنا العزم على استمالتهم إلينا وإدماجهم فينا وجعلهم فرنسيين"<sup>18</sup>.

ويمكن لنا القول هنا إن الإدارة الاستعمارية قد نجحت في تحقيق بعض الأهداف التي سطرته ضمن سياستها التعليمية في الجزائر -ولو كان ذلك جزئيا - إذ ظهرت في أوساط المجتمع الجزائري شريحة متوسطة العدد تتحدث باسم فرنسا، وتدافع عن وجودها في الجزائر أكثر من الفرنسيين أنفسهم والغريب في الأمر أن بعض الفرنسيين كانوا يطلقون أشنع وأبشع الأوصاف على الجزائريين الذين انسلخوا عن مجتمعهم فها هو إيميل غوتيه يقول عنهم: "إن المتعلمين من أبناء الأهالي الجزائريين في المدارس الفرنسية هم بمثابة الخلاسين ثقافيا Metis Intellectuels، والمقصود بالخلاسين ذلك النتاج البشري الذي يأتي كثمرة تزاوج هجين، أي أن هؤلاء الجزائريين المثقفين ثقافة فرنسية هم فئة هجينة إذ لا يمكن في آخر المطاف اعتبارهم جزائريين بالمفهوم الشامل ولا فرنسيين أيضا، كما صرح وليام مارسلي واصفا ذلك بقوله: "إن المدرسة في الجزائر تتوجه إلى سكان فرنسيين سياسيا ولكنهم أجنب واقعيًا، يجب أن تعمل هذه المدرسة على تكوين رعايا، وليس مواطنين"<sup>19</sup>.

وسنحاول الوقوف هنا مليا عند أحد النماذج الجزائرية المنسلخة عن هويتها بفضل التعليم الفرنسي، إنه شريف بن جيبيلس في كتابه « L'Algérie Française vue par un indigène »



المنشور سنة 1914 بالجزائر، فهذا الكتاب يعد شهادة حية على جزائري منسلخ عن أصله وذاتيته العربية الإسلامية، مغدقا في ذلك الشكر المجاني لفرنسا وolie نعمة الجزائريين! والقوة المنقذة لبلاده التي كانت قبل مجيء فرنسا سنة 1830 "تعيش الصراعات القبلية الوحشية والمهجية اللامحدودة"، وبفضل وصول فرنسا تحقق الأمن وعاد الاستقرار والاطمئنان للجزائر وسكانها، وعلى هذا الأساس ينبغي على الجزائريين أن يتقربوا أكثر من فرنسا وأن يتعاونوا معها، معتبرا كل الانجازات التي أقامتها الإدارة الاستعمارية في الجزائر من مدارس وغيرها، أنها من الأعمال الخالدة التي ساهمت في إخراج المجتمع الجزائري من حالة التخلف والمهجية التي كان يتخبط فيها منذ مئات السنين، ولم يتوقف ابن حبيلس عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى أقصى ما يمكن لنا تصوره، عندما طالب بتحقيق الوحدة الفكرية الاندماجية مع فرنسا، بما فيها الوحدة العاطفية والجنسية، إذ يتساءل: "... وكيف لا تتم روابط دموية بين الشعبين؟".

كما أن صاحب الكتاب صب جام غضبه على الجزائريين الراضين للوجود الاستعماري على أرضهم، هؤلاء الذين ما يزالون مصدقين للخرافات والشعوذات، متمسكين بالشعائر الدينية المزعومة، محافظين على بعض التقاليد الموروثة "كتلك المظاهر الأرستقراطية المزيفة والمنتشرة في مدينة كقسطنطينة التي نجد فيها من ينشرح وينتشي بالزهو والخيلاء حين يلقب بأولاد البلاد: Les « enfants de la cité », ثم يخاطب هؤلاء جميعا بقوله: "كفانا من عصور الانحطاط ... فالجزائر لم تكن سوى عش للصوص البحر وقطاع الطرق قبل مجيء فرنسا".

### الخاتمة:

إنّ اهتمام الإدارة الاستعمارية بالجزائر بنشر الفرنسية في أوساط الجزائريين منذ السنوات الأولى للاحتلال، كفل لها تشكيل النواة الأولى لما أصبح يعرف مع أواخر القرن التاسع عشر بالتيار الاندماجي، الذي سيتولى أصحابه عملية الدعوة إلى دمج المجتمع الجزائري بالمجتمع الفرنسي، وتغريبه بفعل انقطاعهم عن ماضيهم ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم، وأبرز ما كانت تركز عليه هو أن التعليم لا يمكنه أن ينجح إلا باللغة الفرنسية.

### الإحالات :

<sup>1</sup> إن هذا الأمر نجده مجسدا بشكل واضح وسط الكثير من الجزائريين الذين تشبعوا باللغة الفرنسية وأفكارها الحضارية.

<sup>2</sup> إبراهيم لونيبي : "اللغة العربية في ظل الإرادة الاستعمارية بالجزائر بين ثنائية الاهتمام والتدمير" (مجلة الآداب والعلوم الإنسانية) (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة جيلالي ليابس - سيدي بلعباس) العدد 1 ديسمبر جانفي 2001 - (2002)، ص، ص. 235-245.

<sup>3</sup> Charles Feraud : Les Interprètes de l'Armée d'Afrique (Alger 1876), P230-231.

<sup>4</sup> أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي (دار الغرب الإسلامي - بيروت لبنان 1998)، ج 6، ص. 153.

<sup>5</sup> هي جريدة أصدرتها الإدارة الاستعمارية في الجزائر باللغتين العربية والفرنسية وكانت تعد بمثابة الجريدة الرسمية الناطقة باسم هذه الإدارة في الجزائر وصدر عددها الأول في 15 سبتمبر 1847 واستمرت في الصدور إلى غاية 1929.

<sup>6</sup> Emerit Marcel : L'Etat Intellectuel et moral de l'Algérie en 1830 (Revue d'Histoire moderne et contemporaine Juil-Sep 1954).

<sup>7</sup> أحمد طالب الإبراهيمي: من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية 1962 - 1972 تر/حنيفي بن عيسى (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر)، ص. 16.

<sup>8</sup> أنظر نص المرسوم في جريدة المبعثر 15 أوت 1850.

<sup>9</sup> جريدة المبعثر 15 أوت 1850.

<sup>10</sup> عن توالي فتح هذه المدارس أنظر على سبيل المثال الأعداد التالية من جريدة المبعثر، 15 نوفمبر 1851، 1 جويلية 1852، 22 أبريل 1864، 2 فيفري 1865، وأنظر أيضا:

Maurice Poulard : L'enseignement pour les indigènes en Algérie (Alger 1910), P90-91.

<sup>11</sup> عن هذه المدرسة أنظر: Ferand : Op. cit., P392-399 وأيضا جريدة المبعثر 15 أوت 1857.

<sup>12</sup> جريدة المبعثر 12 أبريل 1865، P92. Poulard.

<sup>13</sup> جريدة المبعثر 22 أوت 1864، و 22 أوت 1865.

<sup>14</sup> جريدة المبعثر 25 جويلية 1867.

<sup>15</sup> إبراهيم لونيبي: "القضايا الوطنية في جريدة المبعثر 1847-1870" (أطروحة لنيل شهادة الماجستير من معهد التاريخ جامعة الجزائر، تحت إشراف الدكتور أبو القاسم سعد الله) جوان 1995 (مخطوطة)، ص.

68- 69

<sup>16</sup> جريدة المبعثر، 27 ديسمبر 1867..

<sup>17</sup> جريدة المبعثر 15 أكتوبر 1852، أنظر أيضا عدد 22 أبريل 1864 و 21 أبريل 1865

<sup>18</sup> ساطع الحصري: حوليات الثقافية العربية (دار الرياض للطبع والنشر 1951)، المجلد 2، ص. 473

<sup>19</sup> شارل روبير أجيريون: تاريخ الجزائر المعاصرة (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982)، ص، ص.

37- 38

## دور العمل البحري في اقتصاد إيالة الجزائر خلال القرن الثامن عشر.

أ. بليل رحمونة

جامعة معسكر

لقد أسال نشاط العمل البحري (القرصنة) حبر العديد من الكتابات للمختصين وغير المختصين منهم، القدماء والمحدثين <sup>(1)</sup>. وللقرصنة مكانة هامة في اهتمامات الدول، إذ عرفت في الجزائر عصرها الذهبي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، فكان البحر الأبيض المتوسط المحور الحقيقي لنشاطها، ومن الضروري أن نتساءل على مردودية هذا القطاع ومساهمته في النشاط التجاري للإيالة؟

### 1. تعريف القرصنة:

يرى البعض أنها حرب ذات طابع اقتصادي أو بالأحرى صناعة <sup>(2)</sup> إذ هي شكل من أشكال الحرب التجارية تعتمد على التفوق في العتاد الحربي، وهذا النوع من الحروب كان جد مألوف ومعمول به عالميا، والممارسين لهذا النشاط ينتمون إلى ديانات وأصول مختلفة <sup>(3)</sup> ينتشرون في مالطا، العامرية، وبالمال... بل عمروا البحار والمحيطات العالمية بكاملها، ولقد أثار فرسان مالطا الرعب في سواحل شمال إفريقيا الشرقية لمدة طويلة، وبذلك لم تكن القرصنة اختصاصا إسلاميا كما يدعي الغرب.

وعلى كل فإن القرصنة بالنسبة للمسلمين هي جهاد بحري تبناه سكان شمال إفريقيا عند تعرض سواحلهم إلى الاعتداءات المسيحية الإسبانية والبرتغالية. كانت الجزائر تمارس نشاط القرصنة وتتحمل نتائجه، فالمجازفة ومخاطر البحر كبيرة، ولا توجد هناك تأمينات في الجزائر خلال القرن الثامن عشر عكس ما كان في أوروبا، فقد كانت الخسائر فادحة في بعض الأحيان إذ دفع داي الجزائر سنة 1786 للافتداء الأسرى، مبلغ 1735 ليرة فدية لبحارة جزائريين وأيضا مبلغ 3752 ليرة فدية لتركيبين

آخرين<sup>(4)</sup> و نظرا للخسائر الكبيرة تجعلنا نميل إلى القول أن الكثير من المساهمين في تمويل أساطيل القرصنة، لا يعتمدون في عيشهم على موارد البحر فقط، إذ إنما يحترفون نشاطات أخرى. فقد شكل الرياس طائفة مهنية قوية تحت إشراف الدايات<sup>(5)</sup>.

إن الحكم الأخلاقي على نشاط القرصنة ونظام الأتوات والهدايا الإلزامية الذي لا نجد له مبررا إلا في نطاق العلاقات الاقتصادية يدفعنا إلى التساؤل حول ما إذا كان ذلك " النشاط " دفاعا مشروعاً وتعويضاً عادلاً تم التسليم به من طرف الأوروبيين مقابل الامتيازات التجارية أم كان النشاط كما ادعى الأوروبيون عمل عدائياً يتنافى والقانون الدولي وما تقتضيه حرية التجارة والتبادل المثمر بين الدول<sup>(6)</sup>، وفي ذات الوقت يجب الابتعاد عن الادعاءات الأوروبية التي ترى في النشاط البحري للآيالة ودول شمال إفريقيا عملاً لصوصيا<sup>(7)</sup>، فإذا قلبنا الصورة بالنسبة للقرصنة الأوروبية التي كانت تمارسها كل من الدوقيات الإيطالية، بالمأ، إسبانيا وميورقة... التي تحارب باسم الصليب وزادت في الدعاية لمحاربة هؤلاء البرابرة<sup>(8)</sup>. فبرهنت على الحقد الذي تكنه الدول المسيحية خلال القرون الماضية من خلال كتاباتهم<sup>(9)</sup> والأ كيف نفسر حجم ما حصل عليه قراصنة مالطا من طرابلس الغرب إلى سواحل الجزائر الشرقية من خلال إحصاء قام به J.Godechot<sup>(10)</sup>:

| السنوات        | 1764 | 1770 | 1775 | 1780 | 1785 | 1788 |
|----------------|------|------|------|------|------|------|
| عدد<br>الغنائم | 204  | 2    | 94   | 240  | 175  | 78   |

وكان هؤلاء القراصنة يهدفون على حماية التجارة المسيحية من أي منافسة لتجارة إسلامية في البحر الأبيض المتوسط، فالمسؤول عن مصالح فرنسا في مالطا يؤكد ذلك جلياً في 1790: "تجارة مرسيليا تولى اهتماماً خاص بنظام مالطا، وهو من أولوياتنا في منع الأتراك من شحن بضائعهم على سفن خاصة بهم، وإبقائهم تحت تبعيتنا..."<sup>(11)</sup>

إن استمرارية القرصنة الأوروبية ومقاومة وصول المسلمين إلى الموانئ الأوروبية كان وراء النشاط البحري لآيالات شمال إفريقيا ومنها الجزائر لاستمرار نشاطها الاقتصادي، أصبحت الجزائر تتعت بوكر اللصوصية البحرية، فإذا كانت الجزائر قد مارست

القرصنة (الجهاد البحري) بمفهومها الشرعي<sup>(12)</sup> والقانوني الذي تعدته قوانين البحار و الأعراف السائدة في ذلك العهد<sup>(13)</sup> فالصراع المسيحي الإسلامي كان ناشبا في المتوسط، فالدول المسيحية التي شجعت بطرق مباشرة وغير مباشرة مؤسسات قرصانية، إلا أن دول شمال إفريقيا البحرية (التي تحارب باسم الهلال) قد أشرفت على هذا النشاط عن كثب وضبطته ضمن القوانين والأعراف السائدة، " كانت البحرية القرصانية مؤسسة حكومية"<sup>(14)</sup> تحت إشراف الدولة. فالانضباط والطاعة التي يتسم بها البحارة لدليل على ذلك.<sup>(15)</sup>

## 2. دور القرصنة في اقتصاد الولاية:

بداية هناك إشكالية تطرح نفسها في مستهل أي حديث عن القرصنة؟ هل القرصنة عامل عرقلة أو ازدهار أمام التطور الطبيعي للتجارة الخارجية؟ هذا التساؤل يحمل بين طياته جملة من المعطيات والتأويلات الاقتصادية والدينية والسياسية التي كانت تنظم العلاقات بين الولاية وأوروبا المسيحية. وقد يقع الباحث في أشكال منهجي حين يحاول إدراج هذا النشاط كظاهرة اقتصادية تبحث عن الشرعية في ممارستها.

فدور القرصنة في النشاط الاقتصادي لولاية الجزائر، مرتبط عضويا بالتجارة الداخلية والخارجية، فهي فرعاً من فروعها كون أنها كانت تمثل غنائم بحرية ثم الاستحواذ عليها بغرض تسويقها داخليا وخارجيا.

ينتسب المستثمرون في نظام القرصنة إلى كل المستويات الاجتماعية، فقد شملت حتى اليهود الذين ساهموا بقسط في تجهيز السفن.<sup>(16)</sup> فكان تنظيم الملكية النمطي يشمل التجار الرسميين في الحكومة والضباط الانكشاريين وأصحاب الدكاكين والحرفيين والموظفين الذين يضعون في ذلك توفيراً تهمة الصغيرة، وفي بعض الأحيان يكون المالك للسفينة الرئيس نفسه، ويطلب المساعدة المالية لإعادة التجهيز أو شراء الأخشاب.<sup>(17)</sup>

ومهما يكن فقد ظلت القرصنة من الموارد والمصادر الأساسية في ثروة الولاية<sup>(18)</sup> وعاملاً في تنشيط الاقتصاد، إذ تقال الدولة من غنائمها حصة 12% على أسعار السفن، فالقرصنة

عمل حكومي البايلك هو المجهز الأساسي إلى جانب المساهمين، فإذا قمنا بعملية إحصائية بالاعتماد على سجل الغنائم البحرية لـ Devoulx<sup>(19)</sup> من 1765 إلى 1820 تعكس لنا في الجدول التالي ولو بصورة تقريبية عن حجم الغنائم وقيمتها:

| الفترة     | عدد الغنائم | معدلها السنوي | قيمتها بالفرنك |
|------------|-------------|---------------|----------------|
| 1765- 1769 | 65          | 13            | 1.033.040.9    |
| 1770- 1769 | 76          | 7.6           | 1.983.010.4    |
| 1780- 1789 | 98          | 9.8           | 2.764.712.65   |
| 1790- 1799 | 145         | 14.5          | 8.100.161.84   |
| 1800- 1809 | 79          | 7.9           | 2.681.813.61   |
| 1810- 1820 | 48          | 4.8           | 5.940.061.62   |

إن تلك الغنائم تحوي بضائع متنوعة، بما فيها البضائع غير القابلة للاستهلاك محليا (كالخمور واللحوم...) محل بيع للتجار الأجانب وخاصة اليهود الليفوريين، الذين يصدرون هذه البضائع بدورهم نحو الميناء التوسكاني ليفورن livourne الذي يعد اهم المخازن المتوسطة لتعريف غنائم لقرصنة.

ولم يكن ميناء الجزائر الوحيد للقرصنة، فقد استغل بحارة الجزائر ميناء المرسى الكبير بعد تحرير وهران الأول في 1708 على يد الباي "مصطفى بوشلاغم" الذي أصبح يستقبل الغنائم كل يوم تقريبا، وكان سجن قسبة وهران ملئ بالأسرى<sup>(20)</sup> ويشرف خوجة الغنائم<sup>(21)</sup> على عملية البيع، ويكون تقسيم الغنائم حسب ذوي الحقوق<sup>(22)</sup>

بعد أن يتم انتزاع التكاليف وحقوق الدولة<sup>(23)</sup> (حق البنجق): حق ثابت يقدر بالخمس (1٪ حق الباب للخزينة ونسب أخرى لوكيل الخرج، الوردان...) ويكون تحت إمرة خوجة الغنائم كاتب "عربي سعايجي" Saidji، شاوش القصر وعمال (كأجراء يوميين)<sup>(24)</sup>.

ويتضح من خلال الجداول السابقة حجم الغنائم، بمختلف أصنافها ومكانتها في المساهمة في مداخل إيالة، تلك البضائع التي سيتم بيعها في الأسواق الخارجية، وإن كانت

المداخل قد تراجعت مقارنة بالقرن السابع عشر، إلا أن هناك استمرارية. إذا كانت الفترة ما بين 1765 إلى 1792 تظهر عن القيمة القصوى المحصل عليها هي 580.180 فرنك، بل ويمكن من هذه المدة حصر 9 سنوات لم يتعدى فيها دخل القرصنة 100.000 فرنك وينعكس ذلك سلبي على النشاط التجاري، في حين أن الإحصائيات للفترة ما بين 1793 - 1801 تظهر أرباح قياسية فعلى سبيل المثال تم الحصول في 1798 على 42 غنيمة بقيمة 1510528.69 فرنك<sup>(25)</sup> فقد جهزت الإيالة ما بين 1737 - 1799 نحو 1008 سفينة بغرض القرصنة<sup>(26)</sup> وبمعدل 16 سفينة في السنة.

وإن لم يكن للإيالة نفس القوة التي كانت عليها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، إلا أنها شكلت قوة نشيطة ساهمت في استمرارية إيالات شمال أفريقيا، وستعرف البحرية الجزائرية نهضة مع بداية القرن التاسع عشر<sup>(27)</sup> بفضل بعض الرياس كالريس حميدو الذي تشتهر انتصاراته حتى 1815، ولعل أهم انتصاراته التي أعطت نفسا جديدا للبحرية الجزائرية في 1802<sup>(28)</sup> واستحوذه على الفرقاطة البرتغالية le cygne وستكون هذه الأخيرة عنصرا من الأسطول الجزائري تحت اسم البرتكيزا portekisa التي ستغرق سنة 1816 بعد هجوم "اللورد إكسموث" Lord Exmouth، واستفادت البحرية الجزائرية من الظرفية التاريخية التي كانت تمر بها أوروبا وهي التي عرفت بالحروب النابليونية بعد الثورة الفرنسية.

ولعل تشجيع الديوان والداي للريس "حميدو" وغيره لدليل على أهمية القرصنة في اقتصاد الإيالة، وتراكم الثروة في هذه المدينة جعلت منها إحدى أغنى المدن المتوسطية من حيث الثروة والجواهر.

### 3. الأسرى:

مثلا القرصنة هي أداة لعرقلة التجارة، فهي تفتح فرعاً من فروعها، فرغم أخطارها وما تسببه من خسائر إلا أن التجارة لم تتوقف مع موانئ أوروبا ولاسيما مينائي مرسيليا وليفورن.

فهي احد أخطار البحر لكنها لا تشل الحركة التجارية، فلا قرصنة بدون تجارة، فعودة القراصنة بالغنائم كانت تمثل للتجارة فرصا للربح فالغنائم المختلفة من نقود وبضائع وأسرى كانت تشكل تجارة موازية<sup>(29)</sup>، فكانت العائدات البحرية من الأسرى تخضع لبيع أول عن طريق المزاد في الأسواق المحلية "البادستانات"<sup>(30)</sup> والثاني عند افتدائهم على يد رجال الدين او عن طريق الوساطة اليهودية.

تكونت مؤسسات حكومية في كل من ايالتي تونس والجزائر بهدف العودة بالبضائع الحية<sup>(31)</sup> والتي صنفت إلى أربعة أقسام:

الميسترانس (Mistrances) (ذوي الحرف و المهن) و المارينين (marinier) يتم استعمالهم لخدمة القراصنة و caravanes (الحمالين) و القسم الأخير passabarres المكلفون بأعمال أقل مشقة<sup>(32)</sup>.

فالبضائع البشرية أو ذلك القطيع الآدمي<sup>(33)</sup> يتم تسويته وتصديره نحو المراكز التجارية الأوروبية ولاسيما مالطا التي كانت تعد بحق عاصمة للقرصنة المسيحية وليفورن التي سمح فيها دوق توسكانا بسجن الرقيق بمقابل عن هذه الخدمة<sup>(34)</sup> فقد كان تجار جنوة يضمنون أرباحا بـ 30٪<sup>(35)</sup> عند الإبحار مع الجزائر.

إن تحرير الأسرى يتطلب دفع الفدية إلى جانب نفقات أخرى تحددها قوانين الدولة، كما توجد عدة طرق للافتداء، إما عن طريق التجار اليهود بما لديهم من وكلاء في كل من مرسيليا و إيطاليا وأمستردام وفي الغالب هم وكلاء للدفع<sup>(36)</sup> أو عن طريق التجار الانجليز والفرنسيين في لندن ومرسيليا إلى جانب دور القناصلة، كما يضاف إلى ذلك دور رجال الدين الذين أشرفوا على الأموال التي جمعها الرهبان في البلدان المسيحية وحتى القيام بالوساطة للأفراد (٣٧) وغالبا ما يغلب دور الوساطة في الافتداء.

تعتبر عملية الافتداء صفقة تجارية تتطلب دفع مجموعة من الحقوق والرسوم فعل كل 10 بوجو يدفع لخزينة الدول 1 بوجو أي 10٪ وعلى وصل الافتداء 12 quittance ريال (7فرنك و 50 سنتيم)<sup>(38)</sup> بالنسبة للأسرى البايلك تدفع نفس الحقوق، لكن الدفع لا يكون بالبوجو الذي يعادل (1 فرنك و 80 سنتيم) بل بالريال. ويكون تقديم الوصولات من قبل



أعضاء الديوان للياياباشي ولقائد المرسى وهناك هدايا أخرى إلزامية يدفعها رجال الدين وقدر ب 100 صائمة<sup>(39)</sup> عن كل أسير أي ما بين (60 و 70 ريال).

كانت النقود المحمولة لفدية الأسرى تدفع كرسم جمركي 3%<sup>(40)</sup>، وبذلك تعد عملية بيع الأسرى جزء من تجارة الإيالة وتتحصل منها على رسوم جمركية، وتدفع للبايلك حق 5 ريال لكل 100 ريال، ولن تستعمل النقود إلا بعد دفع كل الرسوم وهذا يدل على حزم الإدارة الجمركية.

ولن تتوقف المستحقات عند هذا الحق بل هناك مستحقات أخرى، فللداي عن كل أسير 2 ريال من الحجم الكبير، الكاتبين وخوجة الدفتر 1 ريال، قائد الميناء (1/5) نصف ريال، لكتاب البحرية الثمن (1/8) ويدفع للمترجمين الفرنسيين والإنجليز 1 ريال ومترجم الباشا الثمن (8/1)<sup>(41)</sup>.

ومن خلال دفتر التشريفات باعتباره وثيقة رسمية هامة خاصة بالفترة 1736 إلى 1816 يمكن إحصاء عدد الأسرى .....، ويمكن ان نورد بعض الأرقام في الجدول التالي.<sup>(42)</sup>

| السنوات    | 1774 | 1778 | 1785 | 1799 | 1711 | 1812 | 1815 | 1865 |
|------------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| عدد الأسرى | 1376 | 1640 | 2219 | 1050 | 1494 | 1645 | 1487 | 1365 |

وبالاعتماد على المراجع والمصادر يتضح أن أكبر نسبة من الأسرى هي الأسباب بسبب العلاقات القائمة بين الطرفين ووجود هؤلاء بوهرا و المرسى الكبير، ثم النابوليتانيين و آخرين من جنسيات مختلفة التي لم تكن تربطها بالإيالة معاهدة سلام.

ولكي يتجلى لنا دور عملية الافتداء في مداخل الإيالة يتوجب معرفة سعر الأسير خلال القرن الثامن عشر فقد قدر code chot الأسير من النوع الرفيع بما بين 3000 و 3500 ليرة والأسير العادي 1700 ليرة<sup>(43)</sup>، وقد عرفت تجارة الأسرى تطورا من حيث النظر خلال هذه الفترة<sup>(44)</sup> ويتضح ذلك من خلال الجدول التالي:

| السنوات | 1710 | 1729 | 1778 | 1785 | 1789 | 1793 |
|---------|------|------|------|------|------|------|
|---------|------|------|------|------|------|------|

|               |                  |                  |                  |        |                  |        |
|---------------|------------------|------------------|------------------|--------|------------------|--------|
| سعر<br>الأسير | 200 بيباس<br>تره | 500 بيباس<br>تره | 2000 ب<br>ياستره | 3000 ب | 300 إلى<br>12000 | 4500 ب |
|---------------|------------------|------------------|------------------|--------|------------------|--------|

ولنا أن نتصور حجم المداخل من عمليات وصفقات الافتداء، ففي 1736 قدرت المبالغ التي دفعتها فرنسا لشراء الأسرى الفرنسيين بـ 573.094 كبيرة وكانت منطقة وهران تعدم ما بين 150 و 200 أسير من الفارين من الحامية الاسبانية بسبب قساوة الوضع وطول مدة الخدمة، وبلاستناد إلى رينال الذي سجل أن ملك فرنسا افتدى سنة 1785 حوالي (315 أسير) بمبلغ 644.200 ليرة بمعدل 2045 ليرة للأسير الواحد.

ومن ذلك يمكننا ان نستخلص ما يلي :

-ارتباط العمل البحري ارتباطا وثيقا بالتجارة لما توفره من غنائم تغذي السوق الداخلية وتبحث عن تجار لتصريفها نحو الأسواق الأوربية.

-كان لنظام الاسترقاق دور في اقتصاد الإيالة لما كان يدره من أرباح ومداخل لخزينة الدولة، فعملية البيع كانت مصدرا للحصول على مختلف العملات الأجنبية، إلى جانب أن الغنائم كانت مصدر ثروة وغنى للرياس والتجار وأكثر أعضاء الطائفة اليهودية ولاسيما الليفورين، كما كانت هذه تجارة وسيلة هامة في انتقال الأموال من أوروبا المسيحية.

-تعد القرصنة احد مخاطر البحر التي لا يمكن أن تسجل التجارة نهائيا، فالكثير من النشاطات الاقتصادية تتوقف عليها.

-تعكس القرصنة لدول شمال إفريقيا التهميش بالنسبة للطرق التجارية الكبرى و التحول الذي تعرفه دول أوروبا خلال القرن الثامن عشر وما سيحدثه ذلك من اختلال التوازنات في العالم الإسلامي والعالم المسيحي، بتراجع دور بحريات شمال إفريقيا.

-القرصنة رد فعل سياسي اقتصادي لتحول الطرق التجارية الكبرى عن البحر الأبيض المتوسط، وتراجع دول المغرب في الدورة الاقتصادية المتوسطية.

الإحالات:

<sup>1</sup> : Dan, (R.P.H). ministre et supérieure de couvant de la sainte Trinite et rédemption des captifs. Paris, 1637.

- Rotalier, (ch). Histoire d'Alger et de la piraterie des turcs dans la méditerranée. Paris, 1841.

- Goss, philip. Histoire de la piraterie. Traduit de l'anglais par teilax (f). paris :ed payot, 1933.

- Mathiex (J) : Trafic et prix de l'homme en mediterrannée au XVIIIé siècle. Annales économique société et civilisation.

<sup>2</sup> : Nettement. (A). Histoire de la conquête d'Alger. Paris, 1856.p 75.

<sup>3</sup> : Belhamissi. (M). Histoire de la marine algérienne (1516-1830). Alger : Enal.1983.

<sup>4</sup> : Accm. Serie j.article 1371.objet : commerce de Barbarie (1630-1736).

<sup>5</sup> : Esquer (G). Les commencements d'un empire, la prise d'Alger 1830. paris : Edition la Rose, 1929. p 14.

<sup>6</sup> : سعيدوني ناصر الدين: "نظرة في تاريخ الاقتصادي للجزائر في العهد العثماني" مجلة سرتا، العدد 3، 1980، ص 81.

- سعيدوني (ن.د)، دراسات في تاريخ الجزائر. الجزء الثاني، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، دن، ص 52.

<sup>7</sup> : Boyer (p). la vie quotidienne à Alger à la veille de l'intervention française. Paris : Hachette, 1963. p231.

<sup>8</sup> : Comelin (p.f), philemon de la motte et, Joseph Bernard. Voyage pour la rédemption des captifs aux Royaumes d'Alger et de Tunis. Paris, 1720. p87.

<sup>9</sup> : Chatekain, chevalier. Mémoire sur les moyens à employer pour punir Alger et détruire la piraterie des puissances barbaresques. Paris, 1828. Introduction P ix :

"يجب دفع القوة بالقوة، حماية سواحلنا وتجارتنا والانتقام لسيادتنا...اليوم هي حرب ابادية...لتكن بقايا الجزائر عبرة لقراصنة الدول الأخرى..."

<sup>10</sup> : Godechot (j) : « le guerre maltaise le long des cotes barbaresques à la fin du XVIII siècle ». Revue Africaine 1952.

- Valenci (lucette). Le Maghreb avant la prise d'Alger. pari :. Ed Flammarion, 1969. p62.

<sup>11</sup> : Valence (L). op.cit. p63.

<sup>12</sup> : سابق، السيد. فقه السنة. المجلد الثالث. بيروت: دار الجيل، القاهرة: الفتح العربي، 1995، ص 94.

"على أن القتال في البحر أعظم خطرا فكان أعظم أجرا بالاستناد إلى رواية ابن مائة على أبي إمامة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "شهيد البحر مثل شهيد البر"، والمائد في البحر كالمتشحط في دمه في البر، وما بين الموجتين كقاطع الدنيا في طاعة الله.. أنظر كذلك .

- المقدسي بهاء الدين. العدة شرح العمدة في فقه إمام السنة احمد بن حنبل الشيباني رضي الله عنه. الطبعة الرابعة، بيروت: دار المعرفة، 1996، ص 582.

<sup>13</sup>: قتان، جمال، معاهدات الجزائر مع فرنسا 1619-1830. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1987، ص 250.

- 4 la coste (L) . La marine Algerienne sous les turcs. Paris : ed Geographie maritime et coloniale, 1931.p5.

<sup>15</sup>: قتان جمال، معاهدات...نفس المرجع، ص 250.

<sup>16</sup> : la coste( L) op.cit. p6.

<sup>17</sup> : سبنسير ويليام. الجزائر في عهد رياس البحر. تعريب وتقديم عبد القادر زبادية. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980، ص 62.

<sup>18</sup> : Devoulx (L). Registre des prises maritimes. Traduction d'un document authentique et inedit. Alger : ed, Jourdan, 1872.

<sup>19</sup> : Devoulx ( A). Les registres... op.cit .

<sup>20</sup> : fey (H.L). Histoire d'Oran, avant, pendant et après la domination espagnole. Oran ,1888. p 140.

- Belhamissi (m) : « une lettre inédite sur Alger au XVIII siècle » .Archive nationale, N°=6, volume I, 1977,p69 :

"يرز المقال أهمية وهران في تزويد الإيالة بالأسرى، فيشبهها القنصل دوكاريس De kercy في تقريره بالمشكلة إذ تزود الإيالة بالأسرى بصفة دائمة، فخلال سنة تلقى الباي محمد الكبير 150 هارب من الخدمة الاسبانية بالإضافة إلى 900 أسير برتغالي..."

<sup>21</sup> : Devoulx ( A). Tachrifat, Recueil de note historique sur l'administration de l'ancienne regence d'Alger. Alger, 1853 .p21.

<sup>22</sup>: سيد سابق، نفس المرجع، ص 119- 121.

- الغنائم جمع غنيمة وهي في اللغة ما يناله الإنسان بسعي، وفي الشرع هي المال المأخوذ من أعداء الإسلام عن طريق الحرب والقتال وتشمل الأنواع التالية: الأموال المنقولة، الأسرى والأرض.

<sup>23</sup> : la coste (L), op.cit, pp 11-12.

- سابق السيد، نفس المرجع، ص 119- 120:

لقد جاء في سورة الأنفال الآية 41، وهي واضحة في ما يصرف على السلاح، الجهاد والمصلحة العامة: " واعملوا إنما غنمتم من شيء، فإن الله خمس، وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، إن كنتم أمنين بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان التقى الجمعان والله على كل شيء قدير "

<sup>24</sup> : Devoulx, (A). tachifat...op. cit. p 21.

<sup>25</sup> : Coulet, Rene du Gard . La course et la piraterie en mediteranee. paris : ed France empire, 1984, pp 221-222.

في هذه السنة استولى الرئيس حميدو على سفينة يونانية محملة بالصابون، الورق والذرى وقدرت قيمتها بـ 250.000 فرنك.

<sup>26</sup> : Belhamissi (M). Histoire de ...op.cit, p 147.

- Desfeuilles (p). « Scandinaves et Barbaresques à la fin de l'ancien régime ». cahier de Tunisie ., N° :15, 1956. p33.

27 : Accm. Article M.R 46, 1.4.1/01. Objet : navigation (guerre ,course, corsaire )

مراسلة من المكلف للشؤون الخارجية إلى نواب الغرفة التجارية بمرسيليا في 10 أوت 1820: "لي الشرف أن أطلعكم على مقطع من رسالة وجهت إلي من المكلف بأعمال الملك بالجزائر في 8 جويلية الماضي: دخلت وحدة جزائرية ميناء الجزائر بعد خروجها منه منذ 40 يوما، وجاءت بسفينتين كبيرتين من نوع بولاكر وأخرى بومبارد وهي غنيمة مهمة تقدر قيمتها ب 600.000 فرنك، و3 سفن توسكافية صغيرة ذات حمولة ما بين 40 إلى 50 برميل محملة بمؤن صيادي المرجان..."

28 : Devoulx (A) : « un exploit des Algériens en 1802 » . Revue africaine . 1865. pp 126-130.

- Renet, coulet. Op.cit . p 125.

- قدرت قيمة الغنيمة ب 130.590 فرنك و 283 أسير الذين لن يتحررو حتى 1811.

29 : Picard, Ernest. La monnaie et le crédit en Algérie depuis 1830. Alger et Paris : 1930. p31.

30 : Comelin (P.D.F), op. cit. p50.

- Grammont (H.De) . Correspondance des consuls d'Alger (1690-1742). Alger : Jourdan : A, Paris : le Rouse, 1890. p 130.

31 : Goss (ph). Op. cit. p 91.

32 : chaillon, Lucien. Texte pour revir à l'histoire de l'Alger au XVeIII siècle. Toulon . (sans date). P 45.

33 : Belhamissi (M). Les captifs algériens et l'Europe chrétienne (1518-1830). paris : édition France empire, 1984. p 27.

34: وولف جون. الجزائر وأوروبا. ترجمة د.أبو القاسم سعد الله، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص 214.

35 : Monleau, Jean. les états Barbaresque. Paris, 1964. p95.

36 : Sacerdoti, Albert : « l'esclavage chrétien en barbarie au XVIII siècle » . Revue africaine, 1949, pp 135-137 :

لقد لعب اليهود دور الوساطة في افتداء الأسرى بني البايك وجمعية الثالوث المقدس، وهم يأخذون عمولة على ذلك تقدر ب 14%.

- أنظر كذلك، وولف جون، نفس المرجع، ص 234.

37: اسماعيل العربي. العلاقات الدبلوماسية بين دول المغرب والولايات المتحدة (1776- 1816). الجزائر:

الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1978، ص 31: من بين الجمعيات المسيحية لافتداء الأسرى جمعية الثالوث المقدس وفدية الأسرى، ويعرف أعضاؤها باسم الماثوريين *Mathurins* نسبة إلى كنيسة القديس ماثور، وعملت هذه الجمعية على تقسيم المهام فكانت فروعها بمقاطعات اسبانيا والبرتغال تهتم بافتداء

الأسرى من المغرب، فاس ومكناس، في حين تتولى مقاطعات فرنسا، إيطاليا وكتالونيا، إفتداء الأسرى من الجزائر، تونس وطرابلس...  
أنظر كذلك .

- Veronne (ch.De.La. ) : « Un faux captif à Alger en 1728 ». Revue d'Histoire maghreebin, N° :5 ,Janvier 1976. pp 93-94.

<sup>38</sup> :Devoulx (A), Tachrifat... op.cit.p 18.

<sup>39</sup> : Ibid. P 59.

<sup>40</sup> : Laugier de tassy. Histoire du Royaume d'Alger. Paris : Ed Loysel, 1992, p 174.

<sup>41</sup> :Tassy. Op. cit .p 168.

- Devoulx (A) Tachrifat...op. cit. p 59.

<sup>42</sup> : Ibid. pp 86-87.

<sup>43</sup> : Godechot. Op. cit. p 113.

<sup>44</sup> : Mathiex (j) op. cit. p 162.

## أثر العلماء في الحياة الرسمية والاجتماعية

في عهد الإمارة الأموية (138 هـ - 316 هـ) (755 م - 928 م)

د. سخوم سعدى

جامعة سيدي بلعباس

بدأت تظهر أولى الملامح الاستقلالية عن المشرق من الناحية الثقافية والعلمية، بتأسيس الدولة الأموية بالأندلس، ويذهب بعض الباحثين إلى أنّ الروابط التي كانت تربط الأندلس بالخلافة الأموية كانت قد انقطعت قبل ذلك في عهد واليها الصميل بن حاتم (129 هـ - 138 هـ) (746 م - 755 م) الذي كان له نفوذ كبير جعله يتحكم في عزل الولاة واختيارهم ولهذا لم يكن لسقوط الدولة الأموية أثر مباشر يذكر على الولاية واستقرار الحكم بها<sup>1</sup>، وتتضح هذه الاستقلالية في الجانب الديني فقد بدأ الأندلسيون يتجهون شيئاً فشيئاً من الأوزاعية إلى المالكية رغم أنّ المذهب السائد بالمشرق هو الحنفي، وهكذا وبمرور الوقت أصبح المذهب المالكي هو المذهب الرسمي للدولة الأندلسية، فكان فقهاء الجماعة من أتباع الإمام مالك يدرؤون أية محاولة للانحياز عنه، وفي ميدان الأدب والشعر عرف هذا الجانب نشاطاً واضحاً. حيث بدأت الأندلس تعرف جيلاً جديداً من الشعراء أكثر تفرغاً للشعر من غيره، وقد تعرض ابن حيان لهؤلاء وامتألاً المقتبس بشعرهم ومواقفهم، وفي الميادين العلمية الأخرى بدأت الأندلس تعرف جيلاً جديداً من العلماء أكثر طموحاً وبذلاً للجهد العلمي وبذلك بدأ يغلب الجانب العلمي والثقافي على الأندلس أكثر من أي فترة سابقة وبدأت تظهر خصائص جديدة للحياة العلمية في هذه الفترة.

لقد كان الفقيه والأديب والشاعر في عهد الولاة مجرد جندي طموح يهدف إلى الفتح والعمل العسكري ولم يكن متفرغاً إلى فقهه أو حتى شعره، ولكن بتأسيس الدولة

واستقرارها بدأ العلماء يشاركون في الحياة الرسمية والاجتماعية مشاركة واضحة وبدأ دورهم يبرز في جميع النواحي، ويمكن ذكر أهمّها وأبرزها في ذلك الوقت.

**أ. الوزارة:**

وصلت عدّة شخصيات إلى هذا المنصب وكانت في نفس الوقت ذات باع في العلوم والأدب والشعر أمثال: تمام بن عامر وزير الأمير محمد بن عبد الرحمان، كان أديباً شاعراً ومؤلفاً في التاريخ وله في فتح الأندلس أرجوزة ألفها في كتاب ضخّم وولي الوزارة كذلك للأمير المنذر وعبد الله وتوفي سنة 280 هـ (893م)<sup>2</sup>. وعبد الله بن حسين ابن عاصم وكان شاعراً رحل إلى المشرق ولقي مشاهير الشعراء فيه وعاد إلى الأندلس فولّي الخزانة والشرطة وغيرها<sup>3</sup>.

ومن أشهر الشعراء والأدباء الذين ولوا الوزارة نجد سليمان بن وانوسن وكان أديباً متفناً وكان وزيراً للأمير محمد وابنه عبد الله، إلّا أنّ علاقاته مع الأمير عبد الله كان يطبعها التوتر نظراً لأنّ الأمير عبد الله كان يمنعه من بعض عطاياه<sup>4</sup>.

وممن تولى الوزارة واشتهر بالأدب والبلاغة: عيسى بن شهيد وكان الأمير عبد الرحمان ابن الحكم قد استوزره في المظالم وتنفيذ الأحكام على طبقات أهل المملكة وكان عيسى بن شهيد موصوفاً بالحلم والوقار والعلم مما زاد في مكانته لدى الأمير عبد الرحمان فجعله حاجياً له<sup>5</sup>، ومن أشهر الوزراء الذين من أهل العلم والاختراع يحيى بن إسحاق الطبيب الذي ولاه الناصر وزارة الشرطة وذلك سنة 302 هـ (914م)<sup>6</sup>.

وهكذا استطاع نفر من الشعراء والأدباء أن يصلوا إلى هذه المرتبة العلمية في الدولة آنذاك وتكون لهم الحظوة، ونلاحظ أنّ أغلب هؤلاء كانوا شعراء وأدباء.

#### ب. الكتابة:

كان الكاتب يكلف بتدوين المراسيم ورسائل الأمير الحاكم إلى عمال الأقاليم أو غيرها، ولأهمية هذا المنصب كان يعين على رأسه رجل متمكن في اللغة والأدب ويختار الكاتب من أرفع طبقات الناس وأكثرهم علماً وبلاغة، وهو معرض للنظر في أصول العلم لما يعرض في مجالس الملوك<sup>7</sup>. فكان بنو أمية يختارون لهذا المنصب مشاهير من عرفوا ببيان اللغة والبلاغة، ولعلّ أشهر اللغوي والشاعر محمد بن سعيد الزجاجي والملقب بالأصمعي الذي كان



كاتب الأمير عبد الرحمان بن الحكم، وكان قبل ذلك كاتباً لوزراء عبد الرحمان، ويصفه ابن حيان بأنه كان أحد عجائب الدنيا في قوة الحفظ، وبقي كاتباً لعبد الرحمان طوال مدة حكمه ويبدو أنّ الزجالين قد سيطروا على الكتابة في الإمارة الأموية فبعد وفاة بن سعيد الأصمعي سنة 232 هـ (846م) أعقب ابنا كان قد ورث مكانة أبيه في الأدب والمعرفة والبلاغة وهو حامد بن محمد بن سعيد وكان كاتباً للأمير محمد واعتلى الوزارة<sup>8</sup>، ويمكن القول أنّ الكتابة كان يمارسها مشاهير اللغوية والبلغاء من أمثال الزجالين المذكورين ولعلّ خير دليل على ذلك أنّ أحد أبناء محمد كان كاتباً للأمير محمد ألا وهو عبد الله بن محمد الزجالي<sup>9</sup>.

### ج. أعمال الأقاليم:

كانت الأقاليم في الأندلس تقسم إلى كورات كلّ واحدة منها تحتوي على عدّة مدن وقرى<sup>10</sup>، وإذا بحثنا عن فقيه أو أديب أو حتى شاعر ولي كورة نجد أنّ غالبية من ولي الوزارة كان قد ولي كورة أو مدينة، ومن هؤلاء وممن تولى عمالة الأقاليم: حبيب بن عبد الملك الأديب والشاعر، ولاء عبد الرحمان الداخل طليطلة<sup>11</sup> وممن تولى المدن نجد الشاعر والأديب عبد الله بن محمد الزجالي، وكان على قرطبة<sup>12</sup> لكن مقارنة بالوظائف الأخرى نلاحظ أنّ هذه الوظيفة تعد من أقل الوظائف التي تعهد أمرها أهل العلم والثقافة بالأندلس نظراً لأنّ حركية الثقافة كان محورها قرطبة.

### د. الحسبة:

وكانت تعرف في الأندلس بولاية السوق<sup>13</sup>، وممن تولى في هذه الوظيفة حسين بن عاصم الثقفي الفقيه ولي الحسبة - أو ولاية السوق - وقد وصفه ابن حيان بأنه كان شديداً على أهل قرطبة وتوفي سنة 263 هـ (876)<sup>14</sup>، وقد تولى نفس المهمة ابنه عبد الله بن حسين وممن تولى الحسبة من الأدباء ذكر ابن حيان سليمان بن وائسون ولكن الأمير سرعان ما عزله لأنّه رأى أنّه أساء الأدب معه<sup>15</sup>، ولم تكن الحسبة منفردة بل كانت تتوازي مع وظيفة أخرى لصيقة بها وهي الشرطة، وقد يتولى المحتسب هذه الوظيفة إضافة إلى كونه والي على السوق.

### هـ. الشرطة:

عرفت قرطبة في عهد الأمويين ثلاثة أنواع من الشرطة، وهي الكبرى والوسطى والصغرى، ولصاحب الشرطة بعض سلطات القاضي كما يقوم أحياناً بتنفيذ بعض الحدود بعد أن يصدر القاضي الحكم، وربما نظر في الحدود فكان صاحب الشرطة مسؤولاً عن الأمن والضرب على أيدي المجرمين، فصاحب الشرطة الصغرى كان مختصاً فيما يتصل بعامة الناس أما صاحب الشرطة العليا فيضاف إليها زيادة على ذلك النظر في قضايا الخاصة للناس وكبار رجال الدولة والضرب على أيدي العابثين منهم أو عن أقاربهم وحاشيتهم. أما الوسطى فمهمة صاحبها إنجاز بعض الأعمال الخاصة التي يكلفه بها الخليفة لحفظ الأمن<sup>16</sup>، وأغلب الفقهاء والعلماء تولوا الشرطة الصغرى فيما ينقله ابن حيان ومن هؤلاء حارث بن أبي سعد وكان فقيهاً ولي الشرطة الصغرى إلى أن توفي سنة 221 هـ (835م)<sup>17</sup>. ومحمد بن خالد بن بن مرتبيل المعروف بالأشج وكان صاحب الصلاة والشرطة معا وكانت وفاته سنة 224 هـ (838م)<sup>18</sup> ومنهم كذلك ابن عاصم عبد الله بن حسين وكان والياً على الشرطة بقرطبة أيام الأمير محمد<sup>19</sup> ونجد ممن ولي هذه الوظيفة يحيى بن إسحاق الطيب وذلك سنة 302 هـ (914م)<sup>20</sup> وقد تعد هذه الوظيفة في مكانة الوزارة نظراً لأنها كانت ترد في الكتب مع التعيينات التي يعينها الناصر في وزاراته.

#### و. القضاء:

لقد كان القضاء أهم مهمة رسمية يمارسها الفقيه في الأندلس وكانت وظيفة جد مهمة لأنها كانت الواسطة بين الأمير وشعبه وكان الأمير يضطلع بخلع القاضي وتعيينه والقاضي يسمى بقاضي الجماعة وهو القاضي الذي يكون في قرطبة العاصمة إلى جانب قضاة الكورات الأخرى. وقد عرف عهد عبد الرحمان ظهور طبقة فريدة من الفقهاء أسست للمذهب المالكي بالأندلس، منهم مسرور بن محمد وسعيد ابن سليمان ويحيى بن معمر الألهماني والأسوار بن عقبة وإبراهيم بن العباس المرواني ومحمد بن سعيد ويخامر بن عثمان وعلي بن أبي بكر ومعاذ بن عثمان ومحمد بن زياد<sup>21</sup> وهذا عدد كبير يرجع ابن حيان سبب كثرتهم نقلاً عن الحسن بن مفرج إلى اتباعه رأى كبير الفقهاء والمشاورين يحيى بن يحيى

وكان مؤتمرا جدا في الأمير عبد الرحمان وهذا ما أدّى إلى كثرة عدد قضاته فمتى انتقد له قاضيا عزله ومتى مدحه أبواه<sup>22</sup>.

### ز. السفارة:

تعد الأندلس ثغرا قريبا من العدو، وكانت على حروب دائمة وتحالفات مع دول أخرى وكان هذا الأمر يحتاج إلى سفير له حنكة وقوة وثقافة عالية حتى يتمكن من تحقيق أهداف الأمير، ومن أشهر السفراء نجد الشاعر يحيى بن الحكم الغزال وقد أشار المقرئ لهذه السفارة ومناقب الغزال فيها ويظهر تمكنه من الدبلوماسية في استطاع قوة التقرب من الملك الرومي<sup>23</sup> وقد حمل له هدية تمثلت في المنقلة<sup>24</sup> التي سبق الحديث عنها وكانت هذه السفارة ردا على سفارة كان تيوفيل Théophile<sup>25</sup> قد أرسلها إلى عبد الرحمان طالبا منه الإعانة لاسترجاع الشام انتقاما من المأمون وردّ عليه عبد الرحمان الثاني برسالة ناقش فيها رسالته فقرة فقرة<sup>26</sup>. وهكذا ومع بداية الدولة الأموية بدأ يظهر دور المثقف في قرطبة في شتى الجوانب سواء الرسمية أو الاجتماعية ونستطيع أن نلاحظ أنّ دوره كان يمتد من أعلى هرم السلطة إلى أسفله وكان دائما إيجابيا في مواقفه مع الأمويين سواء بالاندماج في نظام الحكم أو مسابرتهم، لكنّ هذا الأمر لم يكن مستمرا، فقد كانت ثورة الربض<sup>27</sup> التي تزعمها كبار فقهاء قرطبة منهم يحيى بن يحيى الليثي وطالوت الفقيه و كان ذلك سنة 189 هـ/ 804 ، و سببها أنّ الحكم بن هشام (154هـ - 771م) اتهم بالانغماس في اللذات والمعاصي<sup>28</sup> و عزم على قهر الثورة و تمكن من ذلك بعد طول مكابدة كادت أن تعصف بملكه ، وانتهت بنفي جمع العلماء المذكورين إلى كريت التي كان المسلمون يسمونها أقريطش و تذكر المصادر أن بعضهم كاد إلى قرطبة بعد اعتذارهم منه

و صلاح حاله ، وعل حالة أهل الربض لا تعدوا أن تكون حادثا منفردا إذا قورنت بالعلاقة التي كانت بين علماء الأندلس و الأمويين عموما التي حكمها تقريب الأمويين لهم و إكرامهم لهم و الحظوة لديهم.

فكانت أدوار العلماء نتيجة مكانتهم الاجتماعية و لم يشتهم هذا عن اهتمامهم بالعمل

و التأليف فيه كما تدل ذلك تراجمهم التي ركزت على مجهوداتهم في هذا الباب ، و قد لا نجد الحديث عن مهامهم المذكورة إلا في شيا كتب التاريخ العامة.

**الإحالات :**

- <sup>1</sup> أحمد فكري، قرطبة في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1983، ص: 29.
- <sup>2</sup> ابن حيان (أبو مروان حيان بن خلف)، المقتبس، السفر الثاني، بتحقيق محمد علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت 1393 - 1973، ص: 183 - 184.
- <sup>3</sup> ابن حيان، المصدر السابق، ص: 186.
- <sup>4</sup> ابن حيان، المصدر السابق، 191.
- <sup>5</sup> ابن حيان، المقتبس، تحقيق المكي، الجزء 2، ص: 26.
- <sup>6</sup> ابن حيان، المقتبس تحقيق شالميطا، و محمود صبح، و كورنيطي، العهد الإسباني العربي للثقافة - مدريد و كلية الآداب الرباط، 1979 ج 5 ص: 103.
- <sup>7</sup> ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن)، المقدمة، مطابع حسين شرف القاهرة 1327 هـ/ 1909 م، ص: 438.
- <sup>8</sup> ابن حيان، المقتبس، تحقيق المكي، ج 2، ص: 35 - 36.
- <sup>9</sup> ابن حيان، المقتبس، بتحقيق ملتشور أنتونا، ص: 6.
- <sup>10</sup> وكتب الجغرافيا ترتب الكلام على جزيرة الأندلس حسب هذه الكورات: محمد الفاسي، الأعلام الجغرافية الأندلسية، مجلة البيئة المغربية (ص: 13 - 15)، العدد 3 جويلية 1962، ص: 18.
- <sup>11</sup> مدينة كبيرة ذات خصائص محمودة بالأندلس تتصل حدودها بوادي الحجارة وهي غربي بلاد الروم وكانت قاعدة الملوك القرطبيين وهي على شاطئ نهر تاجة سقطت في أيدي الروم سنة 477 هـ: ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ج 4، ص - ص: 39 - 40.
- <sup>12</sup> ابن حيان، المقتبس، تحقيق ملتشور أنتونا، باريس، 1937 ج 3، ص: 6.
- <sup>13</sup> ابن حيان، المقتبس، تحقيق المكي، ج 2، ص: 186.
- <sup>14</sup> نفسه، ص: 77.
- <sup>15</sup> نفسه، ص: 191.
- <sup>16</sup> عبد الرحمان علي الحجي، تحقيق كتاب المقتبس لابن حيان، بيروت 1965، الجزء السابع، ص: 44، هامش 01.
- <sup>17</sup> ابن حيان، المقتبس، تحقيق المكي، ج 2، ص: 80.
- <sup>18</sup> نفسه، ص: 81.
- <sup>19</sup> نفسه، ص: 187.
- <sup>20</sup> ابن حيان، المقتبس ج 5، ص: 103.

<sup>21</sup> Levi-provençal, les citations du muqtabis d'Ibn Hayyan relatives à l'agrandissement de la grande mosquée de cordue au IX<sup>ème</sup> siècle, p-p 89-92, Arabica (revue d'études arabes fondée par Levi-provençal, Tome I, 1954, p 90.

<sup>22</sup> ابن حيان، تحقيق المكي، ج2، ص41.

<sup>23</sup> المقرئ (أحمد بن محمد)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار

الفكر، بيروت ط1: 1419هـ/1998، ج2، ص.285.

<sup>24</sup> Levi-provençal, un échange d'ambassade entre cordue et Byzance au IX<sup>ème</sup> siècle – Byzancian, Tome XII, 1937, PP : 1-24, p.7.

<sup>25</sup> تيوفيل (Théophile) (829م - 842م): من الأسرة العمورية نسبة إلى مدينة عمورية في إقليم فريجيا بآسيا الصغرى امتاز بنشاطه وحبه للحرب قضى الشطر الأعظم في حكمه في حرب العباسيين واسترداد ما فقدته الامبراطورية أيام هرقل، ومات تيوفيل سنة 842م بعد أن أنعش الخزانة وشجع التجارة وغذت القسطنطينية في عهده مركزا تجاريا من أعظم المراكز التجارية في أوروبا: د.عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، المكتبة الأنجلو مصرية، ط10، 1986، ج1، ص.ص: 413 - 415.

<sup>26</sup> عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، 1974، ص.ص:

65 - 67.

<sup>27</sup> الرض في الأصل حرم الشيء وقيل هو أساس المدينة وهي هنا محلة متصلة بقرطبة ينسب إليها الكثير من العلماء

منهم يوسف بن مطروح: الحموي(ياقوت): معجم البلدان، ج3، ص - ص: 25 - 26.

<sup>28</sup> أبو محمد (علي بن أحمد بن سعيد بن حزم)، نقط العروس في تاريخ الخلفاء، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ط21987، بيروت، ص:75.

## حكم هجرة الأندلسيين إلى المغرب العربي من خلال فتاوى الونشريسي

أ.د. حنيفي هلايلي

جامعة سيدي بلعباس

استمر الوجود الإسلامي في شبه جزيرة ايبيريا على طول أكثر من تسعة قرون متتالية. وقد كان هذا الوجود مصحوبا بقوة سياسية عسكرية طوال القرون الثمانية الأولى (منذ فتح الأندلس سنة 92هـ/711م حتى سقوط غرناطة في سنة 897هـ/1492م)، ثم أصبح هذا الوجود متمثلا في بقاء مجموعات كبيرة من المسلمين منتشرة في شتى أنحاء اسبانيا حاملة تسميات مختلفة : المدجنين Mudejares أولاً ثم الموريسكيين Moriscos بعد ذلك<sup>(1)</sup>. و لم يكن لهؤلاء سلطة سياسية ترعى شؤونهم، و إنما ظلوا مجرد رعايا يخضعون للسلطة المسيحية و يتعرضون لشتى ضروب الاضطهاد، حتى صدرت ضدهم في النهاية قوانين الطرد الجماعي فيما بين سنتي 1609 -1614م، و حتى بعد هذا التاريخ بقيت مجموعات كبيرة من هؤلاء الموريسكيين متظاهرة بالتتصر و إن احتفظت بعقيدتها الإسلامية في الباطن.

و يدل على ذلك ما احتفظت لنا به وثائق كثيرة لمحاكمات قام بها ديوان التفتيش Inquisicion ضد من اتهموا بالحفاظ على الإسلام وراء ستار من اصطناع المسيحية. و ترجع آخر وثائق هذه المحاكمات إلى تاريخ سنة 1729<sup>(2)</sup>. سقطت غرناطة -آخر قلاع المسلمين في إسبانيا - سنة (897 هـ=1492م)، وكان ذلك نذيراً بسقوط صرح الأمة الأندلسية الديني والاجتماعي، وتبدد تراثها الفكري والأدبي، وكانت مأساة المسلمين هناك من أفضع مآسي التاريخ؛ حيث شهدت تلك الفترة أعمالاً بربرية وحشية ارتكبتها محاكم التحقيق (التفتيش)؛ لتطهير أسبانيا من آثار الإسلام والمسلمين، وإبادة تراثهم الذي ازدهر في هذه البلاد زهاء ثمانية قرون من الزمان.

أولاً : محاكم التفتيش: المراقبة و التعذيب.

ظهرت فكرة تأسيس محاكم التفتيش<sup>(3)</sup> منذ أوائل القرن الثالث عشر الميلادي، حيث كان البابوات يعهدون إلى الأساقفة بمعاقبة المارقين و الملحدين. تأسست هذه الدواوين في إسبانيا خلال عهد الملكين الكاثوليكين إيزابيلا و فردينا ندو (1474 - 1516). فكانت أول المحاكم في إشبيلية و قرطبة و جيان و بلد الوليد سنة 1482، و التي تابعت اليهود و فرضت عليهم التنصير<sup>(4)</sup>. في سنة 1483 أصدر الفاتيكان براءة تقضي بإنشاء مجلس أعلى لمحاكم التفتيش تشرف على شؤون الدين الكاثوليكي.

بفضل جهاز محاكم التفتيش أضحى الموريسكيون عبيدا بدون سيادة، و بدأت عمليات الإستيلاء الثقايف و التغريب بعد مصادرة أملاكهم، و تؤكد وثائق محاكم التفتيش أن روح المعاهدة التي بموجبها سقطت غرناطة (25 نوفمبر 1492/21 محرم 897هـ)، لم تحترم بنودها التي وقعت بين الطرفين، بل سرعان ما تنكر لها الطرف المسيحي، و بدأ المسؤولون السياسيون و الدينيون الأسبان، وهم المنغلقون دينيا و حضاريا على أنفسهم، و المؤمنون بوجوب محاربة كل ما هو غير كاثوليكي، في عملية جديدة، تقضي باسترداد ليس المدينة فقط، بل أيضا بإسترداد روحي و حضاري لكافة سكان المملكة.

وصف ريشليو - كاردينال فرنسا و رئيس وزرائها في عهد لويس الثالث عشر - عمل اسبانيا في إبادة العنصر العربي الإسلامي في الأندلس و طرد جميع من تبقى منهم فيها عامي 1609 و 1614 بأنه أكثر ما عرفه التاريخ في جميع عصوره من أعمال القسوة و البربرية<sup>(5)</sup>.

يصعب إعطاء تاريخ محدد لنشوء محاكم التفتيش، لكن فكرة التحقيق في العقائد الكنسية الرومانية ظهرت في وقت مبكر. فخلال المجلس الكنائسي الثالث في لتران Latran سنة 1179 أصدر البابا ألكسندر الثالث أمراً بمتابعة المارقين و حجز ممتلكاتهم<sup>(6)</sup>. ويرجع تأسيس محاكم التفتيش بأسبانيا إلى عهد الملكين الكاثوليكين، إذ تحسلا على براءة من الفاتيكان فأنشئت محكمة التفتيش الأولى في اشبيلية سنة 1480 و بدأت مشروعها في قشتالة ضد اليهود المتنصرين فطاردت ألوفا منهم. و بعد صدور قرار التعميد الإجباري ضد الأندلسيين سنة 1502 أصبحت محاكم التفتيش تتابع الموريسكيين بصرامة. ففي وصية لفرديناندو إلى شارل الخامس نجده يأمره: «بضرورة اختيار محققين أكفاء و مخلصين للكاثوليكية و تضيق الخناق على طائفة محمد - عليه الصلاة و السلام -»<sup>(7)</sup>.

لقد وزعت محاكم التفتيش قائمة مفصلة لكل المظاهر التي تنبئ عن إتباع ملة الإسلام من طرف الموريسكيين، و فتح باب الوشاية بهم من طرف العناصر الأسبانية، و الجدير بالملاحظة أن أملاك الكنيسة و محاكم التفتيش تأسست أساسا من الأحباس و الاستيلاء غير الشرعي لأملاك الموريسكيين. لهذا الغرض وزعت محاكم التفتيش بيانا كاشفا عن مظاهر إتباع الدين الإسلامي للوشاية بأصحابها، و فيه: " إذا تم الاحتفال بيوم الجمعة، إذا احترموا تعاليم الإسلام الخمسة...إذا تزوجوا على النهج المحمدي، إذا غنوا الأغاني العربية، ... إذا غسلوا موتاهم و لفوهم في كفن...إذا سمعنا أن الدين الإسلامي هو الأحسن أنه لا يوجد غيره للوصول إلى الجنة..."<sup>(8)</sup>.

و قد تسبب هذا البيان في محاكمة الآلاف من المتهمين الذي وقعوا في فخ الوشاية و الحقد و الانتقام، و حكم عليهم بالسجن و الجلد و الاسترقاق و التهجير. وكان من مظاهر مأساة الموريسكيين إجبارهم على تغيير أسمائهم العربية بأخرى مسيحية. و قد وجد هذا المظهر في سجلات محاكم التفتيش، بحث اكتشف أمر موريسكية و اسمها **لويزا الأزرق** التي اختلط عليها أسماء زوجها و أبنائها السبعة على أن تتأديهم بأسماء لاتينية أمام أعضاء محاكم التفتيش فأحرقت و هي حية<sup>(9)</sup>. كما أصدرت محكمة التفتيش بغرناطة في سنة 1526 البيان التالي: " نطالب من الآن فصاعداً كل الجراحين و الأطباء و الأشخاص المرخص لهم بألا يقوموا بقطع مقدم عضو أي شخص دون إذن من الأسقف أو الحاكم، و كل من يخالف ذلك يعرض إلى النفي من المملكة"<sup>(10)</sup>.

لقد أقرت محاكم التفتيش قطع الموريسكيين عن جذورهم و هويتهم الثقافية وذلك بالقضاء على نظامهم الاجتماعي انطلاقا من قمة الهرم، أي سحق الزعماء و المتضلعين في شؤون الإسلام. وبسبب تغنت الموريسكيين و تشبثهم بالهوية الإسلامية، و رفضهم لكل محاولات الإدماج، الأمر الذي جعل المؤرخ الفرنسي برودال (Braudel) يصر على: " أن المشكل الموريسكي هو صراع ديني، و بمعنى آخر صراع حضاري، يصعب حله، فهو مدعوا لأن يستمر"<sup>(11)</sup>.

كان دور المرأة الموريسكية أساسيا في رفض اندماج مجتمعا في المجموعة المسيحية، فقد لعبت دورا مشرفا، في مواجهة محاكم التفتيش، ذلك أنها مثلت الحارس المين للقيم و التقاليد



الإجتماعية منها و الدينية. **فايزابال كالافار Isabel Calavara** أحرقت لأنها لم تخبر عن والدتها و أختها، و هي في العشرين من عمرها، و من النساء من شنقن أنفسهن، أو رمين بأنفسهن في البئر، أو قطعن ألسنتهن كي لا يبجن بأسرار العائلة عند الاستطاق و التعذيب<sup>(12)</sup>. وفي البيت ، كانت المرأة الموريسكية ضامنة للطعام الحلال، و إحياء الأعياد الدينية، و متكفلة بتعليم أبنائها تعاليم الإسلام. و في بعض الأحيان كانت تعقد اجتماعات سرّية في بيتها لتعليم القرآن و قواعد الإسلام مثلما فعلت **خوانا لوبيز Juana Lopez**<sup>(13)</sup>.

بلغت نسبة الموريسكيين المقدمين لمحاكم التفتيش لغاية 1533 حوالي 3.3% . ويمكن تصنيف الأعمال المرتكبة من طرف الموريسكيين و المعاقب عليها من طرف محاكم التفتيش إلى ما يأتي:

الوضوء - الطهارة - الصلاة - صوم رمضان - الاحتفال بيوم الجمعة - عدم شرب الخمر - عدم أكل لحم الخنزير - قراءة كتب عربية - القول بأن الإسلام هو الأصلح - ختان الأطفال - الزواج على الطريقة الإسلامية<sup>(14)</sup>.

و المتتبع لمسار سياسة محاكم التفتيش تجاه الجالية الإسلامية، يلاحظ تطبيق قوانين صارمة منها :

- منع الآباء من تلقين أبنائهم شعائر الإسلام.
- إجبار الصغار و الكبار على حضور الحفلات الدينية في الكنائس.
- تحويل المساجد إلى كنائس.
- إنشاء مفتشية ، تدقق في أموال و مداخل الموريسكيين و عقاراتهم.
- مصادرة الكتب<sup>(15)</sup>.

كما صدرت عدة إجراءات و تدابير، تتعلق بمحاولة إدماج الطفل الموريسكي في المجتمع الأسباني، و هي محاولات لقطع صلة الأطفال الموريسكيين عن هويتهم الإسلامية، و تتمثل في الأساس من :

- منع الموريسكيين من ختان أطفالهم.
- منع تسميتهم بأسماء عربية.
- تسليم الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين ثلاث سنوات و خمسة عشر سنة إلى السلطات الإسبانية قصد تلقينهم مبادئ المسيحية<sup>(16)</sup>.

### ثانيا : التقية : أسلوب المواجهة الجديد.

لقد كان على مئات الآلاف من المسلمين الذين تخلّفوا بأرض الأندلس بعد سقوط دولة الإسلام مجابهة فتن كقطع الليل المظلم استهدفت دينهم و دنياهم: فقد حُكم عليهم بترك العقيدة و المظاهر الإسلامية و إتباع العقيدة الكاثوليكية و التشبه بالنصارى حتى في أبسط الأمور، و من لم يلتزم بتلك الأوامر يُعرّض نفسه للقتل و السجن و التعذيب و التهجير و مصادرة الأملاك و الأموال. فاضطروا لإظهار النصرانية و إضمار الإسلام في انتظار فرج من عند الله يكشف غمّتهم و يرفع الحيف عنهم؛ و استمروا على هذه الحال إلى سنة 1609م لما قرر الملك فيليب الثالث(1598 - 1621) طرد الأندلسيين نهائياً من اسبانيا .

لقد حاول الإسبان الدفاع عن هذا الطرد و قدّموا عدّة مبررات محاولين إخفاء فظاعة عملهم الهمجي اتجاه شعب مسلم هو أولى بالأندلس التاريخية. ومن هذه الأسباب مجتمعة ، ما يلي:

1 - تشبّث الأندلسيين بالإسلام و رفضهم الاندماج في المجتمع النصراني.

2 - الخطر الديمغرافي.

3 - أخطار الغزو الخارجي.

بعد عمليات التنصير القسري (1502)، لجأت الجماعات الموريسكية إلى تأسيس جمعيات سرية، و استمر الفقهاء في تأطير تنظيماتهم الاجتماعية، وكانت محاكم التفتيش في مقابل ذلك ترفض و بشكل قاطع كل أشكال الحوار و الجدل مع المسلمين. لذلك رخص الإسلام للمسلمين بعدم إظهار الواجبات الدينية في ظروف قاهرة أو خشية مضرّة كبيرة بالشخص<sup>(17)</sup>.

ابتدع الموريسكيون أسلوباً جديداً لمواجهة المد المسيحي، يعتمد أساساً على مبدأ التقية، و قد عبر بهذا الصدد الشهاب الحجري الأندلسي: " و كانوا يعبدون دينين : دين النصارى جهراً، و دين المسلمين في الخفاء (خفية) و إذا ظهر على أحد شيء من عمل المسلمين، يحكمون فيهم الكفار الحكم القوي، يحرقون بعضهم كما شاهدت... من عشرين سنة قبل خروجي منها ..."<sup>(18)</sup>.

لقد احتار الموريسكيون في بداية الأمر في الكيفية التي يمارسون بها الشعائر الدينية وسط المجتمع الإسباني الضاغط، و تحت المراقبة الشديدة و المستمرة من طرف محاكم التفتيش. لهذا أجاز فقهاء الإسلام في عدوة المغرب للموريسكيين بممارسة العبادات سرّاً، ففي سياق

الرد الذي جاء به الفقيه الونشريسي عن تساؤلات سكان غرناطة ، الذين سألوهم عن احتمال رجوعهم إلى أرض الإسلام أو البقاء في دار الكفر (اسبانيا) مما جعل الفقيه يبيح العودة إلى دار الإسلام ، و كأنه واجب ديني<sup>(19)</sup>. وقد استغرب لوي كاردياك من هذا التصريح و ألح على أنه خطأ كبير صدر من فقيه بوزن الونشريسي<sup>(20)</sup>. وهذه الفتوى كانت وراء تصاعد حدة التوتر بين الفئتين المسلمة و المسيحية ، خاصة فيما يتعلق باستعمال أسلوب التقية<sup>(21)</sup>.

بقي الإسلام الخفي جاثما على أرض الأندلس يحمله جيل بعد جيل ، على الرغم من وسائل الإرهاب و الإقصاء إلى غاية سنة 1614 ، و هذا يعني أن سياسة محاكم التفتيش و الكنيسة الرامية إلى تنصير الأندلسيين قد فشلت . حاول الراهب الإسباني بدرو لونقا **Pedro longas** دراسة عقيدة الموريسكيين و تحليل أركان الإسلام مع محاولته تحديد الأطر العامة للإسلام الخفي المتبع في اسبانيا من خلال وثائق محاكم التفتيش ، فوصل إلى تحديد أربع ركائز شملت ما يلي :

- الخط السياسي المتبع من طرف الموريسكيين في المجال الديني ما بين 1492 - 1614.
- تمسك الموريسكيين بممارسة شعائر الإسلام رغم مراقبة محاكم التفتيش لهم.
- اختلاف وضعية الموريسكيين زمانا و مكانا .
- عدم فعالية الوسائل التي استعملتها محاكم التفتيش لتحويل الموريسكيين إلى المسيحية

(22)

لقد اعتبر الموريسكيون مبدأ التقية كموقف سياسي يواجهون به الظروف التاريخية الصعبة ، و هذا ما أشار إليه جل الباحثين. و من أسباب استعمال التقية من طرف الموريسكيين في اسبانيا خلال القرن السادس عشر ما يلي :

- تعنت محاكم التفتيش و رفضها لأسلوب الحوار و التسامح و التعايش.
- ازدياد الضغط الكنيسي على المسلمين بعد صدور مراسيم التعميد القسري.
- نقض بنود اتفاقية تسليم غرناطة (1492) و التي تعهد فيها الملك الكاثوليكيان باحترام الحريات و تعاليم الدين الإسلامي.
- الصفات القبيحة التي ألصقتها الكنيسة بالموريسكيين.
- تسامح الإسلام لأتباعه بالتستر في أداء الواجبات الدينية عند الشعور بالخطر.
- ظهور فتاوي تجيز استعمال التقية في الأندلس لأول مرة .

أصر الموريسكيون على استعمال التقية كأسلوب للدفاع عن الهوية الثقافية و الدينية ، و هذا انطلاقاً من التوجيه القرآني الذي يراعي اليسر و الأمان للمسلم و عدم الإلقاء بالنفس إلى التهلكة. و لهذا استعمل الموريسكيون الأساليب التالية :

- التحايل على رجال الكنيسة و عيون محاكم التفتيش.
- رفض العمل بالشعائر المسيحية جملة و تفصيلاً.
- التمسك بالإسلام ديناً و عقيدة.

إن الالتجاء المستمر للتقية كان يمثل بالنسبة للموريسكيين خطر لا شك فيه، فتكرار حركات غريبة على الديانة المسيحية، يجعل أعين محاكم التفتيش تطارد بلا هوادة الموريسكيين. لقد حافظ الموريسكيون ، و إلى اللحظات الأخيرة، على فقهاءهم و تنظيماتهم الدينية. و قد توبع الموريسكيون من طرف محاكم التفتيش على الصوم، و الوضوء و الصلاة، و الصدقة و الحج. كما امتنع الموريسكيون بصفة عامة عن أكل لحم الخنزير و شرب الخمر رغم الضغوط الكبيرة التي كانت تمارس ضدهم.

### ثالثاً : موقف فقهاء الإسلام من الهجرة الأندلسية.

تردد الأندلسيون في مسألة الهجرة أو البقاء في الأندلس، فعرضوا أمرهم على علماء المغرب قصد إيجاد حلول لمحتهم. و مما لاشك فيه أن مسألة الهجرة كانت أعسر على اجتهد فقهاء ذلك الزمان، و هي مشكلة بقاء جماعات إسلامية منقطعة تماماً عن بلاد الإسلام، داخل بلاد النصرانية، و لابد من أن نقرر أن المأساة لم تبدأ منذ سقوط غرناطة و إنما يوم خطا ألفونسو السادس ملك قشتالة و ليون خطوته الحاسمة التي قررت مصير الأندلس الإسلامي باستيلائه على إمارة طليطلة سنة 478هـ/1085م، إن استيلاء طليطلة تم بصورة سلمية نتيجة خيانة أميرها العاجز الذي ابتلى به المسلمون في طليطلة هو عبد القادر بن ذي النون، ولم يقتصر الأمر على سقوط طليطلة بل سقطت معها توابعها، ذكر ابن الكردبوس في كتابه الاكتفاء أنه سقط بسقوطها ثمانون منبراً<sup>(23)</sup>.

### 1 - التعريف بالونشريسي

هو أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، من الفقهاء المالكية البارزين في المغرب الإسلامي، ولد بجبل ونشريس في حوالي 834هـ - 1431م، و نشأ بمدينة

تلمسان في ظل سلاطين دولة بني زيان، حيث أخذ عن شيوخها العلم من اللغة و الفقه و علوم القرآن. وكان الفقيه لا يخشى في الحق لومة لائم، و لذا غضب عليه السلطان محمد الخامس أبو ثابت الزياني صاحب تلمسان سنة 874هـ/1469م، الذي اتهمه بالتآمر عليه، فأمر بنهب داره و إحراق مكتبته، فاضطر الونشريسي للفرار إلى مدينة فاس فاستوطنها. فنال الحظوة و التكريم فطاب له المقام بها. تميز الونشريسي بإطلاعه الواسع على مسائل الفقه و القضايا التي تتصل بالأقضية و النوازل و الفتاوي و الأحكام، التي ألزم نفسه بتدريسها و التأليف فيها، قال عنه أحمد المنجور في الفهرسة: " كان مشاركا في فنون العلم إلا أنه أكب على تدريس الفقه... فصيح اللسان و القلم حتى كان البعض من يحضر تدريسه يقول: لو حضر سيبويه لأخذ النحو من فيه...".

قال عنه الكتاني في سلوة الأنفاس: " كان شديد الشكيمة في دين الله لاتأخذه في الله لومة لائم". شهدت المصادر بمتانة علم الونشريسي و تكوينه، و كان أعجوبة عصره، تقلد رئاسة الخطط الثلاث في فاس: القضاء و الفتوى و التدريس، وكان من العلماء المجتهدين، و عرف بالرزانة و حسن التدبير.

كان الونشريسي محل الإحترام و التقدير من الخاصة و العامة لتجنبه الخوض في السياسة و مغالطة أولي الأمر و التزامه بالتدريس و مواظبته على التأليف، و قد أشاد به العديد من العلماء فاعتبره ابن عاسكر في دوحة الناشر: " حجة المغاربة على أهل الأقاليم و فخرهم الذي لا يجحده جاهل و لا عليم". ألف الونشريسي العديد من الكتب جلها في الفقه و مسائل الشريعة عرف منها:

- أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصاري و لم يهاجر و ما يترتب عليه من العقوبات.
- الفائق في الوثائق.
- غنية المعاصر.
- مختصر أحكام البرزلي.
- المعيار المعرب.
- عدة البروق في تلخيص ما في المذهب من الجموع و الفروق.

وافته المنية في العشرين من شهر صفر (914هـ/1508م)، عن عمر يناهز الثمانين سنة، قضى منها أربعين سنة بتلمسان، و أربعين سنة بفاس.

و ارتبطت شهرة الونشريسي بكتاب المعيار الذي جمع فيه النوازل الفقهية في شكل أبواب تتصل بتعامل الأفراد و تهم شؤون المجتمع. وقد أثار فيها مسائل ثقافية و اجتماعية و اقتصادية و عقائدية. مثل التعليم و القضاء و التصوف و التقاليد و السلوك و الاجتهاد و المعاملة.

## 2 - فتوى الونشريسي: (24)

كتب الونشريسي الفتوى الأولى قبل سقوط غرناطة 1492 ، وذلك سنة 1484م، في شأن أندلسيين هاجروا إلى المغرب، و لم ترق لهم ظروف العيش،: "ندموا على الهجرة بعد حلولهم بدار الإسلام و سخطوا و زعموا أنهم وجدوا الحال عليهم ضيقة و أنهم لم يجدوا بدار الإسلام التي هي دار المغرب...بالنسبة إلى التسبب في طلب أنواع المعاش..." (25). وصرح آخرون منهم: "إن جاء صاحب قشتالة إلى هذه النواحي نسير إليه فنطلب منه أن يردنا إلى هناك" (26). لقد رد الونشريسي على هذه المزاعم بقوله: "... أن الهجرة من أرض الكفر إلى أرض الإسلام فريضة إلى يوم القيامة... و لا تسقط هذه الهجرة الواجبة على هؤلاء الذين استولى الطاغية (الملك) لعنه الله على معاقلهم و بلادهم إلا تصور العجز بكل وجه، و حال الوطن و المال، فإن ذلك كله ملغى في نظر الشرع، قال تعالى: "إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا" ﴿٤٧﴾ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٤٨﴾ سورة النساء: 97-98 و أما المستطيع بأي وجه كانت و بأي حيلة تمكنت، فهو معذور و ظالم لنفسه إن قام..." (27).

كان الونشريسي صارما حينما صرح في حقهم: "ما ذكرت عن هؤلاء المهاجرين من قبيح الكلام و سب دار الإسلام، و تمنى الرجوع إلى دار الشرك و الأصنام، و غير ذلك من الفواحش المنكرة، التي تصدر إلا من اللئام، يوجب لهم خزي الدنيا و الآخرة و ينزلهم أسوأ المنازل، و الواجب على من مكنه الله في الأرض و سيره لليسرى، أن يقبض على هؤلاء، و أن يرهقهم العقوبة الشديدة، و التكيل المبرح ضربا و سجنا، حتى لا يتعهدوا حدود الله، لأن فتنة هؤلاء أشد ضرراً من فتنة الجوع و الخوف نهب الأنفس و الأموال..." (28).

هل كان على الموريسكيين أن يعلنوا تنصرهم و يخفوا إسلامهم 5. فالنص الذي أجاب عن تساؤلات الموريسكيين، قد جعلت الونشريسي يستج أن هجرة هؤلاء كانت للدنيا، و ليست للدين، بينما الهجرة من أرض الكفر إلى دار الإسلام واجب شرعي. لقد انتقد المؤرخ المصري حسين مؤنس هذه الفتوى، قائلاً: " فهذا الشيخ الذي تصدى لإبداء الرأي في مصير المسلمين المتخلفين في الأندلس، لم يكلف نفسه، عندما جلس يكتب هذه الفتوى، عناء البحث عن أحوال من يفتي فيهم، و يتقصى أخبارهم، و يعرف الأسباب التي تضطربهم إلى البقاء في الأندلس، و تحول بينهم و بين الهجرة إلى المغرب.<sup>(29)</sup>

و يضيف حسين مؤنس في موضع آخر: " و قد فاته (الونشريسي) أن ضعاف الناس أكثر من الأقوياء، و أن العاجزين عن الرحلة و الهجرة هم الغالبية العظمى... لقد كان لفتوى الونشريسي و أمثالها أسوأ الأثر على مصير الجماعات الإسلامية الباقية في الأندلس، فقد حكم عليها بالكفر و مقيمة في الجحيم الذي كانت تعانيه...".<sup>(30)</sup>

بالرغم من انتقادات حسين مؤنس للفتوى، و اتهامه بقصر النظر في إصدار حكم قاسي على مسلمي الأندلس في مثل هذه الظروف الحرجة، و أنه لم يكن في موقع تقصي الحقائق لإصدار حكم شرعي بخصوص هجرة الأندلسيين. فإن بلاد الأندلس بعد سقوط غرناطة و صدور قرارات التعميد الإجباري أصبحت أرض كفر و حرب، و أصبح من الصعوبة بمكان على المسلمين هناك تأدية شعائر الإسلام بكل حرية.

### 3 - الفتوى الثانية:

وجه الونشريسي الفتوى الثانية سنة ( 901هـ/1495م ) ، في شأن أحد الأندلسيين الذي أراد البقاء في الأندلس لموازرة إخوانه المسلمين لدى السلطات الأسبانية: " يتكلم عنهم مع حكام النصراني فيما يتعرض لهم من نوائب الدهر، و يخاصم عنهم، و يخلص كثيراً منهم من ورطات عظيمة بحيث يعبر عن تعاظم ذلك عنهم... و بحيث يلحقهم في فقدده ضرر كبير إن فقدوه...".<sup>(31)</sup> وكان رفض الونشريسي في هذه المسألة واضحاً: "لأن مساكنة الكفار من غير

أهل الذمة... لا تجوز و لا تباح، لما تنتجه من الأدناس و الأوصار، و المفاصد الدينية و الدنيوية...".<sup>(32)</sup>

لقد بين الونشريسي في فتواه صعوبة القيام بشعائر الإسلام في وسط البيئة المسيحية المعادية لكل ما هو مسلم، قائلاً: " ... فكيف يتوقف متشرع أو يشك متورع في تحريم هذه الإقامة مع استصحابها لمخالفة جميع القواعد الإسلامية الشريفة...<sup>(33)</sup> .

من خلال هذه النوازل يتضح أن الونشريسي أكد على مبدأ وجوب الهجرة لإرتباطها بالعقيدة الإسلامية والحفاظ عليها من الشرك والتضليل والردة بفعل الضغوطات والتكامل المسلط من قبل محاكم التفتيش زمنئذ. والظاهر أن الفقيه لم يتصور حدوث هذه الظاهرة الدفاعية في وسط بيئة مسيحية معادية، لم يسبق وأن أبدى فيها فقهاء الإسلام برأيهم.

عندما ندقق في حكم الهجرة الصادر عن الونشريسي يصرح بأن دخول بعض المسلمين تحت حكم النصراني أمر لم يعرفه المسلمون إلا في القرن الخامس الهجري بعد استيلاء النورماندين على صقلية، لذلك لم يتعرض جمهور الفقهاء لمسألة الهجرة من قبيل هذه المشكلة. والواقع أن هذا الكلام يدل على علم قليل بتاريخ الإسلام، وهذا الإهمال عرفه علماء المشرق والمغرب معاً. ففي أثناء الصراع الطويل بين الإسلام والنصرانية لم يخل الأمر بين حين وحين من أن تقع بعض بلاد الإسلام في أيدي غير المسلمين<sup>(34)</sup>.

إن تاريخ الأندلس وفهم أحداثه وتفاعلاتها ومسبباتها بالإضافة إلى دراسة الآثار التاريخية التي تظهر كشواهد ملموسة على مرور الزمن يؤدي ذلك إلى تكوين رؤية واضحة لجوهر حضارتنا الإسلامية عبر عصور ازدهارها، كما يفضح حقيقة الحضارة الغربية القائمة على التسلط والقهر والإكراه، والتي كان من أوائل ضحاياها شعب الأندلس المسلم، الشعب الذي استمدت من جهوده عناصر الحضارة عندما أنارت الأندلس أرجاء أوروبا المظلمة، ولا يزال الغرب منذ تلك العصور وحتى اليوم يصور المسلمين والإسلام بأبشع الصور، ويشن عليهم الحرب بمختلف الأساليب.



صورة من مخطوط ناصر الدين على القوم الكافرين





## الإحالات:

(1) حدد المؤرخ الإسباني ميكال دي إيبانزا ، وجود ثلاثة مراحل للإطار الديني و الاجتماعي للأندلسيين من وجهة نظر القانون الإسباني ، ويشمل المراحل التالية:

- مرحلة المدجنين: قبل التعميد القسري(1502- 1525).

- المرحلة الموريسكية: اعتبر فيها المسلم منصرأ أو مسيحياً رديئاً و نعتهم الكنيسة بالهرطقة (mauvais chrétiens).

- مرحلة الطرد النهائي( 1609 -1614). و هي مرحلة عودة الأندلسيين إلى ديار الإسلام. للمزيد راجع :

حنيفي ، هلايلي، الموريسكيون الأندلسيون في الجزائر خلال القرنين السادس عشر و السابع عشر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة وهران، 1999، ص ص 15 -17.

(2) لعبت محاكم التفتيش دور الحارس الأمين على المصالح الأسبانية و هي تلاحق الموريسكيين و تطاردهم

أيضا كانوا، و قد شبهها أحد الباحثين الأسبان ، بأنها كانت تمارس بيداغوجية الخوف و القهر. أنظر :

Bartolomé,Bennassar,l'inquisition espagnol XVé-XIXé siècle,Paris, Hachette,1979, pp.72-101

- (3) بلغت البيبليوغرافيا الخاصة بدراسة محاكم التفتيش سنة 1963 حوالي 1950 عنوانا.
- (4) Guy, Testas et Jean Testas, L'inquisition, que sais-je, Paris, PUF, 1983, p.7.
- (5) أسعد، حومد، محنة العرب في الأندلس، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988، ص 5.
- (6) Guy Testas et Jean Testas, L'inquisition, Que sais-je, Paris, P.U.F, 1964, p.7.
- (7) شارل، لي، العرب والمسلمون بعد سقوط غرناطة، (تعريب: حسن سعيد الكرعي)، بيروت: منشورات دار لبنان للطباعة والنشر، 1988، ص 125.
- (8) لوي، كاردياك، الموريسكيون الأندلسيون، المجابهة الجدلية (1492-1640)، (تعريب وتقديم: عبد الجليل التميمي)، تونس - الجزائر: الدار التونسية للنشر والتوزيع، 1989، ص 114 - 115.
- (9) أعمال المؤتمر العالمي للدراسات الموريسكية الأندلسية حول "دين وهوية الموريسكيين الأندلسيين ومصادر وثائقهم"، (تقديم: عبد الجليل التميمي)، تونس، 1984، ج1، ص 59-69.
- (10) نفسه، ج2، ص 191.
- (11) Fernand Braudel, La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Paris, Armand Colin, 2ed, 1966, T2, p.118.
- (12) Jeanne, Vidal, Quand on brûlait les morisques (1544-1621), Nîmes, 1986, p.165.
- (13) لوي، كاردياك، المرجع السابق، ص 72.
- (14) الأرشيف الإسباني المتعلق بملفات محكم التفتيش بلنسية، قضية رقم: 799.
- (15) بلقاسم، دراجة: "الأندلسيون المسلمون ومحاكم التفتيش"، في أعمال المؤتمر العالمي الخامس للدراسات الموريسكية الأندلسية حول (الذكرى الخمسمائة حول سقوط غرناطة 1492-1992)، تقديم: عبد الجليل التميمي، تونس، 1993، ج2، ص 69.
- (16) العروسي، الميزروري، "الطفل الموريسكي وأزمة هوية"، في أعمال المؤتمر العالمي السابع للدراسات الموريسكية الأندلسية، حول (العائلة الموريسكية: النساء والأطفال)، تقديم: عبد الجليل التميمي، تونس، 1997، ص 54.
- (17) هذا ما جاء مطابقا للآية الكريمة في قوله تعالى: "مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ" سورة النحل الآية: 106.
- (18) أحمد بن قاسم، الشهاب الحجري، ناصر الدين على القوم الكافرين (تحقيق: محمد رزوق)، الدار البيضاء: دار الشروق، 1987، ص 21. راجع أيضا: ناصر الدين، سعيدوني: من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999، ص 344-350.

- (19) للمزيد من التفاصيل حول مفهوم التقية عند الموريسكيين يرجى العودة إلى: جمال ، يحيواوي ، سقوط غرناطة و مأساة الأندلسيين 1492 - 1610 ، الجزائر : دار هومة، 2004، 284 ص.
- (20) لوي، كاردياك ، المرجع السابق، ص 93.
- (21) نفسه ، ص 94.
- (22) بدرو ، لوتقا، الحياة الدينية للموريسكيين الأندلسيين(تعريب: جمال عبد الرحمن)، مراجعة: عبد الجليل التميمي، تونس، 1993، ص ص 40 - 42.
- (23) الونشريسي، أسنى المتاجر في بيان من غلب على وطنه النصراري و لم يهاجر و ما يترتب عليه من العقوبات و الزواج، (تحقيق: حسين مؤنس)، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد 5، العدد 1 - 2، 1957، ص ص 135 - 138.
- (24) أبو العباس أحمد بن يحيى بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، ولد حوالي 834هـ/1430م، عرف بفصاحة لسانه و براعة قلمه وشجاعته الأدبية. تقلد بفاس الفتوى و التدريس و القضاء.. ألف العديد من التصانيف ، ولعله ليس من قبيل الصدف أن يموت الونشريسي في نفس السنة(1508)التي استولى فيها الإسبان على وهران ، للمزيد حول حياته، راجع : أبو القاسم ، سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي ، 1998، ج1، ص ص 123 - 132. و أيضا : ناصر الدين ، سعيدوني، من التراث التاريخي و الجغرافي للغرب الإسلامي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999، ص ص 277 - 289.
- (25) أحمد ، الونشريسي، المعيار المغرب و الجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية و الأندلس و المغرب، ( إشراف: محمد حجي)، بيروت: دار الغرب الإسلامي 1981، ج2، ص 119.
- (26) نفسه، ج2، ص 120.
- (27) نفسه، ج2، ص ص 121 - 122.
- (28) نفسه، ج2، ص 132.
- (29) حسين، مؤنس، المقال السابق، ص ص 133 - 134.
- (30) نفسه، ص ص 144 - 147.
- (31) نفسه، ج2، ص 137.
- (32) نفسه، ج2، ص 138.
- (33) نفسه، ج2، ص 139.
- (34) في أيام المهدي العباسي استولى الروم على الحديثة و حكموها أعواما حتى استردها المسلمون أيام الهادي. للمزيد راجع: حسين ، مؤنس، المقال السابق، ص ص 134 - 137.

## الضبط البيبليوغرافي للإنتاج الفكري في الأندلس من خلال كتب التراجم والصلات.

أ.ة.متاجر صورية

جامعة سيدي بلعباس<sup>1</sup>

ترتكز هذه الدراسة على ضبط الإنتاج الفكري في الأندلس من خلال كتب التراجم الأندلسية<sup>(1)</sup>، أي ما بين القرنين الرابع وأوائل القرن السادس الهجريين، وذلك من خلال الاعتماد على الدراسة البيبليوغرافية بكل أدواتها ووسائلها المتعددة، وحيث نبدأ بحصر المصنفات وحقول المعرفة في الأندلس اعتماداً على الكتب التراجم. والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح ماهي البيبليوغرافيا؟ وما موقعها من التراث الأندلسي؟

إن كلمة بيبليوغرافيا من الكلمات الأجنبية التي دخلت إلى اللغة العربية معربة، وأصبحت مصطلحاً شائعاً يدل على علم مستقل يعتبر من أهم الفروع لعلوم المكتبات والمعلومات. ويكاد يتفق المهتمون إن لم نقل يجمعون على أن أصل الكلمة يوناني، مركبة من كلمتين «Biblio» ويعني كتيب، وكلمة «Graphia» بمعنى ينسخ أو يكتب. وتعني الكلمة في أصلها اللغوي "كتابة الكتب". وقد تغير معناها بعد القرن السابع عشر إلى مدلول فكري عام هو: "الكتابة عن الكتب". والبيبليوغرافيا هو المتضلع في معرفة الكتب. ولهذا الغرض أمكننا استعمال المنهج البيبليوغرافي البيبليومتري الإحصائي الذي استعمل لأول مرة سنة 1922 من طرف وليام هولم (W. Hulme).

و استخدم هذا المصطلح لتوضيح تطور مسار العلم والتكنولوجيا من خلال الإحصائيات المتعلقة بعالم الكتب والدوريات، وهو يمكن الباحث من التعرف بشكل دقيق على مواضيع البحث وأسماء الكتب. والدراسات البيبليومترية تنقسم إلى نوعين: الدراسات الوصفية التي تدرس خصائص الإنتاج من حيث الحجم والنوع و وسيط الإتصال و مجال التخصص و لغة النشر و المكان و الأصل الجغرافي للمفكرين. و الدراسات التحليلية التي تهتم بسلوكيات المؤلفين إزاء هذا الإنتاج العلمي وخصائصه<sup>(2)</sup>.

**أولاً : دراسة الاتجاهات العددية للكتب والمصنفات :**

## 1- أعلام فقه الحديث بالأندلس:

لفظ مركب من فقه وحديث، "فالفقه يطلق على العلم بالشيء يقال فقهته أفقّفه: أي علمته، وكل علم بشيء فهو فقه، ثم اختص به علم الشريعة<sup>(3)</sup>. وعليه فإن مصطلح فقه الحديث يقصد به، "فهم مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقواله وأفعاله وتقريراته وذلك بمعرفة لغته وغريبه وناسخه ومنسوخه ومختلفه ومشكله واستنباط حكمه وأحكامه وآدابه في ضوء القرآن والسنة أو أقوال الصحابة أو اجتهادات العلماء"<sup>(4)</sup>.

ذكر الحميدي في (جذوة المقتبس): "بأن أول من أدخل المذهب المالكي الأندلس هو زياد بن عبد الرحمن بشبظون (ت 204هـ) وفقه مالك بن أنس و كان أهل الأندلس قبل ذلك على مذهب الأوزاعي" وقد أخذه عن يحيى الليثي (عقل الأندلس) كما لقبه الإمام مالك<sup>(5)</sup>، وتذكر الروايات أحمد بن أن يحيى الليثي (ت 97هـ)، أخذ العلم عن الإمام مالك بالذات وروى عنه الموطأ، وتعتبر روايته من أوضح الروايات<sup>(6)</sup>.

في هذا المبحث سنحدد معالم الاتجاهات العددية لفقهاء الحديث بالأندلس من القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن السادس الهجري بناء على ما ورد في الأعمال الأربعة. تميز القرن الثاني والثالث الهجريين بهجرة علماء الأندلس إلى المدينة المنورة للأخذ عن الإمام مالك عن رجال مدرسته. وكان للرحلة أثر مهم في مسيرة الحديث إبان القرن الرابع الهجري تجلّى ذلك في دخول مصادر الحديث إلى الأندلس:

- أ- اتساع مجالس الرواية والسماع والدراية بالأندلس.
  - ب- تنوع معارف العلماء من الحديث وعلومه من رجال وعلل وغريب ومؤلف ومختلف. و
- الجدول التالي يوضح أعلام الفقه بالأندلس:

## 2- مؤلفات فقه الحديث بالأندلس:

أنتج علماء الأندلس كتباً يمكن تصنيفها حسب ما ورد في كتب التراجم إلى مايلي:

- أ- كتب في فقه الموطأ جمعت بين الحديث والمسائل.
- ب- كتب في تأصيل فتاوي مذهب مالك.
- ج- مصنفات في الحديث وعلومه المعنية على الاستنباط.

هذه المؤلفات والمصنفات خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، دلت على توسع حركة الحديث والاهتمام به لدى علماء الأندلس<sup>(7)</sup>.

وخلال القرن الرابع الهجري، اتسعت دائرة هجرة علماء الأندلس نحو بلاد المشرق ودخلت أدوات جديدة من مختلف مراكز العلم المشرقية، أثرت في دراسة الموطأ، فانتقل التأليف فيه من الشرح والرواية إلى وصل أسانيده وتوجيه أحاديثه، ومن مؤلفاته كتاب توجيه حديث الموطأ، لمحمد بن عبد الله بن عيشون الطليطلي<sup>(8)</sup> وكتاب (توجيه حديث الموطأ) ليحيى بن شراحيل البلسي (ت372هـ)<sup>(9)</sup>.

وكان من مميزات هذه المرحلة بداية الاشتغال بكتاب المصنف على سنن أبي داود لمحمد بن عبد الملك بن أيمن (ت330هـ)<sup>(10)</sup>.

وتأثر الأندلس، بالمشرق بأصول علم الكلام، فاتهم محمد بن عبد الله مسرة (ت319هـ) بالزندقة<sup>(11)</sup>. وقد أنبرى علماء الحديث بالجدل فألف وهب بن مسرة بن مفرج (ت246هـ) كتابه (السنة واثبات الرؤية والقدر والقرآن).

وكان من أسباب سقوط الخلافة وظهور فتنة الطوائف، أن قتل عدد كبير من فقهاء الحديث وخاصة بقرطبة مسرح الفتنة والهرج، حيث نهبت دور وخزائن العلماء، وقد ذكر ابن بشكوال مشهد: محمد بن سعيد الحرار (ت403هـ) صاحب كتاب (عمل اليوم والليلة) وكتاب (جامع واضح الدلائل) الذي قتله البربر يوم دخولهم قرطبة.

وكان قد استقبلهم شاهراً سيفه يناديهم: "إلي يا حطب النار طوبي لي إن كنت من قتلاكم حتى قتلوه"<sup>(12)</sup>.

وإذا كان القرن الرابع الهجري عرف رحلة واسعة لطلب الحديث من المشرق فإن القرن الخامس تميز بالانشغال الموسوعي الذي شمل ثلاث نماذج:

أ- الاشتغال الموسوعي بشرح موطأ مالك: وبرز فيه كتاب (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لأبي عمر يوسف بن عبد البر)<sup>(13)</sup>.

ب- بداية الاشتغال بشرح صحيح البخاري ومن أشهر من كتبوا في ذلك ، هشام بن عبد الرحمن الصابوني ( شرح صحيح البخاري )<sup>(14)</sup> وألف أبو علي الفسائي كتابه المشهور (تقييد المهمل وتمييز المشكل)<sup>(15)</sup>.

ج- ظهور موسوعات الحديث الظاهرية: وأولها كتاب ابن حزم الظاهري (الإيصال إلى فهم كتاب الخصال الجامعة لمجمل شرائع الإسلام

### 3- دراسة الاتجاهات العددية للمصنفات:

لم تعد التراجم مادة إخبارية بما تحتوي عليه من معلومات وجزئيات ولكن كذلك بما تمثله من حيث هي إنتاج ثقافي وفكري خلال فترة زمنية محددة.

ولعل بحثنا عن علماء الأندلس ما بين القرنين الرابع و أوائل السادس الهجريين العاشر والثاني عشر الميلاديين، يتيح لنا تطبيق المنهج الببليومتري الببليوغرافي التحليلي المستمد من العلوم الإنسانية ، وهو لا يلامس التاريخ وحده، ولربما يلامس "سوسيولوجية المعرفة". وذلك من خلال جرد عام للأدب البيوغرافي في الأندلس، لأربع مؤلفات هي "تاريخ علماء الأندلس" لابن الفرضي، و "جذوة المقتبس" للحميدي، و"صلة " ابن بشكوال" و"بغية الملتمس" للضببي. يتيح لنا هذا العمل الببليوغرافي استخراج مجموعة إحصاءات من التراجم نفسها وذلك من أجل إمكانياتين هما:

1- تجميع تخصصات المعرفة في التراث الأندلسي.

2- الانتساب الفكري للأفراد (العلماء).

وبالرغم من تباين "الأصناف الكتابية للترجمة" واختلاف نظام تقديمها بين مؤلف وآخر، فإن الترجمة تحمل في تركيبها مجموعة من الثوابت بقيت قائمة على طول مختلف الفترات والأمكنة، أما المتغيرات الموجودة في الترجمة فإنها غالبا ما ترتبط بالأهمية المعطاة للأنحة الشيوخ أو الإستشهادات.

ومن خلال الجرد العام للمصنفات، لاحظنا حضور مكثف لرجال العلم في كل أقاليم الأندلس، وكذلك تواتر ممارسة مختلف المعارف العربية، الإسلامية المجمعة في وحدات كبرى، وبالتالي يصعب علينا تحديد كل الإنتاج الكمي للكتب والمصنفات داخل هذه



النماذج المعتمد عليها في دراستنا، وهذه أمثلة كثيرة حول صعوبة تحديد الكتب، يروي ابن الفريسي عن يحيى بن يحيى ابن السمينه ما نصه: "كان متصرفا في ضروب العلم متفننا في الآداب، ورواية الأخبار مشاركا في الفقه والرواية، بصيرا بالاحتجاج والكلام، نافذا في معاني الشعر، وعلم العروض، والتجيم، والطب" (17) ويقول الحميدي عن محمد بن الحسن بن الكناني: "له مشاركة قوية في علم الأدب والفقه والشعر، وله تقدم في علوم الطب، والمنطق، وعلم الكلام" (18) أما ابن بشكوال فيضيف قائلا: "...كان متفننا، عالما بالحديث وعلمه، وبالفرائض والحساب والفقه والإعراب والتفسير..." (19). ويستطرد الضبي في حديثه عن لبني: "كانت حاذقة بالكتابة، نحوية شاعرة، بصيرة بالحساب مشاركة في العلم، وكانت عروضية" (20).

### كتب التراجم الأربعة وعددها في كل موضوع:

| الرقم | الموضوع                      | عدد الكتب |
|-------|------------------------------|-----------|
| 01    | علوم القرآن                  | 33        |
| 02    | الموطآت                      | 22        |
| 03    | مصنفات السنن والأسانيد       | 21        |
| 04    | سائر كتب الحديث              | 09        |
| 05    | كتب معرفة الرجال وعلل الحديث | 14        |
| 06    | الفقه                        | 34        |
| 07    | الفرائض والحساب              | 04        |
| 08    | السير والمغازي والأنساب      | 10        |
| 09    | الأخبار                      | 13        |
| 10    | التأويل                      | 01        |
| 11    | الزهد                        | 08        |
| 12    | العقيدة                      | 06        |
| 13    | التصوف                       | 07        |
| 14    | التراجم                      | 12        |
| 15    | علم الكلام                   | 01        |

|    |                         |     |
|----|-------------------------|-----|
| 16 | الفلسفة                 | 01  |
| 17 | المنطق                  | 01  |
| 18 | الآداب                  | 10  |
| 19 | الشعر                   | 14  |
| 20 | اللغة                   | 13  |
| 21 | النحو والبلاغة          | 13  |
| 22 | الإجازة والمناولة       | 04  |
| 23 | المعاجم                 | 03  |
| 24 | التاريخ                 | 08  |
| 25 | الجغرافيا               | 04  |
| 26 | السياسة                 | 04  |
| 27 | الموسيقى                | 01  |
| 28 | علم النبات              | 01  |
| 29 | علوم : طب - فلك - هندسة | 08  |
| 30 | الوثائق                 | 03  |
| /  | المجموع                 | 293 |

### المجموع الكلي:

بلغ عدد الكتب التي ذكرتها كتب التراجم الأربعة (293) ثلاثة وتسعون ومائتان كتابا، في حين بلغ عدد المؤلفين (171) واحد وسبعون ومائة مؤلفا، وهذا معناه:

- 1- أن الرقم المذكور حول المؤلفين، ذكر من له تأليف فقط.
- 2- أن المؤلف الواحد له أكثر من كتاب.
- 3- أن متوسط إنتاجية المؤلف الواحد حوالي كتابين إثنيْن، وبالتحديد ، 1,7 % تقريبا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أمرين على جانب كبير من الأهمية:

أ- إذا جمعت كتب الحديث بكل أصنافها فسوف يصل، عددها إلى (76) كتابا، وهي: الموطآت: 22، مصنفات السنن والأسانيد: 21، سائر كتب الحديث: 19، كتب

معرفة الرجال وعلل الحديث: 14 : وهي تمثل نسبة 26% من العدد الإجمالي للكتب، وهي نسبة مرتفعة، يليها الفقه بـ 34 كتاب، وهذا بنسبة 11%، ثم كتب علوم القرآن 33 كتاباً، أي بنسبة 10%. وهذا بنسبة 11%، ثم كتب علوم القرآن 33 كتاباً، أي بنسبة 10%.

لقد ترددت في كتب التراجم أشكال للإنتاج الفكري في الأندلس هي: كتاب- رسالة- مصنف- مسند- ديوان- إجازة- مناولة.

وهذا بنسبة 11%، ثم كتب علوم القرآن 33 كتاباً، أي بنسبة 10%.

1- عبرت كتب التراجم عن المسؤولية الفكرية في الكتب الأربعة بنحو عشرة مصطلحا، نستعرض هنا هذه المصطلحات (التأليف، التصنيف، الرواية، الشرح، السماع، القراءة، الأخذ، التفسير، النقل، الجمع).

حرصت كتب التراجم على أهمية الرواية و ذلك على ذكر سلسلتها عند كل مؤلف وكتاب، فكانت تذكر أسماء الرواة من حين لآخر. كانت الوراقة من وسائل الاتصال الفكري بين المؤلفين، حيث كان لكل مؤلف وراق ينسخ كتبه، و لم يكن هذا الوراق (الناسخ) إلا تلميذا يثق فيه المؤلف و يأتمنه على توزيع كتبه سماعاً بالإملاء عليه أو بالنسخ. لقد حشت كتب التراجم بأفعال التواصل الفكري بين العلماء و الأجيال: أخبرنا - تتلمذ- أخذ- قرأ- سمع- أجاز- حدث- رحل- تعلم- روى- لقي- نقل. و هذه الأفعال ليست لها دلالات لغوية فحسب و إنما هي مصطلحات استخدمت أساساً لتصوير عمليات الاتصال الفكري و من أمثلة استخدام بعضها: ( و قرأت بخط بعض أصحابنا).

لقد كان هناك التشجيع الرسمي من جانب الخلفاء و الأمراء و الحكام على التأليف والنقل، وذلك ببذل الأعطيات و الهبات و المنح و الرواتب الشهرية، و تقليد المناصب الرفيعة في الدولة و إنشاء المكتبات الرسمية كي تكون مستودعاً لهذا الإنتاج الفكري و أداة فعالة لهذا التواصل عبر الأجيال في الزمان و المكان. و لابد من تقرير حقيقة يمكن ملامستها بعد دراسة الكتب الأربعة للتراجم الأندلسية و العناصر التي استوفتها في الأسلوب البيبليوغرافي و التي تيسر على النحو التالي:

- 1- المدخل: حيث عرف بالمؤلف من حيث اسمه و كنيته و لقبه و نسبه.
- 2- حرصت كتب التراجم على إعطاء بيان العنوان الكامل عن الكتاب، و لكن نجد تفاوتاً بينها في بعض الأحيان.
- 3- بيان المسؤولية: حيث عرض كل مؤلف سبب تأليفه للكتاب في المقدمة، كما حرص على تبين المنهج المتبع.
- و عليه فإن هذه النسب تدل على مدى اهتمام المؤلفين الأندلسيين بعلوم القرآن، والحديث و الفقه، تأليفاً و دراسة. و ما يمكن قوله في هذا الصدد أن كتب الحديث كانت من الأصول التي نشأت من خلالها فهارس و برامج و تراجم الشيوخ في الأندلس.
- 4- لم تذكر كتب التراجم الأربعة البيانات البيبليوغرافية عن الكتب التي سجلتها، بل توسعت في معنى الإجازة و المناولة و القراءة، و الذي أثر بدوره على هذه البيانات بالتقصير. لذلك كان من الصعب علينا دراسة إنتاجية المؤلفين في كتب التراجم الأربعة بسبب هذا التقصير و التحجيم.
- و تمثلت طرق تلقي العلم في الأندلس من خلال كتب التراجم فيمايلي: السماع- القراءة- المناولة- المكاتبة بين الطلبة و العلماء- الإجازة- المناظرة.
- 5- ليس خاف على أحد أن دراسة إنتاجية المؤلفين و حصر عدد الكتب في مصنفات التراجم الأربعة عمل صعب، حيث لم نعثر على فهرس للكتب في كل التراجم المحققة التي اعتمدناها في الدراسة، و هو أمر غائب تماماً. لذلك أوجب علينا القيام بهذا العمل بمفردنا. و مما يلاحظ على هذه المصنفات أنها أهملت إنتاج الرصيد الثقافي لعلماء الأندلس خلال الفترة المدروسة، و هو عمل قمنا بانجازه كخطوة أولى للتعريف بالبيبليوغرافيا الفكرية لعلماء الأندلس خلال القرون الخمسة الأولى لتواجد الإسلام في الأندلس.
- و مما يجب ذكره في هذا السياق، أنه لا يوجد عمل بيبليوغرافي واحد يتعرض لقضية الكتب في الأندلس من حيث ضبطها و التعريف بها، و دراستها كما و تحليلها نوعاً، حتى كتاب (الفهرست) لابن النديم، يحصر و يسجل و يصف الإنتاج الفكري الذي فرزته الثقافة والعقلية الإسلامية طوال القرون الأربعة الأولى من الهجرة، لا توجد به أية إشارات عن الكتب

في الأندلس أو حتى المؤلفين الأندلسيين بالرغم من أنه فهرس لكتب جميع الأمم، يقول ابن النديم: " هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب و العجم الموجود منها بلغة العرب وقلمها، في أصناف العلوم، و أخبار مصنفيها، و طبقات مؤلفيها، و أنسابهم، و تاريخ مواليدهم و مبلغ أعمارهم و أوقات وفاتهم، و أماكن بلدانهم، و مناقبهم و مثالبهم، منذ ابتداء كل علم اخترع، إلى عصرنا هذا: و هو سنة سبع و سبعين و ثلاثمائة للهجرة (377)<sup>(21)</sup> .

### الإحالات:

(1) ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد الأزدي، تاريخ علماء الأندلس (تحقيق: صلاح الدين الهواري)، ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1427هـ/2006م. ج2.

- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف، الصلة في تاريخ علماء الأندلس (اعتناء و شرح: صلاح الدين الهواري)، ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1423هـ/2003م. 599ص.

- الحميدي، أبو عبد الله بن أبي نصر فتوح، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، (ضبط و شرح: صلاح الدين الهواري) ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1425هـ/2004م. 463ص.

- الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، بغية الملتبس في رجال الأندلس، (ضبط و شرح: صلاح الدين الهواري)، ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1426هـ/2005م. 592ص.

(2) حول مفهوم المنهج البيبليومتري، راجع: حسن، الوزاني، " الإنتاج الأدبي المغربي الصادر خلال فترة 1936-1999: عرض قاعدة معطيات و تحليل سوسيو بيبليومتري"، منشورات حول المكتبات في مطلع الألفية الثالثة، جامعة الشارقة، النشر العلمي، 2003، مج1، ص ص 89- 102. و أيضا: هارولد لروي، ليندر، نشأة البيبليوجرافيا القومية الشاملة الجارية، (ترجمة: عبد المنعم محمد موسى)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 334.

(3) خالد، الصمدي، مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي من النشأة إلى نهاية القرن السابع الهجري: جذورها- آثارها - مناهجها، ط1، الرباط: المنشورات وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامية، 1427 هـ 2006 م، ج1، ص 16.

(4) نفسه، ج1، ص 17.

(5) الحميدي: المصدر السابق، ج6، ص212 (رقم: 440)

(6) أنظر ترجمته عند: ابن الفرضي، المصدر السابق، ج1، ص36. وأيضاً: ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (تحقيق: علي عمر)، ط1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية،

1423هـ/2003م، ج1، ص130.

(7) خالد، الصمدي: مدرسة فقه الحديث..... المرجع السابق، ج1، ص ص 31- 57.

(8) ابن الفرضي: المصدر السابق، ج2، ص 59 (رقم: 1261) .

- (9) نفسه، ج2، ص 170 (رقم : 1599).
- (10) نفسه، ج2، ص 49 (رقم : 1230) وأيضا الحميدي، ج2، ص ص 73 - 74 (رقم : 98).
- (11) ابن الفرضي: المصدر السابق، ج2، ص 39 (رقم: 1204).
- (12) ابن بشكوال، المصدر السابق، ج8، ص 388 (رقم: 1061).
- (13) نفسه، ج10، ص ص 522 - 523 وأيضا الحميدي، المصدر السابق، ج9، ص ص 356 - 357.
- (14) نفسه، ج10، ص ص 526 - 527.
- (15) نفسه، ج3، ص 130 الضبي: المصدر السابق ص ص 243 - 244.
- (16) ابن الفرضي، المصدر السابق، ج2، ص 166.
- (17) الحميدي، المصدر السابق، ج2، ص 55.
- (18) ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، ص 66.
- (19) الضبي، المصدر السابق، ص 511.
- (20) ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست (تحقيق و تقديم: مصطفى الشويمي)، تونس: الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1406هـ/1985، ص ص 49 - 50.

## دور الوقف الحضاري في تلبية حاجات المجتمع العلمية والثقافية في الدولة الزبانية

محمد زاهي

بجامعة سيدي بلعباس

إن الوقف في اللغة هو الحبس<sup>1</sup>، ومنه قولهم وقفت الدار: حبستها في سبيل الله، ومعنى تحبسه ألا يورث ولا يباع ولا يوهب، ولكن يترك أصله، ويجعل ثمره في سبيل الله عز وجل<sup>2</sup>. وقد استعمل الفقهاء مادتي "حبس" و"وقف" في التعبير عن الوقف فاستعملت كلمات حبس أو أحبس ووقف و أوقف للفعل ووقف وحبس للاسم، وجمعت على أوقاف وأحباس<sup>3</sup> ولا تزال الأوقاف إلى اليوم في بلاد المغرب تسمى أحباسا<sup>4</sup>.

أما الوقف في أصل وضعه الشرعي فهو: "صدقة جارية" استنادا إلى الحديث الشريف الذي رواه أبي هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"<sup>5</sup>. ولقد عرفه فقهاء الشرع الإسلامي بأنه: "حبس المال على ملك الله تعالى، والتصدق بالمنفعة حالا أو مآلا على أي وجه من وجوه البر"<sup>6</sup>.

أكدت الدراسات الحديثة التي تناولت الحضارة الإسلامية مدى مساهمة الأوقاف في تنمية التعليم وازدهار الحركة الإسلامية، مدى مساهمة الأوقاف في تنمية التعليم وازدهار الحركة الإسلامية. فالتعليم والثقافة والبحث العلمي تخصصت بها الأوقاف الإسلامية، منذ أن بدأ التعليم يتخذ نموذج المدرسة المستقلة عن دور العبادة منذ عهد الخلافة الإسلامية العباسية. فأموال الأوقاف كانت المورد الأساسي للنشاط العلمي والثقافي في الحضارة الإسلامية حيث أصبحت الأوقاف بمثابة وزارة التعليم في زماننا<sup>7</sup>. وانقسمت أوقاف التعليم إلى أوقاف المدارس وأوقاف المكتبات.

### 1 - الوقف على المدارس:

كان للوقف على المدارس مكانة عظيمة عند الفقهاء والمسلمين إلى درجة تعظيم هذا النوع من الوقف نظرا لأهميته في ازدهار الحركة العلمية في الحضارة الإسلامية، وحرصوا على بقاءه وإستمراره وحمايته فأصبحت أموال الأوقاف المورد الأساسي للمدارس في نفقاتها وحاجاتها مساهمة بنصيب وافر في تنمية التعليم<sup>8</sup>.

وبفضل الوقف شيدت المدارس و الجامعات في العالم الإسلامي من أدناه إلى أقصاه، حيث كان المغرب الإسلامي نصيبا كبيرا من مثل هذه الأوقاف، وبفضل الوقف ظهرت أوائل الجامعات في العالم الإسلامي والعالم.

ويذكر التاريخ طائفة من أفراد المسلمين بكثير من الإكبار والإعجاب لمالهم من فضل في إنشاء مدارس علمية كبرى في العديد من المدن الإسلامية بالمغرب الإسلامي وكان السلاطين والأمراء في الدولة الزيانية دور كبير في إنشاء المدارس والوقف عليها، حيث اشتهرت مدينة تلمسان بمدارسها العامرة بالطلبة ومن أهمها :

#### ■ مدرسة ابني الإمام:

وهما أبو زيد عبد الرحمن<sup>9</sup> (توفي سنة 741هـ / 1340 م) وهو الأخ الأكبر وأبو موسى عيسى وهو الأخ الأصغر<sup>10</sup> توفي سنة 749 هـ / 1348م) والتي أسسها لهما السلطان أبو حمو موسى الأول (707 هـ - 718 هـ / 1308/1318م) مدرسة عرفت بهما يدرسا بها العلم<sup>11</sup> فكانت أول مدرسة أسست في عهد الدولة الزيانية.

وقد تخرج من هذه المدرسة أعلام منهم الشريف التلمساني (710 - 771هـ / 1310 - 1370م) والخطيب ابن مرزوق (710 - 781هـ / 1311 - 1379م) والإمام المقري صاحب نفح الطيب توفي (759 هـ - - / 1359م) وأبو عثمان العقباني (720 - 811هـ / 1320 - 1408م) وأبو عبد الله اليحصي والآبلي<sup>12</sup> (681 - 757هـ / 1382 - 1350م) وأبو عبد الله محمد المدرومي.<sup>13</sup>

#### ■ المدرسة التاشفينية:

أسسها سلطان أبو تاشفين الأول وهو ابن أبي حمو موسى الأول، (718 - 737هـ / 1318 - 1337م) الذي اهتم بالمشاريع الثقافية والعمرانية فقام ببناء مدرسة بجانب الجامع الأعظم في تلمسان سميت بالمدرسة التاشفينية فكانت أهم مدرسة بالمغرب الأوسط، والتي حضر في حفلة إفتتاحها علامة عصره أبو عمران المشدالي<sup>14</sup> (760 - 745هـ / 1271/1344م) وهو أعلم عصره في الفقه المالكي وقدمه لتدريس بها يضاهاي بها مدرسة إبنني الإمام<sup>15</sup>. وتولى التدريس بها أيضا سعيد العقباني (720 - 811هـ / 1320 - 1408م) الذي تخرج على يده ولده الإمام المجتهد قاضي الجماعة تلمسان أبو الفضل قاسم بن سعيد العقباني (768 - 854هـ / 1368 - 1450م) وأبو الفضل بن الإمام توفي (845هـ / 1441م) وإبراهيم المصمودي وأبو يحيى الشريف وأبو العباس بن زاغو (782 - 845هـ / 1380 - 1441م).<sup>16</sup>



### ■ المدرسة اليعقوبية:

أسسها السلطان أبو حمو موسى الثاني (760 - 791هـ / 1359 - 1393م) بناها للعلامة عبد الله محمد بن أحمد الشريف (710 - 771هـ / 1310 / 1370م) التي تم إفتتاحها في سنة 765هـ / 1364م وقد حضر السلطان الدرس الإفتتاحي الذي ألقاه العلامة عبد الله الشريف.<sup>17</sup> كما درس بها العالم سعيد العقباني (720 - 811هـ / 1320 - 1408م) فأصبحت أشهر المدارس في المغرب الإسلامي والأندلس.

### ■ مدرسة العباد:

أسست أيام الاحتلال المريني للعاصمة الزيانية تلمسان التي قام بتأسيسها السلطان أبو الحسن المريني (732 - 749هـ / 1331 - 1348م) الذي قام بإنشاء مسجد سيدي أبي مدين<sup>18</sup> في منطقة العباد سنة 739هـ / 1338م ثم المدرسة التابعة له في شهر ربيع الثاني 747هـ / 1347م، والتي كانت تعد من أجمل المباني في المغرب الإسلامي وكانت تحتوي على غرف كثيرة للطلبة، وتدرس فيها مواد العلوم والتاريخ في أيام ارتقاء المسلمين.<sup>19</sup>

ودرس في هذه المدرسة أشهر العلماء في المغرب الإسلامي والأندلس أمثال ابن مرزوق الخطيب الجد، حيث جاء في العبر " ولما أبتني السلطان أبو الحسن مسجد العباد، ولاه الخطابة به وسمعه يخطب على المنبر، قد أحسن في ذكره والدعاء له، فحلا بعينه واستخلصه لنفسه وأجله محل القرب من نفسه، وجعله خطيبا حيث يصلي من مساجد المغرب"<sup>20</sup>.

كما درس بها ابن مرزوق الحفيد<sup>21</sup> (766 - 842هـ / 1364 - 1438م) والشيخ محمد السنوسي<sup>22</sup> (832 - 895هـ / 1428 - 1489م) والمؤرخ عبد الرحمن بن خلدون (1332م / 1406م). وقد جاء في وقفية المدرسة والتي وتعود إلى شهر ربيع الثاني (747هـ / 1347م) ما يلي: "وحبس المدرسة المذكورة على طلبة العلم الشريف وتدرسه".

كما جاء في هذه الوقفية المكتوبة بجدارية من الرخام في عمود من المسجد بالقرب من المحراب، التي يبلغ علوها متر واثنين وأربعون سنتيمتر وعرضها خمسة وستون سنتيمتر، والتي كتبت بخط أندلسي في سنة وثلاثون سطرًا ما يلي: " أن السلطان أبو الحسن حبس على جامع ومدرسة سيدي أبي مدين، 1 جنان القصير، 2 جنان العلوج. 3 الجنان ابن حوتية، 4 - والجنان الكبير والدار داود، 5 - الرقعتين، 6 الجنان البادسي 7 الجنان بن قرعوش 8 - والغروس الأربعة 9 والدارين 10 ونصف جنان.. 11 والرحابجة الوريث 12 والرحا بقلعة معلي.... 13 وحمام العالية .... 14 وحانوتين

15 ومصنف الحمام القديم.... 16 ومحراث عشرين زوجا 17 وأثرة عشرة أزواج.... 18 وجنان سعيد.....  
19 وجنان القايد مهدي... 20 وجنان التفريسي... 21 وجميع أرض جنان التفريسي... 22 الرحاب  
المتصلة بالجامع .... 23 وجنان المريد...<sup>23</sup>.

وجاء في وقفية أخرى التي تعود لسنة 804هـ/ 1498 - 1499 م والموجودة في جدارية من الرخام  
في عمود المسجد الواقع يمين محراب سيدي أبي مدين علوها متر وخمسة وعشرون سنتيمتر أن"  
الأمير عبد الله الزياني وفر أحباس للوالي القطب سيدي أبي مدين تتمثل في أراضي حبوس: 1 زوجة  
من أرض تسمى فدان الزيتون الكبير من منطقة أبو حنك ونصف زوجة من فدان الزيتون الصغير<sup>24</sup>  
2 زوجة من أراضي طدكرة، 3 نصف زوجة في يمان بالغرب من واد الصفصاف 4 زوجة تفتيشات  
بالقرب من باب الصفصاف 5 أراضي زوجة من الأرض تسمى بأرض عزوز وزوجة أخرى تسمى  
بأرض أكتوتن".<sup>25</sup>

ولعل هذه الوقفية ذات أهمية كبيرة لأنها تشمل آخر الوقفيات المعروفة في فترة الدولة الزيانية،  
والتي تعود إلى سنة 904هـ/ 1498 - 1499م) في عهد الأمير عبد الله (محمد السابع) 902 -  
909 هـ/ 1496 - 1505م) وهي توضح لنا مدى مساهمة السلاطين في الوقف على المدارس .

#### ■ الجامع الأعظم بتلمسان:

كان يعد شبه كلية أو جامعة تدرس به العلوم الإسلامية لفقه وأصوله ومصطلحه والقرآن  
وتفسيره، واللغة والنحو، والأدب على مثل ما يجري به العمل بجامع الزيتونة، بتونس وجامع القرويين  
بفاس<sup>26</sup>، وكانت معظم المدارس بمدينة تلمسان موجودة بالقرب من الجامع الأعظم (المسجد  
الجامع)<sup>27</sup>.

واعتمادا على ما ورد في اكتب التاريخية أن الجامع الأعظم في سائر المدن الإسلامية وبالتحديد  
تلمسان، كان له دور كبير في نشر الثقافة والعلم حتى بعد انفصال المدرسة عن المسجد وإنشاء عدة  
مدارس علمية بتلمسان.

حيث اهتم مؤسسو الأوقاف بتوظيف الأوقاف من أجل إتاحة الثقافة العامة لأكبر عدد ممكن  
من الناس، وقد كانت دروس العلم المفتوحة التي تلقى لعامة الناس بالمسجد الجامع، وهي الصيغة  
الأكثر شيوعا من المنظور التاريخي، ومن هنا حرص الواقفون على تخصيص مرتبات من ريع  
وقفياتهم للعلماء والوعاظ والمدرسين.

وقد أغدق المسلمون في الإنفاق الوقفي على العلماء فقامت أوقاف للإنفاق على رواتب المدرسين، ولقد ساعدت هذه الأوقاف على استغلال العلماء من أصحاب السلطة والحكام، الأمر الذي جعل بعض العلماء من فقهاء ومحدثين يقفون في وجه السلطة ما يرون فيها خطأ لا يحتاجون إلى ممالة الحكام، ولا إلى تبرير أعمالهم وتصرفاتهم.

كما أغدق ملوك بني زيان لإنفاق الوقفي على العلماء والفقهاء والمدرسين فقد حبس السلطان الواثق بالله أبو عبد الله محمد بن أبي عمران موسى بن يوسف بن عبد الرحمان بن يحيى بن زيان (804هـ/ 813-1401-1411م) " عالما من العلماء الأعلام وحبرا من أبحار الإسلام، عقارا محتويا على جنات ومحارث وحمام وإستدام عليه الإغتلال والانتفاع بذلك طول حياته"<sup>28</sup>.

وكان السلاطين في الدولة الزيانية يتسابقون في الإنفاق الوقفي على المساجد والمدارس من بينها حبس السلطان الغني بالله زيان محمد الثاني بن موسى بن يوسف بن عبد الرحمن بن يحيى بن يغراسن بن زيان 796-801هـ/ 1394-1394م) على أحد مساجد تلمسان<sup>29</sup>.

كما كانت تخصص أوقاف لتقديم المنح الدراسية للطلبة بما يكفيهم لمعيشتهم بالإضافة إلى أوقاف متخصصة لسكني الطلبة وكانت الأوقاف لا تقدم لهذه المدارس المباني وحدها بل تقدم أيضا أدوات الدراسة من قراطيس وأحبار وأقلام وكتب.

ولقد توسع مفهوم الوقف في الفترة الزيانية ليشمل الأراضي والبساتين التي ينفق من خيراتها على المدارس والمساجد بالإضافة إلى أوقاف المباني السكنية والتجارية وهناك الكثير من الوقفيات والنوازل التي تشير إلى ذلك.

وذكر ابن جبير<sup>30</sup> في رحلة في القرن الثاني عشر مدى كثرة المدارس والأوقاف بمدينة دمشق، حيث كانت مدارسها العامرة التي يؤمها الطلاب تزيد على أربعمئة مدرسة، حتى أن الطالب الغريب إذا قدم دمشق يستطيع أن يقيم سنة فيها لا ينام في كل مدرسة إلا ليلة واحدة نتيجة كثرة المدارس، ومثل هذه الأوقاف كانت موجودة أيضا في مدينة تلمسان وكل مدن المغرب الإسلامي، وهذا ما تؤكدته الكثير من النوازل التي جاءت في كتب الفقه.

لقد جاء في نازلة ذكرت في كتاب المعيار للونشريسي أن القاضي أبو عثمان سيدي سعيد العقباني التلمساني سئل فيها: " أنه كثير ما تنزل بهذه الطائفة نازلة وهي أن أحدهم يتسبب في بيت مدرسة فيه فائدة تعينه على ما هو بسبيله فيجد البيت ضيقا لا يليق بسكناه.

أو يكون هناك ما يوجب إجتنابه فيصيره لمن يسكنه من الطلبة وينظر في مدرسة أخرى بيتا آخر لسكناء يليق به، وتتأتى فيه للقراءة بهناء وإنشراح خاطر فهل يسوغ الجمع بين البيتين بهذا المعنى؟<sup>31</sup> فأجاب بما نصه: "إذا عين الناظر بيتا من بيوت المدرسة لطالب من الطلبة وعين له مرتبا من حبسها لذلك الطالب أن يسكن بنفسه ذلك البيت وليس لغيره أن يعين غيره لسكنى ذلك البيت لا يعوض ولا عارية ولا هبة، لأن الطلبة لا يملكون من البيوت التي تعين لهم إلا الانتفاع بها، ولا يملكون أن يتصرفوا فيها بغير ذلك، ولهم أن يتصرفوا من المرتب بما شاءوا وبعد أن يستحقون ويدخل في ملكهم"<sup>31</sup>.

وبجيب العالم سعيد العقباني التلمساني<sup>32</sup> أن للطالب الحق حتى من الاستفادة من المنح الدراسية من كلا المدرسين وهذا الأمر دليل قاطع على مدى أهمية الأوقاف في نشر العلم في قوله: "أما تعدد المراتب في أكثر من مدرسة واحدة، فإن كانت وظائف تلك المدارس، يتمكن الطالب الواحد من الوفاء بجمعها من غير مراجعة بينهما ووفي بجميع تلك الوظائف وعين له الناظر تلك المراتب كلها جاز له أخذ الجميع"<sup>33</sup>.

## 2 - وقف المكتبات والكتب:

يعد وقف المكتبات والكتب من مفاخر الحضارة الإسلامية ومآثرها، التي فاقت بها سائر الحضارات، حيث أصبحت هذه المكتبات الإسلامية من أهم المؤسسات الثقافية التي يفخر بها الإسلام التي كان لها دور في نشر المعرفة والثقافة بين المسلمين وانتقلت آثارها حتى إلى الغرب.<sup>34</sup> اعتنى العلماء والملوك في عهد الدولة الزيانية بتحسيس الكتب الدينية والعلمية وتأسيس المكتبات الخاصة والعامة فقد أوصى الفقيه أبي عبد الله مرزوق التلمساني<sup>35</sup> شارح البردة في أمر تحسيس كتبه "عن جميع ما إحتوت عليه غرفتي التي لم أفارقها إلا منذ ثلاثة أيام، وما إحتوى عليه مسكني الآن من دواوين الكتب والمفردات والكراريس وسائر التأليف، وما هو معار عند الناس حبسها ذلك مقيد في ذمتي محبس على من يتعاطى العلم، وعرف بالانشغال به من ذريتها من أي جهة كانوا فينتفعون بمطالعة ما يحتاجون إليه منها إلى أولادي الذكور، وأولادهم أولى بالتقديم عند ازدحام حاجاتهم إلى ما يطلع منها، كما أن الأولى فالأولى فالأعلى، من أولادي الذكور أولى عند ذلك أيضا، وأن متولى النظر في كتبي فالأقرب فالأقرب والأعلم والأدين، فأن لم يجتمع الوصفان فالأدين ثم الأعلم ثم الأقرب مع أمانتهما عليها، فان لم يؤمنا فالأمين كيف كان".<sup>36</sup>

وهكذا نجد أن هذا الإقبال الكبير على وقف الكتب على المكتبات ومساعدة طلاب العلم على الاستفادة من هذه الكتب، يعكس حب المسلمين للعلم وحرصهم على نشره بين الناس وتقديرهم البالغ لأهله وطلابه، وبفضل هذا الحب الذي غرسه الإسلام في أهله أقبل الناس على وقف الكتب وإنشاء المكتبات العامة والخاصة، وهكذا أتاحت هذه الأخيرة نشر العلم والثقافة في المجتمع، وبالتالي أصبحت المكتبات من أهم المظاهر التي يتجلى فيها البعد العلمي للوقف.

وبفضل الأوقاف انتشر العلم والثقافة في صفوف المجتمع الإسلامي وشملت جميع طبقاته، مما شجع الناس على الإقبال، على المكتبات لما يجدونه من العناية فينكبون على القراءة والمطالعة، وكل هذا الخير الذي عم المجتمع الإسلامي، يرجع إلى مؤسسة الوقف العامرة.

كان للأوقاف دورا هاما في الحياة الثقافية فكانت مؤسسات الأوقاف بمثابة وزارة للثقافة والتعليم وقتنا الحالي، وقد ساهمت مؤسسات الأوقاف في بناء المساجد والمدارس وفي الإنفاق على العلماء والأئمة والخطباء والمؤذنين، فقامت أوقاف للإنفاق على رواتب المدرسين وأوقاف لتقديم المنح الدراسية وأوقاف متخصصة لسكنى الطلبة وأوقاف مخصصة للمؤذنين والحزابين.

### الإحالات:

<sup>1</sup> الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، ط1، بيروت، دار الفكر، 2005، ص177

<sup>2</sup> عبد الستار الهيتي: الوقف ودوره في التنمية، قطر، مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،

1418هـ/1997م، ص13

<sup>3</sup> منذر، قحف: الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، وتنميته، ط دمشق دار الفكر، 2000، ص54

<sup>4</sup> Dominique et Sourdel (Janine) Dictionnaire histoire que de l'Islem, 1<sup>er</sup> édition, presse

Universitaire de France, Paris 1996; p 636

<sup>5</sup> أخرجه مسلم: عن أبي هريرة -163( كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته

<sup>6</sup> د/ أحمد عوف، عبد الرحمن: أوقاف الرعاية الصحية في المجتمع الإسلامي، كتاب الأمة العدد 119 جمادى الأولى

1428 هـ السنة السابعة والعشرون، ص32

<sup>7</sup> أحمد محمد عبد العظيم: الجمل، دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة، القاهرة، دار

السلام، 2007م، ص143

<sup>8</sup> نفسه، ص143.

<sup>9</sup> هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله أبو زيد ابن الإمام: فقيه مالكي من كبارهم (720هـ/1320م) رحل إلى

المشرق فاجتمع بكبار العلماء كالشيخ ابن تيمية.

- <sup>10</sup> هو عيسى بن محمد بن عبد الله ابن الإمام، أبو موسى فقيه مالكي مجتهد كان هو وأخوه عالمي المغرب الإسلامي في عصرهما، إجتماعا بشيخ الإسلام، ابن تيمية وناظره وظهرا عليه أنظر: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية، 1983 م / ص 23.
- <sup>11</sup> ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المشد أبو الخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن علومهم من ذوي السلطان الأكبر، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ج 7، ص 388.
- <sup>12</sup> هو محمد بن إبراهيم بن أحمد ألايلي، أبو عبد الله شيخ العلوم العقلية والنقلية، في عصره وأشهر علماء المغرب الأوسط في المائة الثامنة هجرية، وأحد أساتذة ابن خلدون ولسان الدين بن الخطيب والشريف التلمساني وابن مرزوق الجد وابن عرفة وأبي عثمان العقباني، عادل نويهض، مرجع سابق، ص 12.
- <sup>13</sup> نفسه، ج 7، ص 390.
- <sup>14</sup> هو عمران بن موسى بن يوسف المشدالي، نشأ في بجاية وانتقل إلى تلمسان فدرس بها الحديث والفقه والأصول والنحو والمنطق والجدل، أنظر: عادل نويهض، مرجع سابق، ص 300.
- <sup>15</sup> ابن خلدون: المصدر السابق، ج 7، ص 400.
- <sup>16</sup> عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية 1994، ص 174.
- <sup>17</sup> هو محمد بن أحمد بن علي بن يحيى الإدريسي الحسني، المعروف بالشريف التلمساني، من أعيان المالكية وكبار باحثهم إنتهت إليه إمامتهم بالمغرب الإسلامي، أنظر "عادل نويهض المرجع السابق، ص 187.
- <sup>18</sup> هو أبو مدين شعيب بن الحسن يعرف بسيدي أبي مدين ولد في إشبيلية سنة 520هـ/ 1126م درس ببجاية وهو صوفي شهير، توفي بتلمسان سنة 594هـ/ 1197م، أنظر ناصر الدين سعيدوني، دراسات أندلسية بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2003، ص 358.
- <sup>19</sup> عبد الحميد: حاجيات أبو موسى الزياتي حياته وأثاره، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982، ص 36.
- <sup>20</sup> الونشريسي: المصدر السابق، ج 7، ص 36.
- <sup>21</sup> هو محمد بن أحمد بن أحمد محمد بن أبي بكر بن مرزوق، العجيسي التلمساني (766 - 842هـ/ 1364 - 1438م) هو حفيد ابن مرزوق الخطيب، ذاع صيته في المغرب الإسلامي، أنظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص 41.
- <sup>22</sup> هو محمد بن يوسف الحسيني السنوسي (832 - 895هـ/ 1428 - 1489م) إمام وفقيه عاش بتلمسان له كتاب أم البراهين في العقائد والسنوسية الصغرى أنظر: أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج 1، ص 86.
- <sup>23</sup> B. rosselard (CH) les inscriptions Arabes se Tlemcen in RA (N° 3) 1859 PP 410/417.
- <sup>24</sup> زويجة: تتمثل مساحة عشرة هكتارات أنظر: ناصر الدين سعدومي دراسات في الملكية العقارية، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص 53.
- <sup>25</sup> Brosselard (CH), opcit pp 417/419.
- <sup>26</sup> عثمان الكعاك: موجز التاريخ العام للجزائر، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2003، ص 246.
- <sup>27</sup> الونشريسي / المصدر السابق ج 7، ص 372.

<sup>28</sup> الونشريسي : المصدر السابق ، ج 7، ص 243.

<sup>29</sup> نفسه ، ج 7، ص 237.

<sup>30</sup> أبو الحسن محمد بن أحمد المعروف بغبن جبير ولد في بلنسية بالندلس ( 540 - 614هـ / 1145 - 1217م) أنظر: غبن جبير رحلة غبن جبير، الجزائر سلسلة الأندلس 1988 / ص 1 .

<sup>31</sup> الونشريسي : المصدر السابق ج 7 ، ص 334.

<sup>32</sup> هو سعيد بن محمد بن محمد التجيني العقباني التلمساني ( 720 - 811هـ / 1320 - 1408م) إمام تلمسان وعلامتها في عصره، أخذ عن إبن الإمام والآبلي حدق علوما جمة من تفسير واصل وفقه ومنطق، وحساب وهندسة، ولي القضاء ببجاية، ومراكش وسلا ووهران، وتلمسان، أنظر عبد الحميد حاجيات.

<sup>33</sup> الونشريسي: المصدر السابق ج7، ص 334.

<sup>34</sup> أحمد محمد عبد العظيم: الجمل، المرجع السابق، ص 113.

<sup>35</sup> هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق ولد بتلمسان سنة 710هـ / 1311م وتوفي بالقاهرة سنة 781هـ / 1379م من أكابر علماء المالكية في عصره وتولى الخطابة بتلمسان وغرناطة وتونس وتولى التدريس وقضاء المالكية به مصر ومن مؤلفاته شرح البردة" أنظر عبد الحميد حاجيات ، مرجع سابق ، ص 165.

<sup>36</sup> محمد بن عبد العزيز بن عبد الله، المرجع السابق ج1، ص 214.

## أهمية المصادر الأوروبية في كتابة تاريخ الجزائر

### العهد العثماني نموذجاً

آيت جبوش حميد

جامعة وهران

إنّه من العسير الخوض في تاريخ الجزائر العثمانية دون الاطلاع على ما كتبه الأوروبيون من رحالة، وقناصل، و جواسيس و رهبان و سياح ومغامرين و أسرى الذين هم أجانب و دخلاء عن المجتمع الجزائري، أقاموا بين أحضانه فترة من الزمن تركوا انطباعاتهم التي أصبحت مصدرا مهما في كتابة تاريخ الجزائر العثماني، و قسم كبير من هذه المصادر لا يمكن أن نستغني عنها أبداً، ففي كتب هؤلاء الأوروبيين شهادات وأوصافا و تواريخ مضبوطة و إحصاءات و قوائم الحكام و تحليلات لحوادث خطيرة، وتقارير و تفاصيل لا نجدها في غير هذه الكتب.

و سنركز في هذا البحث على أربعة مصادر هامة و هي:

**المصدر الأول:** "طبوغرافية تاريخ الجزائر العام"، الذي ألفه فراي دياقودي هايدو "FRAY

**DIEGO DE HAEDO.**

**المصدر الثاني:** "تاريخ بربريا و قراصنتها" من تأليف: الأب بييردان: "Père Pierre Dan".

**المصدر الثالث:** فهو بعنوان "مذكرات كاثكارات" الذي ألفه "جيمس ليندر كاثكارت"

James Leander CatchCart «.

أما المصدر الرابع فعنوانه هو: "تونس و الجزائر في القرن 18" من تأليف: "فونتور دي بارادي"

**venture de paradis**

1 - فراي دياقودي هايدو **FRAY DIEGO DE HAËDO** : راهب إسباني تعرّض

للأسر و الاختطاف من طرف رياس البحر الجزائريين في شهر أفريل عام 1578 بينما كان

يستقل سفينة تابعة لقراصنة مالطا رفقة مائتين و تسعة و ثمانين شخصا كلّهم في قبضة الأسر،



وفي سنة 1581 تم إطلاق سراحه، و قام بنشر أعماله تحت عنوان "طبوغرافية تاريخ الجزائر العام" (□).

و يعتبر هذا الكتاب من الوثائق النادرة و الهامة التي ترتبط بالجزائر التي كانت محطة للأسرى المسيحيين ومركزا هاما من مراكز القرار العثماني التركي، و موقعا متميزا للقراصنة و الإنكشارية.

و للكتاب أهمية كبيرة لأسباب عديدة يأتي في مقدمتها أن صاحب هذا التأليف هو من الذين عاشوا ويلات الأسر في الجزائر، كما يعتبر من المستثمرين القلائل، التي حظيت باستضافتهم سجون الجزائر شأنه في ذلك شأن غيره من مشاهير الكتاب الإسبان من أمثال "دي ثرفانتس ميقال" (١٦) لذا فشهادة هؤلاء تعد وثائق تاريخية لأنها صادرة عن شخص واع وعن شاهد عيان.

ينقسم الكتاب إلى بابين كبيرين باب خصّصه لتاريخ حكام الجزائر العثمانيين الأتراك وباب خصّص لوصف مدينة الجزائر العاصمة، فالجزء الأول منه تعرّض فيه المؤلف إلى حياة الأسرى المسيحيين، كما تعرّض بالذكر في الجزء الثاني لشهداء العقيدة منهم الذين ماتوا في غياهب سجون الجزائر الذين من بينهم على وجه الخصوص المسيحيون الأسبان، أما الجزء الثالث لقد خصّص للمرابطين الجزائريين أو رجال الزوايا.

ولقد اعتمد "هايدو" في كتابه على شهادات حيّة سجّلها من أفواه بعض الأسرى، كما اعتمد على المصادر التاريخية المعروفة " وصف إفريقيا " لليون الإفريقي و جغرافية استربون Estarbon في تحديد المواقع الجغرافية الطبيعية و الساحلية منذ عهد الرومان وقد خصص "الراهب هايدو" واحد و أربعين (41) فصلا للحديث عن كل أنواع الحياة الاجتماعية و عادات الجزائريين فقام كل من "BERBRUGGER" و "MONNEROU" بترجمة أجزاء ظهرت تباعا في المجلة الإفريقية العديدين 14 و 15 كما ظهر جزء خاص بملوك الجزائر قام بترجمته GRAMONT .H.DE (١٧).

2 - **الأب سيردان: Père Pierre Dan**: هو فرنسي الأصل و النشأة، و لكن المرجح

أن يكون مولده في السنوات الأخيرة من القرن 16 م أو في مطلع القرن 17 م، حائز على شهادة البكالوريا في علم اللاهوت (Theologies) من جامعة باريس، وقد انخرط في سلك رهبان منظمة الثالوث الأقدس و افتداء الأسرى<sup>(ب)</sup> وأهله علمه و تجربته ليشغل مرتبة مدير و رئيس لدير المنظمة ببلدة شيل (Shell) الفرنسية على عهد الملك لويس الثالث عشر، و بهذه الصفة شارك ضمن بعثة منظمة الثالوث الأقدس في رحلة الافتكاك بشمال إفريقيا من أجل افتداء الأسرى الفرنسيين بالجزائر و تونس، ثم تقلد مهام إدارة و رئاسة دير المنظمة التي تأسست بالقصر الملكي فونتين -بلو (Fontaine-bleau) ليصبح في النهاية الراهب المقرب من الملك لويس الثالث عشر، وبتلك الصفة ظل على رأس الدير المذكور في عهد الملك الجديد لويس الرابع عشر، حيث سيكون في موقع متميز أهله لمتابعة مختلف رحلات زملائه رهبان منظمات الماتوران إلى شمال إفريقيا، لافتداء الأسرى، وخاصة رحلات 1641، 1638، 1643، 1645، 1648<sup>(سم)</sup>.

بينما كانت رحلته إلى الجزائر يوم 12 جويلية 1634، بعد عوائق مختلفة أخرت موعد سفره، و قد مكّنته من تحرير اثنين و أربعين أسيرا عاد بهم إلى فرنسا في مارس 1635، كما سمحت له تلك الزيارة أن يجمع المادة الأولية لكتابه "تاريخ بربريا و قراصنتها"<sup>شم</sup> الذي نشر ببائيس سنة 1637، و في السنة الأولى التي توفى فيها سنة 1649 ظهرت طبعة جديدة للكتاب بها إضافات كثيرة، و هي تضم حوالي 550 صفحة من الحجم الكبير (30×21.5 سم)، و يضم المتن ستة أجزاء موزعة على أربعة وسبعين (74) فصلا في المجموع.

ففي الجزء الأول تحدث الكاتب على تاريخ القرصنة و شيوعها في شمال إفريقيا، خصص له ثمانية فصول، و تناول فيها تفسير مصطلحي "بارباريا" و "بارباري" مع وصف للبلاد و حكامها عبر التاريخ.

و في الجزء الثاني أشار "الأب بيير دان" إلى المدن القرصانية في شمال إفريقيا، و أوضاعها و جزأه إلى 24 فصلا في خمس إخباريات: الخبر الأول: حول أوضاع مملكة الجزائر

ومدينتها و دورها القرصاني، الخبر الثاني: حول مملكة تونس و مدينتها، و قراصنتها، الخبر الثالث تحدث على ممالك المغرب: و مدينة سلا و دورها القرصاني، الخبر الرابع خصص للمدن الإسلامية القرصانية الأخرى، الخبر الخامس، تحدث عن عقيدة الإسلام المنتشرة في شمال إفريقيا و مظاهر مجتمعتها.

أما الجزء الثالث من الكتاب يتضمن أساليب العمل القرصاني و نتائجه، خصص له المؤلف ثمانية (08) فصول للاهتمام بالحياة العملية لقرصنة شمال إفريقيا مشيرا إلى أسباب نجاح المسلمين في هذا المجال، و كيفية استعدادهم و تجهيزاتهم المعتمدة، ثم يتطرق إلى أهمية الغنائم و كيفية توزيعها.

و في الجزء الرابع يشير المؤلف إلى أهمية العلوج، و وضعيتهم و أدوارهم القرصانية و العسكرية، و خصّص لهم 10 فصول كاملة، متطرقا إلى دوافع المسيحيين في التحول إلى علوج، و مساعي المسلمين في إجبارهم على ذلك، و مع وصف للطقوس الإحتفالية، مقدما أعداد العلوج حسب المدن القرصانية، ثم يتحدث عن العقوبات التي يتعرض لها من ارتدّ منهم عن الإسلام، أو حاول الفرار إلى الأراضي المسيحية<sup>(٢)</sup>.

أما الجزء الخامس تحدث المؤلف حول معاناة المستبعبدين المسيحيين، و كيفية افتدائهم، حيث وضعه في 16 فصلا تطرق فيه للظروف السلبية التي يعانون منها منذ سقوطهم في الأسر برا أو بحرا، و طرق استنطاقهم و بيعهم، و التعسفات و أنواع السخرة التي يتعرضون لها خصوصا في طواقم التجديف مع وصف أماكن الاعتقال و أساليب المعاقبة.

و في الجزء السادس و الأخير تطرق المؤلف إلى أدوار منظمة الثالوث الأقدس، يتضمن 08 فصول للتحدث عن ظروف نشأتها و انتشارها في العالم المسيحي واهتمامها منذ البداية بافتكاك الأسرى، كما أشار إلى أدوارها التاريخية في إسعاف و تحفيز الحملات الصليبية السابقة<sup>(٣)</sup>.

لقد صاغ بيير دان كتابه بأسلوب اللغة الفرنسية القديمة متأثرا بعمق الروح الدينية الكاثوليكية نظرا لتكوينه المؤسس في علم اللاهوت، إذ لا تخلو صفحة من صفحات

الكتاب من الإشارات المسيحية الممجة للكنيسة الكاثوليكية و المتعصبة ضد العقيدة الإسلامية.

و لقد اعتمد "دان" في تأليفه هذا على سعة اطلاعه التي يشهد عليها تنوع و غزارة المصادر التي اعتمد عليها، بدءا بالمصادر الدينية البارزة، و يتضح ذلك بجلاء في تعدّد الإستشهادات المأخوذة من الكتب السماوية ( الإنجيل، التوراة) إلى جانب الكتب اللاهوتية المعتمدة لدى الكنيسة و المؤلفة من طرف علمائها في مختلف العصور أمثال: القديس جيروم، القديس امبرواز، القديس أوغسطين، أوزيب يوحنا وغيرهم، كما نجد حضورا قويا للفكر القديم في ثقافة المؤلف ومرجعياته، إذ أن أزيد من نصف مصادره تعود لفترة ما قبل القرن الثالث الميلادي، كما نجده عند تناوله لتاريخ شمال إفريقيا وأوضاعها يعتمد بصفة أساسية على معانيته الميدانية نظرا لضالة الكتب المهمة بالمنطقة تاريخيا (ليون الإفريقي، مارمول كاريخال) (1).

للكتاب أهمية كبيرة بالنسبة للباحث المهتم بتاريخ شمال إفريقيا و تاريخ الجزائر بشكل خاص، بفضل ما تضمنه من معلومات جديرة بالاهتمام، و لا سيما الجزء الثالث من الكتاب، يتميز بغزارة المعطيات التي حاز بها المؤلف من موقعه كباحث من خلال المصادر المتنوعة التي استغلها بفطنة، أو من موقعه رحالة عاين عن كثر بعضا من الوقائع المعاصرة أو كمؤرخ فضولي يستقضي الروايات و الشهادات، و التي أتت في معظمها غير متعارضة مع سيرورة الأحداث، و تغطي الفراغ الذي خلفه التراث التاريخي المحلي خلال حقبة تميزت باضطراب الأوضاع و التي يقابلها سكوت المصادر (2).

### 3 - جيمس ليندر كاثكارت: James Leander cathcart

ولد سنة 1767 بمقاطعة "ميث الغربية" بإيرلندا انتقل مع والده إلى أمريكا في سن مبكرة، وكان يشتغل في سفينة ماريا بوسطن التي استولى الجزائريون عليها في شهر جويلية سنة 1785. و لم يدم إلا مدة قصيرة ليصبح موظفا ومديرا لمكتب الداي حسن باشا (3) في الجزائر حيث كان يعمل واسطة بين الداي و السفراء الأجانب حينما يعجز هؤلاء عن الحصول على مقابلة مع الداي.

و في سنة 1796، عاد كاثكارت إلى الولايات المتحدة يحمل معه رسائل تتعلق بصياغة بنود معاهدة السلام مع الجزائر، و قد شغل وظيفة حكومية في فيلاديفيا لمدة سنتين قبل أن تغنيه حكومته قنصلا عاما في تونس و طرابلس. وقد بلغ مجموع السنوات التي قضاها في مختلف الأماكن بصفته قنصلا أكثر من عشرين سنة، ثم عاد إلى الولايات المتحدة ليعين في مناصب إدارية في كل من لويزيانا، وواشنطن، حتى أن وافته المنية يوم 6 أكتوبر 1843م<sup>(بر)</sup>. لم ينشر كاثكارت مذكراته في حياته و إنما تولّت نشرها ابنته "نيوكيرك - NEW KIRK -" بعد وفاته بنحو نصف قرن من الزمن.

و لقد طبع الكتاب بدون أن يحمل اسم الناشر (دار النشر) و لا التاريخ الذي نشر فيه، وكل ما ورد على غلافه هو اسم المطبعة: هيرالد التي طبع فيها في مدينة "لابورت" و اللغة التي كتب بها هي اللغة الإنجليزية السائدة في القرن السابع عشر و القرن الثامن عشر، وهي لغة المعمّرين الأمريكيين، تبتعد عن الاستعارة و المجاز و الصور الأدبية<sup>(تر)</sup>.

لقد تناول كاثكارت في مذكراته، العلاقات الجزائرية الأمريكية، و هي المصدر الأساسي و الوحيد في هذا المجال في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، وذلك لأن كاثكارت هو الذي تولّى المفاوضات مع الداي في مختلف مراحلها لعقد المعاهدة الأولى مع أمريكا، مستغلا في ذلك معرفته بنفسية الداي و بهيكل العلاقات الخارجية بصفة عامة. كما تطرق "كاثكارت" في مذكراته إلى علاقات الجزائر بالدول الأوروبية، ولقد وصفها بأنها مليئة بالتنافس و التطاحن من أجل المصالح السياسية و التجارية، وقد خصّص فصلا لوصف الشؤون البريطانية في الجزائر.

كما أشار "كاثكارت" إلى المؤسسات و المنشآت العمومية، ووصفها وصفا دقيقا، فيتحدث بصفته شاهد عيان، عن المدارس و المساجد و السجون...وقد خصّص فصلا لوصف قصر الداي من الداخل في عهد حسن باشا، ويعتبر وثيقة هامة لا مثيل لها حيث تعرّفنا بمختلف أجنحة القصر ودهاليزه ومرافقه و شكله وزخارفه.

كما تطرق في مذكراته إلى الحالة الاجتماعية، بالرغم، أنّه لم يختلط بالشعب الجزائري، لأنه عبد لا يسمح له بالخروج إلا في مواسم الأعياد، سجّل كاثكارت أن الشعب

كان يعاني من الإهمال و الإرهاق بالضرائب و الظلم و الجوع و الأمراض، تحت ضل الحكم العثماني، كما أن وصفه لنظام السجون في أواخر القرن الثامن عشر، يمكن أن يعتبر وثيقة فريدة، سيجد فيه الباحث تفاصيل دقيقة و شاملة بشأن تشغيل الأسرى و طعامهم و نومهم، و الرقابة و الإدارة...

كما سجل "كاثكارت" كثيرا من الانطباعات التي علفت بذهنه من خلال اتصالاته و معاملاته مع عدد من الشخصيات السياسية و الإدارية، و من أهم هذه الشخصيات التي وصفها، القنصل السويدي "سكجولدر براند" القنصل الأمريكي "أوبراين" و القنصل البريطاني "لوجي". كما تناولت المذكرات دور اليهود في قصر الداوي، و بصفة خاصة دور "كوهين بكري" الذي كان موظفا و مترجما في قصر الداوي، قبل أن يقيم "إمبراطورية القمح" في أوائل القرن التاسع عشر، و الذي كان من الأدوات الأساسية التي جلبت ويلات الاستعمار الفرنسي على الجزائر (بر).<sup>[1]</sup>

#### 4 - فونتور دي بارادي: "Venture de Paradis":

ولد جون ميشال فونتور دي بارادي يوم 08 ماي 1739 بمرسيليا من أم يونانية، وأب فرنسي كان يعمل كمترجم في العديد من قنصليات فرنسا بالشرق وعند بلوغه سن الثالثة عشر، استفاد من منحة دراسية لتعلم التركية و العربية في معهد اللغات الشرقية بباريس، وقد زاول وظائف عديدة في سفارة فرنسا باسطنبول، و في قنصلياتها الموزعة على مختلف المدن العثمانية، وبصفة خاصة في تونس بين 1780 - 1786، ثم في الجزائر بين 1788 - 1790 (سم).<sup>[2]</sup> وتواجهه بالجزائر في تلك الفترة ليس اعتبارا بل أوفد من طرف الدولة الفرنسية لتسوية خلافات نشبت بين الجزائر وفرنسا، فأقام سنتين بالعاصمة الجزائرية درس خلالها نظمها و تراتيبيها، وكتب عنها المذكرات القيمة، كما درس اللغة البربرية دراسة واسعة و ألف قاموسا يترجم الفرنسية إلى العربية و البربرية<sup>[3]</sup>. شارك فونتور دي بارادي في حملة نابليون بونابارت (Napoléon Bonaparte) على مصر (1798 - 1799) وجعله مستشاره لعلاقاته مع سكان البلد، وكان له الفضل في ضم الكثير من القبائل العربية حول بونابرت، و بقي مساعدا له حتى أصيب بمرض خطير أثناء انسحاب فرق الجيش التي كانت تحاول الانضمام لحامياتها في القاهرة، وكان ذلك قبل 15 ماي 1799، وقد علق "بونابرت"

على موته قائلا: "لقد مات فونتور إنها لخسارة كبيرة لنا". يعتبر فونتور دي بارادي أحد أكبر مستشرقين في القرن الثامن عشر، نادى بضرورة تشجيع دراسة اللغات الشرقية في فرنسا<sup>(1)</sup>. وقد ذكره الجبرتي في تاريخه و أثنى عليه وامتداح أخلاقه ومواهبه.

لقد ترك "فونتور" عدة مؤلفات بعضها مطبوع وبعضها لا يزال مخطوطا بالمكتبة الوطنية بباريس ومن بين مؤلفاته ترجمة كثير من الكتب العربية النادرة و من أهم ما ترجمه: تاريخ الخلفاء و الممالك بمصر للشيخ يوسف المقدسي، و الموجز الجغرافي و التاريخي لدولة الممالك لابن شاهين الزيري<sup>(2)</sup>.

وأهم ما ألفه فونتور دي بارادي، كتاب تحت عنوان "تونس و الجزائر في القرن 18 م" وهو عبارة عن تقارير عديدة، تتضمن معلومات غزيرة عن الحياة السياسية و الاجتماعية في الإيالتين: تونس و الجزائر، وقد جمع تلك التقارير الفرنسي " جوزيف كوك - Joseph Cuq " وحققها ونشرها تحت العنوان المشار إليه في باريس عام 1983. و الكتاب يعتبر بحق مصدرا تاريخيا متميزا من حيث معلوماته و الحقائق التي جاء بها، و فريدا من نوعه من حيث التفاصيل التاريخية التي يحتوي عليها بخصوص سير الإدارة الجزائرية بمختلف أجهزتها العسكرية و المالية و الأمنية، وضمنه معلومات الحياة الاجتماعية و الاقتصادية في الإيالتين وقد ساعدت المؤلف معرفته الجيدة باللغة العثمانية و العربية على فهم أغلب المسائل المتعلقة بتلك الموضوعات. وقد تميز هذا الكتاب بالدقة في تسجيل الأحداث ووصفها، وهي الميزة التي تكاد لا توجد في المؤلفات الأوروبية الأخرى في تلك الفترة

**الإحالات:**

(1) هذا الكتاب حسب رأي المحققين نسب خطأ للراهب دياقو دي هايدو و الذي قام بنشره لأول مرة سنة 1612م في مطابع دياقو فيرناديت دي كردوبا بنفقة أنطونيو كويو أحد تجار الكتب و في الإهداء يشير الناشر إلى نسبة هذا الكتاب إلى أسقف باليرمو و حاكم مملكة صقلية Don Diego de Haëdo إلا أن كلا من الدكتور Emilio Zola و Georges Camicas فإنهما يؤكدان عدم صحة انتساب هذا الكتاب لدياقودي هايدو في حين يظل كل من الكتاب الفرنسيين Grammont Ferdinand, Henri de يلحان على وجود أسير بسجون الجزائر يعرف بهذا الاسم ما بين عامي 1578 - 1581 استنادا إلى الأب بيير دان في مخطوطه: " مشاهير الأسرى " الموجود في مكتبة مزارين.

- (2) كاتب اسباني، ولد سنة 1547، انخرط في الجيش الإسباني، توفي سنة 1616م.
- (3) عبد الله، حمادي: "جزائر القرن السادس عشر من خلال وثائق بعض الأسرى الأسبان" مجلة المصادر " المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية و ثورة نوفمبر 1954 العدد 06 مارس 2002 ص 14، 15.
- (4) تمثلت مهمة المنظمة في تحرير افتداء الأسرى الأوروبيين، حيث كانت تخصص ثلث مداخليها لذلك، وقد قامت بحوالي ستين (60) عملية افتداء انطلاقا من الأراضي الفرنسية من القرن الخامس إلى القرن الثامن عشر، تم خلالها تحرير حوالي ستة آلاف أسير، أنظر Denis.brahimi. opinions et regards des européens sur le Maghreb aux 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècle s.n.e.d'.Alger 1978 p 13.
- (5) حسن أميلي " النظام العسكري في الولايات المغاربية العثمانية من خلال المؤرخين الفرنسيين نيكولادي نيكولادي و الراهب ببيردان"، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات و مناظرات رقم 123، طبعة 2005، ص 179.
- (6) PIERRE, DAN ; Histoire de la barbarie et de ses corsaires, pierre rocolet, paris 1637
- (7) حسن أميلي " تاريخ بربريا و قراصنتها للراهب ببيردان" في م ت م مؤسسة التميمي للبحث و المعلومات زغوان العدد 106 فيفري 2002 ص ص 176 - 177.
- (8) نفسه، ص ص 178 - 179.
- (9) نفسه، ص ص: 179 - 180
- (10) أنظر ترجمته و خصوصيات مؤلفه في: ببيردان : تاريخ باربريا و قراصنتها" تعريب حسن أميلي -المجلة التاريخية المغاربية - مؤسسة التميمي: الأعداد 106 - 107 - 108 ، سنة 2002، تونس.
- (11) حسن باشا: حكم بين سنتي 1791 - 1798 في عهده تم فتح مدينة وهران سنة 1792 و طرد الإسبان منها
- (12) جيمس، كاثكارت: مذكرات أسير الداوي كاثكارت، قنصل أمريكا في المغرب، ترجمة و تعليق - إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية 1982، ص 09 - 10
- (13) نفسه، ص ص 5 - 6
- (14) نفسه، ص ص 6 - 8
- (15) Venture de Paradis : Tunis et Alger au XVIII e Siècle, Sindbad, Paris, 1983, PP9-10.
- (16) أحمد توفيق، المدني: محمد عثمان باشا داي الجزائر 1766 - 1791، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986 - ص 161
- (17) Venture de Paradis, Op.cit. PP13-14
- (18) أحمد توفيق، المدني: المرجع السابق، ص 162.



## نظرات استشرافية لعادات وتقاليد مجتمع الجزائر العثمانية.

### -مدينة الجزائر نموذجاً-

د. بلبروات بن عتو

جامعة سيدي بلعباس

لكل مجتمع زخم من العادات والتقاليد التي يتمسك بها ويحافظ على صيرورتها ويحرص على تناقلها من جيل لآخر مثل حرصه على لغته أو لهجته وقيمه الدينية، بحيث يؤلف الكل ما يصطلح عليه بالهوية، أي هي التي تعرف بشخصية الكائن البشري وتميزه عن باقي المجموعات البشرية القريبة أو البعيدة عنه جغرافياً.

والمتمعن في تاريخ الجزائر الاجتماعي يلاحظ أن هذا البلد الواسع مساحة، احتضن عبر الحقب الزمنية قبائل عربية وبربرية وتوافدت عليه أجناساً متعددة براً وبحراً، وقد تشكلت صورة التعدد العرقي في زمن الأتراك العثمانيين بين 1516 و1830، وحدث بين الطوائف الاجتماعية ذات الانتماء الإسلامي احتكاك وتأثير وتأثر حتى بلغ حد الاندماج الاجتماعي، في كبريات المدن الجزائرية مثل الجزائر، قسنطينة ووهران، وهو ما التفت إليه الأجانب الذين زاروا الجزائر خلال العهد العثماني أو في أوائل الاحتلال الفرنسي، تاركين وراءهم، مذكرات، تقارير ومراسلات، تعبر عن ملاحظاتهم وانطباعاتهم حول المجتمع بالجزائر العثمانية، استغلتها الإدارة الفرنسية في سبيل تهيئة مشروع تفكيك وحدة المجتمع الإسلامي الجزائري.

### انطباعات المستشرقين وملاحظاتهم حول عادات وتقاليد المجتمع بالجزائر العثمانية

ركز أغلب المستشرقين في كتاباتهم على مدينة الجزائر خلال العهد العثماني بحكم مكانتها الإدارية، السياسية والاقتصادية، واحتكوا بأهلها، فقيدوا صفحات عن عاداتهم وتقاليدهم، التي تتميز عن عادات وتقاليد بني جنسهم من الأوروبيين، فكان بالنسبة لهم اكتشاف لأسلوب الحياة عند الطرف الآخر، مما مكنهم من فهم ومعرفة أطر التعامل معه.

لقد كانت انطباعات المستشرقين مختلفة ومتناثرة، فلا نجد فصلاً خاصاً بالعادات والتقاليد، وهو ما دفعنا إلى جمع ما تيسر لدينا على النحو الآتي:

## 1- الأغذية:

لاحظ المستشرقون أن الأغذية الشائعة في أي مجتمع، قد تندرج ضمن عاداته وتقاليده، ومن أجل معرفة المجتمع وأسلوب معيشتهم لا بد من معرفة غذائهم. وقد شاعت بين أوساط مجتمع الجزائر العثمانية أطعمة وحلويات، بعضها متجذر في البلاد والبعض الآخر وافد من البلاد التركية، وهو ما نوضحه كالآتي:

### ❖ الكسكسي:

وهو طعام مشهور في كل بلاد الجزائر مدنا وأريافا، وهو الأكلة الرئيسية لدى مسلمي الجزائر العثمانية، وأساسه دقيق القمح، يفتل حبات صغيرة عادة، في قصعة مصنوعة من الخشب، ثم يوضع في كسكاس ويطهى بالبخر،<sup>(1)</sup> ويقدم على شكل كومة به سمن وزبدة وحساء، وبصل وفلفل وخضر، ويسقى بالمرق، ولا يخلو من اللحم أبدا. وقد تكون هذه الملحقات وغيرها قليلة أو كثيرة، متنوعة حسب استطاعة المضيف.

وكثيرا ما يصب اللبن أو الحليب فوق كومة الكسكسي. ويكلل ذلك كله عند الأغنياء بالزبيب وبالتين وشرائح البطيخ.<sup>(2)</sup> وذكر شالر Shaler أنه يمكن تقديمه بالبيض المسلوق أو بأعشاب حلوة.

### ❖ البقلاوة:

هي حلوى تركية الأصل محشوة باللوز والزبيب، دسمة جدا، زيتية ومشربة بالعسل.<sup>(6)</sup> وعلى أساس هذا العرض المقتضب للمأكولات والحلويات الشائعة بمدينة الجزائر خلال العهد العثماني والتي هي مقيدة في صحف المستشرقين، نلاحظ أن هؤلاء، قد ركزوا على الأطعمة والحلويات ذات الأصل التركي، وكأنهم يحاولون إثبات أن العادات التركية غزت العائلات الجزائرية عربية كانت أو بربرية، مما يدل على أن الجزائريين كانوا يعانون من فراغ في عاداتهم وتقاليدهم ولا يعرفون سوى طعام الكسكسي وأكل اللحم والخضر والفواكه ويفتقدون أكالات وحلويات ذات أصول محلية أي ببساطة لا يجيدون فن الطبخ.

## 2- اللباس:

يساهم اللباس بالتعريف بشخصية الفرد ذكرا كان أو أنثى، لهذا تناول المستشرقون الذين زاروا مدينة الجزائر خلال العهد العثماني ومكثوا بها لفترات قد تطول أو تقصر، لباس الطوائف

الاجتماعية المؤثرة في المجتمع فوصفوا لباس الرجل التركي والكرغلي والعربي واليهودي دون أن يهتموا وصف لباس المرأة وتزينها.

#### ❖ لباس الأتراك العثمانيين وهندام نسائهم:

ذكر دانتى Dentu أن لباس الأتراك العثمانيين بالجزائر شبيه بلباس سكان تركيا<sup>(7)</sup>. أما لوجي دي تاسي Laugier De Tassy فقال أن لباسهم بسيط يتميز عن لباس السكان الأصليين من العرب والأمازيغ، واقتصر حديثه على وصف لباس الداي وموظفيه السامين الرئيسيين الذين يلبسون قمصان شفافة بأكمام طويلة وسراويل صوفية طويلة غير خشنة، أو قطنية بيضاء.<sup>(8)</sup> أما وصف سبنسر للباس الرجل التركي، فقد جاء واضحا إذ قال: "يرتدي التركي بالجزائر، البرنوس وهو ثوب فضفاض عريض متصل جوانبه بأكمام وقلنسوة أحيانا، ويضاف إليه ألبسة تحتية مهندبة. ويلبس ذوو الاعتبار من الرجال، بدعيتين أو ثلاث بدعيات مفتوحة عند الرقبة وتزركشها الأزرار وخيط الطرف، ويلبسون كذلك سروالا مطرزا عريضا وفضفاضاً، إلى جانب شاشية حمراء. وتلتئم خياطة السراويل بواسطة تطريز حريري واسع يلصق به لابس، مسدسه وسيفه وخنجره. وعند نهايته يخبئ حاملة نقوده من الحرير، والساعة من صنع البندقية..."<sup>(9)</sup>

وورد عن سبنسر وليم، وصفا لهندام نساء الأتراك المتزوجين قائلاً: "يلبسن الفارملة بشكل شائع، وهي اللباس ذو الحزام والمفتوح عند الصدر، ومع معطف أو أكثر بأكمام قصيرة، مع أو إلى جانب ألبسة داخلية تتدلى على سراويل مطلوقة عندما يكن في المنزل. ولما يخرجن للحياة العامة فإنهن يضعن ثوبا مزركشا من ثلاث طبقات، طوله يصل الركبة، ويتحزمن بشاش مزركش عريض، ثم تأتي سراويل عريضة، وبلغ<sup>(10)</sup> مربعة مرتفعة، وفوق الكل يأتي الحايك الأبيض، ويتحجن حتى عيونهن بقطعة قماش شفافة بيضاء."<sup>(11)</sup>

ويذكر سبنسر مقطعا عن تجميل المرأة وزينتها، وهو شامل لكل النساء الجزائريات سواء كانوا أزواجا للعرب أو الترك، مبينا أن الشعر هو ظاهرة الجمال الأساسية، خاصة لما يطول، دون أن يغفل طريقة العناية به من تسريحه، ومشطه، وتدليله، وإصباغ رائحة مسك عليه أو ماء الزهور، ثم تجميعه وربطه بقطعة مهندبة أو فضية.

ثم ذكر سبنسر أن نساء الأتراك الجزائريات<sup>(12)</sup>، كن يتزين بالعطور والأطرزة المزركشة ووضع الكحل على الحواجب التي تقوس حتى تأخذ شكل هلال، وإحاطة العيون بصيغ أسود، وتخضيب نهاية أصابع اليدين والكفين وبواطن القدمين بالحناء.<sup>(13)</sup>

### ❖ لباس الكراغلة:

أشار شالر إلى ألبسة الكراغلة وقال أنها "مزينة بالقصب وبحواشي الذهب أو الفضة أو الحرير، طبقا لغرور الشخص ونزواته. وشكل العمامة وثناياها ونوع المادة التي صنعت منه هي المقياس الذي يحكم عليه الناس بقيمة الرجل الذي يلبسها. وفوق جميع ملابسه يلبس الكرغلي برونسا يحمله على كتفه ويغطي به كل جسمه."<sup>(14)</sup>

وورد عن "روزيت Rozet"، أن لباس الكراغلة لا يختلف عن لباس الأندلسيين، إلا أن هندامهم أكثر أناقة و ملابسهم أكثر نظافة من هندام ولباس الأندلسيين، فهم متأثرون بالنمط الآسيوي.<sup>(15)</sup>

### ❖ هندام الحضر ونسائهم:

ذكر شالر أن لباس الرجل الحضري العربي، يتكون من عدة قطع، بعضها بأكمام وبعضها الآخر بدون أكمام، مفتوح في الصدر ومزين بأزرار وزخارف، وسرواله فضفاض ينزل حتى الساق، ويعلق على حزامه الذي يلفه عدة مرات حول وسطه يطفغانا<sup>(16)</sup> أو مسدسا، ويضع في طياته أيضا ساعته ومحفظة نقوده. ويغطي رأسه بعمامة وينتعل بلغة، وتختلف نوعية الملابس من رجل حضري إلى آخر باختلاف درجاتهم المادية.<sup>(17)</sup>

وذكر وليم سبنسر لباس الجزائري العربي الحضري قائلا: "لقد لبس الجزائريون من غير الأتراك وباستثناء اليهود، لباسا بسيطا وقميصا من الكتان وسراويل في طول الركبة مطبقة، وفي الشتاء يلبسون الغليلة وهي لباس طويل حتى الركبة، تأتي بعدها الدرة وهي جبة طويلة جدا من القماش الرفيع، ويكمل هذه المجموعة البرنوس."<sup>(18)</sup>

ثم استمر سبنسر في وصف أناقة التجار الحضر من العرب، وقال أنهم كانوا أكثر أناقة واهتماما بهندامهم حيث كانوا يلبسون بجانب اللباس الذي وصفه الكاتب، الأريحيات المزركشة بكعب حديدي مرتفع وكبوس أحمر عريض تحيط به قطعة من القطن الرفيع في هيئة الشاش.<sup>(19)</sup> وكتب هاينريش Heinrich بعده مقطعا عن الهندام الحضري الجزائري قائلا: "ويتألف زيهم من غليلة، مصنوعة من الكتان أو النسيج، وبدعيتين متشابهتين، وسروال واسع قصير...ثم حزام غالبا ما يظهر فخامة ثيابهم، وبالتالي حذاء واسع مستدير الرأس يشبه النعل، وتبقى السيقان ابتداء من الركبة عارية عند الحضري الأصيل، وكذلك الأمر بالنسبة للعنق. أما الشعر فيقص بأسره باستثناء خصلة في أعلى الرأس...ورؤوس الشبان عارية ما عدا خصلة أعلى الرأس فإنهم يضعون فوقها طاقية

صغيرة حمراء...<sup>(20)</sup> ولاحظ هاينريش أن الحضري شديد الاهتمام بالحلاقة والاستحمام في الحمامات العمومية.

كتب شالر عن لباس وهندام المرأة الحضرية العربية بمدينة الجزائر، ويظهر أنه ركز حديثه على نساء الحضر الأغنياء، إذ قال أن قميصهن هو من أرفع المواد وأفخرها، وسراويلهن ينزلن حتى العقب، وأثوابهن مصنوعة من الحرير أو من مادة أخرى مطرزا بالدنتيال ويعلق بشريط من الورا، وحذاءهن يلبس بدون جوارب.

وترتدي المرأة الحضرية الغنية كذلك، الحلي الثقيلة من خواتم وأقراط ذهبية وأساور وخلاخل من الفضة والذهب، ولباس الرأس هو السرمة أو القلنسوة المخروطية الشكل، والتي تصنع من الذهب أو الفضة حسب المستوى المادي للمرأة وفوقه يلقى حجاب شفاف كثيف أو خفيف التطريز. ولما تخرج المرأة الحضرية، مهما كان مستواها المادي، إلى الشارع أو تسافر فإنها تغطي ثوبها بحايك أبيض يغطي جسمها كله، من الرأس إلى العقب.<sup>(21)</sup> وحتى الحايك يختلف نوعه وسعره، فهو يصنع من الحرير أو الصوف الأبيض، أو من الصوف الأحمر، وعلق عليه شالر قائلاً: " ويجب الاعتراف بأن الحايك لباس غير مريح، لأنه يتحتم على لابسه أن يمسكه دائماً بيده."<sup>(22)</sup>

ذكر هاينريش هندام المرأة الحضرية في الشارع وقال عنها أنها ترتدي الحجاب، على الحايك، والقناع الذي يسمى "العجار" بالعامية الجزائرية، وهو قطعة قماش رقيقة تغطي الوجه من أسفل العينين إلى الذقن، ثم "القوطة انتاع السنانغ" باللهجة الجزائرية أيضاً، وهو قماش يبسط فوق الجبين حتى الحواجب.

أما عن هندامها في بيتها فيصعب وصفه لكن هاينريش قد لاحظ بعض الحضريات في بيوتهن وقال أنهن يرتدين بذلة من قماش مطرز بالحرير والخيوط الذهبية ويلبسن طاقية صغيرة حمراء تدعى "البنيقة" تضعها فوق شعرها.<sup>(23)</sup>

وتعتني المرأة الحضرية بنفسها حيث تهتم كثيراً بتجميل وجهها، فالحوجب تكحل بعصير العفصة قدر الإمكان، حتى تصير أقواساً سوداء، وتصبغ أهداب العينين بالكحل من الجهة الداخلية.<sup>(24)</sup> وقد أعجب شالر بجمال المرأة العربية الحضرية، ونزوجها المبكر حيث يحدث كثيراً أن تتزوج في سن الثانية عشر، وتصبح جدة في سن الخامسة والعشرين.<sup>(25)</sup>

❖ لباس اليهود ونسائهم:

كان اليهود بمدن الجزائر العثمانية يلبسون لباسا أسودا من الرأس إلى القدمين، عبارة عن عباءة طويلة تصل إلى منتصف الساقين، وعمامة سوداء تلفها عصاية بلون قاتم ذات خطوط، كل ذلك للتمييز بينهم وبين الأجناس الأخرى الإسلامية والمسيحية<sup>(26)</sup>. وتطرق وليم سبنسر هو الآخر إلى لباس الرجل اليهودي بالجزائر العثمانية ووافق وصفه، وصف "دي تاسي" إلا أنه أكثر تفصيلا، نختصره كالآتي: " ويلبس اليهودي جببا..ومعطفًا ذا أكمام عريضة...وكذلك حزاما عريضا وخناجر كبيرة جميلة في جراب على الجانب الأيسر. وفي الشتاء يلبسون سراويل تضيق عند أدنى الركبة كما يفعل الاسبانيون، وأحذية ملونة توضع في الرجل وتخلع دون أن تلمسها اليد، وضباطات هي عبارة عن نوعية من الأخفاف للجوانب العالية، ويمثل المسلمين كانوا يلبسون دائما غطاء على الرأس."<sup>(27)</sup>

وذكر لوجي دي تاسي أن المرأة اليهودية تلبس مثل المرأة المسلمة بالمدن، وتخرج إلى الشارع بدون قناع، فوجهها يبقى ظاهرا قصد التمييز بينها وبين المرأة المسلمة التي تحمل قناعا ولا يظهر سوى عيناها.<sup>(28)</sup>

### 3- الإحتفالات:

#### أ- الإحتفال بالمناسبات الدينية:

##### ❖ إحتفالات شهر رمضان:

أشار هاينريش أن شهر رمضان من كل سنة، هو شهر الحلويات والضيافة والأفراح عند الجزائريين، لكن الحفلات الوحيدة الصاخبة التي نقلها الأتراك العثمانيون إلى الجزائر والتي تقام في هذا الشهر حتى في العهد الفرنسي هي حفلات الفرقوز التركي، وكان يحضر الفرقوز مئات الأشخاص، ويتم ذلك بعد الإفطار.<sup>(29)</sup>

أما موريتس فاغنر الألماني Maurice Warner، فقد كتب عن الإحتفال في شهر رمضان، فقال أن طعام الصائمين في الليل الكسكسي بالزيت، يضاف إليه اللحم المقلي والفواكه، وبعد الفطور ينصرفون إلى سماع الموسيقى طيلة شهر رمضان، ويتسلون بمشاهدة الرقص والعروض المسرحية والهزلية المتنوعة كعروض الفرقوز.<sup>(30)</sup>

##### ❖ إحتفالات عيد الفطر:

يعرف عيد الفطر عند الأتراك العثمانيين بـ "قربان بيرام"، ويقوم المسلمون على اختلاف أجناسهم بالمدينة الجزائرية بالاحتفال بهذا العيد مباشرة بعد إتمام شهر الصيام، وتتجلى أشكال الاحتفال في ارتداء المسلم الساكن بالمدينة أجمل ثيابه عكس الريفي الذي لا يأبه بالثياب الجديد ويسمى عند الجزائريين بالعيد الصغير أي عيد الأطفال. وفي هذا اليوم، تقدم الهدايا للأطفال التي غالبا ما تكون في شكل نقود.<sup>(31)</sup>

وذكر فاغمر أن فرقا زنجية تجوب أحياء المدينة عازفة أنغاما موسيقية صاخبة، بواسطة الطنابير والصفائح الحديدية، وموسيقاهم ذات إيقاع همجي، وتصاحبها حركات الفنانين السود، وتمثيلهم الصامت واهتزازات أجسادهم، منتظرين نقودا يهديها لهم الناس. وكان هؤلاء السود هم أنفسهم الذين يوقظون الداى بمدينة الجزائر من نومه صبيحة العيد، ويعزفون موسيقاهم في قصر القصبة.<sup>(32)</sup>

ويرتدي المسلمون في أيام العيد، الثلاثة، أجمل ما لديهم من ألبسة، خاصة الأطفال، ويشير فاغمر إلى أن احتفالات العيد أيام العثمانيين كان يشوبها الإهانات والمعاكسات ضد اليهود والمسيحيين الذين لا يبرحون منازلهم، وكان السكان يرهبون من رجال شرطة المدينة، فالمرح والبهجة حملت في ثناياها حذرا.<sup>(33)</sup>

#### ❖ الاحتفال بعيد الأضحى:

يدعوه الأتراك العثمانيون بعيد القربان "بيرامي"، وذكر سبنسر أن الاحتفال بعيد الأضحى يتم بدءا من إطلاق نيران البنادق بكثرة، عند بزوغ الفجر، ولما تقام صلاة العيد تفتح أبواب قصر الداى على مصراعها، للامة، ويقدم الكسكسي المطبوخ، لكل الحاضرين. ثم يستعد الداى لاستقبال تهاني وهدايا أعضاء حكومته وممثلي الحكومات الأجنبية المقيمين في مدينة الجزائر، ثم يقود وجهاء المدينة وأوجاقها وسكانها إلى جامع الحواتين، حيث يقع ذبح الأضحيات، تحت وقع طلقات البنادق وموسيقى الفرقة العسكرية.<sup>(34)</sup>

وعن تجاوب وتنظيم نظام الداى مع الاحتفال بالعيدين الإسلاميين: عيد الفطر وعيد الأضحى خلال كل سنة، كتب وليام شالر ما يأتي: "وعيد الفطر...مثل عيد الأضحى...مناسبة جلية تعلنها طلقات المدافع المدوية ويطلق المسلمون فيها العنان للفرح والسرور. وفي هذه المناسبة تجري ألعاب شعبية وتصنف موائد الطعام في القصر وفي كل مكان".<sup>(35)</sup>

واقترضت بروتوكولات نظام الداى أن توجه الدعوة إلى قناصل الدول الصديقة والمستقلة، وكذا رئيس الطائفة اليهودية بالجزائر، للمشاركة في الاحتفالات، في وسط الجماهير من أجل تقديم تحياتهم وتهانيمهم إلى الداى، بمصافحة يده والانحناء أمامه.<sup>(36)</sup>

#### ب- الاحتفال بالمناسبات الاجتماعية:

##### ❖ الزواج الإسلامي في المدينة:

تطرق شالر إلى عادة الزواج في المدينة بين المسلمين، وقال أن أغلب الرجال المسلمين يكتفون بزوجة واحدة، تلحق بها عددا من الإماء، والقليل منهم يعددون زوجاتهم.<sup>(37)</sup> وذكر سبنسر وشالر، أن حفلات الزواج بالمدينة الجزائرية خلال العهد العثماني تختلف حسب الظروف المالية للعائلات، وكلهم استقوا معلوماتهم عن عادة الاحتفال بالزواج الجزائري انطلاقا من عائلات برجوازية حضرية بمدينة الجزائر، وكلاهما بينا دور الأمهات والعلاقات النسوية في التخطيط للزواج وعقده، فشالر ولیم، يرى أن النساء يلتقين في زيارات متبادلة للبيوت، أو في الحمامات العمومية، التي يتردد عليها النساء كثيرا، ويستغرقن عدة ساعات متوالية في الحديث الممتع، من بينها أحاديث الزواج والشباب والشابات.

أما ولیم سبنسر فقد كتب معلومات عن عرف التوسط في الزواج بين الشاب والشابة، وقال أنه عادة ما يتم على يد امرأة متقدمة في السن، تربطها علاقة قرابة أو صداقة بين عائلة العريس وعائلة العروس، لكنه ركز في مجال التوسط على السيدات المتزوجات المتوسطات في السن، وذكر أنهن يزرن بيوت العائلات اللاتي لهن بنات في سن الزواج، ويستعلمن عن أحوالهن الشخصية التي قد تفيد العائلات اللاتي تردن تزويج أولادهن الشباب، كما يمكن أن تقدم النساء الزائرات معلومات اقتصادية عن عائلة العروس بإيعاز من عائلة العريس.<sup>(38)</sup>

وذكر سبنسر أن الزوج، يقوم بجولات في نواحي مدينته قبيل حفل زواجه، لتكون الجولة الأخيرة في يوم زفافه، يحمل سيفا رفيعا، ويرتدي جلبابا أحمر، وخمارا ملقى على وجهه اعتقادا منه أن ذلك يحول بينه وبين الشيطان، وخلال الثلاثة أيام للحفل، يؤخذ العريس إلى الحمام إلى أن يلتحق بزوجه. أما الزوجة فتنتقل إلى بيت زوجها على ظهر حصان، تمتطيه في هودج ويرافقها أهلها وصديقاتها حاملين المشاعل والمزامير والطبول.<sup>(40)</sup>



ويبدو أن سبنسر استقى أخبارا عن ذهاب العروسة إلى الحمام وكيفية الاحتفال باستحمامها، لكن يظهر أنه التبس عليه الأمر فأخلط بين استحمام المرأة العادي الأسبوعي باستحمام المرأة العروس بعد أيام معدودات من زفافها، وعليه ذكر سبنسر أن استحمام العروس يختلف قليلا عن استحمام الرجل ولعله كذلك العريس، فكتب مقطعا نلخصه فيما يأتي:

- تمر المرأة على نفس مراحل البخار التي يمر بها الرجل.
- تغسل جسدها مستعملة ماء الزهر.
- تبخ خادמות الحمام عليها بالمسك والعطور الأخرى.
- تصبغ حاجبيها وتلبس ثيابها ثم تتناول مشروبا محلى وفاكهة وجوزا وحلويات أخرى في جو موسيقي ورقصات لفتيات.<sup>(41)</sup>

وكتب موريتس فاغنر -الرحالة الألماني- عن أعراس الجزائريين وقد حضر حفلة عرس عربي بمدينة الجزائر وحفلة عرس كرغلي في مستغانم وحفلة عرس تركي في عنابة، ويصف الحفلات بأنها كانت كلها متشابهة، وسجل لنا الملاحظات التالية:

- تقدم في حفلات الأعراس، الكسكسي والخروف المشوي والفواكه المختلفة، خاصة البطيخ والتمر والبرتقال، الذي يوجد في مدينة الجزائر طوال السنة تقريبا، وفي النهاية تقدم القهوة ويستمر تقديمها حتى الصباح، وذلك أثناء مشاهدة عروض فنية.
- يحضر العرس، موسيقيون ومغنون، يقودهم موسيقار الداى، الذي يقوم بالدور الأول حيث يحدث الحاضرين طورا ويغني طورا آخر، أما الراقصات فهن - حسب فاغنر - من بنات الشارع، وغالبا ما يرتدين ثيابا فاخرة، ويمارسن مهنتهن لقاء بعض المال.<sup>(42)</sup>

#### 4- عادات أخرى:

##### ❖ ارتياد المقاهي:

ما ميز الحياة الاجتماعية بمدينة الجزائر العثمانية وغيرها من مدن البلاد، ارتياد سكانها المقاهي<sup>(44)</sup> التي اعتبرت مكانا يلتقي فيه المعارف لشرب القهوة والتمتع بنغمات الموسيقى الأندلسية وعرائس القراقوز في كثير من الأحيان، وبالتالي الترفيه عن النفس وصد السأم.

كثرت المقاهي الشعبية بمدينة الجزائر خلال العهد العثماني، وذكر موريتس فاغنر في أوائل الاحتلال الفرنسي أن المقاهي العربية بالمدينة من الأماكن التي تتيح للأجنبي أن يتعرف على الجزائريين، ويتعلم تعابيرهم الشعبية، وقد يرتادها كثيرا، الحضر والأتراك، وكلهم يجدون في

المقهى ملاذهم للحديث الممتع، إلى جانب العناصر الزنجية والعناصر البرانية وحتى سكان الفحوص من أهل الريف، ويقدم الندل، وهم من أبناء الحضر الذين لا تتجاوز أعمارهم السادسة عشرة، بلباسهم النظيفة، لهؤلاء الزوار القهوة في فناجين خزفية فوق صحون من الصفيح، ويوضع فيها مسحوق من السكر، وعادة ما يدخن الجزائري وهو يشرب القهوة .

ويظهر أن العادة قد استمرت في العهد الفرنسي فيما يخص عزف مقاطع موسيقية في المقاهي الكبيرة، من طرف فرق جوق موسيقي تستعمل الناي والقيتار والرباب وغيرها، وعادة ما تكون الموسيقى هادئة ورتيبة يتجاوب معها مزاج رواد المقاهي.<sup>(45)</sup>

#### ❖ دفن الموتى المسلمين:

ذكر لامبير Lambert الفرنسي أن لما يتوفى المسلم يقوم أهله بغسله وكفنه بأغطية ثم وضع حايك على جثته، وإحاطته بحزام على مدار كليتيه، وعند اقتراب صلاة الظهر يحمل الميت في تابوت على أكتاف أربعة رجال وتسير الجنازة في قافلة من الأشخاص مشيا على الأقدام بخطى متوازنة، وكانت النساء تمشين خلف الرجال ويمنعن من البكاء والعيول.

تتجه الجنازة إلى المسجد، وبعد إتمام صلاة الظهر يعلن الإمام صلاة الجنازة، على المصلين، وبعد ذلك تسلك الجنازة طريقها إلى المقبرة لدفن الميت في قبره ذي الشكل المستطيل. ويوضع الميت على جهته اليمنى ورأسه نحو القبلة ويده اليمنى عند أذنه اليمنى التي يرقد عليها، ثم يوارى عليه التراب. ويتم تعيين القبر بأحجار عند رأس الميت وعند قدميه ولا يوجد عند القبر كتابة تدل على اسمه وتاريخ وفاته ولا يمكن تمييزه عن بقية القبور، لكن في موضع آخر يكتب أن اسم الميت وآيات قرآنية، تنقش على القبر.<sup>(50)</sup>

#### ❖ الحزن على الميت:

وبناء على ما تقدم تجدر الإشارة إلى أن هؤلاء المستشرقين الذين كتبوا عن عادات وتقاليد مجتمع الجزائر العثمانية، كانوا موضوعيين في وصفهم لأسلوب معيشة الأفراد، فهم أمام مجتمع غريب عنهم، و متميز عن مجتمعهم الأوربي والأمريكي في الغذاء والملبس والاحتفالات وغيرها، لذلك كانوا يكتبون بدقة ومصادقية وهذه هي نزعة من يكتشف الجديد، أضف إلى ذلك كان عليهم أن ينقلوا ما هو حاصل وواقع داخل مجتمع الجزائر العثمانية لبنى جنسهم، ليتمكنوا من تحديد العلاقات بين الجزائر والغرب، إلا أن هذه الموضوعية والمصادقية والدقة في الوصف قد تكتنفها

ثغرات تترجمها تلك الانطباعات التي تتخلل الوصف والتي قد تكون انطباعات مجحفة، فمثلا قد ذكر سلفا..

### الهوامش:

- (1) شالر، وليام. مذكرات وليام شالر قنصل أمريكا في الجزائر 1816 - 1824. تعريب وتعليق وتقديم اسماعيل العربي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982. ص 87.
- (2) هاينريش، فون مالتسان. ثلاث سنوات في شمال غربي افريقيا. ترجمة: أبو العيد دودو، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1976، ج 1، ص 227.
- (6) هاينريش، فون مالتسان. المصدر السابق، ج 3، ص 59.
- (7) Dentu, A.G. *l'Histoire et les révolutions d'Alger*. Imprimerie- Librairie de G-A, Dentu, Paris, 1838.p.10.
- (8) De Tassy, Laugier. *Histoire du Royaume d'Alger*. Eds Loysel, Paris, 1992. P.59.
- (9) سبنسر، وليم. المرجع السابق، ص 86.
- (10) يقصد بالبلغ: البلاغي أي الأحذية الخاصة بالنساء.
- (11) سبنسر، وليم. المرجع السابق، ص 89.
- (12) نلفت الانتباه أنه لا يوجد في الجزائر العثمانية نساء تركيات لأن الهجرة التركية نحو الجزائر طيلة العهد العثماني كانت مقتصرة على الرجال فقط في إطار المهام العسكرية، لهذا يوجد نساء أتراك وهن إما عربيات أو أمازيغيات.
- (13) سبنسر، وليم. المرجع السابق، ص 90.
- (14) شالر، وليم. المصدر السابق، ص 83.
- (15) Rozet, M. *Voyage dans la régence d'Alger*. Arthus Bertrand, Librairie Editeur, Paris, 1833, Tome II. P.293.
- (16) اليطغان: السيف الحاد من الجهتين ليكون أكثر فاعلية.
- (17) شالر، وليام. المصدر السابق، ص 83.
- (18) سبنسر، وليم. المرجع السابق، ص 87.
- (19) المرجع نفسه، ص 89.
- (20) هاينريش، فون مالتسان. المصدر السابق، ج 1، ص 57.
- (21) شالر، وليام. المصدر السابق، ص 86.
- (22) المصدر نفسه، ص 85.
- (23) هاينريش، فون مالتسان. المصدر السابق، ج 1، ص 137.
- (24) المصدر نفسه، ص ص 57 - 58.
- (25) شالر، وليم. المصدر السابق، ص 80.
- (26) Laugier De Tassy. *Op. cit*, p.57.

(27) سبنسر، وليم. المرجع السابق، ص 84 - 85.

(28) Laugier De Tassy. **Op.cit**, p.57.

وفي هذا الصدد ذكر وليم سبنسر حرية نساء اليهود بين العامة، حيث يجلسن باستمرار عند باب منازلهن على الحصير أو الزربية، وهن قليلات العناية بأولادهن، وقد يقصدن عادة الأماكن التالية: المعابد للتدين - السحرة والمشعوذون - المدافن أو المقبرة اليهودية، والحدائق المجاورة.

(29) هاينريش، فون مالتسان. المصدر السابق، ج3، ص 63.

(30) أبو العيد دودو. الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان 1830 - 1855. الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1989. ص 119.

(31) هاينريش، فون مالتسان. المصدر السابق، ج3، ص 66.

(32) ونيعتقد أنهم كانوا يعزفون أمام قصر الجنية قبل 1817م مثلما يفعلون ذلك في الأماكن الأخرى، ويتلقون عليها الهدايا.

(33) أبو العيد، دودو. المرجع السابق، ص 118 - 119.

(34) سبنسر، وليم. المرجع السابق، ص 118 - 119.

(35) شالر، وليام. المصدر السابق، ص 67.

(36) المصدر نفسه، ص 67. وكان القناصل في عهود ماضية يقبلون يد الداى كلما وقفوا أمامه ثم تراجعوا عن هذا التقليد لما يحمله من إهانة في نظرهم، فتحولوا إلى المصافحة والانحناء أمام الداى، وبعض القناصل يلتمسون العذر من الداى ولا يحضرون الاحتفالات.

(37) شالر، وليام. المصدر السابق، ص 8 وقد وافقه في ذلك مورييس فاغنر. أنظر أبو العيد، دودو. المرجع السابق، ص 122.

(38) سبنسر، وليم. المرجع السابق، ص 97 - 98. وأيضا: أبو العيد، دودو. المرجع السابق، ص 121 - 122.

(40) سبنسر، وليم. المرجع السابق، ص 98.

(41) المرجع نفسه، ص 96.

(42) أبو العيد، دودو. المرجع السابق، ص 120 - 121.

(44) لم يقتصر شرب القهوة مع التدخين بمدن الجزائر العثمانية على المقاهي العامة، بل وجد في كل منزل، وهي عادة تركية الأصل، نقلها العثمانيون إلى الجزائريين.

(45) أبو العيد، دودو. المرجع السابق، ص 112 - 114.

(50) L'abbé Edmond Lambert. **A Travers l'Algérie, Histoire, Mœurs, et légendes des Arabes.** René Haton, Librairie Editeur, Paris, 1884. pp.239-241.

## النظام والأمن في مدينة الجزائر أثناء العهد العثماني من خلال المصادر الأجنبية.

د. محمد بوشناق.

جامعة سيدي بلعباس.

تتفق المصادر الأجنبية على أن مدينة الجزائر عرفت طيلة العهد العثماني انتشارا للأمن والاستقرار، تجسد من خلال قلة الأعمال الإجرامية وشعور السكان بالطمأنينة، وهذا ما ورد ذكره في مذكرات وملاحظات الأجانب الذين زاروا المدينة، فقد أشار إلى ذلك معاصرو القرن السادس عشر والسابع عشر مثل " هايدو Haedo " و " قراماي Gramaye "، كما ذكره كتاب القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر ومن هؤلاء " فاليري Vallière " الذي أشار إلى قلة أعمال السرقة واللصوصية في المدينة، ويربط ذلك بصرامة العقوبات المسلطة على كل من يقبض عليه متلبسا بجرم مهما كانت طبيعته، كما يرى أن الإنارة الجيدة للأزقة وإغلاق الأحياء ليلا لفصلها عن بعضها البعض يساهم بدوره في انتشار الأمن<sup>(1)</sup>. ويبيد " بانتي Pananti " إعجابه الشديد بهذا التنظيم حين يقول: " أظن أن النظام الجزائري هو الأفضل والأصلح لأولئك الذين يعيشون في عالمنا المتحضر."<sup>(2)</sup> أما القنصل الأمريكي " شالر Shaler " فنجده يربط بين سيادة الأمن وحسن تنظيم جهاز الشرطة عندما يقول: " وأنا أعتقد أنه لا يوجد مدينة أخرى في العالم يبيد فيها البوليس نشاطا أكبر مما تبديه الشرطة الجزائرية التي لا تكاد جريمة تفلت من رقابتها، كما أنه لا يوجد بلد آخر يتمتع فيه المواطن وممتلكاته بأمن أكبر."<sup>(3)</sup>

نستبطن من هذه الملاحظات والأقوال على وجود اتفاق حول ظاهرة انتشار الأمن، والتي يظهر أنها كانت نتيجة طبيعية للسياسة التي انتهجها الحكام والمشرفون على الأجهزة الأمنية في هذا المجال، خاصة فيما يخص نظام العقوبات، والتنظيم المحكم الذي عرفته الشرطة الحضرية التي أوكلت مهمة الإشراف عليها إلى عدد كبير من الموظفين، مما أدى

إلى تداخل في الصلاحيات وربما كانت غاية ذلك مضاعفة الأجهزة الأمنية، إلا أن ذلك تم دون محاولة لإيجاد انسجام فيما بينها وتحديد مهام كل جهاز والمشرف عليه.

نجد أن هذه المصادر كثيرا ما تربط بين سيادة الأمن والنظام وصرامة العقوبات وقسوتها التي تتفد ضد كل شخص يتجرأ على مخالفة القانون أو ارتكاب جريمة مهما كان نوعها أو طبيعتها، فمسؤولو الايالة أولوا أهمية قصوى للقضايا الأمنية ومحاربة كل أنواع الجرائم التي كانت المدينة عرضة لها، ذلك أن المجتمع الجزائري بمختلف انتماءاته، سواء الأتراك أو الحضر أو اليهود والمسيحيون، عرف انتشار أنواع من الجرائم والجنح، مما تطلب مواجهتها ومحاولة الحد منها بتطبيق أشد أنواع العقوبات، والتي تراوحت بين دفع غرامة مالية أو الضرب إلى الإعدام بالحرق والشنق، وقد أوكلت مهمة النظر في هذا النوع من القضايا والحكم فيها إلى الباشا أو أحد موظفيه. كما أن طبيعة العقوبة ارتبطت بالانتماء الطائفي للمذنب، فالجنود الأتراك منحت لهم بعض الامتيازات ومنها أنهم كانوا يعاقبون سرا في دار آغا الانكشارية بعيدا عن أعين الناس، حتى يحافظوا على هيبتهم، في حين أن باقي السكان كانوا يعاقبون علنا، خاصة عند باب عزون الذي كان مخصصا لتنفيذ حكم الإعدام في حق المذنبين من الحضر، أما باب الواد فكان مخصصا لحرق اليهود.<sup>(4)</sup>

على العموم، تطلب المصادر الأجنبية في الحديث عن العقوبات وقسوتها، كما تعتبرها خالية من الإنسانية، فهي تجعل المذنب يئن تحت وطأتها، ويعاني ن شتى أشكال الآلام والعذاب قبل أن يلقي مصيره المحتوم، فهي تطلعنا على عقوبات تجعل صاحبها يعاني أياما قبل موته، ومنها تعليق المتهم في خطاطيف على جدار باب عزون أين يبقى معلقا حتى الموت<sup>(5)</sup>، غير أننا لسنا ندري ما مدى مصداقية هذا النوع من العقاب، لأننا لا نعثر على إشارات حوله في مصادرنا المحلية، حيث اقتصر ذلك على المصادر الأجنبية فقط.

من العوامل التي ساهمت في سيادة الأمن والنظام إضافة إلى ما سبق ذكره ن تطلعنا هذه المصادر أن مسؤولي الايالة كانوا يلجأون إلى إشراك السكان في هذه المهمة، حيث أن القاطنين في كل حي من أحياء المدينة كانوا مسؤولين على كل السرقات والمخالفات التي ترتكب ضمن حدود حيهم، مما جعلهم في حالة يقظة دائمة للإعلام عن كل محاولة سرقة تحدث في الحي<sup>(6)</sup> إلى جانب القبض على المتهم وتسليمه إلى الجهات المختصة. ويظهر أن هذا

التنظيم ساهم في إيجاد وسيلة أمن فعالة تدعم جهاز الأمن الرسمي الذي كان يسيره عدد من الموظفين.

من الملاحظات التي تسترعي الانتباه عند الحديث عن الأمن في مدينة الجزائر، تلك الإجراءات التي خضع لها الأجانب الوافدين إلى المدينة، بغرض حمايتهم والمحافظة على سلامتهم ما داموا مقيمين هناك، وتحكمت في ذلك مجموعة الاتفاقيات التي وقعتها حكومة الولاية مع كثير من دول أوربا، فكان الداى المسؤول الأول للنظر ومعالجة هذا النوع من القضايا، وينص القانون على أنه في حالة تعرض أحد الرعايا الأجانب لتجاوزات مهما كان نوعها، فإن قنصل بلده يحضر أمام الداى ويقدم شكوى رسمية، فما يكون أمام هذا الأخير إلا أن يأمر الخوجة المكلف بتسجيل الاتفاقيات بقراءة بنود الاتفاقية، فإذا تأكد من وجود تجاوز في حق الرعية فإنه ينصفه، أما إذا وجد العكس فيرفض شكواه باعتبارها غير مؤسسة<sup>(7)</sup> وهكذا تحل المشكلة في فترة وجيزة وبإرضاء كل الأطراف. كما كانت قوانين الولاية تنص على أن كل شخص أجنبي يزور مدينة الجزائر يتوجب عليه أولا التوجه رفقة قائد الميناء أو أحد الضباط إلى قصر الداى، وبمجرد دخوله يقبل يده كتعبير عن احترامه وتقديره له، ثم يسأله باللغة الفرنكية<sup>(8)</sup> ربما بواسطة مترجمه -أي الدرغومان- عن بلده الأصلي وأخباره وسبب مجيئه إلى الجزائر ووجهته وبعدها يمنحه موافقته الرسمية ويسمح له بالانصراف برفقة أحد مترجميه، ويظهر أن هذا الإجراء كانت له أهداف أمنية غايتها الحفاظ على أرواح هؤلاء، والتأكد من هوياتهم ربما خوفا من أعمال تجسسية لصالح دولهم.

من الإجراءات الأمنية الأخرى التي خضع لها الأجانب، كانت منعهم من حمل السلاح أثناء تجوالهم في شوارع مدينة الجزائر خاصة، وشمل هذا المنع حتى القناصل وكبار الضباط، وحسب "تاسي Tassy" فإن ذلك يرجع إلى ضيق الشوارع، وبالتالي فإنه بإمكان أي أجنبي يحمل سيفاً أن يلامس به أحد المارة وخاصة الجنود الانكشارية، مما ينتج عنه خصومات ومشاكل<sup>(9)</sup> عملت حكومة الولاية على تفاديها حتى لا تسبب أزمات دبلوماسية مع الدول الأوروبية خاصة. وفي هذا الإطار لا بد من الإشارة أن كل السكان المحليين والأجانب كانوا مجبرين على فسح الطريق أمام أي انكشاري يصادفونه في طريقهم حتى لا يتعرضوا

للإهانة وحتى الضرب، لأنهم كانوا متأكدين من عدم إنصافهم حتى ولو قدموا شكواهم أمام الداي نفسه.

كان القنصل البريطاني "توماس تومسون Thomas Thopson" عام 1716، قد تعرض لمضايقات من طرف شاب في حالة سكر، وذلك حينما كان متوجها إلى الميناء، وبسبب ضيق الطريق قام الشاب بدفع القنصل معتبرا نفسه الأحق بالمرور لأنه مسلم والقنصل مسيحي، فقام قائد الميناء، الذي شاهد الحادثة، بتقديم شكوى ضد الشاب أمام الداي<sup>(10)</sup> الذي أصدر في حقه عقوبة شديدة تمثلت في ألف ومائتي جلدة، نفذت في حقه بحضور القنصل، وبعدها تم وضعه في السجن وترك هناك يموت جوعا وعطشا<sup>(11)</sup>، ويظهر أن هدف الداي من استدعاء القنصل لحضور تنفيذ العقوبة، كان محاولة منه لإرضاء هذا الأخير وتفادي حدوث أزمة في العلاقات بين البلدين بسبب حادثة تسبب فيها شاب متهور في حالة سكر.

وإذا عدنا للحديث عن جهاز الشرطة المكلف بحفظ النظام والأمن في مدينة الجزائر، فيجب علينا أن نبين أن حكام الجزائر آنذاك تأثروا كثيرا بنظام الشرطة الذي استحدثه العثمانيون، وفي هذا الإطار فإن هؤلاء أولوا جهاز الشرطة أهمية خاصة منذ العهد الأولى لتأسيس دولتهم، ويبرز ذلك من خلال إنشاء عدد من الوظائف، من أهمها وظيفة "صوباتشي" التي منحت صاحبها مهمة الإشراف على شرطة المدينة نهارا ويعاضده في ذلك عدد من المساعدين. أما حراسة المدينة ليلا فألقيت على عاتق موظف يدعى "عسس باشي" ويتقاضى مقابل ذلك مقدارا ماليا عبارة عن ضريبة يدفعها أصحاب الدكاكين، أطلق عليهم اسم "عسسية".<sup>(12)</sup>

إضافة إلى الموظفين السابقين، هناك موظف ثالث يدعى "المحصر آغا" الذي كلف بمهمة القبض على كل جندي انكشاري يرتكب مخالفة مهما كان نوعها. ويشرف على الموظفين الثلاثة موظف سام يدعى "الشاوش باشي" الذي يعتبر المسؤول العام على جهاز الشرطة، ومن صلاحياته استدعاء الموظفين السابق ذكرهم إذا احتاج إلى مساعدة للقبض على أحد المخالفين للقانون أو تنفيذ عقوبة النفي أو المصادرة أو الإعدام في حق المحكوم عليهم. أما تعيين كل هؤلاء الموظفين فكان يتم من بين أفراد الجيش الانكشاري.<sup>(13)</sup>



أما في مدينة الجزائر، فتتقاسم مهام حفظ الأمن والنظام عدد من الموظفين، ويأتي على رأسهم الداوي باعتباره المشرف العام على كل الأجهزة الأمنية والساھر على أمن الأشخاص والممتلكات، ووصل الحد ببعض الدايات أنهم كانوا يقومون بدوريات في شوارع المدينة للإطلاع على الأحوال العامة وقمع المخلين بالقانون، ومن هؤلاء الداوي ابراهيم باشا (1710)، الذي عرفت الجزائر في عهده القصير مرحلة من الهدوء والطمأنينة، وذلك نتيجة الصرامة التي طبّقها في معاقبة الأشرار وأصحاب الأخلاق الفاسدة، في محاولة منه لنشر الأمن وكسب مساندة السكان.

يخبرنا "لوجي دو تاسي" عن هذا الداوي أنه بينما كان في أحد الأيام يتجول قرب الميناء، صادف شخصا يخبئ تحت ملابسه سلة من فاكهة المشمش، ولما سأله عن مصدرها، أخبره أنه اشتراها من أحد الأشخاص القادمين على ظهر سفينة من مرسيليا، إلا أنه لم يقتنع بقوله لأن الوضع المادي لهذا الشخص المتهم لا يمكنه من شرائها، وشك بأنه سرقها، حيث تأكدت شكوكه لما سأل ريان السفينة عن ذلك وأخبروه بأن السلة قد سرقت منهم، ونتيجة لذلك حكم على هذا السارق بخمسمائة جلدة بسبب كذبه على الداوي وبالشنق على جريمة السرقة.<sup>(14)</sup>

كما نجد نفس الداوي يتكرر في إحدى المرات في لباس عبد، وينزل إلى السوق لمراقبة مدى مطابقة أسعار المواد الأساسية لتلك التي حددتها حكومة الولاية، وذلك بعدما وصلته شكاوى بوجود تاجر يضاعف في الأسعار<sup>(15)</sup>، ولما تأكد من الأمر بنفسه، حكم عليه بعقوبة خمسمائة جلدة ودفع غرامة مالية قدرها خمسمائة بياستر، ثم استشار أعضاء الديوان في العقوبة النهائية التي يستحقها هذا المذنب، فأشاروا عليه بشنقه حتى يكون عبرة لغيره من التجار.<sup>(16)</sup>

ونجد إلى جانب الداوي عددا من الموظفين المدنيين الذين كلفوا بالسهر على حفظ النظام والأمن في المدينة، ومن هؤلاء موظف يدعى شيخ البلد الذي كان يسهر على السير الحسن والنظام العام داخل المدينة، إذ اعتبر الواسطة بين الداوي والسكان المحليين، ولهذا فإن مهمة تعيينه، كانت من اختصاص الداوي مباشرة، وكان يشترط فيه أن يكون من جماعة الحضر ومن العائلات العريقة ذات الحظوة والمكانة داخل المجتمع. يعرفه الأسير الألمان "بـ

بفايفر pffeifer" بأنه المسؤول على السكان، وفي معظم الأحيان يكون شيخا طاعنا في السن، يجمع الضرائب ويسلمها إلى الخزانة<sup>(17)</sup> بعدما يقتطع منها نصيبا الذي يمثل أجرته، كما أن مصادر أخرى تحاول أن تشبهه برئيس البلدية في إحدى مدن أوروبا وربما ذلك لتشابه الوظائف والصلاحيات.

بسبب خطورة منصبه، تعددت وظائف شيخ البلد من قضائية وأمنية واجتماعية واسعة، فنجده يراقب أهل الحرف ويشرف على السير الحسن لمختلف النقابات الحرفية من خلال التنسيق مع أمناء هذه الطوائف وحصر مشاكلهم واحتياجاتهم، ثم يتصل بالسلطات لإيجاد حل لها، كما يقوم بجمع الضرائب بعدما يقتطع نصيبا منها، ويتدخل لحل النزاعات والخلافات التي كانت تنشب من حين لآخر بين أصحاب الحرف كالذي قام به شيخ البلد المدعو سي محمد الفقير عام 1697 لما تدخل لفض النزاع بين جماعة التبانين وجماعة الصباغين، وكان سبب هذا الخلاف عدم الاتفاق بين الجماعتين حول السعر المحدد لبيع الحطب<sup>(18)</sup> 18، أو تمكن الشيخ سيد أحمد من حل الخصام الذي وقع في أواسط صفر 1167هـ/1753م، بين جماعة الصفارين وجماعة القزادرية حول اقتسام مهام تصليح الأواني الحديدية والنحاسية<sup>(19)</sup>.

كما نجده يسهر على السير الحسن للمدينة، فكان يراقب الأخلاق العامة حيث كان يملك سجنا، خصص للمخلين بالنظام العام وأصحاب الأخلاق الفاسدة، ويشرف على مراقبة عمران المدينة، حيث يدير المرافق والمباني العامة ويعمل على صيانتها وترميم المتضرر منها<sup>(20)</sup>، كما يراقب الحارات والأزقة والشوارع في المدينة.

ويراقب شيخ البلد، النساء، فيحتجزهن في سجن خاص يكون تحت مراقبته الشخصية، غير أن هاته النسوة ك ينتمين إلى فئات اجتماعية راقية، غير أنهن ارتكبن أعمال لا أخلاقية تستحق السجن، وهناك تتعرض للعقاب الذي ينفذ سرا بعيدا عن أعين الناس، ويظهر أن الغرض من ذلك، كان الحفاظ على أسرار ومكانة بعض العائلات العريقة. كما كان الباشا يبعث إليه النساء الأجنبية اللاتي يقبض عليهن خلال عمليات جهادية في أعالي البحر، حيث توضعن تحت مراقبة شيخ البلد في انتظار افتدائهن أو بيعهن في سوق النخاسة،

ولكن يظهر أنهم لم يكن سجينات، إذ كان شيخ البلد يسهر على توفير كل ما يحتاج إليه في انتظار افتدائهن<sup>(21)</sup>.

وهناك موظف آخر، نال قسطا كبيرا من اهتمام وتعليقات المصادر الأجنبية ربما لأهمية دوره في هذا المجال، إنه المزوار الذي ذكره "هايدو" في طبوغرافيته من خلال إبراز دوره الخطير داخل المدينة حيث يسهر على حفظ الأمن والمصالح العامة<sup>(22)</sup>، ويتفق معه "غراماي" حين يؤكد على دوره الخطير والهام من خلال إشرافه على جهاز الشرطة<sup>(23)</sup>، أما "فونتور دي بارادي venture de paradis" فيعتبره المنفذ للعدالة باسم الباشا، ويجعل منه القائد الأعلى لجهاز الشرطة من خلال حفظ النظام والأمن في المدينة بمساعدة عدد من الموظفين<sup>(24)</sup>. من المهام الموكلة إلى المزوار، إشرافه على النساء ذوات الأخلاق الفاسدة، فيحصى أعدادهن في سجل خاص بغرض استخلاص الضرائب منهن مقابل السماح لهن بممارسة مهنتهن الوضيعة وتوفير الحماية لهن، وقد أطنبت المصادر المختلفة في الحديث عن هذا الدور الذي يقوم به المزوار، حيث تعطينا تفاصيل دقيقة في هذا المجال.

كان المزوار مكلفا بالإشراف على عناصر الشرطة التي تجوب المدينة ليلا، حيث تساعده فرقة من الحرس المشاة الذين لا يتلقون الأوامر إلا منه مباشرة، حتى أن البعض كان يطلق اسم "قائد الليل". كما كان السكان مضطرون إلى البقاء داخل بيوتهم مباشرة بعد صلاة العشاء، حيث تغلق أبواب المدينة الخمسة وتوضع حواجز تفصل الأحياء عن بعضها البعض، ولهذا كان يمنع على أي شخص الخروج ليلا دون حمل مصباح في يده.

كما وضع تحت تصرفه سجن يقتسمه مع قائد زواوة، المكلف أيضا بالإشراف على دوريات ليلية، وكان هذا السجن يقع بسوق المقفولية<sup>(25)</sup>. وفيه يتم وضع كل شخص يقبض عليه في حالة تلبس أو ارتكاب إحدى المخالفات، كالسير ليلا في الشارع دون مصباح، فيبقى هناك إلى غاية دفع غرامة مالية تختلف قيمتها حسب طبيعة الجريمة وخطورتها، أما إذا كانت الجريمة خطيرة جدا فإنها تطرح أمام الداي ليحكم فيها<sup>(26)</sup>. كما أن المزوار كان مجبرا على تقديم تقرير مفصل إلى الداي كل صباح، يطلع فيه عن كل ما حدث ليلا في المدينة<sup>(27)</sup>، كما أن المزوار كان على إطلاع بكل ما وقع في المدينة نهارا.

كان المزوار كذلك مكلفا بتنفيذ العقوبات الجسدية كالإعدام والجلد على كل مذنّب من غير الأتراك الذين لم تكن له أي سلطة عليهم، حيث يمنعه القانون من القبض عليهم أو معاقبتهم، وكانت هذه المهمة من اختصاص آغا الهلالين، فعقوبة الصرب ينفذها أتباعه، أما الإعدام فينفذه كذلك أحد مساعديه يدعى "البورو"، الذي يقتاد المحكوم عليه بهذه العقوبة إلى المكان المخصص لذلك، وهناك ينفذ الحكم إما شنقا إذا كان من السكان الأصليين أو حرقا إذا كان من اليهود<sup>(28)</sup>. وهناك موظفون آخرون يعاضدون المزوار في مهامه وتذكرهم المصادر الأجنبية، ومنهم ضابط يدعى "باش ساقجي" وآخر يدعى "القول باشي" وثالث يسمى "قائد زواوة" من العنصر التركي<sup>(29)</sup>. وبسبب هذه الوظائف فإن المزوار وأتباعه كانوا محل كره من طرف السكان، حيث يذكر "بارادي" أنهم كانوا لا يدفنون في مقابر المسلمين، وإنما في أماكن معزولة، غير أن ذلك تم التخلي عنه فيما بعد، وبقي الكره والحقده ل هؤلاء الموظفين من طرف السكان قائما<sup>(30)</sup>.

يشكل المحتسب موظفا ذا أهمية في تطبيق النظام والسهر على السير الحسن للنشاطات المختلفة داخل المدينة، فهو يراقب كل ما يعرض في أسواق المدينة بهدف المحافظة على الأسعار المحددة للسلع الواسعة الاستهلاك والتأكد من مطابقة المكايل والموازين للمواصفات، ومنع كل أنواع الغش والتزوير كالتطفيف في الميزان أو زيادة السعر بهدف مضافة الأرباح، وتبين لنا المصادر الأجنبية أن العقوبات المفروضة على هؤلاء كانت "جد قاسية ولا إنسانية" كقطع اليد اليسرى ثم تعليقها في عنق المذنّب وإجلاسه على ظهر حمار بالمقلوب ثم السير به في شوارع المدينة حتى يكون عبرة لغيره من التجار، أو نزع خصر كل جزار يغش في الميزان<sup>(31)</sup>، وغيرها من العقوبات القاسية التي لا يمكننا بأي حال الجزم بوجودها أو انعدامها لسكوت المصادر المحلية عن الخوض فيها.

يمكننا ذكر موظفين آخرين كانوا يقومون بمهمة حفظ النظام والأمن داخل المدينة، وورد ذكرهم في معظم كتب الرحالة والأسرى والقناصل وغيرهم ممن زاروا الجزائر آنذاك وسجلوا ملاحظاتهم، فهناك "كاهية الخرناجي" الذي كان يقوم بدوريات نهارا لمراقبة الحمامات والمنازل والأماكن المشبوهة، وكان يخضع للداي مباشرة<sup>(32)</sup>، وهناك "القول آغا"

الذي يخضع للخزناجي، ويقوم بدوريات ليلية في المدينة برفقة أربعين من أتباعه، فيراقبون الأماكن العمومية كالحمامات والبيوت المشبوهة.<sup>(33)</sup>

كما يرد ذكر اسم "الجراح باشي" الذي كان يتدخل عند نشوب خصومات ينجر عنها جرح أحد المتخاصمين، فيعالجه ويتقاضى مقابل ذلك نصيبا من الغرامة المفروضة على المتخاصمين، وكثيرا ما كان هؤلاء يدفعون إليه رشوة مقابل عدم إبلاغه عن الخصومة إلى الجهات المختصة.<sup>(34)</sup> ونجد كذلك موظفا آخر يدعى "القولجي باشي" الذي كان يقوم بدوريات ليلية، فيقبض على أي شخص أو يداهم أي مسكن، تحوم حوله شكوك<sup>(35)</sup>. أما الموظف الآخر فهو "قائد الزوبية" الذي يسهر على نظافة المدينة، وهو بمثابة ضابط في شرطة المدينة (شرطة العمران) من العنصر التركي، يعاقب كل شخص لا يحترم إجراءات النظافة، كرميه للأوساخ في الأماكن غير المحددة لها، فيسلط عليه عقوبة تتراوح بين دفع الغرامة المالية أو الضرب.<sup>(36)</sup> والموظف الأخير يدعى "قائد القصة" الذي كان يسهر على أمن المدينة أثناء الليل ويطبق الأحكام الصادرة ضد المذنبين.<sup>(37)</sup>

وساهم أهل بسكرة القاطنين في المدينة إلى جانب الموظفين الذين سبق ذكرهم، في حفظ الأمن ليلا من خلال حراسة الدكاكين والحوانيت، حيث أوكلت هذه المهمة إلى حوالي مائة وخمسين منهم، يخضعون لأمين يمثلهم ويتكلم باسمهم أمام السلطة الحاكمة، وكان هؤلاء بمجرد سقوط الظلام، يتوزعون في الأسواق وعند أبواب المدينة ومداخل الأحياء، وإذا تعرض أحد الدكاكين للسرقة فإن المسؤولية تقع على كل الجماعة، ويضطرون إلى تقديم تعويض للمتضرر بقيمة الأشياء المسروقة وذلك بعدما يقدم شكوى إلى الداي الذي يستدعي أمين البساكرة والحراس المكلفين بحراسة المكان، وإذا تأكد الداي من تواطؤ أحدهم مع اللصوص فإنه يعاقبه بالشنق حتى الموت، حيث يقتاد إلى باب عزون لينفذ فيه الحكم هناك.<sup>(38)</sup> فكانت نتيجة تلك الصرامة أن ندرت حالات السرقة في المدينة ليلا لما أبداه هؤلاء البساكرة من يقظة وحيلة طيلة مدة الحراسة.

خلاصة القول فإن المصادر الأجنبية ساهمت في إعطائنا صورة مفصلة على ظاهرة انتشار الأمن والنظام داخل مدينة الجزائر في العهد العثماني، حتى أضحت من أ أمن المدن في المنطقة وحتى بالنسبة لمدن أوربا، ويرجع هذا أساسا إلى كثرة الموظفين المشرفين على

الأجهزة الأمنية وتداخل صلاحياتهم، كما أن دوريات الشرطة كانت لا تتوقف عن المراقبة ليلا ونهارا داخل الأحياء والأسواق، فأصبحت بمثابة دوريات متقلة، تقمع كل التجاوزات المرتكبة وتسلط العقاب على أصحابها مهما كان انتماءهم الاجتماعي والسياسي.

**الهوامش:**

(1) غطاس، عائشة، الحرف والحرفيون بمدينة الجزائر 1700 - 1830 (مقاربة اجتماعية اقتصادية)، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجزائر، 1995 - 1996، ص 112.

(2) Kaddache, Mahfoud. L'Algérie durant la période ottomane, OPU, Alger, 1998, p 114.

(3) شالر، وليم، مذكرات قنصل أمريكا في الجزائر 1816 - 1824 (تعريب وتعليق وتقديم العربي اسماعيل)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص ص 77 - 78.

(4) Venture de paradis (jean michel). Tunis et Alger au XVIIème siècle (mémoires et observations rassemblés et présentés par joseph cuoq), édition sindbad, paris, 1982, p 256.

(5) Renaudot (M). Tableau du royaume d'Alger et de ses environs, état de son commerce, de ses forces de terre et de mer, 2 ème édition, librairie universelle de p. mongie aîné, paris, 1830, p 118.

(6) سبنسر، وليم، الجزائر في عهد رياس البحر (تعريب وتعليق زيايدية عبد القادر)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص 111.

(7) Laugier, de Tassy. Histoire du royaume d'Alger (1724), édition loysel, paris, 1992, pp 140, 141.

(8) يذكر شالر أن اللغة الفرنسية Langua Franca كانت مزيجا من اللغة الأسبانية والفرنسية والإيطالية والعربية، واستعملت للاتصال بين الجزائريين والأجانب، أنظر: شالر، وليم، المصدر السابق، ص 39.

(9) Tassy, op.cit, p 70.

(10) Ibid, p71.

(11) Ibid, pp.71-72.

(12) Behrnauer (w). « Mémoire sur les institutions de police chez les arabes, les persans et les turcs ». J.A, Tome 17, Aout-Septembre, 1860, p.115.

(13) Ibid, pp.115-116.

(14) Ibid, p.81.

(15) كانت أسعار المواد الغذائية الأساسية والواسعة الاستهلاك، خاصة الحبوب بكل أنواعها، محددة من طرف الحكومة حتى تبقى في متناول كل الفئات الاجتماعية.

(16) Peyssonnel (J.A). Voyage dans les régences de Tunis et d'Alger, éditions la découverte, paris, 1987, p.230.

(17) بفايفر، سيمون، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر (تقديم وتعريب أبو العيد دودو)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص 166.

(18) الشويهد، عبد الله محمد، قانون أسواق مدينة الجزائر (1107 - 1117هـ/ 1695 - 1705م) تحقيق وتقديم وتعليق سعيدوني، ناصر الدين، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006، ص59.

(19) المصدر نفسه، ص84.

(20) Shaw (D<sup>R</sup>). Voyage dans la régence d'Alger (traduit de l'Anglais par J. Mac Carthy), 2<sup>ème</sup> édition, édition Bouslama, Tunis, 1980, P167

وكذلك: Tassy, Op, Cit, P235

(21) Aperçu Historique, statistique et topographique sur l'état d'Alger à l'usage de l'armée expéditionnaire d'Afrique. Rédigé au dépôt général de la guerre, 2ème édition, Paris, 1830, p154.

(22) Haedo (Fray diégo de). "Topographie et histoire d'Alger", traduit de l'espagnol par Monnereau et Berbrugger. R.A n° 15, 1870, p 463.

(23) -Gramaye, Jean-Batiste. Alger aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle (annoté par Ben Mansour Abd -El Hadi), les éditions du CERF, Paris, 1998, P147.

(24) venture de Paradis. Op.cit, P239.

(25) غطاس، عائشة، المرجع السابق، ص111.

(26) Paradis. Op.cit, P256.

(27) Shaw. Op.cit, P175.

(28) Peyssonnel. Op.cit, P239.

(29) لمزيد من التفصيل راجع مثلاً: -Aperçu. Op.cit, P157. -Paradis. Op.cit., P257.

(30) Paradis. Op.cit., P257

(31) Raymond, André. Grandes villes arabes à l'époque ottomane, la bibliothèque arabe, Sindbad, Paris, 1985, PP122-123.

(32) شالر، وليم، المصدر السابق، ص77.

(33) نفس المصدر والصفحة.

(34) Paradis. Op.cit., P258.

(35) Idem.

(36) أنظر بفايفر، المصدر السابق، ص 172.

وكذلك: Raymond(A). Op.Cit, P143

(37) Boutin( C). Reconnaissance des villes, Ports et batteris d'Alger, Publié par Esquer Gabriel, Librairie de la société de l'histoire de France, Paris, 1927, PP.72-73.

(38) لمزيد من التوضيح حول دور جماعة البسكرة راجع:

- شالر، وليم، المصدر السابق، ص109 - 110.

Peyssonnel. Op.cit, P141. -- Raymond. Op.Cit, P255. -- Tassy. Op.Cit, PP 149 et 203.

## ركائز إدارة الأمير عبد القادر على ضوء وثائق الأرشيف الفرنسي

أ.د صالح فركوس

جامعة 08 ماي قالة

الوثيقة التي بين أيدينا تحت عنوان: «لمحة مختصرة حول إدارة الأمير عبد القادر» والتي نقوم بنشرها اليوم يمكن أن نسجل حولها الملاحظات التالية:

**أولاً:** يشير صاحبها أنه قدم مثل هذه الوثيقة إلى الجنرال "لاموريسيار" « lamoricière » بالنسبة لمقاطعة وهران كنموذج للاقتداء بإدارة الأمير على أن يقوم كذلك بتعريفها - كما قال - بالنسبة لمقاطعات الشرق<sup>(1)</sup>. غير أننا لم نعثر على هذه الأخيرة نرجو ان يتمكن باحث آخر من العثور عليها.

**ثانياً:** لقد أشاد صاحب الوثيقة بقدرة الأمير على التحكم في إقليميه وتسيير إدارته حيث كتب يقول: "هذه المسيرة الإدارية البسيطة. نقدمها اليوم كنموذج لتنظيم الشعب الذي قام على تسييره.. أما وأن يكون التصرف بخلاف ذلك فإنه يعني إزعاج بل إحداث اضطراب في أوساط القبائل التي اعتادت منذ عشر سنوات على مسيرة إدارية موحدة ومنظمة حيث تتقاسم نفس الحظوظ السارة والأليمة"<sup>(2)</sup>.

**ثالثاً:** كما نوه بطموحات الأمير في التجديد وتجنب تقليد الأتراك فيما وقعوا فيه من أخطاء إدارية حيث كتب يقول: «منذ ظهور الأمير عبد القادر في السلطة لم يقع بالنسبة لتقسيم الإقليم في أي خطأ من أخطاء الحكومة التركية التي لم تعرف توطيد أية قاعدة ثابتة في الإدارة، شعورا منه بوضع الأمور في نصابها (أي الأمير) بالنسبة للمناطق التي لم يترك الأتراك أثرا فيها"<sup>(3)</sup>.

**رابعاً:** كان إعجاب صاحب الوثيقة بإدارة الأمير وحسن تنظيمها قد ذهب به أبعد من ذلك لإقناع سلطاته العليا على تبني هذا التنظيم قائلاً: "إن الأمير عبد الذي كان يعرف جيداً



تقاليد ومتطلبات شعبه ، عرف كذلك كيف يستفيد من السلم لتنظيم بلاده تنظيمًا جيدًا ، حيث لا نقدر نحن ان نفعل أفضل من ذلك" (4).

**خامسا:** لقد كان الأمير يجتهد ليجدد إدارة دولته بما يواكب ما يجري في دول عربية وإسلامية ، خاصة منها مصر ، حيث شاهد وهو في طريقه إلى الحج رفقة والده محي الدين عام 1826 م ، عند زيارتهما القاهرة الإنجازات الضخمة التي أدخلها الوالي محمد علي في مجالات الإدارة واطلع على القوانين التي سنّها لتنظيم جيشه ووحداته المسلحة فقد أعجب به وشعر بأنه مثال يحتذى به (5) .

**سادسا:** كما أعجب كاتب الوثيقة بتقسيم الأمير لبلاده تقسيما دقيقا ومضبوطا إلى حد أنه وصفه بأفضل تقسيم إداري حتى منه الموجود في فرنسا : " هكذا فإن كل البلاد مقسمة إلى أغاليك حدودها بالنسبة لبعضها البعض معروفة ومحددة بشكل دقيق وأفضل بالقياس إلى حدود ولاياتنا بفرنسا" (6).

**سابعا:** يضرب المثل بخليفة الأمير بمعسكر الحاج مصطفى بن أحمد التهامي، حيث كان تحت أوامره سبعة أغاليك "أغاليك الغرابة - أغاليك المجاهر - أغاليك فليقة - أغاليك الشرق - أغاليك السدامة - أغاليك هاشم الغرابة - أغاليك الشراقة" (7). وقد حاولنا أن نحقق فيما كتبه من معلومات حول هذه الإدارة فوجدنا أن الخليفة فعلا هو مصطفى بن التهامي وأن آغا الغرابة هو حبيب بوعلم وأن آغا المجاهر هو الحاج محمد بن جحّال وأن آغا هاشم الغرابة هو قدور بن سهاراوي وأن آغا هاشم الشراقة هو ولد محمود و أن قاضي سدامة هو الحاج عبد القادر بوكليكر و أن قاضي الفليقة هو سيدي الميلود بوطالب وأن آغا الشرق هو سيدي الميلود بن عراش (8).

**ثامنا:** أشار الكاتب إلى عدم استخدام الأمير لقب "الباي" في إدارته الذي حسب رأيه "يوحي كثيرا بلقب التركي" مستبدلا إياه بلقب الخليفة (9).

**تاسعا:** أكّد الكاتب على الاحتفاظ بالتنظيم الإداري للأمير " واستبدال فقط أنصار عبد القادر الذين كانوا في السلطة من أجل تنصيب الأسر التي أبعدها الأمير واستخلاف حكومتنا لحكومته يمكن أن يتم ذلك دون حدوث أي خلل" (10).

**عاشرًا:** اعتبر صاحب الوثيقة أن الأمير عبد القادر "قد انشأ القومية العربية وأنه لا يزال يمارس تأثيرا دينيا كبيرا على كثير من الجماهير التي حكمها بواسطة ثمانى خلفاء..."<sup>(11)</sup>.

ثم يقترح تعيين رجال لا يشك في إخلاصهم لفرنسا ليحلوا محل خلفاء الأمير، تمهيدا للإدارة المباشرة باسم فرنسا ويختم قائلا: «إنني أقدم هذه الانطباعات ومازال لدينا الوقت لتناول المسائل الجزئية مثل نمط التعيين في الوظائف و استخلاص الضرائب المختلفة، إنما لنقم بتكريس هذا المبدأ ولنبرهن على أن هذا النظام للبلد الذي نتصوره والذي لم نعشه في الميدان داخل الأراضي يصبح بسيطا للغاية حينما نعلم حقيقة المسيرة الإدارية المتبعة من طرف الأمير للجنرال لامورسيار بالنسبة لمقاطعة وهران وسأقوم بتعريفها كذلك بالنسبة لمقاطعة الشرق. كما اقترح ذلك لوجود ثمرة تجربة والتوافق التام للمصالح المختلفة»<sup>(12)</sup>.

مما يبين إلى أي حد كان متأثرا ومعجبا بإدارة الأمير التي تعتبر في نظره ثمرة تجربة ناجحة يمكن الاستفادة منها استفادة كبرى بل الاحتفاظ بمؤسساتها في إدارة الأهالي مع استبدال خلفاء الأمير بآخرين مخلصين لفرنسا.

## الوثيقة التاريخية التي تنشر لأول مرة حول إدارة الأمير عبد القادر

Béni Cheugran Califé Cheugras Gueboursia Gueboursia  
Béni Ghabou Supras El Boudj Agouadot &c.

Le pays entier se trouvait ainsi divisé en Agaliks dont les limites, les uns par rapport aux autres, étaient aussi bien tracées et connues que celles de nos Départements en France.

Les aghaliks étaient armés et dans chaque Agalik y il y avait un certain nombre de familles influentes qui se disputaient le pouvoir. C'était à qui redoublait de zèle, soit pour y arriver soit pour le conserver.

Comme que, dans un pays où les communications sont aussi difficiles, jamais il ne pouvait arriver lui-même tous les Agaliks. L'émir avait pris le parti d'en placer toujours plusieurs sous les ordres d'un Calife et à sa vue leur sentiment est compréhensif simple qui a des réserves de famille puissante sur la fidélité de laquelle il pouvait compter, ou bien à des maraboutes vénérés qui avaient su lui maintenir les populations, ou les pousser à la guerre sainte suivant les circonstances (soit intérieures, que les choses ont été parfaites, presque après tous les malheurs qui avaient de l'avalanche aucun de ses califes ou l'avaient abandonné).

Comme dans la province d'Oran le Calife de Mascara Sidi el hadj Mostapha Béni Chamy avait sous ses ordres les aghaliks suivants:

Agalik des Ghabous  
Agalik des Moudjahids  
Agalik des Flittas  
Agalik du Choug  
Agalik de Sidouma  
Agalik des hachems Ghabous  
Agalik des hachems Chougas

Le titre de Calife pendant toute la durée, ne s'y jamais été employé par l'émir. Il l'avait remplacé par celui de Calife qui veut dire qui vient après ou successeur.

Comme on le voit par ce qui précède, l'émir qui commandait dans les masses et les besoins de son peuple, a su profiter de la paix pour



organiser administrativement le pays, et nous ne pouvons rien faire de mieux  
 pour nous que de maintenir cette organisation qui est venue nous léguer après  
 la chute. En agissant autrement, nous courrions le risque d'être envahis  
 des tribus qui depuis dix ans se sont habituées à une marche  
 administrative uniforme et régulière qui a partagé les mêmes chances  
 heurtes et malheures. Continuons donc cette organisation en la tenant en  
 agilité. Changeons seulement les partisans d'Abd-el-Kader qui étaient  
 au pouvoir pour y placer les familles qu'il en avait bannies et la solution  
 à cela, pour nous, au lieu d'être séparés, sera de les réunir.

Il est vrai que le nombre des chefs tellement influents qui n'ont  
 pas d'autre titre que celui de Calife, et qui, de par  
 l'habitude, ont pu nous susciter des embarras, et peut-être  
 donner, en réduisant tout simplement le nombre des agasides placés  
 sous leurs ordres et en les faisant entrer directement des provinces  
 Françaises placées dans l'intérieur des terres. Ceci n'a rien de plus  
 que de nous rattacher les plus grandes familles du pays, en leur  
 confiant des hommes dont on sait les ardeurs les-ardents et cela  
 sans danger aucun pour nous, puisque le pouvoir serait ainsi très  
 divisé.

En effet, quand nous aurons abattu le lien qui après avoir créé la  
 nationalité arabe, exerçait encore une grande influence religieuse sur  
 de nombreuses populations qu'il gouvernait par l'intermédiaire des  
 hauts Califes.

|                             |                                       |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| Le Calife de Bloumen        | Sidi Achmed                           |
| Le Calife de Mascara        | Sidi Achmed Mustapha ben Echouy       |
| Le Calife du Doud           | Sidi Achmed ben Abd-el-Bachy          |
| Le Calife de Meliana        | Sidi Achmed ben Salah ou Sidi Achmed  |
| Le Calife de Médja          | Sidi Achmed ben Aggoul ben Bachy      |
| Le Calife de Chouy          | Sidi Achmed ben Salom                 |
| Le Calife du Zibou          | Sidi Achmed ben Mustapha ben Mustapha |
| et le Calife de la Mousjina | Sidi Achmed ben Achmed                |

Aucun nous n'avons à redouter un Calife comme celui de Chouy.

Sidi Ben Abdallah ou Sidi Chérif qui ne possédait ni argent ni armée régulière, qui se tenait autour d'une Division française et à qui l'un ou l'autre des Gouvernements de Bou-Hamdy c'est-à-dire le hachoume, partait de celui de l'Émir, en enlevant successivement toutes les parties de Ben Agal des Beni Hachoume qui en faisaient autrefois la principale force, pour le faire administrer au nom direct de l'Émir par Sidi Zayn Ben Abdallah. Je laisse ces réflexions.

Nous avons le loisir d'aborder les questions de détail, telles que la mode de nomination aux emplois, la perception des impôts directs, etc. Considérons d'abord le principe et prouvons que cette organisation du pays doit en se faire un épouvantail quand on n'a pas vécu dans l'intérieur des terres, devint extrêmement simple quand on connaît au contraire la marche administrative suivie par l'Émir.

Cette marche administrative je l'ai suivie à Al-B. J. J. J. des Hamouine pour la province d'Oran et je saurai la faire connaître également pour les provinces de l'Est. Parmi les titres qui composaient le gouvernement de Sidi Mohamed Ben Abdallah Califa Milyana sont à peu près les mêmes. Disons ce gouvernement est pour l'instant à peu près le même, mais sans aucun, au regard d'organisation, une proclamation générale, que de mesures, comme je le propose, ce qui est le fruit de l'expérience et de l'entente parfaite des intérêts divers.

### ترجمة الوثيقة إلى اللغة العربية : "لمحة مختصرة حول إدارة الأمير عبد القادر"

"منذ ظهور الأمير عبد القادر في السلطة ، لم يقع بالنسبة لتقسيم الإقليم في أي خطأ من أخطاء الحكومة التركية التي لم تعرف توطيد أية قاعدة ثابتة في الإدارة . وشعورا منه بوضع الأمور في نصابها رأى الأمير بالنسبة للمناطق التي لم يترك الأتراك أثرا فيها ضرورة ، أن يجسد فيها طموحات جديدة . وهذه المسيرة الإدارية البسيطة كنتيجة غير ثابتة والتي اتبعها الأمير في كل مكان، نقدمها كنموذج لتنظيم الشعب الذي قام على تسييره .

" عندما تكون قبيلة قوية موزعة على مساحة واسعة وشاسعة ومن أجل فرض المراقبة المستمرة من طرف قائد يقطن بعين المكان ، كان الأمير يقوم بتعيين آغا على هذه القبيلة

ليصبح مسؤولاً على مراقبة سير القوانين المدنية والدينية ، وكذا استخلاص الضرائب و أمن الطرقات و شرطة الأسواق وايصال الأوامر و عقد الاجتماعات الحربية عن طريق القياد الذين هو بدورهم كان لهم تأثير مباشرا على الشيوخ أو كبير الدوار . وهذه أمثلة عن مقاطعة وهران :

بني عامر

الغروسال

هاشم

مدجانة

فليتة

" عندما لا تتوفر القبيلة على الشروط المذكورة أعلاه ما ذا كان الأمير يصنع بها ؟ كان يجمعها حول القبيلة الأقوى و المتاخمة لها والتي تضم عددا من القبائل الثانوية و لكنها متجاوزة ، ثم يقوم بتعيين آغا عليها الذي بواسطة تعيينه يصبح أكثر أهمية من آغا القبيلة التي كانت من النظام الأول. مثال عن ذلك بمقاطعة وهران ، أغاليك الغرابة التي كبرت بالقبائل التالية :

حميان - فراغة - أولاد سيدي منصور - عتبة - البرجية - تهالايات - كريستالية - زمالة - بني شعران - عبيد الشراغة - غربوسة - عتارنياس - بني غرادو - سد جرارة - البرج - اليوعسات ...إلخ

" هكذا فإن كل البلاد مقسمة إلى أغاليك حدودها بالنسبة لبعضها البعض معروفة و محدودة بشكل دقيق و أفضل بالقياس إلى حدود ولاياتنا بفرنسا .

" كانت الوظائف سنوية كما كان يوجد في كل أغاليك بعض العائلات المتنفذة والتي تتنازع السلطة ، حيث كل واحدة منها تضاعف الحماس من أجل البقاء في هذه السلطة أو الوصول إليها .

" واقتناعا منه في بلد الاتصالات كانت فيه شاقة و صعبة لم يكن بإمكان الأمير مراقبة كل الأغاليك بنفسه ، لذا شرع في جعل الكثير منها - دوما - تحت أوامر خليفة ، حيث لم

تكن تسند هذه الوظيفة الهامة إلا لأفراد أسرة قوية يعتمد على اخلاصها له أو إلى مرابطين محترمين يستطيعون أن يمسكوا بزمام القبائل تابعة له أو يحرضونها على الحرب المقدسة حسب الظروف . كل ذلك يؤشر على أن كل خياراته كانت جيدة ، لأن كل المآسي التي ألمت به ، لم يتخل عنه إلى حد الآن أحد من خلفائه .

" مثال عن ذلك بمقاطعة وهران ، خليفة معسكر سيدي الحاج مصطفى بن التهامي ، كان تحت أوامره الأغاليك التالية :

أغاليك الغرابة

أغاليك المجاهر

أغاليك فليته

أغاليك الشرق

أغاليك السدامة

أغاليك هاشم الغرابة

أغاليك هاشم الشراقة

"إن لقب الباي الذي يوحى كثيرا بلقب التركي لم يستخدم أبدا من طرف الأمير .لقد استبدله بلقب الخليفة الذي يجيء بعد لقب الباي .

" وكما رأينا من خلال ما سبق أن الأمير الذي كان يعرف جيدا عادات و متطلبات شعبه ، قد استفاد كثيرا من السلم لتنظيم البلاد تنظيما جيدا حيث لا نقدر نحن أن نفعل أفضل من ذلك . واعتقد أنه يمكن الاحتفاظ بهذا التنظيم الذي تركه لنا بعد سقوطه .أما و أن يكون التصرف بخلاف ذلك فإنه يعني إزعاج بل إحداث اضطراب في أوساط القبائل التي اعتادت منذ عشر سنوات على مسيرة إدارية موحدة و منتظمة ، حيث تتقاسم نفس الحظوظ السارة والأليمة . المحافظة -إذن -على هذا التقسيم للإقليم في شكل أغاليك والعمل فقط على استبدال أنصار عبد القادر الذين كانوا في السلطة من أجل تنصيب الأسر التي أبعدها الأمير واستخلاف حكومتها لحكومته يمكن أن يتم ذلك دون حدوث أي خلل .

" وإذا كان يوجد هناك قادة حتى و إن كانوا مؤثرين و لا يقبلون بأي لقب سوى لقب الخليفة وإذا لم يحصلوا عليه يمكن أن يسببوا لنا عراقيل ، فينبغي تقليدهم هذا اللقب مع إختزال بكل بساطة عدد الأغاليك الخاضعة لأوامرهم و جعلها تابعة مباشرة إلى الجنيرالات الفرنسيين المتواجدين بداخل الأراضي . و ليس لهذا أي هدف سوى جمع العائلات الكبرى بالبلاد من أجل تقليدهم أوسمة شرف التي كما تعرف بالنسبة للعرب تجعلهم أكثر تلهفا لنيلها .

وهذا أيضا لا يشكل أي خطر لنا ، لأن السلطة ستكون بذلك جد مجزأة .  
 "وهكذا عندما هزمنا الأمير الذي كان قد أنشأ القومية العربية ، لا يزال كذلك يمارس تأثيرا دينيا كبيرا على كثير من الجماهير التي حكمها بواسطة ثمانى خلفاء :

|                |                                   |
|----------------|-----------------------------------|
| خليفة تلمسان   | سيدي البوحميدي                    |
| خليفة معسكر    | سيدي الحاج مصطفى بن التهامي       |
| خليفة الصحراء  | سيدي قدور بن عبد الباقي           |
| خليفة مليانة   | سيدي محمد بن علّال ولد سيدي مبارك |
| خليفة المدية   | سيدي محمد بن عيسى البركاني        |
| خليفة الشرق    | سيدي حمد بن سالم                  |
| خليفة الزيبان  | سيدي أحمد بن عامر                 |
| و خليفة مدجانة | سيدي أحمد بن عامر                 |

" إننا لا نشك أبدا في خليفة مثل خليفة تلمسان سيدي بن عبد الله ولد سيدي شاكر الذي لا يملك لا دراهم و لا جيش منظم و الذي يوجد حول ناحية عسكرية ، حيث قمنا بإسناد إدارة بوحميدي له ، أي حكومة الجزء الثامن الذي كان تابعا للأمير و الذي كنا قد حذفنا من هذا الجزء أفضل أغاليك لبني عامر حيث كان يشكل القوة الرئيسية للأمير ، لتتم إدارته مباشرة باسم فرنسا بواسطة سيدي الزين بن وعدة .إنني أقدم هذه الانطباعات .



و ما زال لدينا الوقت لتناول المسائل الجزئية، مثل نمط التعيين في الوظائف ، استخلاص الضرائب المختلفة... إلخ . ولنقم بتكريس هذا المبدأ ولنبرهن على أن هذا النظام للبلد الذي نتصوره والذي لم نعيشه في الميدان داخل الأراضي ، يصبح بسيطا للغاية حينما نعلم حقيقة المسيرة الإدارية المتبعة من طرف الأمير .

"هذه المسيرة الإدارية قد قدمتها للجينرال لامورسيار بالنسبة لمقاطعة وهران و سأقوم بتعريفها كذلك بالنسبة لمقاطعة الشرق .

" و الآن فإن القبائل التي تشكل حكومة سيدي محمد بن علال خليفة مليانة هي تقريبا كلها خاضعة .

و لنقم بتقسيم هذه الحكومة ثم لنرى هل يمكن أن نصنع منها جديدا أفضل ، مع وجود خطر حدوث اضطراب عام ، أو المحافظة كما اقترح ذلك - لوجود ثمرة تجربة والتوافق التام للمصالح المختلفة ."

**الهوامش:**

1 - انظر الوثيقة رقم 4 جاء فيها :

« cette marche administrative je l'ai livrée à Mr le général de Lamoricière pour la province d'Orant et je saurai la faire connaître également pour les provinces de l'Est ».

2 - أنظر الوثيقة ورقة رقم 1 ، 3 جاء فيهما باختصار:

« .. Voici la marche simple ...que nous donnons comme un modèle d'organisation pour le peuple qu'il avait à diriger ...En agir autrement serait vouloir inquiéter et même bouleverser des tribus qui depuis dix ans se sont habituées tant à une marche administrative uniforme et régulière qu'à partager les mêmes chances heureuses et malheureuses ».

3 - أنظر الوثيقة رقم 1:

« L'Emir Abd-el Kader , à son événement au pouvoir , n'a suivi pour la division du territoire aucun des errements du gouvernement turc qui n'avait su établir aucune règle fixe en administration . Sentant , tout en mettant de l'ordre là ou il n'en trouvait aucune trace ».

4 - أنظر الوثيقة رقم 3:

« ...L'Emir qui connaissait bien les mœurs et les besoins de son peuple a su profiter de la paix pour organiser admirablement le pays , et nous ne pouvons rien faire de mieux ».

5 - انظر بوعزيز يحيى : الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري ، دمشق ، 1944 ، ص 20 ، أنظر كذلك : هنري

شرشل : حياة الأمير عبد القادر ترجمة أبو القاسم سعد الله ، تونس 1974 ، ص 45 والعربي اسماعيل : المقاومة الجزائري تحت لواء الأمير عبد القادر ، الجزائر 1974 ، ص 39.

6 - انظر الوثيقة ورقة رقم 2:

« le pays entier se trouvait ainsi divisé en Agaliks dont les limites , les uns par rapport au autres , étaient aussi bien tracées et connues que celles de nos départements en France ».

7 - أنظر الوثيقة ورقة رقم 2:

« Exemple dans la province d'Oran , le Califa de Mascara Sid el Hadj Mustapha thamy avait sous ses ordres les agaliks suivants : Agaliks des Grabas Agaliliks des Medjahars – Agalik des Flittas – Agalik du cheurk Agalik de Sedama –Agalik des Hachems Garabs –Agalik des Hachems Cherragas ».

8-E.Daumas : Correspondance du capitaine Daumas , Consul à Mascara 1837- 1938 , éd .par G Yves , Alger , 1912, p .583 , 593,608-621.

9- أنظر الوثيقة ورقة رقم 2:

« Le titre de Bey sentant trop le turc , n'a jamais été employé par l'Emir .Il l'avait remplacé par celui de Califa ».

10 - أنظر الوثيقة ورقة رقم 3 :

« Concernant donc cette division du territoire en agaliks , changeons seulement le partisans d'Abd-el -Kader qui étaient au pouvoir pour y placer les familles qu'il en avait éloignées , et la substitution de notre gouvernement au sein s'opérera probablement sans secousse » .

11 - أنظر الوثيقة ورقة رقم 3:

« L'Emir qui après avoir crée la nationalité arabe , exerçait encore une grande influence religieuse sur de nombreuses populations qu'il gouvernent par l'intermédiaire de huit califas.

12 - أنظر الوثيقة ورقة رقم 4:

« Je livre ces réflexions . Nous avons le temps d'aborder les questions de détail , telles que le mode de nomination aux emplois , la perception des impôts divers , etc . Consacrons d'abord le principe et prouvons que cette organisation du pays dont on se fait un épouvantail quand on n'a pas vécu dans l'intérieur des terres , devient extrêmement simple quand on connaît au contraire la marche administrative suivie par l'Emir . Cette marche .. je l'ai livrée a Mr le général de Lamoricière pour la province d'Oran et je saurai la faire connaître également pour les provinces de l'Est ...comme je le propose , ce qui est le fruit de l'expérience et de l'entente parfaite des intérêts divers. »

## تاريخ الجزائر في القديم من خلال كتابات ستيفان قزال « Stéphane Gsell »

د. عبدالقادر صحراوي

جامعة سيدي بلعباس

ظلت كتابة تاريخ الجزائر في القديم حكرا على المؤرخين الفرنسيين الذين قاموا بتأليف عشرات الكتب، وكتابة العديد من المقالات في المجلات والدوريات كالمجلة الإفريقية ونشرتي الجمعيتين الأثريتين لمدينتي قسنطينة ووهران، معتمدين في ذلك على المصادر اللاتينية التي تمجد الإحتلال الروماني، من أجل تبرير الإحتلال الفرنسي للجزائر واعتباره عاملا محضرا ومكملا لسابقه. ولقد ظل الإحتكار الفرنسي الإستعماري لتاريخ الجزائر يؤثر بصورة سلبية على البحث في التاريخ القديم للجزائر، الذي حصره الفرنسيون في التاريخ السياسي والعسكري للشعوب الغازية مغفلين تاريخ السكان الأصليين أو معرجين عليه بصورة مقتضبة. ومن أجل إبراز أضرار هذا الإحتكار الفرنسي، اخترنا التحدث عن مؤلف ستيفان قزال "Stéphane Gsell" (التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية) والإشارة إلى مؤلفات أخرى، التي أرّخ من خلالها للقرطاجيين، والإحتلال الروماني، والممالك المستقلة التي ظلت في صراع مع المحتل الروماني لفترات تاريخية طويلة. وباعتبار قزال رمزا من رموز المدرسة التاريخية الفرنسية الإستعمارية، فإنّه ظل يعظم حضارة أسلافه الرومان، ويختلق الذرائع لقيام فرنسا باحتلال الجزائر. ونحن إذ نطرح كتاب قزال للدراسة، فإننا نسعى إلى إبداء بعض الملاحظات حوله وتبيان التشويهات التي تضمنها بالنسبة لتاريخ بلادنا، وأحقية المجتمع الجزائري في امتلاك تاريخه، والنظر بنظرة مستقلة وداخلية إلى ماضيه. كما أنّ تحرير تاريخ الجزائر القديم من الهيمنة الفرنسية قد يعيد له مكانته باعتباره مرحلة ذات أهمية كبيرة مثل بقية المراحل التاريخية التي مرّت بها بلادنا.

### 1. ستيفان قزال « St. Gsell » ومؤلفاته حول تاريخ الجزائر وإفريقيا الشمالية في القديم:

ولد ستيفان قزال في 17 فبراير 1864 بباريس، وقد اختص في تاريخ إفريقيا الشمالية القديم، وتاريخ الجزائر في الفترة الرومانية، كما يعد من الأثريين المرموقين ومن الشخصيات العلمية البارزة التي ساهمت في الإكتشاف العلمي للجزائر. وقد عمل أستاذا لتاريخ إفريقيا الشمالية في

القديم بمجمع فرنسا (Collège de France) من 1912 إلى 1932، وانتخب عضواً بأكاديمية النقوش والآداب الجميلة في 1923، واستمر في نشاطه العلمي وفي التدريس بالمجمع حتى توفي في 01 يناير 1932. ولقد تعددت مؤلفات قزال التي تشمل مجموعة كبيرة من الكتب وعشرات المقالات حول تاريخ الجزائر القديم، وتاريخ إفريقيا الشمالية في المجلات المتخصصة، نحاول ذكر أهمها وأشهرها وذلك حسب تاريخ صدورها ونبدأ بالكتب:

- Recherches archéologiques en Algérie, Paris, 1893, 434 pages.
- أبحاث أثرية في الجزائر.
- Guide archéologique des environs d'Alger, Alger, 1896, 189 p.
- الدليل الأثري لنواحي مدينة الجزائر.
- Musée de Philippeville, Paris, 1898, 89 p.
- متحف فليب فيل (سكيكدة).
- Fouilles de Benian (Alamiliaria), 1899, Paris, 50 p.
- التقنيات الأثرية ببنيان.
- l'Algérie dans l'antiquité, Alger, 1900, 84 p.
- الجزائر في القديم.
- Les monuments antiques de l'Algérie, Paris, 1901, 290 p et 447 p.
- الآثار القديمة في الجزائر (جزأين).
- Enquête administrative sur les travaux hydrauliques anciens en Algérie, Paris, 1902, 143 p.
- تحقيق إداري حول الأعمال المائية القديمة في الجزائر.
- Musée de Tébessa, Paris, 1902, 95 p.
- متحف تبسة.
- L'Algérie dans l'antiquité, Nouvelle édition, Alger, 1903, 150 p.
- الجزائر في القديم.
- Fouilles de Gouraya, Paris, 1903, 51 p.
- تنقيبات قوراية.
- Les industries indigènes en Algérie, Alger, 1903, 21 p.
- الصناعات الأهلية بالجزائر.
- Atlas archéologique de l'Algérie, Alger, Paris, 1911, 50 cartes et 510p.
- الأطلس الأثري للجزائر.

- Histoire ancienne de l'Afrique du nord, T.I, Paris, 1913, 544 p.
  - التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية، ج 1.
  - Khamissa, Mdaourouch, Announa, 1<sup>er</sup> partie, 1<sup>er</sup> fascicule, Alger, Paris, 1914, 114 p.
  - خميسة، مداوروش، أنونة، الكراسية الأولى.
  - Hérodote ,Textes relatifs à l'Histoire de l'Afrique du nord, Fasc. I, Alger, 1915, 253 p.
  - هيرودوت (نصوص خاصة بإفريقيا الشمالية)، الكراسية الأولى.
  - Histoire ancienne de l'Afrique du nord, T. II, III, Paris, 1918, 475 p et 424 p.
  - التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية، الجزأين II و III.
  - Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, T.IV, Paris, 1920, 515p.
  - التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية، الجزء 4.
  - Inscriptions latines de l'Algérie, T.I, Inscriptions de la proconsulaire, Paris, 1922, 458 p.
  - النقوش اللاتينية للجزائر، الجزء 1، نقوش البروقنصلية.
  - Promenades archéologiques aux environs d'Alger, 1926, 168 p.
  - نزهات أثرية في نواحي مدينة الجزائر.
  - Histoire ancienne de l'Afrique du nord, T.V, T. VI, Paris, 1927, 297 p. et 302p.
  - التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية، الجزأين V و VI.
  - Histoire ancienne de l'Afrique du nord, T.VII, T. VIII, Paris, 1928, 312 p et 306 p.
  - التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية، الجزأين السابع والثامن.
  - Introduction de : Histoire et historiens de l'Algérie, in Pub, du centenaire de l'Afrique française, Paris, E. Alcan, 1931.
  - مقدمة كتاب تاريخ ومؤرخو الجزائر<sup>(1)</sup>.
- هذه إذن مجموعة من مؤلفات نزال، يمكن أن نشير إلى أخرى كتبها مع مؤرخين آخرين مثل مارسيسه "Marçais" وإيفر "Yver"<sup>(2)</sup>، ومقدمات كتب تاريخية كثيرة مثل كتاب (تاريخ إفريقيا الشمالية) لشارل أندري جوليان "Ch.A. Julien"<sup>(3)</sup>. أمّا فيما يتعلق بالمقالات ونظرا لكثرة عددها فإننا سنقتصر على ذكر أهمّها، مراعين تسلسلها الزمني على النحو الآتي:
- Notes sur quelques inscriptions de Tipasa, BCTH, 1892, pp.319-321.
  - ملاحظات حول بعض نقوش تيبازة.

- Exploration archéologique dans le département de Constantine-Ruines romaines au nord de l'Aurès, MEFR, XIII, 1893, pp. 460-541.
- الاكتشاف الأثري لمقاطعة قسنطينية: الآثار الرومانية لشمال الأوراس.
- Observations sur l'inscription des martyrs de Constantine, RSAC, XXX, 1896, pp. 212-217.
- ملاحظات حول نقيشة الشهداء في قسنطينية.
- Notes d'archéologie Algérienne, BCTH, 1899, pp. 437-464.
- ملاحظات حول آثار جزائرية.
- Découvertes en Algérie, BCTH, 1901, pp. 149-154.
- اكتشافات بالجزائر.
- Rapport archéologique sur les fouilles faites en 1901, BCTH, 1902, pp. 308-341.
- تقرير أثري حول تنقيبات 1901.
- Observations géographiques sur la révolte de Firmus, RSAC, T.34, 1903, pp. 21-46.
- ملاحظات جغرافية حول ثورة فيرموس.
- Note sur une inscription de Sétif, RSAC, T.40, 1906, pp. 111-118.
- ملاحظة حول نقيشة عثر عليها بسطيف.
- Thanaramusa (Berrouaghia), R. Af., 1909, pp. 20-25
- تناراموزة (البرواقية).
- Le climat de l'Afrique du nord dans l'antiquité, R.Af., 1911, pp. 343-410.
- المناخ في إفريقيا الشمالية في القديم.
- Inscriptions découvertes en Algérie, BCTH, 1915, pp. 145-201.
- نقوش مكتشفة بالجزائر.
- Inscriptions latines d'Algérie, BCTH, 1919, pp. 141-150.
- النقوش اللاتينية بالجزائر.
- Juba II, Savant et écrivain, R. Af, 1927, pp. 169-197.
- يوبا الثاني، العالم والكاتب.
- Le christianisme en Oranie avant la conquête arabe, Bulletin du cinquantenaire de la société de géographie et d'archéologie d'Oran, 1928, pp. 17-32.
- المسيحية في القطاع الوهراني قبل الفتح الإسلامي.

وانطلاقا من هذه المقالات، تبدو لنا غزارة الإنتاج التاريخي لقزال «St. Gsell» حول إفريقيا الشمالية عموما، والجزائر خصوصا، غير أننا نشير إلى أنّ كتابه (التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية) يأتي في مقدمة هذا الإنتاج التاريخي الضخم.

## 2. التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية نموذجا:

كتب قزال موسوعته (التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية)<sup>(4)</sup> في الفترة الممتدة من 1913 إلى 1928، وقد قسمه إلى ثمانية أجزاء، تناول في الجزء الأول ظروف التطورات التاريخية خلال العهود البدائية والتواجد الفنيقي وقيام الإمبراطورية القرطاجية. أمّا في الجزء الثاني فقد تعرض للدولة القرطاجية وممتلكاتها الإفريقية، ثم انتقل في الجزء الثالث إلى التاريخ العسكري لقرطاجة حيث أرخ للحروب البونيقية، وفي الجزء الرابع اهتم بالحضارة القرطاجية في جانبها الاقتصادي والديني، وخصص الجزء الخامس للممالك المغربية القديمة، وتنظيماتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. أمّا الجزء السادس فخصص للحياة المادية والثقافية والأخلاقية، ثم عرّج في الجزء السابع على الجمهورية الرومانية وملوك المغرب القديم، وختم كتابه بالجزء الثامن الذي أشار فيه إلى نهاية الممالك المغربية وبداية الاحتلال الروماني لبقية المقاطعات المغربية إثر الاستيلاء على قرطاجة في سنة 146 ق.م.

ويعتبر كتاب قزال هذا مؤلفا قيّما وجامعا يختلف عن الكتب التاريخية الأخرى التي خصصت للحديث عن المراكز التجارية القرطاجية، بالإضافة إلى حياة الملوك وقصورهم، في الوقت الذي أغفلت فيه السكان الأصليين وحضارتهم، هذا النقص الذي استدركه قزال في كتابه الذي وصف بالموسوعة، وأشار إلى أنّ تاريخ هذه المنطقة لا ينحصر في قرطاجة والمدن التي أحدثتها كمراكز تجارية، وإنما يشمل الشعوب التي تقطنها والإمارات التي تكونت بها، والتي دخلت في حرب مع قرطاجة ومن بعدها الإمبراطورية الرومانية. ومما لا شك فيه أنّ العثور على النقوش والمسكوكات والأضرحة القديمة قد دعم المعلومات التاريخية التي تظهر صمود سكان المنطقة ضد الغزاة والمحافظة على العادات والتقاليد ومنها: عفة المجتمع وطهارته، وهو ما جعل أفرادهم يعمرون طويلا<sup>(5)</sup>.

ولا ريب أنّ هذا الكتاب نادر في غزارة المادة والتعمق في البحث إذ يمتاز بالعرض الشيق والتحليل<sup>(6)</sup>. وقد تجاوز عدد صفحاته 1200 صفحة اعتمادا على المصادر القديمة التي كتبها مؤرخون لاتين وإغريق<sup>(7)</sup>، ألقى من خلالها قزال أضواء على تاريخ البلاد الحضاري الذي كثيرا ما



أهمّلت المصادر القديمة، أو تحدثت عنه عند ارتباطه بتاريخ الغزاة مثلا، غير أنّ دسامة معلومات هذا المؤلف وتغطيته لفترة زمنية طويلة، لا تنفي سلبياته وتحيز قزال في جل الأجزاء التي يتكون منها كتابه، وهكذا يعتبر التواجد الفنيقي بافريقية احتلال، ويقرن بينه وبين بداية التاريخ في المنطقة، ويكرر كثيرا مصطلح هيمنة قرطاجة ويحط من قيمة السكان الأصليين الذين لا يعدون أن يكونوا في نظره أهالي (Indigènes)<sup>(8)</sup>، ونحن ندرك الإزدراء الذي ينم عنه مصطلح الأهالي.

ولا يتوان قزال عن إصدار الأحكام انطلاقا من أفكار مسبقة، جعلت المؤرخ الفرنسي يعتبر الملك ماسينيسا قائد عصابة مغامرات أقحم نفسه في وضع ميئوس منه<sup>(9)</sup>. وفي تعرضه لأخلاق ومعتقدات السكان الأصليين، يقع في مغالطة تاريخية مفضوحة تكشف عن أفكاره المسبقة اتجاه الإسلام والمسلمين، فهو يرى: "أنّ قرطاجة هي التي حضرت السكان الأصليين لاستقبال القرآن باعتباره كتابا وقانونا مقدسا"<sup>(10)</sup>، في الوقت الذي نعلم فيه الفرق الزمني الكبير الذي يفصل قيام الإمبراطورية القرطاجية منذ تأسيس قرطاجة في 814 ق.م والفتح الإسلامي للمنطقة في القرن السابع الميلادي.

وعند استعراضه للنظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للممالك المغربية معتمدا في ذلك على السرد التاريخي، يشير إلى القبائل والأمم والشعوب التي شكلت غالبية سكان المنطقة، ويعتبرها قبائل متناحرة وفوضوية ليست قادرة على تحقيق وحدتها أو التعاون فيما بينها، ويمجد الرومان الذي حققوا حسب الوحدة الطبيعية والبشرية للمنطقة وشعوبها<sup>(11)</sup>، مغفلا عن قصد وحدة الجزائر في القديم على يد الملك ماسينيسا. وغالبا ما يعقد مقارنات غير موضوعية ويقرن التاريخ القديم بالحديث، ففي معرض حديثه عن الحياة المادية والثقافية والأخلاقية للممالك المغربية<sup>(12)</sup>، ينتقل من القديم إلى الحديث ويقرر "أنّ الدول التي تشكل إفريقيا الشمالية لا تدوم إلاّ إذا نظمت، وهذه مهمة لا يدركها البربر ومزاجهم الفوضوي"<sup>(13)</sup>، وهذا إنكار صريح للفترات الزاهرة التي شهدتها المنطقة كفترة الفتح الإسلامي العظيم والدويلات التي تأسست بالمنطقة، ثم قيام إيالة الجزائر ووقوفها في وجه التحرشات والتوسع الأوروبي المسيحي.

ويواصل قزال إزدراءه لسكان المنطقة فيقول: "أنّ الأفارقة الشماليين لا يملكون مصيرهم بأيديهم، ذلك أنّهم ضيّقوا الأفاق، كما أنّ رفضهم الخضوع لقانون موحد منهم من لعب دور تاريخي كبير، ومن البقاء أحرارا مدة طويلة، ومن ثم لا بد على الأجانب أن يفرضوا على شعب المنطقة النظام والسلم"<sup>(14)</sup>، وعلى الرغم من اقتباسه فكرته الأخيرة عن زميله مارسيسيه

"G.Marçais"، إلا أنّ تحيزه للفكر الاستعماري واضح وخدمته لقضية بلده الاستيطانية بارزة أيضا. ويجلي لنا هذا الأمر تبنيه للسياسة الفرنسية الاستعمارية. ولم يكن وصفه ليوغرطة أثناء مقاومته للرومان بسيد نوميديا<sup>(15)</sup>، إلا محاولة لتغطية التشويهات الصارخة التي تضمنها كتابه، فيما يتعلق بالتاريخ القديم لإفريقيا الشمالية عموما والجزائر خصوصا، وهو يلتقي في هذا التوجه مع مؤرخين آخرين شكلوا ما سمي بالمدرسة التاريخية الفرنسية التي اختصت في كتابة تاريخ الجزائر، ويصبح من الضروري تقديم بعض الملاحظات حول تجربة قزال وزملائه من أجل إبراز الأضرار التي ألحقها بتاريخ الجزائر في القديم.

### 3. ملاحظات حول مساهمة قزال والمدرسة التاريخية الفرنسية في كتابة تاريخ الجزائر القديم :

هناك مجموعة من الدوافع حفزت قزال وبقية المؤرخين الفرنسيين على كتابة تاريخ الجزائر، يمكن أن نحصرها في مسألة الانتصار على الجزائريين واحتلال أرضهم، ثم كون الفرنسيين شعب مسيحي متحضر، بالإضافة إلى الرغبة في التعرف على شعب وقع تحت قبضة الاحتلال الفرنسي<sup>(16)</sup>، كي تسهل السيطرة عليه مدة طويلة، ويمكن تقسيم مراحل البحث الفرنسي في تاريخ الجزائر إلى مرحلتين تشمل الأولى المؤرخين العسكريين وتمتد من 1830 إلى 1880، أما الثانية فتخص المؤرخين المختصين والتي تستمر من 1880 إلى 1954، ويسمي قزال المرحلة الأولى بالمدرسة الجزائرية القديمة، التي ضمت عسكريين وتراجمة وهواة، مجدوا الحضارة الرومانية تمجيدا كبيرا. وساهم إنشاء المدارس العليا في 1880 وجامعة الجزائر في 1909 في ظهور الفئة الثانية من المؤرخين وإشرافهم على كتابة تاريخ الجزائر، وتبرز الدراسات التاريخية التي ظهرت في تلك الفترة مدى تبعية كتابة التاريخ للاستعمار، والذاتية التي ميزت المؤرخين وابتهادهم عن قيم البحث والأخلاق العلمية، وسعيهم من خلال هذه الكتابات إلى تبرير الاستعمار والعمل على إنجاحه واستمراره<sup>(17)</sup>.

وضمن السياق ذاته يقول قزال في مقدمة كتاب "تاريخ الجزائر ومؤرخوها" ما يلي: "...سطر لنا التاريخ واجباتها أيضا (أي بالنسبة للجزائر)، وهي تتمثل في إرادتنا المصممة على أن نكون أسيادا في كل مكان وإلى الأبد، وفي ضرورة إقامة إعمار يستند إلى إسكان أوروبي قوي في الريف، كما يتمثل في ضرورة تقريب السكان منا رغبة وأملا في تحقيق انصهار على مدى قريب أو بعيد، إن هذا التاريخ إذن لا يعتبر في إفريقيا، هو أقل العلوم جدوى"<sup>(18)</sup>، ويعكس هذا النص التاريخي مركب التفوق الذي يعاني منه هذا المؤرخ، وانسلاخه من مبادئ البحث التاريخي النزيه ومدى استعداده

للتعرف على الجزائريين والتقرب منهم كي يسهل على الدولة المستعمرة الهيمنة عليهم واستغلالهم فترة زمنية طويلة. هذا واستغل قزال والمؤرخون الفرنسيون الآخرون فترة الاحتلال الروماني، فأرادوا أن يربطوا بينهما وبين الاستعمار الفرنسي، وبالتالي تجاوز خمسة عشرة قرناً من تاريخ الجزائر، للوصول إلى نتيجة مفادها أن الوضع الطبيعي للجزائر هو وجودها في نطاق فرنسي أوروبي<sup>(19)</sup>.

وإنّ أغلب الدراسات التاريخية الفرنسية المتعلقة بتاريخ الجزائر في القديم، تعتبر دراسات مغرضة، ذلك أنّها تستهدف تبرير الاحتلال الفرنسي عن طريق تصوير الواقع التاريخي للجزائر في القديم بصورة معينة تجعله يتماشى مع مصالح الاستعمار، وإخضاع منهجية ومتطلبات البحث إلى واقع الاحتلال ومرامي السياسة الاستعمارية. وقد أدّت هذه النظرة الفرنسية إلى تجاهل الوجود التاريخي للشعب الجزائري، واعتبار الجزائر منطقة فراغ حضاري، يفترق إلى وجود شعب متماسك وأمة متكاملة، ومن ثم أظهرت الجزائر بمظهر المنطقة الجغرافية التي تتعاقب عليها الدول، وتنتقل عبرها القبائل المتناحرة والمتقاتلة. ووصل قزال والمؤرخون الفرنسيون إلى ذروة أحكامهم المتحيزة عند الاحتفال بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر في 1930 أثناء انعقاد المؤتمر الوطني الفرنسي الثاني للعلوم التاريخية تحت شعار تبرير الاستعمار والتأريخ له والسعي إلى نجاحه، مما حول المؤرخ الفرنسي في الجزائر إلى وسيلة من وسائل خدمة المصالح الاستعمارية والوقوف في وجه القضية الجزائرية العادلة<sup>(20)</sup>.

وهكذا نلاحظ أنّ المؤرخين الفرنسيين من خلال هذه الدراسات التاريخية، قد تعرضوا إلى كلّ الموضوعات تقريباً ما عدا المجتمع الجزائري، الذي لم يسلموا بوجوده وعاملوا أفراداً انطلاقاً من مفاهيم السيطرة والقوة والإكراه، هذه المفاهيم التي جعلت الحكام الفرنسيين ينكرون وجود الجزائريين ويعملون جاهدين على تذويبهم، وهي نفس القوة التي أمّلت على كثير من المؤرخين الفرنسيين تشويه ماضي الجزائر والحث من عادات وتقاليد وثقافة شعبها<sup>(21)</sup>. وعلى الرغم من غزارة الإنتاج التاريخي الفرنسي حول تاريخ الجزائر، وقربه من المنهج التاريخي الحديث، إلّا أنّه خضع للظروف الاستعمارية، وبالتالي ابتعد أصحابه عن التعمق التاريخي، ومالوا إلى سرعة إصدار الأحكام، وفسروا الأحداث تفسيراً سطحيّاً ومتحيزاً، لذلك يستلزم على الباحث في تاريخ الجزائر من الجزائريين وغيرهم تمحيص ومقارنة ونقد المراجع التاريخية الفرنسية حول الجزائر في القديم<sup>(22)</sup>.

كما تستوجب دراسة تاريخ الجزائر في القديم الاعتماد على المصادر الأساسية والاستناد إلى الوثائق الأصلية من نقوش ومعطيات أثرية مختلفة، تشكل المادة الخام لأي بناء تاريخي متعلق بماضي

الجزائر. وتحقيقا لهذا المسعى يجب ترجمة الكتب التاريخية الفرنسية وتبيان انحرافاتهما وتحيزها، ومنها كتاب قزال الذي قدمنا بعض الملاحظات بصدده في هذا البحث، وأن نهتم بالآثار التي تزخر بها الجزائر والتي أصبحت آثارا جزائرية الآن، وجزء لا يتجزأ من تراثنا لا من تراث غيرنا<sup>(23)</sup>. ولا يتأتى هذا الأمر إلا إذا اتبعنا في دراساتنا التاريخية منهجا موضوعيا يعتمد على التاريخ التحليلي والاستفساري والاستنتاجي، ونبتعد عن المنهج المبني على القصص والروايات، وهو ما سيبعدنا عن التاريخ الكمّي ويسمح لنا بالتركيز على التاريخ النوعي<sup>(24)</sup>، ولا يعني هذا الأمر عدم الاستفادة من التجربة الفرنسية في كتابة تاريخ الجزائر القديم، لكن يحسن التعرف الواعي على أفكار ونتائج هذه المساهمة، ثم العمل على تكييفها وجعلها تستجيب للتوجهات التاريخية والثقافية لبلادنا. وبذلك نعيد تاريخنا إلى المناخ الثقافي الوطني الذي يجب أن يكون من الأهداف الأساسية التي نتوخاها من وراء مجهود كتابة تاريخ الجزائر.

#### الهوامش:

1. Albertini (Eugène), Gsell (Stéphane) (1864-1932), Bibliographie des travaux de Stéphane Gsell (avec portrait), R.Af., 1932, pp.20-53.
2. Gsell (St), Marçais (C), Yver (E), Histoire d'Algérie, Paris, 1927.
3. Julien (Ch.A.), Histoire de l'Afrique du Nord, Paris, 1931.
4. Gsell (St), Histoire ancienne de l'Afrique du nord, Osnabrück, Ottozeler Verlag, T.I - T. VIII, 1972.
5. المهدي البوعبدلي، موقف المؤرخين الأجانب من تاريخ الجزائر عبر العصور، مجلة الأصالة، العدد 14- 15، 1973، ص 126- 128.
6. إسماعيل العربي، مساهمة المؤرخين الفرنسيين وهل تصلح أساسا لتنمية تاريخنا القومي، مجلة الأصالة، العدد 14- 15، 1973، ص 192.
7. Polybe, Histoire, trad. D. Roussel, Paris, Gallimard, 1970 ; Tite-Live, Histoire romaine, nouvelle traduction avec des notes par Eugène Lassere, Paris, éd. Garnier frères, 1935 ; Salluste, Bellum Jugurthinum, traduction A. Ernout, A. Gouarch, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
8. Gsell (St), op.cit, T.I, pp. 359 -368.
9. Ibid, T. III, p.301.
10. Ibid, T. IV, p 498.
11. Ibid, T. V., pp 1-25, 82-120.
12. Ibid, T. VI, pp. 1- 92, 93-244.
13. Ibid, p.281.
14. Ibid, pp 283-284.
15. Ibid, T. VII, pp. 153-265.
16. أبو القاسم سعد الله، منهج الفرنسيين في كتابه تاريخ الجزائر، مجلة الأصالة، العدد 14- 15، 1973، ص 8- 10.
17. نفسه، ص 12.

18. Gsell (St) et Autres, Histoire et historiens de l'Algérie, in Pub. du centenaire de l'Algérie française, Paris, E. Alcan, 1931, pp. 6-7.
19. محمد الميلي، نماذج من تشويه بعض المؤرخين الأجانب لتاريخ الجزائر، مجلة الأصالة، العدد 14 - 15، 1973، ص 63.
20. ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص 34 - 35.
21. نفسه، ص 36.
22. ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2000، ص 12.
23. عثمان الكعاك، موقف المؤرخين الأجانب من تاريخ الجزائر، مجلة الأصالة، العدد 14 - 15، 1973، ص 149 - 153.
24. ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث.....، نفس المرجع، ص 46.

## شبهة استشراقية حول جهود المحدثين في الجرح والتعديل.

د. عبد القادر سليمان

جامعة وهران

من الأمور المعلومة بداهة أنه لا سبيل إلى معرفة ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحاديث وأخبار إلا عن طريق الرواة والنقلة الذين نقلوا أخباره جيلاً بعد جيل، وطبقة بعد طبقة حتى دونت السنة في الكتب المعتمدة المعروفة .

ولذلك كان الاطلاع على أحوال هؤلاء الرواة والنقلة، وتتبع مسالكهم، وإدراك مقاصدهم وأغراضهم، ومعرفة مراتبهم وطبقاتهم، وتمييز ثقافتهم من ضعافتهم هو الوسيلة الأهم لمعرفة صحيح الأخبار من سقيمها، مما نتج عنه نشوء علم عظيم وضعت له القواعد، وأسست له الأسس والضوابط، فكان مقياساً دقيقاً ضبطت به أحوال الرواة، من حيث التوثيق والتضعيف، ذلك هو "علم الجرح والتعديل" الذي لا نظير له عند أمة من الأمم، حتى عدّ هذا العلم من أهم علوم الحديث وأعظمها شأنًا، إذ به يتميز الصحيح من السقيم، والمقبول من المردود . والذي يطالع كتب الرجال والتراجم والجرح والتعديل، يقف مبهوراً أمام هذا العلم الذي لا يمكن أن يكون وضع صدفة أو عبثاً، بل بذلت فيه جهود، وفنيت فيه أعمار حتى بلغ قمة الحسن ومنتهى الجودة .

ولأهمية هذا العلم وأثره في ضبط السنة وحفظها، جاء الطعن فيه من قبل المستشرقين والمستغربين على حد سواء، من حيث أن جرح الرواة وتعديلهم لم يكن مضبوطاً بضوابط معروفة، بل كان قائماً على الفوضى والمزاجية، وبحسب ما تمليه الظروف والأهواء والحظوظ النفسية، فكان للاختلاف المذهبي والطائفي - في زعمهم - أثره في تحامل المحدثين في حكمهم على بعض الرواة، حيث وثقوا من لا يستحق التوثيق، وضعفوا من لا يستحق التضعيف، وبالتالي صححوا أحاديث لم تكن لتبلغ هذه الدرجة، مما يوجب عدم الثقة بمنهجهم في الجرح والتعديل، ورد كثير من الروايات التي أثبتوها بناء على ذلك .

وقد تولّى هذه المهمة بعض كبار المستشرقين من أمثال المستشرق اليهودي المجري أغناس جولد زيهير - Ignaz Goldziher (1850م - 1921م)<sup>1</sup> ، الذي نشر نتيجة بحثه سنة 1890، بعنوان: "دراسات محمدية" (باللغة الألمانية) - Mohammedanische studien - ، وأصبح كتابه في دائرة الاستشراق منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا "إنجيلا مقدسا"، يهتدى به الباحثون. وجوزيف شاخت - Joseph Schakhet (1902م - 1970م)<sup>2</sup>، الذي برز، وامضى وقتا غير قليل، أكثر من عشرة سنوات في البحث والتنقيب في معادن الأحاديث الفقهية، ونشر نتيجة بحثه في كتابه الشهير (أصول الفقه المحمدي): - the origins of Mohammdan jurisprudence - ، وخلاصة ما وصل إليه من نتائج أنه ليس هناك حديث صحيح، وخاصة فيما يتعلق بالأحاديث الفقهية.

وصار هذا الكتاب منذ ذلك الوقت "إنجيلا ثانيا"، لعالم الإستشراق، وقد فاق شاخت سلفه غولد زيهير حيث غير من نظريته التشكيكية في صحة الأحاديث، إلى نظرة متيقنة في عدم صحتها. وقد تبع هؤلاء المستشرقين في هذه الحملة ضد السنة النبوية، بعض المستغربين، كأمثال أحمد أمين وأبي رية وغيرهما.

#### وهذه بعض أقوالهم على سبيل المثال لا الحصر :

قال أغناس جولد زيهير - 1921م - : " في النقد الإسلامي للسنة تهيمن النزعة الشككية في القاعدة التي انطلق منها هذا العلم، والعوامل الشككية هي بصورة خاصة العوامل الحاسمة للحكم على استقامة وأصالة الحديث، أو كما يقول المسلمون على صحة الحديث: تختبر الأحاديث بحسب شكلها الخارجي فقط".<sup>3</sup> وقال شاخت جوزيف - 1970 م - : " ومن المهم أن نلاحظ أنهم أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للإسناد نفسه".<sup>4</sup>

ويقول "أحمد أمين" - 1373 هـ - في ضحى الإسلام: "إن أحكام الناس على الرجال تختلف كل الاختلاف فبعض يوثق رجلاً، وآخر يكذبه، والبواعث النفسية على ذلك لا حصر لها، ثم كان المحدثون أنفسهم يختلفون في قواعد التجريح والتعديل، فبعضهم يرفض حديث المبتدع مطلقاً كالخارجي والمعتزلي، وبعضهم يقبل روايته في الأحاديث التي لا تتصل ببدعته، .... - إلى أن قال - : وبعض المحدثين يتشدد فلا يروي حديث من اتصلوا بالولادة،

ودخلوا في أمر الدنيا مهما كان صدقهم وضبطهم، وبعضهم لا يرى في ذلك بأساً متى كان عدلاً صادقاً، وبعضهم يتزمت فيأخذ على المحدث مزحة مزحها .... إلى غير ذلك من أسباب يطول شرحها، ومن أجل ذلك اختلفوا اختلافاً كبيراً في الحكم على الأشخاص، وتبع ذلك اختلافهم في صحة روايتهم والأخذ عنهم<sup>5</sup>.

ويقول في فجر الإسلام " وكان للاختلاف المذهبي أثر في التعديل والتجريح، فأهل السنة يجرحون كثيراً من الشيعة، حتى إنهم نصوا على أنه لا يصح أن يروى عن علي ما رواه أصحابه وشيعته، إنما يصح أن يروى ما رواه عنه أصحاب عبد الله بن مسعود، وكذلك كان الشيعة من أهل السنة، فكثير منهم لا يثق إلا بما رواه الشيعة عن أهل البيت وهكذا، ونشأ عن هذا أن من يُعدله قوم قد يجرحه آخرون، قال الذهبي: " لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف، ولا تضعيف ثقة"، ومع ما في هذا القول من المبالغة فهو يدلنا على مقدار اختلاف الأنظار في التجريح والتعديل<sup>6</sup>. وقال أبو رية - 1970م - : " إن علماء الجرح قد اختلفوا في الجرح والتعديل باختلاف مذاهبهم وأحوالهم"<sup>7</sup>. ولكي نلقي بعض الأضواء على شبهات هذا الاتجاه المتمثل في الفكر الإستشرافي الإستغرابي.

ينبغي أن نقف بداية على مشروعية الجرح والتعديل، بناء على أن قواعد الشريعة العامة تدل على وجوب حفظها على المسلمين، وصيانتها من الدخيل، وبيان أحوال الرواة سبيل قويم لحفظ السنة النبوية. والجرح جائز وإن تضمن الغيبة، وهو من فروع قاعدة: "الضرورات تبيح المحضورات"، ويدل على جوازه، بل على وجوبه الكتاب والسنة والإجماع. قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ

فَتُصِيبُوا عَلَى مَا بَعَلْتُمْ بَتِينًا﴾ [سورة الحجرات آية 6]

قال ابن كثير - 774هـ - : " يأمرنا الله تعالى بالتثبت في خبر الفاسق ليحتاط له "<sup>8</sup>. ومن السنة، رواية عائشة رضي الله عنها، قالت: " استأذن رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ائذنوا له بنس أخو العشيرة أو ابن العشيرة"، فلما دخل ألان له الكلام، قلت: يا رسول الله، قلت الذي قلت، ثم ألت له الكلام؟! قال: أي عائشة إن شر الناس من تركه الناس أو دعه الناس اتقاء فحشه"<sup>9</sup>، قال القرطبي - 671هـ - : " في الحديث جواز



غيبية المعلن بالفسق أو الفحش، ونحو ذلك من الجور في الحكم، والدعاء إلى البدعة مع جواز مداراتهم، واتقاء فحشهم، ما لم يؤد ذلك إلى المداينة في دين الله تعالى".<sup>10</sup>

ومن الإجماع قول الإمام النووي - 676هـ - : "جرح المجروحين من الرواة والشهود جائز بإجماع المسلمين، بل واجب للحاجة".<sup>11</sup>

وقد قام أئمة الحديث بهذا الواجب حسبة لله، وصيانة لدينه، وحفاظاً على سنة نبيه، قال أبو بكر بن خلاد ليحيى بن سعيد: "أما تخشى أن يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصماً لك عند الله؟ فقال: لأن يكونوا خصمائي أحب إليّ من أن يكون خصمي رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لِمَ لَمْ تَدُبَّ الكذب عن حديثي؟".<sup>12</sup>

وقد سئل علي بن المديني - 234هـ - عن أبيه فقال: اسألوا غيري، فقالوا: سألناك، فأطرق ثم رفع رأسه، وقال: "هذا هو الدين أبي ضعيف"، وقال أبو داود - 275هـ - صاحب السنن "ابني عبد الله كذاب"، وقال زيد بن أبي أنيسة - 125هـ - : "لا تأخذوا عن أخي يحيى".<sup>13</sup>

فلم يكن الحامل لهم إذاً الأهواء أو الحظوظ النفسية أو غير ذلك من المقاصد السيئة كما زعم المرجفون، ولذلك لم يجاملوا أحداً حتى ولو أقرب الأقربين، فوجدنا منهم من يضعف والده وولده وأخاه؛ فكيف يقال بعد ذلك إن أحكامهم كانت صادرة نتيجة بواعث نفسية؟ والأمر الآخر أن ذلك يتطلب من الأهلية والمُكَنَّة ما لا يمكن أن يصل إليه إلا القلة من جهابذة النقاد والمحدثين، الذين لديهم اطلاع واسع على الأخبار والمرويات وطرقها، ومعرفة تامة بأحوال الرواة ومقاصدهم وأغراضهم، والأسباب الداعية إلى التساهل والكذب، والموقعة في الوهم والخطأ، مع معرفة بأحوال الراوي وتاريخ ولادته، وبلده، وديانته وأمانته وحفظه وسلوكه، وشيوخه وتلاميذه، ومقارنة مروياته بمرويات غيره إلى غير ذلك.

وهي منزلة لا يصل إليها كل أحد، وليس أدلّ على ذلك من أن رواة الأخبار كثيرون يعدون بالألوف، وأما النقاد الحاذقون فإنهم قليل لا يتجاوزن أصابع اليد في كل طبقة، وهؤلاء الأئمة الذين بلغوا هذه المرتبة لم يبلغوها إلا بعد استيفائهم للشروط التي تؤهلهم للتصدي لهذا الأمر.

وقد وضع العلماء لهذا العلم قواعد وضوابط، فتكلموا في شروط قبول الجرح والتعديل، وألفاظهما ومراتبها، وكيف يثبت تعديل الراوي وتجريحه، وما هو العمل إذا تعارض الجرح والتعديل ؟ إلى غير ذلك من المباحث والقواعد المبسوبة في كتب المصطلح وعلوم الحديث. وإلى جانب العلم والتقوى والورع والصدق، فقد اشترطوا في الناقد جملة من الشروط، يجب أن تتوفر فيه، ليتمكن من تجريح أو تعديل الرواة، أذكر بعضاً منها:

- ألا يكون مجروحاً في نفسه .

- وأن يكون عارفاً بأحوال الراوي وشيوخه .

- ومجانبا للهوى والعصبية والغرض الفاسد .

- وعالماً بأسباب الجرح والتعديل .

- وأن يتميز باليقظة والفتنة العلمية .

- وطول البحث وكثرة التنقيب .<sup>14</sup>

وأما اختلاف الأئمة في الرواة بين مجرح ومعدل: فمرده إلى اختلاف الأنظار، وتباين الاجتهاد في أحوال الرواة حفظاً ونسياناً، ووهماً وضبطاً، كما تختلف آراء المجتهدين في الأحكام الفقهية، والمسائل الفرعية .

قال أبو عيسى الترمذي -279 هـ - : " وقد اختلف الأئمة من أهل العلم في تضعيف الرجال، كما اختلفوا في سوى ذلك من العلم " .<sup>15</sup>

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -728 هـ - : " وللعلماء بالرجال وأحوالهم في ذلك من الإجماع والاختلاف مثل ما لغيرهم من سائر أهل العلم في علومهم " .<sup>16</sup>

وقال الخطيب البغدادي - 463 هـ - : " ومذاهب النقاد للرجال غامضة ودقيقة، وربما سمع بعضهم في الراوي أدنى مغمز فتوقف عن الاحتجاج بخبره، وإن لم يكن الذي سمعه موجبا لرد الحديث ولا مسقطاً للعدالة " .<sup>17</sup>

فالمحدثون يستعملون سائر الشروط المقررة عندهم، ولكنهم يتفاوتون في تطبيقها، بين متشدد ومعتدل ومتساهل، تبعاً لتطبيق هذه القواعد، ضمن اجتهاداتهم الخاصة .

يقول الإمام الذهبي - 748هـ - مبيناً أقسام المتكلمين في الرجال، وكيفية التعامل مع أقوالهم، أن النقاد انقسموا إلى أقسام:

- 1 - قسم متعنت في التجريح، مثبت في التعديل، يغمز الراوي بالغلطتين والثلاث، ويُليِّن بذلك حديثه، فهذا إذا وثَّق شخصاً فعُضَّ على قوله بناجذيك وتمسك بثوثيقه، وإذا ضعف رجلاً فانظر هل وافقه غيره على تضعيفه، فإن وافقه ولم يوثق ذاك أحد من الحذاق، فهو ضعيف، وإن وثقه أحد فهذا الذي قالوا فيه: لا يقبل تجريحه إلا مفسراً، يعني لا يكفي أن يقول فيه ابن معين مثلاً: ضعيف، ولم يوضح سبب ضعفه، وغيره قد وثقه، فمثل هذا يتوقف في تصحيح حديثه، وهو إلى الحسن أقرب، وابن معين وأبو حاتم والجوزجاني متشددون.
- 2 - وقسم متساهل، كأبي عيسى الترمذي، وأبي عبد الله الحاكم وأبي بكر البیهقي.
- 3 - وقسم معتدل كالبخاري، ومسلم، وأحمد بن حنبل، وأبي زرعة، وابن عدي وغيرهم ...

18.

وبذلك ندرك أن اختلاف المحدثين ناشئ عن تعدد اجتهاداتهم كما هو الحال بالنسبة للفقهاء، ولكن هذا الاختلاف لا يجوز أن يتخذ وسيلة للدعاء بتعذر الحكم على الرجال، وإضعاف الثقة بمنهجهم، فهم وإن اختلفوا في بعض الأسباب فقد اتفقوا في كثير منها.

وأما الاستدلال بعبارة الذهبي - 748هـ - التي قال فيها: "لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن، على توثيق ضعيف، ولا تضعيف ثقة"، فهو استدلال في غير موضعه، وفهم على غير مراده، فقد فهم "أحمد أمين" من العبارة أنه لم يتفق اثنان على توثيق رجل ولا على تضعيفه، بل من يوثقه هذا يجرحه ذاك، والعكس بالعكس.

وهو خلاف المقصود من العبارة عند تدقيق النظر، فإن الإمام الذهبي - 748هـ - ، بعد أن تكلم عن مسائل في الجرح والتعديل، واختلاف الأنظار في ذلك، قال: "ولكن هذا الدين مؤيد محفوظ من الله تعالى، لم يجتمع علماءه على ضلالة لا عمداً ولا خطأ، فلا يجتمع اثنان على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة، وإنما يقع اختلافهم في مراتب القوة، أو مراتب الضعف، والحاكم منهم يتكلم بحسب اجتهاده، وقوة معارفه، فإن ندر خطؤه في نقده، فله أجر واحد والله الموفق".<sup>19</sup>

فُعِلِمَ من ذلك أن مراده أن علماء هذا الشأن متثبتون في نقد الرجال، فلم يقع منهم أن اختلفوا في توثيق رجل اشتهر بالضعف، ولا في تضعيف رجل عرف بالصدق والتثبت، وإنما يختلفون فيمن لم يكن مشهوراً بالضعف أو التثبت، فلن يختلف اثنان مثلاً في توثيق مالك بن أنس، وسفيان الثوري، وعبد الله بن المبارك وأمثالهم، ولن يختلف اثنان في جرح محمد بن سعيد المصلوب وأمثاله، وإنما يختلفون في متوسط الحال كمحمد بن إسحاق صاحب المغازي والسير، والحارث الأعور فيتشدد فيه بعضهم، ويقبله آخرون لتعدد جهات الضعف عندهم، واختلافهم في بعض أسبابها .

**وأما الادعاء بأن الاختلاف المذهبي والطائفي كان له تأثير على الحكم على الرواة وتجريحهم:** فإن أهل السنة لم يكونوا يجرحون مخالفينهم من أهل الأهواء والبدع إلا إذا كانت بدعته تؤدي إلى كفر، أو وقوع في صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو أن يكون داعية إلى بدعته .

لأن الداعية قد يحمله تزيين بدعته على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه، أو لم يكن داعية ولكن حديثه موافق لما يدعو إليه، ويرون في ذلك كله ما يشكك في صدقه وأمانته، فالخلاف في التجريح بين أهل السنة وغيرهم راجع في الحقيقة إلى الشك بصدق الراوي وعدالته وضبطه لما يروي، وليس إلى مجرد الخلاف المذهبي الطائفي، وهي قاعدة ثابتة عند المحدثين.<sup>20</sup>

ولذلك وجدنا أصحاب الكتب الستة، وفي مقدمتهم الشيخين، يحتجون بأحاديث جماعة من المبتدعة الثقات في كتبهم ماداموا مستوفين لشروط الرواية، فقد حدث البخاري -256 هـ- عن عباد بن يعقوب الذي كان يقول فيه ابن خزيمة -255 هـ-: "حدثنا الصدوق في روايته، المتهم في دينه عباد بن يعقوب"، واحتج بمحمد بن زياد الألهاني، وحريز بن عثمان الرحبي، وهما ممن اشتهر عنهما النصب، وعمران بن حطان الخارجي، وأبان بن تغلب الذي قال فيه الذهبي -748 هـ-: "شيعي جلد، لكنه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته"<sup>21</sup>، وهذا ليس فيه تفسير، سوى أنه قمة في العدل والإنصاف.

**وجملة القول:** فيُعلم مما سبق أن المحدثين لم ينطلقوا في توثيقهم وتجريحهم، وتصحيحهم وتضعيفهم، من الأهواء والأمزجة، وإنما انطلقوا من قواعد متينة وأسس صلبة، فاشتراطوا في الجارح شروطاً عالية، ومؤهلات دقيقة، وجعلوا لذلك آداباً وأحكاماً، وجوزوه بقدر الحاجة، ولم يقبلوا منه إلا ما كان موافقاً للأصول والقواعد، فجاءت أحكامهم في منتهى الدقة والنزاهة، فجزاهم الله عن الإسلام خير الجزاء.

### الإحالات :

<sup>1</sup> - اغناس جولد زيهر، Ignaz Goldziher - (1850 - 1921م)، ولد لأسرة يهودية، درس في بودابست ثم برلين ثم انتقل إلى جامعة ليبسك والتحق فيها بقسم الدراسات الشرقية، رحل إلى القاهرة وسوريا وحضر بعض الدروس في الأزهر، عمل في جامعة بودابست في مجال الدراسات العربية والإسلامية، أصبح أستاذاً للغات السامية عام 1894م. كتب كثيراً حول الإسلام عقيدة وشرعية وتاريخاً، وكان له تأثير في الدراسات الاستشراقية حتى يومنا هذا حيث انتشرت كتبه في مختلف اللغات الأوروبية، وما تزال جامعة برنستون مثلاً تقرر كتابه دراسات إسلامية في مناهج قسم دراسات الشرق الأدنى حيث قامت الجامعة بنشر ترجمة جديدة لهذا الكتاب مع تعليقات المستشرق برنارد لويس، وقد رد عليه كثير من المسلمين ومن أبرزهم الدكتور مصطفى السباعي في كتابه "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي".

<sup>2</sup> - جوزيف شخت - Joseph Schacht - (1902 - 1970م) مستشرق هولندي من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق، ولد في مدينة راتيبور بألمانيا، ودرس اللغات الشرقية وتخصص بالعربية، ونال الدكتوراه في الفلسفة عام (1923) ودرّس اللغات الشرقية بجامعة فرايبورغ (1927) وانتقل إلى جامعة كونكسبرج (1932) وفي عام (1934) عين أستاذاً لتدريس اللغات الشرقية في الجامعة المصرية، وعمل في وزارة الاستعلامات البريطانية (1939 - 1945) وتجنس بالجنسية البريطانية، ودرّس في جامعة أكسفورد، وجامعة الجزائر، فجامعة ليدن (بهولندا) (1954 - 1959) ثم في جامعة كولومبيا بنيويورك، من أعماله في خدمة العربية تصحيح كتب للخصاف ولمحمد بن الحسن الشيباني وللقزويني، وجزأين من الشروط الكبير للطحاوي، وكتاب جالينوس في الأسماء الطبية من ترجمة حنين، وكتب أخرى في الفقه والفلسفة والطب، وله مؤلفات باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية في تاريخ الأدب العربي و الفقه الإسلامي.

<sup>3</sup> - إغناس جولدتسيهر، دراسات محمدية، (ص: 500)، وأنظر أيضاً (ص: 508- 509)، ترجمة الدكتور الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الإستشراق، لندن (دت)..

- 4 - يوسف شاخت، أصول الفقه المحمدي، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرين (ص:64)، بيروت: دار الكتاب اللبناني 1981م.
- 5 - أحمد أمين، فجر الإسلام، (217- 218)، مكتبة النهضة المصرية، ط7، 1959.
- 6 - أحمد أمين، ضحى الإسلام، (130/2)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، 1952.
- 7 - محمود أبو ريّة، أضواء على السنة النبوية، (ص:305)، دار المعارف، القاهرة، ط6، (دت): وأبورية هو من علماء مصر المحققين البارزين، وقد جمع بين الدراسة المدنية بالمدارس الابتدائية والثانوية والمعاهد الدينية، من آثاره "عليّ وما لقيه من أصحاب الرسول - مخطوط"، و"أضواء على السنة المحمديّة"، طبع ثلاث مرات و"أبو هريرة شيخ المضرة"، طبع ثلاث مرات، و"السيد البدوي"، وكتاب "حياة القرى"، و"صيحة جمال الدين الأفغاني"، و"رسائل الرافعي"، و"ودين الله واحد"، (1889م. 1970م).
- 8 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (4/208/209).
- 9 - البخاري في صحيحه، (كتاب: الأدب، باب: ما يجوز من اغتياب أهل الفساد والريب، ح: 5707، 2250/5)، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407، 1987.
- 10 - كما في فتح الباري، شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر، 256/10، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب دار المعارف، بيروت، 179هـ.
- 11 - النووي، رياض الصالحين، (ص:576)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط4، 1984.
- 12 - الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق د. أحمد هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985.
- 13 - كما في الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، للحافظ السخاوي، (ص:56)، دار الكتاب العربي، بيروت، (در) 1399هـ.
- 14 - عبد القادر سليمان، منهج أهل السنة في الجرح والتعديل، (ص:130)، (رسالة ماجستير في الكتاب والسنة، جامعة باتنة، سنة 1996).
- 15 - ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، (ص:191)، دار الكلمة، مصر المنصورة، ط1، 1998.
- 16 - ابن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، (ص:34)، تحقيق حسين الجمل، شركة الشهاب الجزائر، بالتعاون مع مكتبة التراث الإسلامي بالقاهرة، (در، دت).
- 17 - الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، (ص:136).

- 
- 18 - الحافظ السخاوي ، المصدر نفسه ، (ص: 167- 168).
- 19 - الحافظ السخاوي ، المصدر نفسه ، (ص: 166).
- 20 - الحافظ ابن حجر ، هدي الساري مقدمة فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، (ص: 459)، دار المعرفة ، بيروت.
- 21 - كما في هدي الساري ، للحافظ ابن حجر ، (ص: 385).

## فلسفة الخلاص في المشروع البوذي

د . مروفل كلثوم

جامعة سيدي بلعباس

الإنسان مخلوق ذو بعدين ، ففي لغة البشر يعتبر الطين والوحل رمزا للحقارة والعفونة والتدني ، فالوحل من أحقر موجودات الطبيعة ، وفي لغة البشر أيضا ، يعتبر الله والروح من أرقى الموجودات وأكثرها قدسية ، وفي كل شيء موجود تعتبر الروح أشرف وأقدس مكون فيه .

هذا الإنسان ، الذي هو ممثل الله وخليفته ، خلق من الطين ، ثم نفخ فيه الله من روحه والله هو أرقى موجود ، وروحه هي أرقى مكون ، وهكذا نرى الإنسان مصنوعا من الطين ومن روح الله . إن الله يريد أن يقول لنا بأن الإنسان هو موجود ذو بعدين ، إنه موجود " شائي " ، خلافا لكل الموجودات الأخرى التي هي ذات بعد واحد ، إن أحد بعديه هو النزوع للحضيض ، للطين ، فالطين والوحل هما خميرته ، إنه في هذا يُشبه النهر عندما يسير بزخم إلى أن تبقى منه كتل رسوبية خالية من الماء ، فتتوقف هذه الكتل وتتغفن .

أما البعد الآخر للإنسان فهو ينزع للعلاء ، إنه روح الله ، لذلك فإنه ينشد الكمال ويميل للصعود إلى أعلى فأعلى حتى آخر نقطة يمكن تصورها ، الإنسان إذن يحتوي نقيضين: أحدهما الطين والآخر هو الله ، وفي هذا تكمن عظمة الإنسان وسر تطوره ، فالمسافة التي تفصل بين بُعديه ( الطين وروح الله ) هي المجال الواسع لإرادته ونشاطه ، إنه يتحرك بين هذين القطبين ، وتبقى إرادته هي التي تقرر النزول إلى الدرك... إلى الطين ، أم الصعود إلى الله ، إن الإنسان هو نفسه ساحة للصراع بين هاتين النزعتين ( نزعة الخير ، نزعة الشر ) ، هذا النزاع الداخلي الذي سيفتح عليه أبواب النار ، إنها أبواب النزاع الخارجي مع بني جلدته ، فيكون هناك طرف ظالم وطرف مظلوم ، فينشأ الصراع الذي يتمظهر في الحروب والاستغلال والاضطهاد ، والآلام فتتوق حينها الفئات المظلومة إلى الخلاص من الظلم والفساد ، والقول بفكرة الخلاص يعني وجود مُخلص يُنقذ البشرية من طغيانها وجبروتها ليقودها إلى الراحة والأمان والسعادة . والتاريخ يشهد على تبني جل الشعوب على اختلاف أديانها لفكرة المُخلص ، مُنقذ البشرية ، الذي يحمل مستقبل أفضل مما هم عليه ، وهذا بحكم الفطرة التي تتوق إلى مستقبل سعيد .



وعليه فالمنقذون الأسطوريون والأبطال التاريخيون توفروا على الوجود في كل الأمم ، وكل الثقافات ، وقد كان هؤلاء الأبطال في الثقافة والدين منبع الإلهام للمعاني الإنسانية الكبرى لدى الجماهير ، ولدى أجيال الشعوب المتعاقبة .

فالإنسان بطبعه ينتظر الخلاص والنجاة أملا في حياة سعيدة ، هذا الفكر السامي يدعو إلى مجيء شخصية متميزة ومنقذ عظيم غيبي " إنسان ما فوق " أو "ما فوق الإنسان" -عل حسب نيتشه - فيأخذ بيد الإنسان إلى طريق النجاة ، لذا تدعو الأديان - على الدوام الوضعية منها والسمائية - لإتباع هؤلاء العظام ، والتوسل بهؤلاء المنقذين المُخلصين الكبار ليأتوا ويحرروا الإنسان من السجن الذي يعيشه ، والوضع المأسوي الذي يحياه ، لينقلوا الإنسان من الانحطاط والمادية والجهل والظلم والعبودية والضياع إلى الحرية ، والفضائل ، والكمالات المرجوة ، وهذا فعلا ما نجده في الديانة الطوطمية و الزرادتشية واليهودية والنصرانية والإسلامية ، لكن العكس نلاحظه لدى المذاهب الهندية ، فدعوة هذه المذاهب هي : أن لا ينتظروا خروج المنقذين ، المُخلصين ، فليس هناك قوة غيبية ستخرج وتقذهم ، إنما سبيل النجاة هو أن يذهب الإنسان مع نفسه فيكشف إمكاناتها ، ويبنيها بالرياضة الروحية ، فيصنع نفسه حيث يصبح مؤهلا للنجاة ، وبعبارة أخرى : أن يغرق الإنسان في ذاته ويبحث إمكاناتها ، بحيث يبدأ سبيل النجاة من الداخل أي الإنسان يخلص ذاته بذاته.

إذن المذاهب الهندية لا تدعوا الناس للانتظار والاعتداء ، فلا تدعوا لشخصية عظيمة يلزم انتظارها لتُخلص وتهدي إلى سبيل النجاة ، ولا تدع الإنسان لينتظر مثل هذه الشخصية ، بل توجهه إلى ذاته ، فالخلاص في الذات ومن الذات لا خارجها .وهذا ما حاول إبرازه بوذا الذي كان يؤمن ، ككل الهندوس ، بالتقمص وانتقال الأرواح من بدن لآخر طلبا للخلاص الذي يتحقق بالنيرفانا<sup>1</sup> التي تعني الإخماد أو الانطفاء تمهيدا لاتحاد الأنفس بالروح الكلية ، وهي عند البوذيين الإتحاد ببوذا المخلص .

والبوذيون يزعمون " إن زعيمهم بوذا قبل أن يصبح الرجل المستير تقمصت روحه خمس مائة وثلاثين جسدا منها اثنان وأربعون حالة تقمص في أجساد آلهة ، وثمانون حالة في أجساد ملوك و يعتقد البوذيون أن الموت الجسدي لا ينهي وجود الإنسان ، فالميت يبعث من جديد في شخص آخر أو في إله أو في حيوان"<sup>2</sup>

الألم كان المحرك للاهوت بوذا ، فعنده الولادة مؤلمة ، والمرض مؤلم ، والشيوخوخة مؤلمة ، والحزن والخيبة ، والبؤس والبكاء كلها أمور مؤلمة ، وللخلاص من الألم كان على البوذي أن

يمارس التخلي عن أناه بكل أبعادها وصولاً إلى الخلاص من خلال النرفانا التي تحقق الاتحاد ببوذا ، يقول بوذا: «والآن فهذه هي الحقيقة السامية عن زوال الألم ، إنه في الحق فناء المرء حتى لا تعود له عاطفة تشتهي ، إنه إطار هذا الظمأ اللاهث ، والتخلص منه والتحرر من رقبته ، ونبذه من نفوسنا نبذا لا عودة له»<sup>3</sup>.

لقد ظلت النرفانا الهدف الأخير للراهب الماهاياني<sup>4</sup> ، لكن الهدف الأول لهذا الراهب كان أن يصبح بوذيساتفا (المستدير) ، وكان يتطلع إلى الحصول على العون في محاولته بلوغ هذا الهدف من مجمع البوذيساتفا القائمين ، والذين يمكن أن يتقدم إليهم للحصول على هذا العون ؛ فالبوذي الماهاياني كان يأمل في الوصول إلى هدفه المباشر بمساعدة بوذيساتفا ، وهذا لم يكن المقصود منه الوصول إلى النرفانا ، بل الوصول إلى الإقامة في السماء.

البوذي يؤمن بدورة النفس تناسخاً في الأبدان في مسعى للتطهر حتى تصل إلى حالة الاستتارة والصفاء ، وبذلك تستحق التسامي والرحيل من دورتها في الأبدان لتحقيق لها النيرفانا ، وهي الاندماج الكامل والاتحاد بالمُخلص بوذا<sup>5</sup>. وطريق النيرفانا عندهم يمر بالزهد والتغلب عن الأهواء والشهوات ووفق "إنجيل بوذا" ، تتحقق النيرفانا لمن سلك الطريق التالي: «الزاهد هو الذي يتغلب على كل رغبة ولذة محتقرا وجوده، فيقبل دهارما<sup>6</sup> سالكا في هذا العالم حسنا»<sup>7</sup>.

إذن بوذا ، حسب زعمهم ، حلت فيه حقيقة علوية فبات فوق مستوى سائر الناس وتحول عندهم إلى مايسمونه "تفتاتا" ، أي الإنسان الكامل ؛ هذا الإنسان الكامل "بوذا" مارس حضوراً بشرياً مؤقتاً حسب زعمهم ، وأن حضوره يمثل الشريعة التي عليهم إتباعها ، وليست عندهم شريعة منفصلة عن شخصية بوذا ، كذلك من أراد النجاة والخلاص لن يتحقق له ذلك إلا إذا سار على الطريق المستقيم المؤدي إلى النرفانا وهي الاتحاد ببوذا الخالد<sup>8</sup>.

هذا هو مقام بوذا عندهم ، فهو الخالد وهو المتأله ، وهو الكامل ، وهو الشريعة ، والاتحاد به هو المطلوب؛ هذه الفكرة البوذية ستشكل ، فيما بعد ، مصدراً لأفكار عند كثيرين منهم ، تطرح الخلود من خلال الاتحاد بشخص فيه حالة تأله ، إلا أن هذا الاتحاد يستدعي منهجاً خاصاً اقترحه بوذا؛ فكيف تتحدد خطوات هذا المنهج أخلصي؟

إن بوذا الذي نادى بمنهج خلاصي ينقذ النفس من دورتها في الأبدان في عملية التناسخ حدد منهجه هذا ، وخطوات هذا المنهج الخلاصي غير بعيدة عن مجمل فلسفته التي حركتها الآلام ووجوه الشقاء والموت ، وعن الغاية عنده في انجاز إخمد الشهوات وصولاً إلى النيرفانا .

إن كل إنسان أراد الخلاص الذي يتحقق بالاتحاد ببوذا ، عليه أن يسلك طريق الاستتارة كبوذا نفسه ، وهذا يكون منطلقه توليد حالة وعي وشفافية بحقائق أربع تشكل القاعدة التي يركز إليها الإنسان ليتحقق الوصول إلى شخصية الإنسان الكامل الذي يضفر بالخلاص هذه الحقائق تساعد الإنسان الذي ينشد الفضيلة والنبيل على إخماد الشهوات وإماتة الذات وتلاشي البدن ، فما هذه الحقائق حسب البوذية ، ومن خلال « إنجيل بوذا »<sup>9</sup>:

كانت محادثات بوذا تجري في صورة سقراطية من الأسئلة وضرب الأمثلة الخلقية والتلطف في الحوار ، إذ كان يسوق تعاليمه في عبارات مقتضبة يرمي بها إلى تركيز أرائه تركيزا يجعلها في صورة من الإيجاز والترتيب بحيث تقرأ في الأذهان وأحب عباراته التعليمية المقتضبة إلى نفسه هي الحقائق السامية الأربع التي بسط فيها رأيه بأن "الحياة ضرب من الألم ، وأن الألم يرجع إلى الشهوة ، وأن الحكمة أساسها قمع الشهوات جميعا"<sup>9</sup> : "فالحقيقة المثلى الأولى: تلك - أيها الرهبان- هي الحقيقة السامية عن الألم: الولادة مؤلمة ، النمو شقاء ، المرض مؤلم ، والموت عذاب ، وإنه لمن المضيئ المؤلم أن نجاور ما لا نحب ونرغب فيه ، وإنه لمن الحزن العميق أن نفترق عمن نشغف به حبا ونتحمل العذاب والقهر من أجله"<sup>10</sup>.

**والحقيقة المثلى الثانية:** تلك - أيها الرهبان - هي الحقيقة السامية عن سبب الألم وسببه الشهوة التي تؤدي إلى الولادة من جديد ، والشهوة التي تمازجها اللذة والانغماس فيها ، الشهوة التي تسعى وراء اللذائذ ، تتسقطها هنا وهناك شهوة العاطفة ، وشهوة الحياة ، وشهوة العدم وهي سبب الأوجاع.

**والحقيقة المثلى الثالثة :** تلك - أيها الرهبان - هي الحقيقة السامية عن وقف الألم أن تجتث هذه الشهوة من أصولها ، فلا تبقى لها بقية في نفوسنا ، السبيل هي الانقطاع والعزلة والخلاص وفك أنفسنا مما يشغلها من شؤون العيش ، ومن يقهر شهواته ويتغلب عليها يُعدّ عضيمًا ، لأنه يتحرر من القيود فلا يأخذ طمع أو بريق لذة . **والحقيقة المثلى الرابعة :** تلك - أيها الرهبان - هي الحقيقة السامية عن السبل المؤدية إلى وقف الألم ، والتي سبلها ، سلوك الطريق النبيل ذي الثماني شعب التي تشكل مجتمعة أسس الطريق المكمل للمنهج الخلاصي<sup>11</sup> . وتتمثل فيما يلي :

1. سلامة الرأي ( سماري SAMA DITHI )

2. سلامة النية ( سما سنكبا SAMA SANKAPPA ) الحكمة

3. سلامة القول ( سما فكا SAMA VACA )

4. سلامة الفعل ( سما كمنتا SAMA KAMMANTA )

5. سلامة العيش ( ساما أجيفا SAMA AJIVA )

6. سلامة الجهد ( ساما فاياما SAMMA VAYAMA )

7. سلامة الوعي أو الانتباه العقلي ( سما ساتي SAMMA SATI )

8. سلامة التركيز ( سما سماذي SAMMA SAMDHI )<sup>12</sup>

فهذا هو الصلاح ، وهذه هي الحقيقة ، وهذا هو الدين. إن هذا التعقيب الذي ورد في « إنجيل بوذا » على الممرات الثمانية جاء ليؤكد أن البوذية ليست ديناً بالتعريف المعلوم عند الجميع وإنما فلسفة تركز اهتمامها على حياة الإنسان ، وكيف يمكن إبعاده ؛ ومن أراد الدين أو الحقيقة أو الصلاح حسب هذا النص ، فعليه إتباع هذه الضوابط الممرات الثمانية ، وكلها تدور حول الإنسان المفكر العاقل ونيته وقوله ومعاشه وطاقاته وأنشطته . ويلاحظ أن هذه الممرات لم تقرب باتجاه البدن ، وما ذاك إلا لأن البدن في الفلسفة البوذية لا مكان له ولا أهمية ، وإماتة البدن وإخماد شهواته هي أحد أهداف البوذية . وجون كولر ، أورد تسميات مختلفة لهذه الشُعب الثمانية ، عقب عليها بتوجيه ترى فيه البوذية سبيل تحقيق لما تشده . يقول كولر: « ينبغي لألوان السلوك المختلفة في الحياة التي تعمل بهذه المبادئ الثمانية وتُعبّر عنها ، أن تمضي بشكل متزامن على نحو أو آخر حيث أن الهدف هو تحقيق حياة مستقيمة من أسمى طراز والعلاقات بين التصرفات الحياتية والمبادئ التي تشكل هذه التصرفات يمكن إدراكها من خلال تأمل الحقائق الثلاث الخاصة بالسلوك الأخلاقي والانضباط الذهني والحكمة التي تشكل أساس المبادئ والتصرفات كافة »<sup>13</sup>.

العقل والحكمة والسلوك الأخلاقي الفاضل من خلال الحقائق الأربع والممرات الثمانية يقودون الإنسان الذي ينشد الخلاص إلى هدفه. هذا التطهر عماده فكر سليم ، وعقل نير ويقوم انطلاقاً من الاختيار الذاتي ، فالإنسان هو الذي يقرر بنفسه سلوك هذا الطريق مخالفاً بذلك طريق "مارا" (الشیطان).

وقد آمن الهندوس - قبل البوذيين - هم أيضاً بالخلاص وهذا من خلال رياضة روحية تعرف بـ"اليوغا" (YOGA)<sup>14</sup> وتعد طريق خلاص النفس من خلال تمارين فيها قسوة على البدن ، وتعويد النفس على الصبر والثبات واليوغا كلمة سنسكريتية معناها "النير"<sup>15</sup> وقد سميت كذلك لأنها تخلص النفس من نير البدن ومن نير الشهوات ومنه يمكن أن نعتبر اليوغا طريقة لتربية الإنسان فهي تهدف إلى تحقيق أمل الخلاص والتطهر الكامل من الخطايا التي ارتكبها في حيواته السابقة<sup>16</sup> .

هذا الموقف الهندوسي مشابه إلى حد ما الموقف البوذي إلا أن البوذيين بالغوا في اعتقادهم ببوذا إلى درجة أنهم اعتبروه ابن الله ، وأنه يحمل عنهم جميع خطاياهم كما يعتقدون أنه سيدخلهم الجنة

، فلما مات بوذا قال أتباعه : صعد إلى السماء بجسده بعد أن أكمل مهمته على الأرض وأنه سيرجع ثانية إلى الأرض ليعيد السلام والبركة إليها<sup>17</sup>.

إن هذا النظام الحياتي الذي يقود إلى الخلاص يعد نظاما يؤسس رهبانية قاسية تغالي في إماتة البدن والهوى، وفي هذا تلتقي البوذية ثانية مع الزرادشتية في مسألة الرجعة و تلتقي مع الرهبانية في المسيحية ، ومع وفد إلى طرق صوفية كثيرة تعتمد هذا النظام بل ذهبوا إلى أبعد من هذا ، فسخ العلاقات الاجتماعية لأن الخلاص - حسب زعمهم - لا يكون إلا من خلال الفرار من المجتمع ، وهجر النمط المعيشي الذي يمارسه الآخرون إلى الغابات والبراري ، فهناك فقط يكون الإنسان قد هجر المطالب الدنيوية فعلا . فالخلاص البوذي هو خلاص النفس من الشهوات أي انتصار النفس الخيرة على النفس الشريرة وهدفه تكوين إنسان مثالي لا عالم مثالي كما نجد ذلك جليا في فكر زرادشت علما أن البوذية لا تؤمن بوجود إله ولا تعد معتقيها بالجنة لأنه لا يوجد عالما خارج هذا العالم ، فالعالم الذي نعيش فيه وحده فقط ما سنجد فيه الخلاص لأن السماء فارغة - حسب ما ذكره André Comt-Sponville<sup>18</sup> - في كتابه :

لكن الملاحظ أن عبادة الأشخاص - حسب علي شريعتي - برزت في المذاهب التي تقول للإنسان " لا تنتظر أحدا ولا حاجة لإنسان كامل تقلده ، ويلزمك بناء ذاتك وإنقاذها في الداخل " أكثر من أدياننا ، فرغم أن المذاهب الهندية - وخصوصا المذهب البوذي - الذي لم يطرح "الله" طرعا محددا ، فالبوذيون أكثر منا عبادة للأشخاص - رغم أن ديننا يصور الله بوصفه موجودا مشخصا ، ورغم أننا ننتظر منقذا ونتطلع إلى بطل إنساني كبير - فكل بوذي يضع صنما لبوذا إلى جنبه حين الصلاة ليعبده ، أما في معابدنا ومساجدنا ، ونحن نقلد الإمام ونستلهم النبي ونتطلع إلى عالم ما وراء الطبيعة لنجاتنا ونحتاج في كل وجودنا وحياتنا إلى الوجود المتعالي الذي نسميه "الله" ، فليس هناك وجود لأية شخصية ولأية ذات ، في نفس الوقت الذي تمتلأ معابد الهندو بأصنام بوذا وقديسيهم . يطرح علي شريعتي السؤال لم ؟

يجيب قائلا : إن أساس ومحور المذاهب الهندية يقوم على قاعدة : إن كل شخص مسؤول عن ذاته ، ولا حاجة به إلى قائد ومنجي ، لكن نجاة الفرد عهدت عمليا للأقطاب والأبدال والشيخ والمرشدين ، فإمام الفرد الهندي سلسلة طويلة من الشخصيات تنقله من هذه الدنيا " Samsava " ، التي هي دنيا مادية منحلة إلى دنيا النجاة والخلاص والحرية والاطمئنان<sup>19</sup>.

الهوامش :

<sup>1</sup> إنه من العسير فهم مصطلح النيرفانا ، لأن الزعيم قد ترك الموضوع غامضاً ، فجاء أتباعه وفسروا الكلمة ، ففي اللغة السنسكريتية بصفة إجمالية معناها "منطفئ" كما ينطفئ المصباح أو تنطفئ النار ، أما الكتب البوذية المقدسة فتستعملها بمعان : (1) حالة من السعادة يبلغها الإنسان في هذه الحياة باقتلاعه لكل شهواته الجسدية اقتلاعاً تاماً ؛ (2) تحرير الفرد من عودته إلى الحياة ؛ (3) انعدام شعور الفرد بفرديته ؛ (3) اتحاد الفرد بالله ؛ (5) فردوس من السعادة بعد الموت ؛ أما الكلمة في تعاليم بوذا فمعناها في ما يظهر إخماد شهوات الفرد كلها ، وما يترتب على ذلك للذات من الثواب وأعني به الفرار من العودة إلى الحياة .

<sup>2</sup> السحمراني أسعد ، الهندوسية - البوذية - السيخية ، دار النفائس ، بيروت ، ط1 ، 1998 ، ص78

<sup>3</sup> ديورانت ول دايزيل ، قصة الحضارة (نشأة الحضارة) ، مج1 ، ج3 ، ص85

<sup>4</sup> الماهاياني نسبة إلى ماهيانا (MAHIANA) أو العجلة الكبيرة وهي شكل منحرف للبوذية ، وأتباعها يعتبرون بوذا إلهاً ويعبدون الروح التي ألهمت بوذا ، وهم يؤمنون بالملائكة والشياطين ، وتؤمن بعض طوائفهم بوجود الجنة والجحيم وأنه لا بد من مرور الروح بهما قبل أن تصل مرتبة النيرفانا .

<sup>5</sup> هذه الفكرة البوذية تقارب المفهوم المسيحي الذي يقول بالإيجاد بالمسيح عليه السلام ، كما أن هذه الفكرة تسربت إلى بعض الطرق الصوفية عند المسلمين ، فقال هؤلاء بالاتحاد الذي زعموا فيه الاتحاد بين المريد والمراد ، أي بين الصوفي واللّه ، مما قاد بعضهم إلى شطحات أدت بهم إلى الكفر كالحلاج والبسطامي وسواهما ، - وهذا ما سأشير إليه في المباحث القادمة -

<sup>6</sup> الشريعة التي تنظم السلوك ، والقانون الأخلاقي .

<sup>7</sup> إنجيل بوذا ، ترجمة: عيسى سابا ، دار صادر ، بيروت ، 1953 ، ص189 ، ص190

<sup>8</sup> السحمراني أسعد ، الهندوسية - البوذية - السيخية - ، مرجع سابق ص85

<sup>9</sup> إنجيل بوذا ، مصدر سابق ، ص49

<sup>10</sup> André Comt-Sponville , Trait du désespoir et de la béatitude , quadriga / puf ; paris , 1<sup>re</sup> édition, 1984 , tome1, p 34

<sup>11</sup> IBID, p 34, p35

<sup>12</sup> إنجيل بوذا ، مصدر سابق ، ص48 ، ص49

<sup>13</sup> جون كولر ، الفكر الشرقي القديم ، تر: كامل يوسف حسين ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ،

ل.د.ط1 ، 1995 ، ص27

<sup>14</sup> ترجع اليوغا في أصولها التاريخية إلى ما يقرب من ألفين وخمسمائة عام ، وهذه الطريقة كانت موجودة قبل الوجود

البوذي .

<sup>15</sup> حسن محمد سليمان ، تيارات الفلسفة الشرقية ، ص171

<sup>16</sup> سعيد إسماعيل علي ، التربية في حضارات الشرق القديم ، الأنجلو مصرية ، القاهرة ، ل.د.ط1 ، 1999 ، ص183

<sup>17</sup> جون كولر ، الفكر الشرقي ، مرجع سابق ، ص26

<sup>18</sup> André Comt-Sponville , Trait du désespoir et de la béatitude, tome1 , p 33

<sup>19</sup> علي شريعتي ، الأمة والإمامة ، ترجمة أبو علي ، مؤسسة الكتاب الثقافية ، مصر ، ل.د.ط1 ، د.ت1 ، ص7

## تواجد الإمبراطوريات المتوسطية بالمغرب العربي

أ. عياد محمد سمير

أ. بن صايم بونوار

جامعة تلمسان

لقد كان للموقع الجغرافي الهام الذي يحتله المغرب العربي وإرساء الفينيقيين للممرات التجارية الصحراوية إلى قلب إفريقيا، إضافة إلى بروزه قطبا تجاريا في الحوض المتوسط، الدور الكبير في جعله محل أطماع العديد من القوى الاستعمارية قبل ظهور الإسلام. ومن هنا نطرح التساؤل التالي: هل مثل تواجد الإمبراطوريات المتوسطية بالمغرب العربي إمدادا أم تهديدا لأمن المغرب العربي؟

### 1- التواجد اليوناني:

بداية كانت حروب صقلية من 580 ق.م بين القرطاجيين واليونان، وكان سبب ذلك تخوف الإغريق من توسع قوة و نفوذ البونيقين و سيطرتهم على المراكز الإستراتيجية في الحوض المتوسط، لقد أدى تنافس قرطاجنة والإمبراطوريات اليونانية على مراكز التجارة في البحر المتوسط إلى تصادمها في العديد من الجزر والمواقع الاستراتيجية إلا أن قرطاجنة أحسنت استغلال الصراع الشديد الذي كانت تدور رحاه بين الفرس والإغريق، فتحالفت مع الفرس واستطاعت القضاء على القوة الإغريقية<sup>(1)</sup>.

يمكن القول أن الإمبراطورية اليونانية أسست لمفاهيم الاستعمار، فقد كانت تعتمد على الأواصر التجارية والاقتصادية، لتمتد إلى غزو الأراضي حيث تبدأ المستعمرات في تأسيس مستعمرات أخرى<sup>(2)</sup>، أضف إلى ذلك سيطرة قرطاجنة على صقلية، ثبتت مركزها كقوة متوسطية أولى، وبذلك أضحت العدو اللدود لأي قوة ناشئة، وهو الشيء الذي أدركته الإمبراطورية الرومانية الناشئة.

### 2- التواجد الروماني:

يمكن تتبع سياسة روما التوسعية من خلال الجهود المضنية التي خاضتها للسيطرة على الشعوب المستوطنة في شبه الجزيرة الإيطالية منذ أواسط القرن الرابع قبل الميلاد. وبعد أن أضحت روما هي المهيمنة على شبه جزيرة إيطاليا، لم يعد ينافس قوتها سوى قرطاجنة<sup>(3)</sup>.

يميل أغلب المؤرخين إلى اعتبار السيطرة على المضائق التي تعرف حركة بحرية نشطة، أنها كانت السبب الرئيسي في المواجهة بين القوتين وبخاصة مضيق ميسانا الذي يشكل همزة الوصل الحقيقية بين الشرق المتحضر والغرب المتخلف<sup>(4)</sup>؛ هذه المواجهة التي أطلق عليها اسم الحروب البونيقية تمتد من 265 ق م إلى 146 ق م، وهو تاريخ الاختفاء المادي لقرطاجنة؛ وفي الواقع كانت تلك الحروب حربا واحدة، لكنها اتخذت أشكالا متعددة، إما مباشرة أو باردة وهادئة. أما المقصود بالحروب البونيقية فهو المواجهات المباشرة وعددها ثلاث: الأولى من 264 ق م إلى 241 ق م، والثانية من 219 ق م إلى 201 ق م، والثالثة من 149 ق م إلى 146 ق م.<sup>(5)</sup>

بعد السيطرة على أهم أجزاء المغرب العربي، وضعت روما أنماطا للتسيير السياسي والإداري والاقتصادي في مستعمراتها، لكنها تخضع كلها لأولوية التنظيم العسكري، وفي بادئ الأمر لم تكن روما تفرض أي نظام تعليمي، لا تعين الأساتذة ولا تضع المقررات، بصفة عامة لم تكن مهتمة بتكوين الشباب تكوينا رومانيا، لأن استراتيجيتها كانت تتمثل في الاعتماد على انتصاراتها العسكرية الخارجية وعظمتها لخلق نخب مثقفة موالية لها أو متعاونة معها.

وبالفعل، فقد كانت هذه النخب هي التي تولت التعليم الحر الموالي لروما في المغرب العربي، وهي التي كوَّنت : أبولي(114 - 184م) المحامي والشاعر صاحب كتاب "الحمار الذهبي"، ترتوليان القانوني الشهير وأحد دكاترة الكنيسة الكاثوليكية الإفريقية، و أوغسطين أسقف هيبون (عنابة حاليا) (354 - 430 م) أحد أكبر ثيوقراطيين الكنيسة اللاتينية<sup>(6)</sup>. فعلى إثر عمل هذه النخب الموالية لسياسات روما، شهد المغرب العربي حملات ترمين أو رومنة واسعة النطاق.

إن سياسة الأحلاف ومعاهدات الصداقة التي انتهجتها روما تمهيدا للأعمال العسكرية الحاسمة، لم تشفع لحلفائها من سطوتها، فروما لم تكن تجد أي حرج في نقض المعاهدات لأتفه الأسباب، بل رأتها أحسن وسيلة في سياسة التدرج في الاحتلال، فبعد سقوط قرطاجنة التي كانت هي الأخرى ترتبط بمعاهدة سلام مع روما، نقضتها هذه الأخيرة وأقامت معاهدة سلام أخرى مع نوميديا (الجزائر حاليا) مع احتفاظها بمراتب رفيعة في سياستها الداخلية وتجارتها<sup>(7)</sup>؛ لكن سرعان ما استجابت لطموحاتها التوسعية الناتجة عن عدة عوامل:

أ- أولوية الأعمال العسكرية على السياسية والاقتصادية.

ب- كان العامل العسكري مرتبطا بالصراع الداخلي في روما الذي كانت تمثله طبقات ذات مصالح اقتصادية وسياسية (خاصة إيعازات الطبقة الأرستقراطية).



### ج- الاعتقاد بأفضلية الشعب الروماني وعظمته<sup>(8)</sup>

وانطلاقاً من هذه الأسس التي قام عليها الاحتلال الروماني فإن سياسة الرومنة التي كانت تمس الطبقة الأرستقراطية فقط في بلاد المغرب العربي، ذلك أنها كانت تتبنى التقشف في منح الحقوق المدنية والسياسية فبقيت الطبقات العريضة من السكان (الأهالي) خارجة عن هذه السياسة؛ وتجلت في المقاومة الشرسة التي أبداهها سكان المغرب العربي وهو الشيء الذي عبروا عنه برفض كل ما هو آت من روما، فحتى الديانة المسيحية لم يكتب لها الانتشار في المغرب العربي، ذلك أنها كانت مرادفة ومبررة للاستعمار<sup>(9)</sup>. واستمر هذا الرفض الشعبي للاحتلال الروماني إلى غاية سنة 430 م، وهي السنة التي أحكم فيها الوندال سيطرتهم على بلاد المغرب العربي<sup>(10)</sup>.

### 3- التواجد الوندالي:

بعد وصول الوندال إلى بلاد الأندلس، عمدوا إلى القيام بهجمات فجائية ومحدودة على الشواطئ الشمالية الغربية من المغرب العربي، وذلك لجس النبض، والاستطلاع على المؤهلات العسكرية للعامل الروماني على البلاد، وإمكانات غزو هذه الأقاليم.

هذا وقد كان لـ"بونيفاس" عامل روما في المنطقة، أطماع للاستقلال بها، فدخل نتيجة لهذه الأطماع في صراع مع الإمبراطورية، ولما رأى بأنه لا يستطيع مجابهة القوى العتيدة للإمبراطورية استنجد بالتحالف مع القوة الوندالية المرابضة بالأندلس، وهي المناسبة التي طالما بحث عنها "جنسريق" قائد الوندال<sup>(11)</sup>.

اجتاز "جنسريق" مضيق جبل طارق رفقة كامل شعبه، وحظي بتأييد ومساندة فعلية من قبل الأهالي التي عانت الأمرين جراء العنصرية الرومانية، واستمر الوندال في زحفهم من غرب المغرب العربي إلى شرقه، ورغم معارضة الكنيسة لهذا المد و ذلك بزعماء القديس أوغسطين، إلا أنه و كما سبق أن أشرنا، كانت معزولة عن الأهالي.

استعمل "جنسريق" أسلوب المهادنة مع إمبراطورية الشرق "بيزنطة" إلى أن استوت له الظروف لاستكمال الغزو في كامل ربوع المغرب العربي الشمالية، وبأقي الجزر والأقاليم المطلة على البحر المتوسط<sup>(12)</sup>.

لقد اتسمت سياسة الوندال في المغرب العربي بشتى أنواع الهمجية والوحشية وصدق الاسم الذي أطلقه الرومان عليهم من قبل وهو "البرابرة"، فقد عاش سكان المغرب العربي حالة بؤس وشقاء وعبودية تحت الحكم الوندالي، هذا الحكم الذي بفوضويته أدخل البلاد في فوضوية كانت في

غنى عنها ( تحالف الدوناتيين مع الوندال ضد الكاثوليك، تقسيمات طبقية جديدة .... إلخ)، فقد عجز الوندال حتى عن إيجاد تنظيم سياسي وإداري و اقتصادي لمستعمراتهم، لذلك اعتمدوا على التنظيم الروماني. هذا ويقسم المؤرخون فترة التواجد الوندالي بالمغرب العربي إلى قسمين رئيسيين :

**الفترة الأولى :** تمثل قرابة نصف قرن من الحكم المطلق للقائد جنسريق، و هي فترة حربية بحتة، انصب اهتمام الوندال فيها على نهب روما واحتلال سواحل البحر المتوسط عسكريا .

**الفترة الثانية :** وتدوم الفترة نفسها تقريبا، حيث انغمس خلفاء جنسريق في اللهو والملاذات وسط ما خلفه الرومان مما يدعو إلى ذلك، وأهملوا حتى الجوانب العسكرية التي كانوا متفوقين فيها، وهو ما أتاح الفرصة لسكان المغرب العربي بإعادة تأهيل قدراتهم الحربية وتنظيم صفوفهم.

إن المتتبع لمسيرة الوندال في المغرب العربي، يستخلص لا محالة أن هؤلاء القوم، كانوا محترفي حرب وذوي قدرات عسكرية هائلة، لكنهم بالمقابل لم يتركوا أي دلائل حضارة مادية أو أدبية أو أخلاقية، باختصار لم يكونوا متمتعين بحياة اجتماعية<sup>(13)</sup>.

لقد كان لثورة البربر ضد البرابرة الوندال أثر قوي على مجرى تاريخ أقطار المغرب العربي، فالبربر الذين رفضوا هذه المدنية اللاأخلاقية استطاعوا أن يحرروا بعض المناطق (مثلا الأوراس)، وعجلوا بانقلاب القائد "جاليمار" على ملكه " هيلدريق"، فعزله ونصب نفسه ملكا على الإمبراطورية المحتضرة. إذا لم يبق من بد للملك المخلوع سوى الاستجداء بالقوة البيزنطية الناشئة، وهي الفرصة التي طالما تجنبتهما القسطنطينية لسببين جوهريين :

أ - الأخذ بثأر روما .

ب - تحقيق حلم السيطرة على سواحل البحر المتوسط<sup>(14)</sup>.

#### 4- التواجد البيزنطي:

لقد استتب حكم البيزنطيين ببلاد المغرب العربي عام 534 م، لكنه لم يكن أبدا مستقرا وهادئا، فقد تخللته عدة ثورات داخلية، وفوضى اجتماعية ودينية<sup>(15)</sup>. حيث يكاد يجمع المؤرخون أن عهد البيزنطيين لم يختلف عن سابقه الوندالي في الكثير من الأشياء، فقد تواصل الخراب والدمار، واعتمدت الحكومة آنذاك على النهب والرشوة والظلم والتعسف كأدوات رئيسية في إدارة شؤون البلاد<sup>(16)</sup>.

لقد كانت للعوامل السالفة الذكر، الأثر البالغ في زوال الحكم البيزنطي، بل التواجد الرومي كله في بلاد المغرب العربي، إذ يمكن إجمال هذه الأسباب في النقاط الآتية :

- أ - تفشي الفوضى والفساد في الحكومة والإدارة البيزنطية، وتكاثر ظاهرة ابتزاز الأهالي من خلال مصادرة الأراضي والضرائب الفاحشة، وكان لهذا الفساد نتيجتان على التواجد البيزنطي:
- ثورة القبائل البربرية وتمرد لها .
  - ضعف السلطة المركزية أمام انفراد الولاة بالقرارات.
- ب - إفلاس خزينة الإمبراطورية التي أنهكتها الحروب في الشرق والغرب و لم يعد يجديها نفعا زيادة الضرائب لأنها بلغت درجة لا يمكن للمواطنين تسديدها، وهو ما أدى إلى:
- زيادة تمرد الأهالي و امتناعهم عن دفع الضرائب .
  - ظهور الفوضى و التمرد أحيانا في صفوف الجيش الذي لم تعد السلطة المركزية قادرة على دفع مستحقاته .
- ج - لقد كان للعاملين السابقين الأثر الكبير في ثورة الأهالي، ذلك أنه بالأساس، كان رفض الأهالي للبيزنطيين قويا بعد احتلالهم البلاد، ولم تكن انتصارات بيزنطة حاسمة، بل مؤقتة، وكذا حدودها ولم تكن مستقرة بل متحركة<sup>(17)</sup>.
- د - الجدل الديني : فكما عمل الرومان في بلاد المغرب العربي، سعى البيزنطيون إلى فرض تصورات دينية خاصة بهم، فاستغلوا الفتن الدينية في البلاد، القائمة بين مختلف الطوائف والمذاهب في المرحلة الأولى، ثم في المرحلة الثانية سعوا إلى مهاجمتها وتدميرها كلها مستعينين بمجمع القسطنطينية<sup>(18)</sup>، وأثاروا عدة قلائل حول توحيد الألوهية وقانون الطبيعة،... الخ، واتخذوا الكاثوليكية مذهبا رسميا في حين كان مسيحيو البلاد يعتنقون الأرثوذكسية<sup>(19)</sup>.
- إن هذه المناقشات الجوفاء التي عرفت في التاريخ بالمناقشات البيزنطية قضت على الحياة الروحية في المغرب العربي، لكنها بالأساس مهدت الطريق للفتح الإسلامي : فبينما كان القلق والاضطراب يسود بيزنطة، كانت راية الإسلام في توهج مضطرد، إنها دولة العرب والمسلمين التي أعلى شأنها الخلفاء الراشدون، ووصل نورها في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى المغرب الذي أصبح منذ ذلك الحين عربيا مسلما وإلى الأبد.
- لقد كان توق البربر إلى الحرية وحبهم لأن يكونوا سادة أنفسهم، مدعاة سوء الظن بالقادم الجديد، وهو ما أدى إلى ظهور مقاومة عنيفة في العديد من الأحيان، لكن وكما سبق وأن رأينا، مدينة العرب كانت روحية، لم تكن مدنية تهدف إلى الريح المادي أو إعلاء شأن قوم على آخرين .

يمكن القول إن دخول المغرب العربي في دائرة الإسلام زاد من تكالب القوى الاستعمارية عليه، فعلاوة على طمعها في الثروة ومصادر الريح المادي، أضحى المحرك الديني أهم دوافع حملاتها الاستعمارية، فالإسلام هو الخطر المحيط بالعالم الغربي، خاصة بعدما وصل الأندلس وقلب آسيا وأصبح على مشارف معازل المسيحية.

يتبين لنا جزء من هذا التكالب، إذا علمنا أن الملك الإسباني شارلكان مثلاً، قاد عدة حملات على مدينة تونس عام 1535م، ثم أعد حملة أكثر شراسة على مدينة الجزائر عام 1541 وأيده فيها البابا بول الثالث، واشترك فيها قراصنة إيطاليا، صقلية، مالطة، وكذا فرسان من معظم دول أوروبا، وكذا الحملة الصليبية الضخمة ضد الجزائر العاصمة سنة 1601م، التي اشتركت فيها قوات البابا وجنوة ونابلي وطوسكان وصقلية وسردينيا وبارما ومودينا وبروطانيا وجزر البليار. ولا يفوتنا ذكر حملات لويس الرابع عشر ملك فرنسا المركزة على مدينة الجزائر أعوام : 1663، 1664، 1665، 1682، 1683، 688<sup>(20)</sup>.

إن هذه الحقائق والأمثلة، تبين لنا بالفعل شراسة الاعتداءات ودرجة الحقد والإصرار على استعمار المغرب العربي، وقد بلغت هذه الحملات الاستعمارية حوالي 68 حملة بارزة موزعة على الدول الآتية : إسبانيا بـ 22 حملة، فرنسا 13 حملة، البرتغال 12 حملة، إنجلترا 07 حملات، إيطاليا 06 حملات، الولايات المتحدة 04 حملات، هولندا 03 حملات، الدانمارك حملة واحدة<sup>(21)</sup>.

ولما كانت دول المغرب العربي تحت لواء الإسلام و الدعم العثماني تشكل القوة البحرية الأولى في المتوسط، اتفقت الدول الأوروبية مجتمعة على تحطيمها في مؤتمر " إيكس لاشايل"، سنة 1818 الذي كان من نتائجه احتلال الجزائر في 1830، وتونس في 1881، ثم ليبيا و المغرب عمليا في 1907 ورسميا في 1912. إن الظاهرة الاستعمارية بوصفها مفهوما تاريخيا أو ظاهرة تاريخية متعددة الأبعاد ومتنوعة الأهداف، ومحصلة منطقية للنظام الرأسمالي في مرحلة معينة من مراحل تطوره التاريخي، لم تتنازل عن خصوصياتها لما كانت وقعا على المغرب العربي.

لقد مثل تواجد الإمبراطوريات المتوسطية تهديدا متعدد الجوانب لأمن المغرب العربي، إذ بالرغم من منطلقاتها الاقتصادية الرأسمالية إلا أنها أسست لمعرفة مدمرة تمس جوهر أمن المغرب العربي الذي هو كيان مجتمعاته ومقوماته الحضارية؛ كما أنها مسّت المحيط الدولي الذي ألف المغرب العربي التفاعل معه، حيث توافقت من حيث كونها ظاهرة عالمية بجملة من التغيرات الأمنية على المستوى الخارجي.

## الهوامش:

- (1) - أحمد توفيق المدني، قرطاجنة في أربعة عصور: من عصر الحجارة إلى الفتح الإسلامي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص 28.
- (2) - بيار ليفاك، "التوسع الإغريقي - الروماني في غربي البحر المتوسط"، أعمال المؤتمر الدولي الثاني لدراسة ثقافات غربي البحر المتوسط، إعداد ميتشيل فالي. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1978، ص 109.
- (3) - محمد البشير شنييتي، الإحتلال الروماني لبلاد المغرب: سياسة الرومنة 146 ق.م - 40 م. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص 46.
- (4) - نفس المرجع، ص 52.
- (5) Marcel Peyrouton, HISTOIRE GENERALE Du MAGHREB. France :Albin Michel, 1966, P 121.
- (6) IBID, P 34 .
- (7) IBID, P 22.
- (8) - محمد البشير شنييتي، مرجع سابق، ص 40.
- (9) نفس المرجع، ص 142 .
- (10) - أحمد صفر، مدينة المغرب العربي في التاريخ. تونس: دار أبو سلامة، 1959، ص 379.
- (11) - محمد الهادي حارش، التاريخ المغاربي القديم السياسي و الحضاري منذ فجر التاريخ إلى الفتح الإسلامي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للطباعة، 1995، ص 236.
- (12) - أحمد توفيق المدني، مرجع سابق، ص 124.
- (13) - نفس المرجع، ص 134 .
- (14) - عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج 1. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1994، ص 98.
- (15) - نفس المرجع، ص 101.
- (16) - أحمد توفيق المدني، مرجع سبق ذكره، ص 141.
- (17) - محمد الهادي حارش، مرجع سبق ذكره، ص 282.
- (18) - مجمع خاص بالفصل في الأمور الدينية، و كان الإمبراطور يستعمله كأداة لتنفيذ سياسته .
- (19) - عبد الرحمن الجيلالي، مرجع سبق ذكره، ص 103.
- (20) - يحيى عبد العزيز، علاقات الجزائر الخارجية مع دول و ممالك أوروبا 1500 - 1830 . الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1985، ص 17.
- (21) - محمد مكّي الناصري، "وحدة المغرب العربي في ظل الإسلام"، الثقافة، ع 15، 1973، ص 19.

## تقاطع تاريخ الأديان المقارن والأنثروبولوجيا

### و دورهما في الحوار بين الثقافات

د. طواهري ميلود

جامعة سيدي بلعباس

من علماء الأنثروبولوجيا من لم ينتقل للفضاءات الجغرافية البعيدة التي شكل أهلها مواضيع متميزة في هذا الحقل المعرفي، ومع ذلك كانت لهم كتابات عديدة اعتمدت على ما ورد لهم من كتابات معاصريهم على شكل تقارير و أوصاف دقيقة. وهناك منهم من اعتمد على ما وفره علم التاريخ من أخبار عن القدماء و من تلاهم من شعوب و أمم تركوا بصماتهم في ذاكرة كوكبنا لذا نقترح في هذا المقال معالجة مسألة العلاقة بين علم الأديان المقارن و الأنثروبولوجيا بصفة عامة من خلال تقاطعهما في تناول الظاهرة الدينية، والأنثروبولوجيا الدينية من حيث أنها تخصص نظري امبريقي من جهة، و الدراسة المقارنة للأديان بصفته تفكير أساسي حول الظرف الديني.

ولهذا الغرض لا نريد في هذه السطور ربط قطع من الأول بالثاني ولكن تلاقيهما تبعا للمنظور التحليلي لكليهما، وإنما سنتطرق إلى بعض الكتابات التي تناولت الحقل المعرفي الموسوم أنثروبولوجيا و كذلك كتابات تتعلق بنظريات الدين حتى نبين التداخل في المواضيع كما سنخصص بعض الحديث عن مسألة الطريقة المقارنة وهي طريقة بحث تفرض نفسها في التخصصين لنخلص في الأخير إلى بروز مسألة الآخر كإشكالية أفرزها تاريخ الأديان المقارن، و تبنتها الأنثروبولوجيا الحديثة.

يحيوي مصطلح مقارنة الأديان "تاريخ الأديان"، و "فلسفة الدين"، و "علم الاجتماع الديني" و "علم النفس الديني" و "الأنثروبولوجيا الدينية"، و علم "مقارنة الأديان" يعني أن نتخذ من الأديان بصفة عامة - كتابية ووضعية - والعقائد الدينية، موضوعاً للدراسة العلمية بمناهج موضوعية. يحاول علم الأديان المقارنة الكشف عن كيفية نشأة فكرة الدين و تطورها عبر القرون، ومدى تأثيرها على المسيرة البشرية، كما أنه يساعد الباحثين في التعرف على القواسم المشتركة لدى الديانات المختلفة، بما يساعد على تقارب أتباع تلك الديانات. فالشعوب رغم اختلافاتها الثقافية تشترك بصورة ما في الأسس العقلية لما فيه مصلحتها.

لتحديد الحقل الإستمولوجي لـ "علم الأديان" ودراسة علاقته بالأنثروبولوجيا الدينية و هناك أسئلة كثيرة تطرح نفسها بإلحاح شديد و تستدعي الإجابة عنها. كيف تكوّن تخصص يستقل بدراسة الظواهر الدينية وكيف تم الانتقال في حوالي نصف قرن من تاريخ الأديان إلى الأنثروبولوجيا الدينية. ثم ماهو دور علم الأديان المقارن والأنثروبولوجيا في بعث الحوار بين الديانات و الثقافات

## 1. الانتقال من تاريخ الأديان إلى الأنثروبولوجيا الدينية

تاريخ الأديان من العلوم الإنسانية، موضوعه دراسة الديانات، وتعبير آخر نقول مجموع المعتقدات وفي الممارسات المتمثلة في الأساطير والطقوس.

يتطرق تاريخ الأديان المقارن إلى الظواهر الدينية من وجهة نظر غير اعتقادية من منظور تاريخي وأيضاً أنثروبولوجي، في الزمان و المكان. وهو في هذا الإطار مرتبط أشد الارتباط بتخصصات أخرى من العلوم الاجتماعية، بداية بالأنثولوجيا و فقه النصوص المقدسة والتاريخ، وبمثل هذه التخصصات المجاورة، فتاريخ الأديان علم ملاحظة قائم على الدراسة النقدية للمعطيات و كذلك المنهج المقارن.

كانت الممارسة العلمية في تاريخ الأديان قائمة على المقارنة، فمند "هيرودوت" Hérodote، لاحظ الإغريق بفضولية عادات و أعراف الآخرين (المصريين، الفرس، اليهود...) لإبراز تميزهم عن الأقوام الأخرى، وترك "بلينارك" Plutarque في القرن الأول بعد الميلاد عددا من الكتابات يمكن وصفها بعلم الميثولوجيا المقارن. ثم قارن قساوسة الكنيسة ديانات مختلفة (بناء مصطلح الوثنية paganisme) لتفسير سمو المسيحية في إطار الاستدلال على صحة عقائد النصرانية، وعليه واصل تاريخ الأديان توسعه انطلاقاً من نظرة المسيحية للديانات الأخرى. نجد الاهتمام ذاته في الفكر العربي الإسلامي ونذكر على سبيل المثال ما ذهب إليه ابن خلدون في شرح اسم البابا، و البطرك في الملة النصرانية، واسم الكوهن عند اليهود و ما يعادل ذلك (الخلافة) في الملة الإسلامية مع ذكر الخصائص بالنظر إلى تعاقبية زمنية<sup>1</sup>.

لم ينطلق الحديث عن تاريخ الأديان سوى في بداية القرن 19، مند أن وضع "ماكس مولر" Fr. Max Muller الأسس الأولى لعلم الأديان، على خلفية الميثولوجيا المقارنة و ذلك باستعمال تقنيات الفقه اللغوي. وفي سنة 1870، عبّر "بيرنوف" E. Burnouf المختص في فقه النصوص المقدسة الإيرانية القديمة عن رغبته في تأسيس « علم عناصره مبعثرة، علم غير معروف بعد و لعله يصح تسميته لأول مرة علم الأديان »<sup>2</sup>. في القرن 19 و بابعاز من فلسفة الأنوار، يستقل تاريخ الأديان شيئاً فشيئاً عن هذا الإطار ليصبح اختصاصاً علمياً حقيقياً متحرراً من سيطرة الدين حتى يتمكن من جعله (الدين) موضوع دراسي، إلا أنه في الربع الأخير من ذات القرن تولد توتر من جراء العبارة المستعملة للإشارة إلى هذا التخصص، أو بالأحرى نزاعاً بين تصورين: تاريخ هو أم علم الأديان؟

في قطاعات الفكر الغربي المتأثر بالفلسفة الوضعية والعلوم الدقيقة آنذاك، كان الحديث عن تاريخ الأديان تعبيراً عن رغبة واضحة في الدراسة النقدية للظواهر الدينية في تعاقبيتها، وعليه تعارض تاريخ الأديان مع علم الأديان الذي اهتم كثيراً بجوهر الدين مع التأكيد على جوانبه المتعددة، لا لوجود دين واحد يستحق هذا الاهتمام وإنما تتوخى دراسة تاريخ الأديان كظاهرة عامة، وذلك بدراسة مختلف أشكال الصيرورة والوجود. يجب أن نشير هنا أيضاً إلى أنه تحت التأثير المزدوج للعقلانية والعلوم الوضعية، كان التخصص

الجديد يتوخى الانشغال بالدراسة العلمية للظواهر الدينية مبتعدا كليا عن الارتودكسيات العقائدية مثل الميتافيزيقيات التقليدية، فلم تكن في نيته خدمة علم اللاهوت والتحول إلى أداة إثبات عقائد النصرانية. سينطبع تاريخ الأديان بالدراسات الإستشراقية المتولدة عن اكتشاف السنسكريتية و نقد الإنجيل (ارنست رينان E. Renan) وأيضا بالأنثروبولوجيا الأنجلوساكسونية ("روبيرتسون" سميت R. Smith و "جامس فريزر" J. Frazer) والمدرسة السوسيولوجية الفرنسية (دوركايم E. Durkheim، مارسيل موس M. Mauss، و "هنري هوبير" H. Hubert).

وفي القرن 20 تأثر تاريخ الأديان بالمقاربات السيكلوجية (فرويد S. Freud، كارل غوستاف يونغ C.G. Yung) وبالظواهرية (ميرسيا إلياد M. Eliade) و وجوه بارزة في الميتولوجيا المقارنة (جورج دوميزيل G. Dumezil) أو الأنثروبولوجيا المقارنة (كلود ليفي ستروس C. Lévi Strauss).

انشغل تاريخ الأديان بوصف التجارب الدينية المختلفة التي عرفتها الإنسانية، ميلادها ووجودها التاريخيين، وتطوراتها من خلال تحليل تسلسل مجموعة من المعتقدات ومن ثم ظهر تاريخ الأديان كدراسة للعالم الديني المتنوع تنوع الثقافات والمجتمعات البشرية.

وعليه، فغن طريق الشواهد المتوفرة، ذهب تاريخ الأديان إلى تبيان أن موضوع دراسته الوحيد يتمثل في تعددية التجارب الدينية المنتشرة في المكان والزمان، وبالتالي لا يمكن تناول مفهوم الدين بطريقة علمية إلا من خلال الدراسة الوصفية للظواهر المدرجة في مكان وزمان معينين. ولكن همشت هذه الإرادة في وصف حقيقة موضوعية ماضية عن طريق معرفة إمبيريقية للظواهر التي بإمكان المؤرخ إعادة تركيبها بتقنياته، وهناك مسألة أساسية تتمثل في تحديد معنى الظاهرة الدينية. و من جهة أخرى، وبتأكيد على اعتبار الوقائع الدينية المرتبة حسب تعاقبها، ألم يرفض بذلك تاريخ الأديان تناول الوظيفة ذاتها للدين في المجتمع البشري؟ ومجمل القول انه رغم تعدد الباحثين لتعدد مجالات تاريخ الأديان و المقاربات، تبقى المقارنة والمنظور التاريخي الأنثروبولوجي سائدين.

إن تعريف مفهوم الدين يفترض مسبقا وجود مادة غزيرة يجمعها تاريخ الأديان و لكن ذلك لا يكفي، إذ من البديهي انه لا يمكننا إدراك المقدس إلا حيث يوجد، أي ليس على حالة من النقاوة والصفاء ولكن في وجود الإنسان الذي يحدد المقدس. تظهر الديانات العديدة التي يمكن معرفتها و دراستها معاشة من طرف معتققيها على أنها مرجعية لحقيقة مطلقة متعالية على الإنسان وكوسيلة مراقبة العالم اليومي حيث يعيش.

علينا أن نؤكد دائما على ضرورة اعتبار الظاهرة الدينية كظاهرة مغذاة بالثقافة بشكل كبير، غير أن اعتبار الثقافة على أنها حقيقة أنثروبولوجية تستلزم بالضرورة تحليل السلوكات الدينية. لأنه وكما بين ذلك "كليفورد جيرتز" Clifford Geertz<sup>3</sup> فكل ديانة عبارة عن نسق من الرموز تشتغل بطريقة تولد عند الأشخاص دوافع واستعدادات قوية، عميقة ودائمة بصياغة تصورات عامة حول الوجود وتضفي عليها مظهر حقيقة حتى تظهر (الدوافع والاستعدادات) بأنها لا تقوم سوى على هذه الحقيقة.



ولهذا تعتبر دراسة كل دين من خلال التجليات الفردية والجماعية طريقة أكثر علمية لمعرفة جوهره لأن المقارنة البسيطة بين الديانات المتعددة تظهر بوضوح أن الأشكال التاريخية للظواهر الدينية أشكال نمطية وتفترض بنيات دقيقة متشابهة عبر التاريخ الديني للبشرية. هذا التشابه وهذه الديمومة متواجدان رغم الفوارق التي تفرضها التحولات التاريخية، كما أنهما يبرران طريقة البحث التي تعزل هذه الظواهر الدينية عن التعاقبية لمقارنتها وتحليلها. فهذا ما يفسر اللجوء إلى عملية تمهيد وتوضيح للمادة التي يتناولها في حالة من تداخل المعطى الإمبريقي والتاريخ. فقبل محاولة فهم كيفية وسبب تعدد التجارب الدينية للبشرية يجب ترتيب مختلف التجليات وهذا هو الأساس الضروري لكل مقاربة أنثروبولوجية، فالتمذهب التاريخي لا يمكنه تبرير استقلالية الظواهر الدينية لأنه يعتمد على قراءة هيرمنوطية للوجود.

ويمكن أن نميز في التاريخ المقارن للأديان ثلاثة محاور:

- أهمية قراءة نقدية للمصادر الوثائقية وهي النصوص المقدسة التي تروي "تاريخ" المؤسسة؛
- صعوبة الوصول إلى الحقيقة التاريخية من خلال التمثيلات اللاهوتية، في هذا الصدد تكون المسافة كبيرة بين الشخصية التاريخية و الوجه الذي تصوره التقاليد التي تتحدث عنها النصوص؛
- الطريقة المقارنة الموضحة لبعض عناصر المقارنة التي يمكننا القيام بها.

يجب أن نذكر بأن الهدف الأساسي لتاريخ الأديان هو البحث على نمط مثالي من الإنسان، إنه الإنسان الديني "Homo religiosus"، إنسان تتعارض سلوكياته العميقة مع سلوك الإنسان المعاصر المنحني أمام عملية فك المقدس و «هيمنة التاريخ»، يقول "ميرسيا الياد" Mircea Eliade أن الإنسان الديني يعتقد في وجود حقيقة مطلقة، بمعنى المقدس المتعال على هذا العالم ولكنه متجلي فيه، ليقدهه ويجعل منه حقيقة<sup>4</sup>. كما يهدف التاريخ المقارن للأديان و أنثروبولوجيا الديانات إلى جرد مختلف أوجه الظاهرة الدينية مع التحقق من وضع مقولات ومفردات تقنية تسمح بتحليلها. كيف يمكننا مثلا استعمال مفاهيم "الإله" و"القديس" و"القربان" دون الوقوع في تمثيلات استعرافية؟ كما أن هناك تأكيد على تفرد الظواهر في ظروف تاريخية تتطابق معها، مما يؤدي بنا إلى نسبية المقولات التي أفرزتها الدراسات الأنثروبولوجية.

إن فهم الظواهر الدينية لا يمكن أن يتموقع في منظور هيرمنوطي حيث تظهر الطريقة التاريخية المتبناة لمدة طويلة كضامن وحيد للموضوعية غير كافية، وعليه يجب الانفتاح على علوم الإنسان. أعطى عمل "فاش" J. Wach النموذج الأول بإدراج علم اجتماع الدين في منظور يهدف إلى بلوغ أقصى حد ممكن من الشمولية للظواهر الدينية. وفي هذا العمل تلتقي إسهامات تاريخ متبنة لتعددية و حقيقة تجارب البشر الدينية وإسهامات السوسيولوجيات التفهيمية لبداية القرن 20، سوسيولوجية "ماكس فيبر" M. Weber على الخصوص. في المنظور ذاته، يمكن القول أنه كان على علم الأديان تبني مختلف المنهجيات لمقاربة الظاهرة الدينية التي توفرها لنا علوم الإنسان وهذا التبني ذاته هو الذي يشكل ويؤسس استقلالية التخصص.

تتمثل الطريقة الأولى لأنثروبولوجيا دينية حقيقية لتمثل في تحليل دقيق جدا للواقع الإنساني المعاش لإبراز المدى الثقافي والمعنى الذي يعطيه الإنسان المؤمن له. تشكل هذه النظرة الموضوعية للظاهرة الدينية طريقة علمية صالحة لأنها تأخذ بعين الاعتبار كلية الثقافة والمجتمع حيث تحدث هذه الظواهر.

فسواء تعلق الأمر بطائفة بعيدة في المكان أو بمجتمع بعيد في الزمان، تتطلب الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية تبني، على وجه الخصوص اتجاه التجليات الدينية لثقافة أخرى، أو وجهة نظر متعددة؛ تكون حساسة لبراغماتية طقوسية مرتبطة بمؤسسات اجتماعية، و دينية وسلسلة التمثيلات المشتركة التي تهيكل وتشكل جوهرها الدلالي. فالقول بالأنثروبولوجيا هو قول بالمقارنة ولكن أيضا بالعمل العابر للتخصصات.

وفي الصدد نفسه يمكننا أن نذكر الترابط بين تاريخ الأديان المقارن والأنثروبولوجيا وعلم الفلكلور إذ كان من مقدور علم الدين المقارن أن يصف الإدراك البشري والسلوك في التجارب فوق الطبيعية، أي في الطقوس والمعتقدات، الخ، ولقد كان في متناول الباحث نوع من الدراسة العابرة للتخصصات في ما يتعلق بالمادة الوثائقية والنظرية دون إهمال الاهتمام الكبير بتصور الأهالي للعالم والمحيط الثقافي للسلوك. لقد شكل كل هذا بلا شك "أساسا نظريا جديدا"، والسؤال المطروح هو معرفة إلى أي مدى تشكل الأنثروبولوجيا تخصصا جديدا وما هي الروابط التي تجمعها بعلم الدين المقارن؟ وما هي جوانب اختلافهما ؟ ربما سيصف المؤرخون في المستقبل هذا الوضع بمثابة تغيير لنموذج نظري ذلك أن علم الدين المقارن و الأنثروبولوجيا اظهرا للعيان أكثر فأكثر على الأبحاث الفلكلورية. ولكن بقيت العلاقات بين التخصصات الثلاث متكافئة ودليل ذلك الدور الهام لعلماء الفلكلور في انطلاقة الاختصاصين الجديدين و استقلالهما و توسعهما، فعلى سبيل المثال احتل تحليل الأنواع الأدبية ودراسة النصوص الشفهية بصفة عامة مكانة مركزية في تدريس الاختصاصين بينما استغل علم الفلكلور منهجية البحث الميداني. أدت الثقافة الجامعة للتخصصات الثلاث إلى إدراج الممارسات الإثنوغرافية و الاثنوبئية والسوسيولوجية، والسوسيولوجية، والسيكولوجية كمنهجيات أخرى مجاورة.

يمكن للمقاربة الأنثروبولوجية انطلاقا من المادة المتراكمة حول تاريخ الحضارات والديانات في علاقاتها المتبادلة أن تفسر الحركة التاريخية، و بمرجعية إلى الماضي لإبراز نتائجه. هنا تلتقي إثنولوجية ميدانية صارمة بأنثروبولوجيا تتذكر العوالم المندثرة، وبالمقارنة تستعمل في ذلك المادة التي يوفرها علماء الأنثروبولوجيا حول العديد من المجتمعات والديانات لتفسير التحولات، وإظهارها، وقياس ما تغير فيها وما فقدت وما أبدعت. إن تقاطع الأنثروبولوجيا والعلم المقارن للأديان يوفر إمكانية مقارنة نقدية للعولمة.<sup>5</sup>

وفيما يخص المنهج المقارن في تاريخ الأديان فإنه يظهر طريقة طبيعية لتحديد خصوصية موضوع الدراسة بالنظر إلى موضوع أو مواضيع أخرى، فلا يمكن فيما يخص الظواهر الدينية الاستغناء على طريقة المقارنة الصارمة التي تعتمد على المقاربة التاريخية النقدية للمصادر وعلى تقدم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

إن مسألة المصادر المعتمدة في دراسة الأديان مطروحة، فإذا استطاعت الدراسة في هذا المجال أن تقف عند دراسة النصوص، فمن الصعب اليوم أن نسلک هذه الطريقة حين نتطرق إلى الظواهر الدينية الجديدة. يستلزم العمل المقارن ترتيب المادة التي يجمعها الدارس والقيام بتصنيفات حينها يجب الحذر من تعظيم مظهر ما وإن كان ملفتا للانتباه.

في مسعاها لتبسيط ووصف الغرابة، تقوم الطريقة المقارنة على التماثل الذي من خلاله نتعرف على خصوصيات كل دين، وبما أنها طريقة تفارقية فهي بالتالي تباينية وبذلك تفسيرية. لا يتوقف الأمر عند تقريب المجهول للمعروف، بل وبصفة خاصة إبراز ما يصعب إدراك دلالاته. إذا كانت عناصر العلاقة الأنثروبولوجية غير متساوقة بطريقة تأسيسية، وهنا يكون التفاعل الأنثروبولوجي في التعبير عن الديانات ومن ثمة الثقافات دائما لفائدة الاهتمام الأكاديمي، فالمقارنة التباينية قادرة على إنصاف الدلالات المحلية في مجهود التعبير عن الثقافات. وبهذا، ومن وجهة النظر الأنثروبولوجية يقترح "بورجير" M. Burger و "كلام" C. Calame المثلث المقارن والمتمثل في التجلي الثقافي المراد مقارنته (المقارن)، والتجلي الثقافي المقارن به، والعامل المقارن بنظره والمتخذ لموقف نقدي إن أمكن في الخطاب الأنثروبولوجي الذي ينتجه<sup>6</sup>

## 2. دور علم الأديان المقارن والأنثروبولوجيا في بعث الحوار بين الثقافات

إن ميزة تاريخ الأديان المقارن والأنثروبولوجيا بالنظر إلى العلوم الإنسانية الأخرى تكمن في صياغتهما على أشكال من المعرفة، فبرؤية الأنا الثقافي في مرآة الآخر أو بتعبير آخر نقول، بالبحث عن إنسانية مشتركة في أشكال الحياة المتعددة، تم تجاوز الكوسمولوجيات الاستعرافية وتسهيل معرفة الثقافات، وإبراز ضرورة تصور العمل الأنثروبولوجي بمثابة تعبير عابر للثقافات (نسبية) و تبني منظور نقدي اتجاه ممارساتنا الدراسية.<sup>7</sup>

لقد سمح علم الأديان المقارن بالتساؤل عن تموضع الحدث الديني في الحدث التاريخي، والاجتماعي وعن إسهام هذه المناهج العقلية للتعرف على الأديان، في صياغة جديدة لمفاهيم ثقافة السلام والتسامح. وبالتالي هل في الإمكان اعتمادها كآلية من آليات الحوار، ومساحة لقاء من دون تباؤ أو تماؤ أو تبرير أو سيطرة؟ يتأرجح علم الأديان المقارن بين موقعين مختلفين: احترام اللاهوت الديني الغيبي، واعتبار الدين ظاهرة فلسفية اجتماعية يعالجها العقل.

ولقد تطورت علوم التاريخ و سوسيولوجية الأديان، وافتقرت عند المقاربة اللاهوتية أو الفقهية منها، وخصوصاً مع أنثروبولوجيا الأديان التي تحاول وراء الطقوس، والممارسات فهم الإنسان المتعامل مع رموز المقدس الروحي. لقد استطاع هذا الدخول العقلي إلى مجال الغيبي تدريبنا على إمكان الوقوف على مسافة موضوعية من انتمائنا، كما استطاع أن يفيدنا بالتفسير الواقعي التاريخي للعديد من الشرائع، وأشكال التعبير، والمرجعيات الجغرافية. كما ساعد الأديان على الخلاص من الاتهامات المبسطة المرتبطة بالزمن التاريخي، وادخلها في سياق تاريخ الإنسانية كمعطى صنع تاريخ الإنسانية في مجال صنع تاريخه الخاص.

لم يعد الدين حكراً على المؤمن به، فقد تعرّض للهواء الخارجي ولنظر الآخر، فازدادت حاجته إلى الحوار مع المختلف، لا للتبشير، بل لتحديد ملامح تجليه ومدى رحابته في تقديم نفسه وفي قبول الآخر. واليوم، تدرس الأنثروبولوجيا الدينية الأديان في اتجاهين: اتجاه التواصل أي التآلف المستمر بين التعاليم والطقوس مما يؤدي إلى صياغة النماذج، واتجاه الانفصال، أي التحوّل المستمر في المسار التاريخي مما يؤدي إلى صياغة التوازنات<sup>8</sup>.

لقد كانت العلاقة التاريخية بين الأديان، والسلطة، علاقة حرب، خصوصاً في الأديان التوحيدية - داخل كل دين، وفيما بين الأديان - لأن المؤمن يرى أن دينه هو الحق الوحيد، لذا وجب عليه نشر دينه وإقناع غير المؤمن به، وبهذا يصبح "إنقاذ" الآخر من النار حجة نبيلة، ولو عن طريق القتال.

وقد يكون في تعرف الجميع على أديان الجميع، توجهٌ إلى التوعية على القيم المشتركة بين الأديان، ومقاربة جديدة للتعليم الديني، وللإيمان، ولتاريخ الأديان، إلى تخليص صورة الآخر من العدائية والإقصاء، ومن الدونية والإلغاء.

يجب أن لا ننسى أن مفهوم الدين مصطلح نسبي، منبثق بصفة عامة عن التقاليد التوحيدية، وأن استعماله يتحول إلى آلية خطيرة تقيد العلاقات بين الثقافات والحضارات في أفق ديني، وذلك بتبسيط التنوع الثقافي والاجتماعي، والرمزي في نظرة أحادية للعالم<sup>9</sup>.

يعد البحر المتوسطي، مهد الديانات التوحيدية يشكل إطاراً لمقارنة الأديان، وإن كان غير متجانس، فإنه فضاء التنوع والتجاوز. تعبر هذا البحر حدود تحت على تصادمات تريد أن تترجمها اليوم نظرة تبسيطية إلى عبارة صراع الحضارات المرادفة لصراع الديانات، وعليه يجب القيام بعمل كبير، وعميق لتجاوز هذه المقولات. إن الأنثروبولوجيا الدينية، مثل كل أنثروبولوجية، تفترض مسبقاً الانفتاح الضروري على الآخر في علاقاته مع العالم الرباني وفي التجربة التي يقوم بها. ولكن الصعوبة الكبرى تكمن في ربط هذا الآخر الذي أدرس سلوكه مع ما يدل عليه هذا الآخر بالنسبة لي، فمن هو يا ترى هذا الآخر؟ من نحن وماذا ندرس؟ أنه المشكل الكبير لهويتنا وهوية من ندرس، فهل يشكل هذا الآخر الحقيقة نفسها التي يمكنني معرفتها بذاتي؟ تتمثل

المشكلة المركزية للدراسة العلمية للظاهرة الدينية في صعوبة دراسة ديانة الآخرين دون تدخل التقاليد الثقافية الخاصة بالباحث في موضوع الدراسة. والسؤال الذي يطرح من جديد هل يمكن لتفهم الظواهر الدينية أن تعرّف ببساطة بقدرة الباحث على التبدل في الآخر لإدراك ما يعيشه وما يعتقد؟ ألا تحدّق بنا خطورة إسقاط ذاتنا، أن نكون مع الآخر باختزاله في ذاتيتنا؟ أم هل يمكن حقيقة الابتعاد عن ذاتنا لفهمه وتجاوز حدودنا بقبولنا الخضوع لنص مقدس هو ملك له، ولطقوسه ورموزه مع الأخذ بعين الاعتبار المقصودية الخاصة التي تحركهم؟ بديهي أنه من المثالية التفسير والفهم مع العلم أنه من غير الممكن التفسير دون الاعتماد قبل كل شيء على التفهم الواسع وبالتالي يكون التباعد المنهجي ضروريا حتى نتفادى خطورة غموض تأويل منطبع بأشكال التقاليد الثقافية للباحث<sup>10</sup>.

إن حوار الأديان والثقافات، خاصة في الفضاء المتوسطي، الذي ننتمي إليه ضروري ولكنه لن يتأتى إلا بشروط منها القراءة النقدية للتاريخ المشترك الماضي، والحاضر حتى نتفهم بناء المخيال على الضفتين، وهو عمل من مهام المؤرخ لطى الصفحات المظلمة للتاريخ وإبداع صيغ جديدة للتعايش. ومن اللازم في هذا الصدد دراسة التمثيلات الجماعية والعلاقة بالمغايرة وهذه من الموضوعات الجديدة للأنثروبولوجيا الحديثة.

ومن المفارقة أنه كلما كان الشخص قريب كلما غدا المقولات. نتساءل من جديد لماذا "الشرق" يلاحق نظر الغرب منذ زمن طويل؟ فبلا شك لأنه "الاختلاف الأقرب"، "الأجنبي الأكثر ودية"، وعنصر مكون للأنثروبولوجيا. وسيشكل فهم كل ذلك قطيعة مع الازدواجيات الهدامة (الشرق/الغرب، إسلام/مسيحية، شمال/جنوب، الشبيه/المختلف، هم/نحن)، ولا يمكن ذلك إلا بتفكيك المخيال الجماعي السلبي حول الآخر.

في تاريخ المتوسط، بين مد وجزر، ومن غزوة إلى أخرى، غالبا ما رفع الدين كلاء ليحمس الطاقات (الحروب الدينية)، وتجنيد الأقوام، وتبرير الغزوات، والتوسع، و "العودة إلى أرض الأسلاف". لكن وإن صح أن الدين لعب، ولا زال يلعب، دور مشرعة وتجنيد في الحروب السابقة والحالية، فلا يقل صحة أن نقول بأن "العنف الديني" تغذيه الشقاق الداخلية لكل ديانة توحيدية و الشقاق بين الديانات.

إن الحوار بين الأديان لن يكون مجدياً و مساهمته فعالة ما لم يرافقه تعليم لتاريخ الأديان المقارن، و قطيعة مع الخطاب النرجسي وتجاوز الدوغماتيات لفهم الآخر، ليس كخصم ولكن بمثابة شريك في بناء السلام.

لقد اهتز العالم في العشرينات الأخيرة أمام تقلبات الديني مأساوية غالباً، وفي مرآة علوم الإنسان، تأرجح الديني بين حركات من نمط جديد "طوائف" منها المسيحية، والأصولية، والتلفيقية، وتحول المعتقد في إطار حداثة لا تلغي تداخل الدين مع السياسة، وعليه يمكن أن نتناول بالدراسة هذه التجارب وتحليلها تبعاً للظروف التاريخية والمكانية. ولو حاولنا حصر الظواهر الدينية المعاصرة التي تشكل الحقل الديني عامة والجديرة بالاهتمام لما استطعنا ولكن نغتم هذا الفضاء للإشارة إلى بعض الإشكاليات ومنها الهوية الدينية والانتماء الديني، والطقوسية في العالم الحديث، الإبداع الديني والمؤسسات الدينية، والديمقراطية والممارسة المقارنة، التسيير والإدارة الدينية المقارنة، والضبط العام للدين المقارن والتربية، والمثاقفة الدينية في إطار العولمة والاتصال الديني، الخ. يمكننا في خاتمة الحديث أن نقول بأن الأنثروبولوجيا الإمبريقية كفيلة بأن توفر للتاريخ المقارن للأديان ما يوسع به حقله و دراسته.

#### قائمة المراجع:

1. انظر عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار و مكتبة الهلال، بيروت، 1988، ص ص 153-155
2. E. Burnouf, *La science des religions*, Paris, 1870, p22.
3. Clifford Geertz, *Religion as cultural system*, trad.fr, Gallimard, 19724. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, coll. « idées », n°76, Paris, Gallimard, 1965, p71
5. Charlie Galibert, *L'Anthropologie à l'épreuve de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2007, p58

6. Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1997, p178
7. M. Burger., C.Calame, *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris, Ed Arché, 2006, 209-235
- 8 Claude Calame, « *Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques* », L'Homme, Paris, 2002, pp.51-78
9. G. Balandier ? *Le grand système*, Paris, Fayard, 2001, p230
10. François Laplantine, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, 2001, p19

## الطريقة العلوية في الكتابات الاستشرافية الفرنسية

أ. بونقاب مختار

جامعة معسكر

شكل الإسلام اهتمام الفرنسيين خلال تواجدهم بالجزائر، و بخاصة ما تعلق بالتصوف و بجميع طرقه، ومن ثم فإن الآخر في كل الحالات يحاول فهم ما يخالف نظرتهم، و ثقافته، وطبعه واتجاهه. فحاول الكثير من الباحثين و المهتمين بالدراسات الإستشرافية تحليل النمط الديني والاجتماعي لثقافة المجتمع الجزائري الدينية و العقائدية . فكان للطرق الصوفية حظ من اهتمام الكثير من الباحثين والدارسين الغربيين، ولاسيما الفرنسيين، ولعل من أهم الدراسات التي ظهرت في هذا المجال نذكر:

- **Dupont et cappolani** « *les confréries religieuses musulmanes* » (1897).<sup>(1)</sup>
- **Louis Rinn** « *Marabouts et Khouans* » (1884).<sup>(2)</sup>

وهي دراسات عامة لمختلف الطرق الصوفية بالجزائر، بها إحصائيات عن أتباعها و مريديها، عن زواياها، إضافة إلى أصولها، شيوخها، نشاطاتها و أدوارها .وقد خصّ

البعض الآخر طريقة معينة بدراسات أو مقالات وهو حال **Marcel Carret**

و **A.Berque**<sup>(3)</sup> اللذان أبديا اهتمام خاص " بالطريقة العلوية " . اخترنا رؤية الطبيب مارسيل كاري للطريقة العلوية و شيخها المؤسس كنموذجاً في الاهتمام الذي حظيت به الدراسات الإستشرافية.



وقد ألف هذا الطبيب كتابا سنة 1942 وهو بطنجة (المغرب الأقصى) أسماء "ذكريات الشيخ العلوي"<sup>(4)</sup>. وفيه يحدد رؤيته وحكمه للطريقة العلوية من خلال شيخها أحمد بن مصطفى العلوي. هذه الرؤية التي تشكلت من خلال العلاقة التي جمعت بين مارسيل كاري و الشيخ العلوي . ونعتقد أنه يتوجب علينا قبل الدخول في الموضوع التعرض بإيجاز للطريقة العلوية و شيخها المؤسس.

#### \* تعريف الطريق العلوية:

يرتبط اسم العلوية (العلوية) بالشيخ "محمد بن الحبيب البوزيدي"<sup>(5)</sup> الملقب بالشيخ حمو البوزيدي الذي تتلمذ عن الشيخ "محمد بن قدور الوكيل الكركري"<sup>(6)</sup>. وقد أذن له هذا الأخير بالإرشاد و التربية، وأمره بالتوجه إلى مستغانم أين درس عليه عدد من الفقراء أمثال التاجر "الحاج أحمد بن الهاشمي بن إسماعيل" الذي بني للشيخ البوزيدي زاويته بحي "تجديدت" فكثرت أتباعه وانتشرت تعاليمه. أما شيوخ البوزيدي في الطريقة و سندها الدرقاوي فيتصل بالشيخ محمد بن عبد القادر الباشا عن الشيخ أبي يعزي المهاجي عن شيخ الدرقاوية مولاي العربي الدرقاوي<sup>(7)</sup>.

امتاز محمد بن الحبيب البوزيدي بكثرة كراماته، و حسن خلقه، و غزارة علمه، وقد أخذ عنه بمستغانم بعض من أبنائها و في مقدمتهم "أحمد بن مصطفى بن عليوة" مؤسس الزاوية العلوية الذي ولد سنة 1871 و توفي عام 1934م. وهو من عائلة عريقة طاهرة إشتهرت بالعلم

والمجد وقد كان قد انتسب إلى طريقة الشيخ "أحمد بن عيسى المكناسي" وأصبح أحد مريديها<sup>(8)</sup> ثم اتصل بالشيخ "حمو البوزيدي" وأخذ عنه الطريقة الدرقاوية .

أنشأ الشيخ العلوي زاويته بمستغانم ، وأحسن بنائها، فجعل بها مسجدا كبيرا للصلوات الخمس، وقاعات للتدريس، ومحلات للفقراء، وأخرى للضيوف، وأماكن للخدم...و ألحق بها مطبعة (المطبعة العلوية)، و مخبزة عصرية . فانتشرت العلوية، وزاد عدد أتباعها. وأصبحت لها زوايا في كل من الجزائر، القبائل، وهران، غليزان، معسكر...بل وصلت شهرتها إلى العراق، و اليمن و فرنسا و انجلترا . ولعل من خصوصيات هذه الطريقة التي جعلتها تستقل عن الدرقاوية الأم هي الاعتماد على وسائل حديثة وعصرية زيادة على تسامحها و انفتاحها.

#### \* مارسيل كاري و الشيخ العلوي :

يذكر الدكتور مارسيل كاري أن أول لقاء جمعه بالشيخ أحمد بن مصطفى العلوي كان في ربيع سنة 1920م بصفته طبيبا معالجا للشيخ الذي أصيب بأزمة انفلونزا حادة. و يبدو أن مارسيل كاري كان قد بدأ قبل ذلك بأشهر مزاوله مهنة الطب في مدينة مستغانم، بعد أن أقام عيادة له في حي "تيجديت". و في هذا السياق يذكر: "كنت أقمت عيادة في بلدة تيجديت العربية و جعلتها وقفا على المسلمين دون غيرهم، حيث كنت أقدم استشاراتي نظير أجر زهيد لمدة ثلاثة أيام كل أسبوع"<sup>(9)</sup>. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، لماذا يفتح عيادة بحي المسلمين ؟ و لماذا كان يقدم خدماته للمسلمين بأجر زهيد ؟ و لماذا يلجأ الشيخ إلى هذا الطبيب بالذات ؟ و ما سر الصداقة التي ربطت بين الشيخ و طبيبه ؟.

يرى الدكتور كاري أنه من بين العوامل التي جعلته مقرباً عند الشيخ تلك المبادرة التي بدرت عن طبيب فرنسي حديث النزوح يختلف على ما يبدو عن معظم الأوروبيين في أنه لم يكن ينظر إلى المسلمين من علياء كبريائه بعين تفيض بالازدراء<sup>(10)</sup>. وربما هذا ما جعله يقيم عيادة بينهم. كما أن الطبيب كان على معرفة بطباع المسلمين و عاداتهم و كان يعامل مرضاه المسلمين معاملة خاصة، تظهر تعاطفه معهم. وهذا ما جعل الشيخ يرسل في طلبه.

#### \*وصف مارسيل كاري للشيخ ورأيه في العلوية:

دخل الطبيب على الشيخ العلوي، و هو في حجرة بها صندوقين (للكتب و المخطوطات). مغطاة أرضيتهما بالأبسطه و الحصر. كان الشيخ يجلس في إحدى أركانها ساكناً سكون القد سين، طبيعياً لأبعد الحدود<sup>(11)</sup>.

و يستطرد الطبيب مشبهاً الشيخ بسيدنا عيسى عليه السلام فيقول: "و أول ما راعني فيه هو ذلك الشبه الكبير بينه و بين التصورات المعتادة للمسيح، فملابسه قريبة الشبه، إن لم تكن مطابقة تماماً لتلك الملابس التي لابد و أن المسيح اعتاد أن يرتديها، و ذلك الغطاء الأبيض الرقيق الذي وضعه على رأسه و الذي يكتنف وجهه، منظره بوجه عام، كل شيء فيه كان يتأمر على تأكيد هذا الشبه و إظهار هذا التطابق، و خطر لي أن المسيح لابد و أنه كان يبدو على هذه الصورة...."<sup>(12)</sup>. و نعتقد أن مظهر القداسة الذي كان يميز الشيخ هو ما جعل الطبيب

يشبه هذا الشبه، وقد شبهه "أغسطين بيرك" بسيدنا "إبراهيم الخليل" و ذكر أن طبيعته هي طبيعة القادة و القد سين<sup>(13)</sup>.

ثم يصفه قائلاً: " كان ساكنا، بسيطاً، طبيعياً، رقيق الصوت خفيضه و كان قليل الكلام، يتحدث في جمل قصيرة ، كان نحيفاً للغاية ، غذائه اليومي لترا من اللبن ، و قليلاً من التمر مع موزة أو اثنتين و قليلاً من الشاي"<sup>(14)</sup>. و كاري بحكم مهنته كطبيب نراه يربط بين وصف الشيخ و غذائه، لكن الشيخ يجيب أن ذلك لم يكن عن زهد بل أنه يأخذ ما تستطيع نفسه، كما أن قلة الكلام، و قلة الطعام صفة الأنبياء و الأتقياء و الأصفياء. وعن علاقة الشيخ بمن حوله يذكر الدكتور كاري أن الشيخ كان الأمر و الناهي، و كان كل من حوله يطيعونه في غير ماضجة و كانوا رهن كلمة منه أو إشارة . و الواقع أن علاقة المريـد أو الفقير بالشيخ لدى الطرق الصوفية (مقدسة) فقد أكد الصوفية على ضرورة اصطحاب المريـد للشيخ، و في هذا السياق يذكر ابن عاشر<sup>(15)</sup>.

يصحب شيخاً عارف المسالك      يقيه في طريقه المهالك  
يذكره الله إذا رآه      ويوصل العبد إلى مولاه  
يحاسب النفس على الأنفاس      و يزن الخاطر بالقسطاس  
إلى أن يقول :

يجاهد النفس لرب العالمين      و يتحلّى بمقامات اليقين

و عليه يظهر بأنه على المريد أن يأخذ الطريقة عن الشيخ المربي الحي ، و عليه يجب أن يصحبه لوجه الله تعالى ، و يرى الطرقيين أن ملازمة الشيخ و حرمة و الامتثال لأوامره و اجتناب نواهيه شيء واجب . و في شرح الأبيات السابقة ، يقول أحمد ميارة : "لابد للمريد في هذا الطريق من صحبة شيخ محقق مرشد قد فرغ من تأديب نفسه و تخلص من هواه . فليسلم نفسه إليه و يلتزم طاعته و الانقياد إليه<sup>(16)</sup> ، هذه الطاعة التي يجب أن تكون مطلقة . و هو من الأمور التي أنكرها العلماء على المتصوفة .

#### \* نظرة الأوربيين للمتصوفة و رجال الدين :

ينقل لنا مارسيل كاري في ذكرياته هذه مع الشيخ العلوي نظرة الأوربيين إلى رجال الدين و الطرقيين في الجزائر و شمال إفريقيا فيقول : " فالأوربيون في شمال إفريقيا يجهلون جهلا تاما تأثير الإسلام على نفوس أهله بدرجة تجعلهم ينظرون إلى كل شيخ أو مرابط على أنه مشعوذ لا وزن له ، و لا أهمية إلا بقدر ما يمكن أن يكون له من نفوذ سياسي<sup>(17)</sup> . و يربط رأيه هذا بشخص الشيخ العلوي فيذكر : " و لما كان شيخنا هذا لا يتمتع بهذا النفوذ المذكور تراهم و قد باتوا على جهل تام بأمره<sup>(18)</sup> . قد يكون الطبيب محقا في ما ذهب إليه باعتبار أن معظم الدراسات و الإحصائيات التي أنجزت من قبل الجيش أو الإدارة الفرنسية ، كان همها الأول و الأساس الجانب السياسي ، بل حتى التقارير الإدارية كثيرا ما كانت تحذر من بعض الطرق أو شيوخها خوفا من الثورة ضد فرنسا ، و تطلب بتشديد المراقبة و تضيق الخناق عليها

(19). إلا أن هذا لا يعني في الوقت نفسه أن الإدارة الفرنسية كانت جاهلة بالطرق الصوفية و الزوايا من حيث تنظيمها و أدوارها و تأثيرها، فكتيرا من الدراسات حولها كانت أنثربولوجية و سويسولوجية قبل أن تكون تاريخية أو سياسية.(20)

و رغم جهل فرنسا بشيوخ الزوايا و اعتبارهم مشعوذين، - حسب كاري - إلا أنه حينما يذكر الشيخ، و يصفه برقيق الصوت، يفيض سلاما جم الأدب، بسيطا، ساكنا، طبيعيا، محوطا بأعمق آيات التبجيل، يخرج عن أغلبية بني جلدته، و يؤكد وجود روحانية في شخصية الشيخ فيقول: " في زياراتي الجديدة إليه، و رغم أن حديثي معه كان محدودا و عاما في موضوعاته....فان ثقتي تزايدت مع مرور الأيام في أن هذا الرجل الذي أراه أمامي ليس بدجال أو مخادع<sup>(21)</sup>. و قد يكون مرجع ذلك بساطة الشيخ و هدوئه، و كذا تسامحه و احترامه للآخر و رأيه، زيادة على تواضعه بالإضافة إلى عدم سعيه لإدخال عناصر جديدة ( الأجانب ) للطريقة أو للإسلام، كما كان مثقفا.

أما عن الزاوية العللوية فإنها بنيت على قطعة أرض قدمها الفقراء هدية للشيخ، و كان جميع العمال من المتطوعين الذين جاءوا حتى من خارج البلاد ( المغرب و تونس ). و يؤكد كاري على أنهم كانوا من المتطوعين حين يذكر : " و جميعهم وفدوا بمحض اختيارهم. فقد كان يكفي أن تتطايير الأنباء عن قرب استئناف العمل في الزاوية ليبدأ تلامذة الشيخ و مريدوه في شمال اقريقيا زحفهم على دفعات ...راضين بما عمرت به أرواحهم من سكينة و إيمان"<sup>(22)</sup>. و هذا ما يؤكد أنه مع عام 1920 تاريخ استئناف الأشغال بالزاوية ، كانت الطريقة العللوية

منتشرة بشمال إفريقيا . و كان لها أتباع و مريدين مخلصين مؤمنين بتعاليمها ، ساهموا في بناء الزاوية غير مباليين بعناء السفر أو مشقة العمل. و مع انتهاء الأشغال بالزاوية ، أقيم حفل كبير بمناسبة افتتاحها ذا طابع ديني على الطريقة العلوية<sup>(23)</sup>.

### \* الإسلام في نظر الدكتور كاري و الشيخ العلوي :

لم يكن الطبيب كاري على معرفة بعادات المسلمين و أحوالهم فحسب ، بل كانت له معرفة عن الدين الإسلامي أيضا. فهو يعرف مبادئ الإسلام و أركانه الأساسية و تاريخ الخلفاء ، كما كان على اطلاع بأمر الكعبة و بئر زمزم و قضية سيدنا إسماعيل و أمه هاجر ... و رغم أنه يصف ذلك بالمعرفة البسيطة ، إلا أننا نعتبرها كافية لمعرفة الدين الإسلامي خاصة و أنه أجنبي عنه ، و هذا ما أدهش الشيخ العلوي. أما الشيخ العلوي فقد كان متسامحا ، واسع الأفق ، يركز على ما هو جوهري ، و قد اعتاد أن يقول : " كفى المسلم الحق أن يتمسك بخمس : أن يؤمن بالله ، و أن يشهد أن محمدا خاتم رسله ، و أن يؤدي فروض الصلوات الخمس ، و أن يؤتي الزكاة ، و أن يصوم الشهر ، و يحج إلى البيت في مكة"<sup>(24)</sup>. و هي أساسيات الإسلام. كما أن الشيخ لم يسع لاستمالة أنصار جدد للإسلام.

و في مناقشتهم حول الدين و العقيدة يقول كاري إن الدين يقدم حلا مرضيا لأغلب الناس فيما يتعلق بلغز وجودهم و مستقبلهم. فيلجأ إليه الناس كطريقة للوصول إلى راحة البال. و أنه

كل الطرق سواسية. إلا أن الشيخ يعارض ذلك مبينا أن الدين ليس إلا نقطة البداية لما هو أعلى منه و هو العقيدة التي يعتبرها الوسيلة للوصول إلى الله تعالى ذاته<sup>(25)</sup>.

و يواصل كاري من أن هدوئه و سكينته مرجعهما تواضعه و قناعته بأن الحياة تسير دون معنى و لا غاية أو هدف. فيجيب الشيخ أن ذلك يصدق على الجسد ، لا على الروح. " الروح التي هي وعينا أو إدراكنا لذواتنا. لكنها لم تولد معنا . فقد نمت بنمو إحساساتنا الجسدية. و نحن إنما اكتسبناها على مراحل و بالتدرج تبعا لزيادة معرفتنا ، نمت الروح مع الجسد و كبرت معه ، و نضجت بنضجه ، فهي كمجموع الأفكار المكتسبة..."<sup>(26)</sup> و يسأل الشيخ صديقه الطيب قائلاً: هل تريد أن تعرف ما يعوزك ؟ فيجيبه نعم ، ماذا ؟ أن تصبح واحدا منا لترى الحق جلا جلاله. أنت تعوزك الرغبة في أن ترتفع بروحك ما فوق مستوى ذلك. و هذا ما لا يمكن علاجه<sup>(27)</sup>

و حينما سألته الشيخ هل يؤمن بالله ؟ ردا بنعم لكنه اعتبره مبدءا غامضا يتوقف عليه كل شيء. و يضيف على الوجود معناه لكنه بعيد المنال صعب الإدراك. كما أنه مندهش ممن يدعون التمسك بالدين و يؤمنون بخلودهم في ذات الله لكنهم يعلقون أهمية كبرى على وجودهم الدنيوي<sup>(28)</sup> و يرى أن الوثوق من الحياة بعد الموت يعني الابتعاد عن كل ما يشد إلى الدنيا و تكريس النفس للتأمل فقط. هذا هو التصوف السني الحقيقي و في هذا السياق يعرف سهل التستري<sup>(29)</sup> التصوف على أنه صفاء من الكدر و امتلاء من الفكر، وانقطاع إلى الله دون البشر و تساوي المال والمدر<sup>(30)</sup>.



تعد الطريقة العلوية من الطرق المجددة في التصوف، وذلك من خلال سعيها إلى نشر الثقافة الروحية و مكارم الأخلاق و كذا العمل على إقامة نوادي و جمعيات ذات أنشطة تعليمية و اجتماعية .

ومن خلال موضوعنا هذا الذي حاولنا فيه إبراز هذه الطريقة من منظور الثقافة الفرنسية.

- الطبيب مارسيل كاري نموذجا - يمكننا الوصول إلى النتائج التالية:
- أن الطبيب مارسيل كاري كان من المعجبين و المفتونين بالشيخ العلوي و طريقته الصوفية، و أن كتاباته حول الموضوع قد تكون ذاتية و بعيدة عن الموضوعية .
- كتب مارسيل كاري هذا الكتاب سنة 1942 و هو بطنجة (المغرب الأقصى) في وقت شهدت فيه الطريقة تصدعات و انشقاقات خلال عهد الشيخ عدة بن تونس، لذلك نعتقد أن الطبيب الذي كان مقربا من الشيخ العلوي كتب هذه الذكريات في هذا الوقت بذات للعودة للشيخ الرمز المؤسس من أجل الرجوع للعالم الأولى للطريقة.
- إن الطريقة العلوية هي طريقة مدنية حضارية على خلاف باقي الطرق الصوفية الأخرى، بل قد تعد من الطرق الصوفية الإصلاحية، و التي تشترك في عوامل تقربها من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أكثر مما تبعدها عنها مثل أماكن التشيئة الإصلاحية و وسائلها.

## الإحالات

1 - Depont et cappolani , « les confréries religieuses musulmanes », (Alger : Adolphe Jourdan 1897).

2 - Rinn louis, Marabouts et Khouan (Alger : Adolphe Jourdan 1884).

3 – Augustin Berque, « la mystique moderniste : cheikh ben aliaua », in R.A N° 72, 2<sup>eme</sup> partie 1936.

4 – هو كتيب صغير باللغتين العربية و الفرنسية طبع للمرة الثانية في مستغانم، المطبعة العلوية سنة 1987.

5 – هو أبو عبد الله محمد بن احمد البوزيدي (1747م/1809م) من أشهر تلامذة العربي الدرقاوي، وقد منحه هذا الأخير الإذن بالإرشاد.

6 – هو محمد بن قدور الوكيل (1801 م / 1869م) من تلامذة عبد القادر الباشا.

7 – هو مولاي العربي أحمد الدرقاوي مؤسس الطريقة الدرقاوية، من مواليد 1737 م اهتم بالقراءة و اشتغل بالعلم ، أسس زاويته في بني زروال مسقط رأسه . اهتم بالتربية و الإرشاد ، فكثرت أتباعه. توفي عام 1823 م و تفرغت عن طريقته عدة زوايا و طرق منها العلوية.

8 – مصطفى العشعاشي ، "السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية" تحقيق: مصطفى بن يلس شاوش. ص.162

9 – مارسيل كارين ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي (مستغانم: المطبعة العلوية 1987) ص.9

10 – نفسه، ص: 10

11 – نفسه.

12 – نفسه، ص:11

- 13 - سعد الله ، أبو القاسم ، تاريخ الجزائر الثقافى ، ج4 (بيروت : دار الغرب الإسلامى 1998) ص137 .
- 14 - مارسيل كاري ، المرجع السابق ، ص. 13.
- 15 - ابن عاشور "المُرشد المعين على الضرورى من علوم الدين" (تونس: مطبعة الشاذلى الزواق) ص121 .
- 16 - أحمد ميارة " شرح المرشد المعين" (بيروت: دار الفكر) ص420.
- 17 - مارسيل كاري ، المرجع السابق ، ص.15.
- 18 - نفسه .
- 19 - راجع ملاحق تاريخ الجزائر المعاصر لمحمد الأمين بلغيث..و تاريخ الجزائر الثقافى لأبو القاسم سعد الله الفصل الأول، ج4.
- Jaque carret , Le maraboutisme et les confréries religieuse Musulmanes : 1959.
- André , p.j contribution à l'étude confréries religieuse musulmanes.(Alger : la maison des livres 1956).
- 20 - لمزيد من المعلومات أنظر : سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافى ، ج4 و لطيفة الأخضر ، الإسلام الطرقي.
- 21 - مارسيل كاري ، المرجع السابق ، ص.16.
- 22 - نفسه ، ص ، ص : 17 و 18.
- 23 - نفسه ، ص ، ص : 20 و 23.
- 24 - نفسه ، ص.25.
- 25 - نفسه ، ص ، ص : 29 و 30.
- 26 - نفسه ، ص.31.
- 27 - نفسه.

28 - نفسه، ص.32

29 - هو من أئمة الصوفية وعلمائها ، و أحد المتكلمين في الإخلاص.

30 - عن تعريف التصوف، راجع:

- الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف.

- نيكلسون ، في التصوف الإسلامي وتاريخه.

- محمد هادي المدخلي، حقيقة التصوف في ضوء الكتاب و السنة.

- بونقّاب مختار، الطريقة الدرقاوية بالجزائر رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة وهران : 2002 -

2003.