

سلسلة منشورات مخبر الدراسات والبحث في الثورة الجزائرية

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

العدد: 06 السداسي الأول 2019

ISBN 978-9931

بحوث ودراسات تاريخية مهداة للأستاذ الدكتور محمد الصغير غانم

الجزء الثاني

تنسيق وإشراف عام

أ/ حفيظة لعاضي

منسقا لجنة بحوث التاريخ القديم

د/ سمير العيداني ود/ سرحان حليم

منسق لجنة بحوث التاريخ الوسيط

أ/ الخضر بولطيف

منسقا لجنة بحوث التاريخ الحديث والمعاصر

أ. د/ عبد الله مقلاتي و أ. د/ محمد السعيد قاصري



المدير الشرفي للسلسلة

أ. د / كمال بداري مدير الجامعة

مدير السلسلة

أ. د / عبد الله مقلاتي

المراجعة اللغوية

أ. د / عبد الحميد عمران

التصميم والإعداد التقني

أ / الطاهر خالد ود/عبد العزيز راجعي

اللجنة العلمية الاستشارية للسلسلة

الأستاذ	الجامعة	الأستاذ	الجامعة
أ.د/ عمر بوضرية	جامعة المسيلة	أ.د/ عيسى بن قبي	جامعة المسيلة
أ. د صالح لميش	جامعة المسيلة	أ.د/ أبو بكر الصديق حميدي	جامعة المسيلة
أ. د/ عبد الكامل جويبة	جامعة المسيلة	د/ منى صالح	جامعة المسيلة
أ. د/ محمد يعيش	جامعة المسيلة	د/ حسين محمد الشريف	جامعة المسيلة
أ. د/ أحمد مسعود سيد علي	جامعة المسيلة	د/ عبد السلام همال	جامعة المسيلة
أ. د/ محمد السعيد قاصري	جامعة المسيلة	د/ فتح الدين بن أزواو	جامعة المسيلة
أ.د/كمال بريم	جامعة المسيلة	د/ محمود بوكسية	جامعة المسيلة
أ.د/ الطاهر بوناوي	جامعة المسيلة	د/ مصطفى عبيد	جامعة المسيلة

حقوق الطبع محفوظة

منشورات مخبر الدراسات والبحث في الثورة الجزائرية

- جامعة محمد بوضياف بالمسيلة-

حي إشبيلية، ص ب 190 ولاية المسيلة. الجزائر

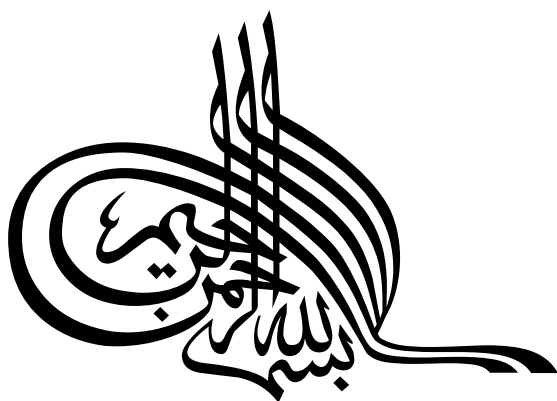
البريد الإلكتروني: revuehalgint@gmail.com

الموقع على الإنترنت: virtuelcampus.univ-msila.dz/terra2

الموقع على الفيسبوك: <https://www.facebook.com/profile.php>

رقم الإيداع القانوني: السداسي الأول 2019

ISBN 978-9931-9460-5-2



كلمة مدير مخبر الدراسات والبحث في الثورة الجزائرية

تصدر المرحوم البروفيسور محمد الصغير غانم مشهد كتابة تاريخ المغرب القديم وتدريسه في الجامعات المغربية، وذلك رفقة نخبة وطنية آلت على نفسها تحمل مسؤولية علمية وحضارية شاقة، لقد تجند غانم ورفاقه محمد البشير شنيتي ومحمد فنطر وعبد العزيز بلحرش ورشيد الناضوري لإعادة كتابة تاريخ المغرب القديم.

وكانت مبادرتهم لتأسيس مدرسة وطنية في كتابة التاريخ تعني التصدي للكتابات الاستعمارية، والتي كانت تتبنى مواقف وخلفية استعمارية وتصدر أحكاما سلبية، وخاصة ما تعلق بالانجازات الحضارية لسكان المغرب القديم، وتأسيس الدويلات البربرية التي تصدت للاحتلال الأجنبي.

وان جهود وإسهامات المرحوم محمد الصغير غانم اندرجت في إطار إعادة بعث تاريخ وحضارة المغرب القديم، وتنقيته من الشوائب وتشويه الكتابات الغربية، مركزا اهتمامه على مساهمة الفينيقيين في نشر الحضارة في بلاد المغرب وأثرهم في قيام حضارة قرطاجنة والممالك البربرية.

لقد كان فضل المرحوم في البحث العلمي مشهودا، خلف لنا عشرات البحوث والدراسات المتخصصة في تاريخ المغرب القديم وحضارته، وكون نخبة من الطلبة والباحثين في جامعة قسنطينة ساروا على دربه في استكمال جهود كتابة التاريخ المغربي القديم، كما أسهم المرحوم في النقاشات الثقافية عبر الندوات والملتقيات وعلى صفحات الجرائد، إضافة إلى جهوده البحثية مع مختلف المؤسسات الجامعية والعلمية والثقافية في الجزائر وفرنسا وتونس.

وعندما نعي إلينا المرحوم غانم في بداية العام المنصرم فكر الكثير من تلامذته ومعارفه في تكريمه، وكنت واحدا منهم، تذكرت أستاذا متواضعا

على الرغم من قامته العلمية السامية، وتوقفت عند أفضاله وإسهاماته البحثية الرائدة في تاريخ المغرب القديم، وكانت الأستاذة حفيظة لعياضي مبادرة لطرح مشروع كتاب جماعي تكريما للمرحوم.

لقد بذلت الأستاذة جهدا في جمع المادة العلمية وتنسيق إسهامات الأساتذة والباحثين، ووقفت رفقة زملائها على تحكيم الأوراق العلمية ووضعها تحت تصرف المخبر لطبعها.

وقد اطلعت على مضمون الإسهامات العلمية للأساتذة الباحثين، فوجدتها ثرية متنوعة تقدم مادة علمية للقراء في التاريخ القديم والوسيط والحديث والمعاصر، وهي مهداة لروح الأستاذ محمد الصغير غانم تكريما له على ما قدمه من جهود علمية مضيئة لكتابة تاريخنا الوطني، والإسهام في تكوين نخبة الباحثين الموزعين عبر مختلف الجامعات الجزائرية.

ونتمنى أن يكون هذا الكتاب مرجعا مفيدا للباحثين والدارسين، وأن يسد ثغرات في مجال البحث التاريخي، وأن يكون لائقا بمكانة المرحوم وقامته العلمية، ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر للأستاذة لعياضي على مبادرتها وجهدها، وللأساتذة المحكمين على صبرهم وإسهامهم، وخاصة الأستاذ الطاهر خالد الذي تكفل بالمراجعة التقنية وبتصميم الكتاب وإخراجه للطباعة في حلة أنيقة. وأخيرا ندعو الله أن يتقبل أعمالنا ويكتب ذلك في ميزان حسناتنا إن شاء الله.

الأستاذ الدكتور عبد الله مقلاتي

تقديم الكتاب

تميز حقل الدراسات التاريخية في الجزائر بعد الاستقلال، بظهور نخبة من الباحثين والمؤرخين في شتى التخصصات القديمة، الوسيطية والفترة الحديثة والمعاصرة. وقد كان من أهم الباحثين في التاريخ القديم لبلاد المغرب ككل الدكتور محمد الصغير غانم، الذي وإن رحل جسده عنا، فقد بقي اسمه حيا تاركا وراءه دراسات عدة في حقل التاريخ القديم، ساهمت في نفث الغبار عن هذه الحقبة التي ظلت أقلام المدرسة الغربية -الفرنسية خاصة- تسيطر على معظم مواضيعها التاريخية والأثرية على حد سواء، بلغة أجنبية وبرؤية تخدم النظرة الاستعمارية إلى حد بعيد، على ما فيها من وضوح المنهج العلمي ودقة الأسلوب، وفائض الكم والكيف من الإنتاج العلمي الذي ساهمت في بنائه وتوجيهه ودعمه بكل الوسائل إرادة السلطة الفرنسية، بغية ربط تاريخ مستعمراتها بها من خلال التوغل في كل خفايا تاريخ الشعوب التي تخضع لسيطرتها ومعرفتها وفهمها فهما دقيقا من خلال ما حشدته من باحثين أثريين وجغرافيين، وحتى لسانيين وأنثروبولوجيين، ودعمهم دعما يتماشى وجهودهم، فنجحت بذلك في خلق مدرسة تاريخية غربية. وشتان أن نقارن بين تلك المدرسة وبين ما قدمناه نحن بعد الاستقلال. لكن ورغم ذلك، حاول بعض باحثينا، ومنهم الدكتور محمد الصغير غانم في مجال التاريخ القديم، ودون دعم مادي أو معنوي من سلطة أو جهة، وإن كان هذا الدعم موجودا فهو لا يقارن بجهود فرنسا في ذلك، حاول غانم إعادة كتابة هذا التاريخ بقلم جزائري، وبعيدا عن لغة المستعمر المغيية لكل جهد حضاري خاص بساكنة المنطقة، وأن كل الروافد الحضارية أتت تباعا مع المحتلين والوافدين الأجانب إلى المنطقة: فينيقيين، رومان أو وندال، وهو بذلك جهد وجب علينا تقديره وتذكره

دائما، وتكملة مساره حتى نصل إلى كتابة تاريخية موضوعية لتاريخ الجزائر خاصة، وبلاد المغرب عامة في الفترة القديمة.

وحيث أن اهتمام الدكتور محمد الصغير غانم، وإن بدأ بالبحث في موضوع التواجد الفينيقي في الحوض الغربي للبحر المتوسط، والتأثيرات الحضارية بين المشرق والمغرب في العصر القديم، ومدى التأثير والتأثر بين المغاربة والقرطاجيين بعد استيطانهم للسواحل المغربية، إلا أنه ما لبث أن وجّه اهتمامه إلى مجال النقوش البونية والنصب الليبية-البونية المتواجدة في نوميديا من خلال إلقاء الضوء على اللغة والكتابة الليبية، ودراسة مختلف النصب الموجودة بسيرتا وغيرها من بلاد المغرب، سيما منها تلك النصوص المزدوجة البونية-الليبية وترجمتها ومحاولة استقرائها. غير أن الاهتمام بهذا المجال لم يوقفه عن البحث في مواضيع أخرى تخص فترة ما قبل التواجد الفينيقي في بلاد المغرب القديم، وهي فترة ما قبل التاريخ، كتلك الدراسات التي قدمها حول أهم مواقع ما قبل التاريخ بالجزائر، والعائدة إلى كل حضارات العصور الحجرية بالمنطقة ككل ومخلفاتها، وترجمته لبعض الدراسات الأجنبية المتعلقة بهذه الفترة، مثلما فعل مع كتاب ليونال بالو: الجزائر في ما قبل التاريخ، وذلك لأهمية هذا الكتاب في فترة ما قبل التاريخ، يضاف إليها اهتمامه بالزراعة مثلا وتطورها خلال هذه الفترة، وأيضا الفكر والفن الصخري عموما خلال النيوليتي ببلاد المغرب. كما أننا نلاحظ في إسهامات المرحوم البروفسور غانم ما قدمه من دراسة مهمة حول الحياة الدينية في بلاد المغرب قبل انتشار المسيحية وبعيدا عن كل تأثيرات أجنبية وافدة إلى المنطقة. كما أن هذه الدراسات في المجال الاجتماعي والاقتصادي للبلاد المغربية لم تكن وحدها في حقل اهتماماته، إذ نجد كذلك عدة دراسات قدمها في المجال السياسي،

خاصة فترة الاحتلال الروماني وعلاقة المغاربة بالرومان وكذا موقفهم من هذا الاحتلال الذي تجلى في ثوراتهم ضده بين الحين والآخر.

إن الدكتور محمد الصغير غانم طيلة ثلث قرن من العطاء العلمي للتاريخ القديم، مثل بدارساته شمعة أنارت وتير درب المهتم والدارس لتاريخ بلاد المغرب في العصر القديم، وما هذا الكتاب إلا إسهامات بحثية مهداة من طلبته وقرائه، والمهتمين بالتاريخ في كل فتراته، عرفانا وتقديرا لما قدمه مؤرخ المدرسة الجزائرية محمد الصغير غانم -رحمه الله وأسكنه فسيح جنّانه-، ودليلا على استمرار قلم مدرسة التاريخ المغربي بعده، وذلك من خلال مواضيع تنوعت بين اهتمامات أصحابها بالعصر القديم، التي تراوحت بين بحوث تسلط الضوء على شخصية غانم وإسهاماته العلمية في التاريخ القديم للجزائر، وبين بحوث تخص مجال اهتمامات هذا المؤرخ، كالرحلات البحرية الفينيقية في الحوض الغربي للبحر المتوسط، أو النقوش النوميديّة، أو حتى مقابر فجر التاريخ بالجزائر الشرقية، وصولا إلى خصائص جغرافية لتاريخ بلاد المغرب القديم عشية التواجد الفينيقي على سواحلّه.

هذا عن البحوث الخاصة بالتاريخ القديم، أما المواضيع التي اهتمت بالتاريخ الوسيط في هذا الكتاب، فقد تناوبت بدورها بين ما يخص المشرق الإسلامي، وبين قضايا تدرس بلاد المغرب عشية الفتح الإسلامي، إلى مواضيع اجتماعية سياسية كالزندقة في بلاد المغرب، وأخرى اقتصادية كالصناعة والحرف في إقليم الزاب، أو الفندقّة والفنادق بالمغرب الأوسط وأواخر العصر الوسيط. كما أننا نجد مواضيع سلطت الضوء على شخصيات بارزة بروية تاريخية كالونشريسّي، أو أثرية كدراسة شاهد قبر الفقيه ابن عمر أحمد

بن سعدي المالكي، كما نقرأ في طيات هذه البحوث الوسيطية أوراقا تعالج قضايا تخص تاريخ الأندلس.

ولم تتوقف هذه الأعمال الإهدائية عند اهتمام أصحابها بالتاريخ القديم والوسيط فقط، بل نجد كذلك في طيات هذا الكتاب أوراقا بحثية عالجت معظمها قضايا تخص فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر، وإن تعددت رؤاها بين ما هو اجتماعي - ثقافي كالتصوف في الجزائر عموما، والحياة العلمية بقلعة بني عباس، أو النشاط الفكري والديني لبعض الشخصيات، كالشيخ محمد خير الدين، أو مبارك الميلي أو الشهيد الطالب العربي، وبين ما هو سياسي كقضايا تمس الجزائريين خلال العهد العثماني، وكذا عشية الحرب العالمية الأولى، أو رؤية تيار النخبة للهوية الوطنية، أو قراءة لحوادث قسنطينة عام 1934م، أو بحوث أخرى مهمة بحقل تاريخ الجزائر المعاصر والثورة الجزائرية.

إن هذه البحوث وإن تنوعت رؤى أصحابها، ومناهجهم واختصاصاتهم في دراسة التاريخ، فإن هدفهم يبقى مشتركا، وهو استكمال مسيرة بناء مدرسة التاريخ الجزائري التي مثل غانم أحد أعمدتها، وبذل الجهد العلمي التاريخي في كل فتراته استكمالا لمسيرة المؤرخ الجزائري.

الأستاذة: حفيدة لمياضي

أستاذة التاريخ القديم بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة

الجزائر، 23 يناير، 2019م

الفندقة والفنادق بالمغرب الأوسط في العهد الزياني (ق7هـ-9هـ/13-15م)

✍ د/بصديق عبد الكريم

جامعة أحمد بن بلة-وهران 01

الملخص:

تهدف الدراسة إلى التعريف بمؤسسة الفنادق بالمغرب الأوسط وواقعها في العهد الزياني والتعرض لدورها الاجتماعي والاقتصادي خاصة ارتباطها بنشاط التجارة الداخلية والبحرية في الحوض المتوسطي أواخر العصر الوسيط، حيث عالج الباحث إشكالية تطور المرافق الفندقية في العصر الوسيط من حيث التسمية، التمركز، الأداء، النوع والممارسة الاقتصادية . خلصت الدراسة بنتائج أهمها تقديم الفندق بالمغرب الأوسط خدمات هامة بعد أن بات مؤسسة خيرية وتجارية في الوقت نفسه، يؤمها المسافرين والقنصل من جهة إلى أخرى في المهمات التجارية الرسمية، كما يأوي إليها ابن السبيل، التجار الأجانب والسائح المتصوف. ووضحت الدراسة الأهمية المعرفية للدراسات الأثرية والاستشرافية ووثائق العقود اللاتينية التي تقدمها للباحث التاريخي في خوضه له لهذا النوع من المواضيع.

Abstract:

The study aims to define the institution of hotels in Maghreb Central East in the Covenant Zayanid between intermediate and exposure to the social role and economic private activity of maritime trade in the Mediterranean basin the late Middle Ages, where he addressed the researcher problematic evolution of hotel facilities in the Middle Ages in terms of naming, positioning, performance, type association economic and practice.

The study concluded the results of the most important hotel in Maghreb Central to provide important services East after it had become a charity and a commercial enterprise at the same time, frequented by the traveler and the consul from side to side in official trade missions, as it is home to the

wayfarer, foreign traders and tourist mystic.

The study illustrated the importance of cognitive artifacts and Orientalist studies offered by the historical researcher in waging him in this kind of topics.

مقدمة:

قطعت الجامعة الجزائرية أشواطاً كبيرة في كتابة التاريخ الوطني في العصر الوسيط في الآونة الأخيرة من خلال إنكباب جمهور الباحثين على الانسياق وراء مواضيع نوعية تلم بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والكف عن الدراسات العامة التي قتلت بحثاً، لكن ثمة إشكالية يصطدم بها الدارس لتاريخ المغرب الأوسط الموسومة بتاريخ المؤسسات التجارية وطبيعة الممارسة ومدى تطورها. على اساس هذا الطرح وقع اختارنا لموضوع الفنادق والفنادق في العصر الزياني ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين (15-12م). كنتيجة حتمية لما شهده لمغرب الأوسط في العهد الزياني من انفتاح تجاري على بلاد المغرب ودول جنوب غرب أوروبا وذا بلاد السودان تطلب الحضور السياسي والتجاري إقامة مؤسسات تجارية لتسهيل المبادلات، مما يجعلنا نطرح الإشكالية التالية: ما مدى اهتمام السلطة الزيانية بالفنادق وما هو دورها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية بالمغرب الأوسط خلال فترة الدراسة. ضبط الباحث الموضوع في خطة ممنهجة استهلها بماهية الفنادق في العصر الوسيط ثم تبعها بدراسة تجهيزات الفندق ومرافقه الداخلية والخارجية وأحاطها بخارطة التوزيع الجغرافي بمجال المغرب الأوسط، وختمها بدور الفنادق في التجارة الزيانية.

أولاً: الفنادق المفهوم والتسمية:

تعود تسمية الفندق إلى مصطلح "بندوكيون" وهو اللفظ المشتق من اللاتينية bandokeion، وهي تسمية تدأولت منذ أكثر من ألفي عام دلت على الخان

أو المكان المخصص لإقامة المسافرين، ليتطور ويصبح مؤسسة متوسطة في العصر الوسيط احتوى على مراكز للإيواء وأمكنة للتجار والجبابة ومجهزا بمرافق من حانات ومواخير (1).

عادة ما تكون تسمية الفنادق مشتقة من أسماء الجالية والأفراد الذين يرتادون مثل فندق الجنوبيين ودار البنادقة بوهرا (2)، فندق للجالية المرسلية بوهرا (3)، أو تكون التسمية مقترنة بأسماء البضاعة المتداولة فيه (4) مثل فندق الخضروات والملح والبيض (5) أو تكون الأسماء مشتقة من الأحياء والرحاب والأبواب المتمركزة بقربها ناهيك عن اسم مؤسس الفندق (6) كما وجد نوع من الفنادق فنادق مأوى للتجار الأجانب المسلمين الغرباء، فنادق خاصة بالقرويين القادمين بسلعهم لمقايضتها بمواد أخرى (7). ساهمت الفنادق في العصر الوسيط بتطور التنظيم المالي والجبائي بالمغرب الإسلامي بل اعتبر الفندق وسيلة هامة لتحصيل المكوس فمثلاً أحصيت بفاس لوحدها 467 فندقا لجلب المكوس في عهد المنصور الموحدي (1199م-1213م) (8).

ثانياً: مرافق الفندق وتجهيزاته:

يتكون الفندق في المغرب الاسلامي عادة من ساحة مركزية محاطة ببنائيات من جهاتها الأربع يتألف من طابقين في الطابق الأول مخازن وإسطبلات ونادرا ما يكون فرن وحانات (9)، وتكون الطوابق الأخرى مخصصة للإيواء لها أبواب رئيسية تحرسها شرطة تراقب الداخلين والخارجين منها (10)، أما الطوابق الأخرى مخصصة لراحة التجار وغالبا ما تكون ملكيتها أوقافا أو ملكية خاصة (11) كما احتوت الفنادق على غرف لها علاقة بالإيواء والحرف (الحدادة والسمسرة) (12) كما وجدت قاعات لتداول الأحكام وتوثيق العقود التجارية (13).

يوفر الفندق خزائن وهي حجر أرضية أو علوية منفصلة وهي أنواع: خزائن نومية وبوابية وحائطية، نجد عدة مصطلحات دالة عليها وهي: المخبأ، المخبأة، الموقد، المطمورة، ⁽¹³⁾ انتشرت الخزائن الجدارية في العمائر المدنية والتجارية في بلاد المغرب حيث توفرت خزائن تلمسان لوضع حاجيات التجار ⁽¹⁴⁾.

اهتمت المعاهدات المبرمة بين أوروبا ودول المغرب الإسلامي على توفير المرافق الضرورية بالفنادق حيث توفر فندق الجنوبيين على حمام وكما سمح لهم بارتياح الحمامات الحضرية مرة في الأسبوع ⁽¹⁵⁾؛ وكما اعتبرت الأفران والخدمات الطبية من أهم مرافق الفنادق حيث تذكر الحوليات الجنوبية إقامة الطبيب لونجيس Longis بفندق الجنوبيين ببجاية سنة 1252م ⁽¹⁶⁾. كما صدر سنة 1228م قرار مرسيلس من المجلس نص على أنه يتوجب على مشرف الفندق في كل من سبتة وبجاية ان تكون الفنادق المرشلية مجهزة بأدوات وزن جيدة وقانونية لوزن البضائع عند إنزالها من السفن ⁽¹⁷⁾، وهو دليل على حرص الدول الأوروبية لتوفير جميع المرافق الضرورية لرعاياها من التجار.

نصت المعاهدات الأوروبية مع دول المغرب الإسلامي على منح المسيحيين وخاصة الجنوبيين منهم حق ممارسة الطقوس الدينية بكل حرية خاصة في كنيسة القديسة مريم ببجاية ⁽¹⁸⁾ وتكون الكنيسة تابعة لمرافق الفندق وتكون طرق حمايتها وترميمها على عاتق السلطة ⁽¹⁹⁾ في وثيقة مؤرخة ب: 1321/09م طلب البابا جون الثاني والعشرين 22 إقامة كنائس معمودية في الأماكن التي تتواجد فيها الجالية البيزية والتوسكانية على شاكلة نماذج كنائس تونس وبجاية ⁽²⁰⁾. كما لا نستبعد وجود مقابر مسيحية قرب فنادق التجار الذميين وحتى مساجن للتجار المخالفين وغرف خاصة بالقناصل والكتاب ⁽²¹⁾.

تشير الوثائق الجنوبية إلى أن أحد المسلمين عمد بكنيسة الفندق الجنوبي ببجاية منتصف القرن 13م. ⁽²²⁾ كما عينت جنوة القس الجنوبي نيكولو رفقة الاكليريكي جياكومينو (كنيسة بفندق الجنوبيين ببجاية) 1270/1271م. ⁽²³⁾ والقس جيراردو دولونجيس 1251م ببجاية. ⁽²⁴⁾ وأخذت بيزا نفس حذو جنوة بتعيينها تعيين القس جافيرو عميد كنيسة البيزيين ببجاية سنة 1271م. ⁽²⁵⁾ غير أن رجالات الدين المسيحي بالمغرب عملوا على مهام قام دور القساوسة الوعظ والدور التحكيمي بين التجار والسلطة ⁽²⁶⁾.

لم تخلو فنادق المسلمين من ادوار اجتماعية تلخصت مظاهرها في التكافل الاجتماعي والرفق بالفئات المهمشة والمعوزة حيث أورد التادلي صاحب التشوف خلال ترجمته للشيخ أبي زكريا يحيى بن علي الزواوي (ت 611هـ) ⁽²⁷⁾ أنه اكرى فندقا من العامل بنحو 300 دينار وقام بجمع المساكين والمعوزين بالفندق واشتر لكل واحد منهم لباسا وطعاما ⁽²⁸⁾. يتلخص الدور الاجتماعي للفندق باعتباره ملجأ للفقراء وبنية اجتماعية واقتصادية أمنت مداخيل مالية مهمة للأوقاف ⁽²⁹⁾.

ثالثا: التوزيع الجغرافي للفنادق بالمغرب الاوسط:

يصعب تحديد أماكن تحديد الفندق نظرا لغياب دراسات اركيولوجية شاملة لكن يفهم من ارتباط الفنادق بالنشاط التجاري قربها من الموائي، حيث استطلع الجزائئي عن فاس وجوده نزل المسيحيين قبالة دار الإشراف في الركن الشمالي للمدينة ⁽³⁰⁾ فمثلا توزعت الفنادق الايطالية على مدن المغرب الأوسط: تلمسان، وهران، بجاية، بونة، جيجل ⁽³¹⁾. كما تمكن الايطاليون من إقامة بنايات لنشاطاتهم فقد أشار النميري حول موضوع سفارة بيزا مع أبي عنان المريني أن البيزيين: "يسكنون فندق خاص بهم أو دار إن لم يكن بالبلد فندق منحايزين دون غيرهم" ⁽³²⁾.

طلبت كومونة جنوة من الدولة الحفصية توفير فندق لرعاياها في كل مدينة يقيم فيها التجار الجنوبيين (نقصد هنا مناطق المغرب الأوسط التي خضعت للسلطة الحفصية) حسب البند الثالث 3 من معاهدة تونس -جنوة لعام 1236م⁽³³⁾ غير أن الباحث كنال يرى أن فندق جنوة ببجاية⁽³⁴⁾ كان منذ سنة 1214م⁽³⁵⁾ وتأخر وجود فنادق خاصة بالتجار الاراغونيين القطلان ببجاية إلى غاية عام 1259م⁽³⁶⁾، لتنتشر في باقي دول المغرب الأوسط مع مستهل القرن الثامن الهجري ق 14م، حيث أسست ميورقة قنصليات وفنادق خاصة بهم في كل من بونة والقل وجيجل وقسنطينة وتلمسان والمنصورة⁽³⁷⁾.

جدول توضيحي لأهم الفنادق المتواجدة بالمغرب الأوسط

المصطلح	المكان	الوصف	الزمن	المصدر
الخان	تاهرت سسيبية	"وجود خانات بتاهرت المحدثة" "لها ريش فيه الأسواق والخانات"	ق 4هـ - 9م	ابن حوقل صورة الأرض (38)، ص 85.
فنادق	باغاية	"وفي ارباضها فنادقها وحماماتها وأسواقها وجامعها داخل الحصن"	ق 5هـ - 11م	البكري (39)، ص 222
ملجأ	نقاوس	"وللجماعة دار أعدوها كملجأ للغرباء"	ق 9هـ / 15م	الوزان، ج 53/2
النزى	مرسى سكيكدة	"أمر امير قسنطينة ببناء منازل ومخازن للجنوبيين الذين كانوا يتجرون في البلاد"	ق 9هـ / 15م	الوزان، ج 55/2
الفندق	جزائر بني مزغنة	"وفيها كذلك عدد كثير من الفنادق والحمامات"	ق 9هـ / 15م	الوزان، ج 37/2
الفنادق	بجاية	"...بالإضافة إلى زوايا المتصوفة وحمامات وفنادق ومارستانات"	ق 6_10هـ - 12م	الوزان، ج 50/2

الدار	وهران	"وما زالت بها الآن دار تسمى دار الجنويين لأنهم كانوا يقيمون بها"	ق 8-9هـ 14-15م	الوزان، ج 30/2
الفندق	العباد	"فندق لإيواء الغرباء أسسه بعض ملوك فاس من بني مرين"	ق 7-8هـ 13-14م	الوزان، ج 24/2.
فنادق	تلمسان	"وفيها فنادق على النمط الإفريقي، منها اثنان لمقام تجار جنوة والبنديقية"	ق 6-10هـ 12-16م	الوزان، ج 24/2.
المنزل	حصن بكر قرية تاورت جنوب بجاية حصن بشر أعمال بسكرة	"وبه المنزل" "وبها المنزل" "حصن جليل ومعقل جميل وله عمارات	ق 6هـ-12م	الادريسي (40)، نزهة المشتاق م، 1، ص 262، ص 270.
فندق المجاري	تلمسان	"فندق المجاري في رحبة الزرع بالمقرية من مسجد سيدي ابن البناء	ق 10هـ، 16م	ابن مريم، البستان، ص 465.
فندق الشماعين	تلمسان	الحي التجاري بجوار القيصرية. تجارة الشمع.	ق 7هـ	Brunchenvi g, La berberie orientale, tome2 ,p4 31,432.

نلاحظ تراتبية المصطلحات في أدبيات الرحلة والجغرافية: الأسواق، الحمامات والفنادق كما نستشف وجود الفنادق على مستوى كبريات المدن الساحلية بالمغرب الأوسط وكذا المدن الداخلية والقرى الريفية التي تكمل اقتصاديا المناطق المجاورة.

بالإضافة إلى فنادق أخرى تعود إلى العهد الزياني مثل فندق الرمانة (41) فندق المامي (42) وفندق أبوعلي (43) وهي واقعة بتلمسان بالحي التجاري. كما

تطورت الفنادق في مدينة جزائر بني مزغنى وحافظت على دورها الريادي في التجارة الخارجية والتمثيل القنصلي⁽⁴⁴⁾. وما يلفت انتباهنا هو سكوت المصادر عن مراكز الإيواء والفندقة الواقعة في نقاط عبور التجارة القافلية لكن الغالب أنها وجدت حاجة الحجاج والتجار إلى تلك المرافق لتذليل مصاعب الطريق خاصة مدن: ورجلان، غدامس، توات، والتي كانت تأوي التجار وتوفر حظائر لإبلهم⁽⁴⁵⁾.

رابعاً: التنظيم الإداري بالفنادق المسيحية بالمغرب الأوسط:

لم يقتصر على الإيواء وخزن البضائع بل كانت تعقد فيه العمليات التجارية بين المسلمين والمسيحيين وهي خاضعة لجهاز إداري محكم، فكان قبلة للمترجمين، الحمالين، المكلفين بالحسابات⁽⁴⁶⁾.

تشير وثائق الأرشيف الجنوبي إلى الموثق "جينوينو دي بريدوني" الذي حرر مجموعة من العقود بين تجار من جنوة وتجار مسلمين في بجاية كما مارس شخصياً التجارة حيث يوضح عقد مؤوخ في ماي ويونيو 1262م أن أقام بالفندق وأشرف على أنشطة أسرته⁽⁴⁷⁾ حيث تبين الوثيقة أنه أرسل جلودا إلى زوجته سيمولينا simolina والمدعو giacomo di soni⁽⁴⁸⁾. كما نشير إلى حضور موثق جنوي بالفندق ببجاية في 1347م لانجاز مجموعة من العقود لتجار جنوة امثال: القنصل رافاييلي سبينولا rafael spinola وسيمينيوني لوكافيلو⁽⁴⁹⁾.

يمثل القنصل منصب سياسي وإداري بمثابة مدير الفندق⁽⁵⁰⁾ يمثل بمقتضاه الجالية المسيحية للوطن الأم ويحفظ المصالح التجارية لجاليته ويدير فندقها ويراعي في ذلك الالتزامات المتضمنة في نصوص المعاهدات المبرمة بين الدول والإمارات⁽⁵¹⁾. ظهر النظام القنصلي في المشرق الإسلامي ق6هـ بعد الحروب الصليبية⁽⁵³⁾؛ إن أقدم النصوص التي عالجت موضوع القنصل وصلاحياته

بشكل جزئي لا تظهر حتى معاهدة المودين مع بيزا سنة 1234م والتي أشارت إلى وظيفة القنصل الذي يعمل على حل النزاعات بين البيزيين وبيلاقي عال السلطان أو السلطان مرة في الشهر ولم يثبت حضوره إلا بعد سنة 1246م. أما الجالية المرسيلية فكان لها القنصل في سنة 1220م⁽⁵⁴⁾.

إن أقدم وثيقة مرسيلية تؤكد على وظيفة القنصل بفندق بجاية 1234م حيث دلت على وجود قنصلين هما ألبرتو مزارو oberto mazaro وجيوفاني كرمادينو giovanni carmadino كرميانو⁽⁵⁵⁾، تحصلت بيزا على حق إقامة مراكز تجارية وقنصلية بواسطة التاجر كوكو قريفي Cocco Griffi الذي تقرب من أمير بجاية سنة 1167م⁽⁵⁶⁾ تم تعيين أول قنصل ممثل لجالية المرسيلية ببجاية "بيار جوردان pierre jordon" حيث تمكنت مرسيليا من إقامة مراكز تجارية منذ القرن 06 الهجري⁽⁵⁷⁾.

كانت إدارة الفندق موكلة إلى الكاتب⁽⁵⁸⁾ قبل تعيين القنصل⁽⁵⁹⁾ وهي وظيفة تتشابه مع القنصل في رعاية وتسيير الفندق والتكليف بتحصيل الضرائب أو تحصيل حقوق مجلس الديوان التي تسدد إلى مجلس المدينة (جنوة). يرى الموثق الجنوبي روبرتو لوبيز roberto lopez في المعاهدة المؤرخة في 1161م إن الكاتب يمتلك وظيفة جمع حصة الضرائب من الديوان المقدرة بالربع ¼ المسددة بديوان بجاية⁽⁶⁰⁾. أما عن الجالية المرسيلية عين مجلس المدينة القاضي التاجر هيج بورجنيون hugues bourguignon قنصلاً ببجاية يفوض له المجلس كامل الصلاحيات في رئاسة الرعايا المرسيليين حسب القوانين المثبتة status⁽⁶¹⁾.

المدينة والأصل	الاسم واللقب	الوظيفة	الإقامة	الزمن	المصدر
ميورقة	سيما ارنو Cima Arnau	تاجر وقنصل	تلمسان	1327م	لطيفة بشاري، ص262.
ميورقة	سيما دومينغو Cima Dominigo	تاجر وقنصل	الجزائر	1313م	لطيفة بشاري، ص262.
جنوة	مارش فرانسكو	مشرف وقنصل	بونة، الخزر	1345م	حساني مختار، موسوعة تاريخ المدن الجزائرية، ص29

يتكفل القنصل بمراقبة الأنشطة التجارية لجاليتيه ويقدم تقريره على شكل بلاغ إلى دواوين بلدهم كما يعد حسابات ودفاتر تهم بالوضعية في الميناء بانتظام كما يتوجب عليه احياناً جمع الرسوم الموجهة إلى بيت المال ⁽⁶²⁾. بعد عودة القنصل يساءل عن تسييره وتقديم الضمانات والحسابات وهذا للدفاع عن نفسه (انظر حادثة 1298م عند تقديم القنصل هيج بورجينيون الحسابات لرد الاتهامات الموجهة له حسب وثيقة مرسيلية مؤرخة في 1298/12/20م) ⁽⁶³⁾ في بيزا مثلاً يترك القنصل كفالة مالية تقدر بألف (1000) ليرة بيزية لقناصل نظام البحر الذين بدورهم يساءلون التجار عن دور القنصل في حالة الخطأ يدفع القنصل غرامة مالية ⁽⁶⁴⁾. كما يوم بالدفاع عن مصالحه ورعايا بلده مع الديوان والسلطة المغربية ⁽⁶⁵⁾.

تعمل الدول الأوروبية (مرسيلية) على حث القناصل ⁽⁶⁶⁾ بتفادي المصالح التجارية الشخصية على حساب مصالح العامة لمواطنيه ومنعهم من الشراكات وممارسة الأنشطة التجارية ⁽⁶⁷⁾. لكنهم لفترة وجيزة عمل القناصل على عقد استثمارات وطلبات مع تجارة المغرب الإسلامي. مثال: في عام 1243م اخذ قنصل مرسيليا غليوم شاريال guillaume charruel طلبية برنار منديال إلى

بجاية⁽⁶⁸⁾. أو القنصل المرسيلّي لسنة 1268م هيج بورجينيون بغرض أعمال تجارية ببجاية. كذلك رئيس الجماعة الميورقية ببجاية دومنجو سيما عام 1316 الذي مارس نشاطات تجارية بالميناء⁽⁶⁹⁾. كذلك يتعاطى القنصل العمليات التجارية بشكل مباشر أو الامتثال للشهادة على الصفقات البيع والشراء⁽⁷⁰⁾ على سبيل المثال حضور القنصل جلسات بيع قبالة الخمر بالمزاد العلني⁽⁷¹⁾.

خامساً: النشاط التجاري بالفنادق:

عالجت النوازل الفقهية موضوع الفنادق وقد أورد الونشريسي نازلة توضح اختصاص صاحب السوق بالفنادق المحلية التي تتعاطى نشاطاً تجارياً محدوداً: "على صاحب السوق أن يأمر البدويين إذا أتوا بالطعام ليبيعه فلا يتركه في الدور والفنادق، وإن لا يبيعه في الفنادق ولا في الدور وأن يخرجوه إلى أسواق المسلمين"⁽⁷²⁾.

توضح الوثائق اللاتينية (المرسيلية) بتاريخ 1298/12/20م أن الكنائس والمصليات les chapelles (مرافق فندقية) استعملت لإغراض تجارية علاوة على أنها دور للعبادة حيث كانت تستعمل كأماكن لتجمع الجالية التجارية بعد القداس لانتخاب قنصل جديد⁽⁷³⁾ في وثيقة جنوبية أخرى مؤرخة في 1276/08/21م أوصى التاجر البيزي لوبو روسو lupo rosso لعمل كنيسة القديسة مريم بفندق بجاية⁽⁷⁴⁾.

نظراً لأهمية الحضور التجاري لجنوة ببلاد المغرب الإسلامي عينت الكومونة بالفندق "كتابة Scribania تشرف على مناقصة الفندق أو جزء من مرافقه كل سنتين ادن فالفنادق تعتبر مجالاً للريح وهذا ما جعلها تحضر باهتمام الأسر التجارية الجنوبية⁽⁷⁵⁾. وفقاً للمرسوم الملكي المرسيلّي XLI أصبحت وظيفة

القنصل صفقة بيع وشراء منذ سنة 1257م. التي تمارس عن طريق الوساطة أو دفع اللزمة (76).

البيع بالمزاد العلني: ذكر المصطلح في الحوليات الجنوبية Calga (الحلقة) الذي تم تدأوله على حلقة المزاد العلني بالجمركة والفنادق المغربية منذ 1236م تحت إشراف دلال وحضور مفتشين وشهود (77) حيث يبدأ المزاد بعرض السماصرة والدالين لأسعار مبدئية للتوصل إلى تسقيف في أسعار البضاعة. كما وجد المترجمون في بيع الحلقة وقد حددت تراتبية المترجمين حسب نوعية العقود التجارية خاصة تلك المتعلقة بالمعاهدات السلم والتجارة (78).

يتأثر الحضور الفندقى بالجوائح والعوامل السياسية والاقتصادية سلباً وإيجاباً (79) حيث رفعت نازلة أوردها صاحب المعيار جاء نصها أن "من المتقابلين للفنادق والارحى إذا قل الواردون لسكنى الفنادق والطعام للطن فهل ذلك جائحة يحط به الكراء عنهم أم لا؟" (80).

سادساً: نظام التسعير في الفنادق:

خطب الفقيه العقباني في أهل الحوانيت والأسواق قائلاً "لا يسعر عليهم شيء من بياعاتهم وإنما يقال لمن شد منهم وخرج عن الجمهور إما تبيع كما يبيع الناس وإما أن ترفع من السوق" (81).

تتم طريقة تحديد السعر بان يقوم أمين (82) الدباغين بإعطاء قطع الجلد للدلال الذي يقوم بعرضها على الزبائن والتجار معلناً بعبارة: "على باب الله و الفاتح كريم" ويطلب الدلال ومن المساومين الأوائل أن يقترح سعراً مبدئياً يراعى فيه الضوابط الأخلاقية للمبادلات التجارية وكذا سعر الوقت حسب ماتقتضيه الجودة والنوعية، ثم يعود الدلال إلى أمين الطائفة ويقوم باستشارته مع المنجين لتجديد السعر اليومى كما أنهاته الطريقة لم تقتصر على مادة الجلود وإنما شملت

باقي المواد الصناعية والغذائية غير أن المحتسب يتدخل بعد استشارة أمين الطائفة (النقيب) ⁽⁸³⁾ وتجار التجزئة والجملة ليسهل عليه مراقبة السعر الموجد وإلغاء الزيادات غير المبررة ⁽⁸⁴⁾. ليس من الغريب أن تختلف أسعار الفنادق عن أسعار الأسواق بفعل تعرض الخانات للقبالات والمكوس ⁽⁸⁵⁾.

وان كان التسعير في الفندق ليس من اختصاص السلطة ولا المحتسب وإنما عبارة عن اتفاق بالتراضي بين المنتجين والمتعاملين يخضع للتقلبات الاقتصادية وميزان العرض والطلب وكذا الظروف الأمنية ووسائل النقل وطبيعة النظام الجبائي في المنطقة، الأمر الذي استدعى تطورا وظيفيا لمهام الدالين والسماصرة ⁽⁸⁶⁾.

دون الفقيه قاسم العقباني فتوى مهمة في موضوع التسعير نسبها إلى جده الأقرب بقوله: "يتعين أن يكون التسعير على أهل الأسواق في هذا الزمان متفقا عليه وتفقدهم في كل لحظة فضلا عن كل يوم لازم بما دانوا به من جميع المحظورات في البيع والابتياح " ⁽⁸⁷⁾ الخاصة الحيل والأعذار التي يفتعلها الجالب للسلع في تعذر وصوله "فأنهم يعدون ذلك عذرا لخلاء السوق من المطعومات وغيرها" ⁽⁸⁸⁾.

خاتمة:

إن انتشار الفنادق ببلاد المغرب الأوسط يدل على وفرة المتاجر وكثر النزلاء في مدنه وموانئه من التجار الوافدين، وكذا إنزال الباعة لبضائعهم في المستودعات والمخازن الفندقية، كما نستشف دور السلطة الزبانية في منح تسهيلات لإيواء التجار الأجانب رغبة منها في تنشيط الحركة التجارية بحكم أنها هيئة عمرانية تتوسط الأحياء التجارية بالمدن أو تتمركز على نقاط العبور.

تعكس أنشطة الفنادق التطور العمراني والتفاعل الاجتماعي بين ساكنة المغرب الأوسط والرعايا الأجانب كما مثلت المبادلات التجارية وإبرام الصفقات والعقود الوظيفة الأساسية للفندق في العصر الوسيط رغم أن هذا الموضوع لازال بحاجة إلى قراءات جديدة وأبحاث أثرية ميدانية شاملة.

الهوامش:

- (1) أوليفيا ريمي كونستامبل، اسكان الغريب في العالم المتوسطي، دار المدار الإسلامي، لبنان/بيروت، ط1، 2013م، ص26.
- (2) الوزان، الحسن بن محمد الفاسي (مات بعد عام 957هـ/1550م) وصف إفريقية، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي بالاشتراك مع محمد الأخضر، ط2- دار الغرب الإسلامي، بيروت 1983م. ص243. كذلك وجد فندق اللبن وفندق الندارمة (هو فندق بابا احمد).
- (3) لطيفة بشاري، العلاقات التجارية للمغرب الأوسط في عهد إمارة بني عبد الواد من القرن السابع إلى القرن العاشر الهجريين (16-13م)، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2011م، ص138.
- (4) مثال : فندق الرماننة بتلمسان نسبة لتخزينه لقشور الرمان أو فندق الشماعين بتلمسان.. انظر Robert Bruchenvig, La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origines a la fin de XV siècle, Librairie d Amérique et d'orient, Paris, 1947, tome2, p431, 432. عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني، موفم للنشر، الجزء الأول، 2002م، الجزائر، ص136..
- (5) أوليفيا ريمي كونستامبل، المرجع السالف، ص26.
- (6) مجموعة مؤلفين، البازار السوق في التراث الإسلامي، إخراج: محمد حمدان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ط1، بيروت/لبنان، ص46.
- (7) العقباني أبو عبد الله محمد بن احمد بن قاسم بن سعيد (ت871هـ/1467م)، تحفة الناظر و غنية الذاكر، تحقيق علي الشنوفي، نشر: Institut Français de Damas, Bulletin d Etudes, 1965-1966, Tome XIX, orientales, Damas, 1967. ص213.
- (8) الجزنائي، أبو الحسن عليّ (كان على قيد الحياة سنة 766هـ/1365م) كتاب تاريخ مدينة فاس، المعروف بـ"زهرة الآس في بناء مدينة فاس"، تحقيق مديحة الشرقاوي، ط1- مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1422هـ/2001م. ص33، انظر: ابن أبي زرع، عليّ بن عبد الله الفاسي (ت726هـ/1326م) الأئيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، راجعه عبد الوهاب بن منصور، ط2- المطبعة الملكية، الرباط 1420هـ/1999م. ص26.
- (9) نجاة باشا، التجارة في المغرب الإسلامي من القرن الرابع إلى القرن الثامن للهجرة، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1976م، ص105.

(10) Mas Latres (ml), Traites de paix et de commerce et document de vers concernant les relations des Chrétiens avec les arabes de l'Afrique Septentrionale aux Moyen Age, paris, 1865, p86.

(11) عمر بلوط، فنادق مدينة تلمسان الزيانبة (دراسة اثرية)، مؤسسة الضحى للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011م، ص93.

(12) نفسه، ص142.

(13) عبد العزيز فيلاي، المرجع السابق، ص134.

(14) عمر بلوط، المرجع السابق، ص116.

(15) نفسه، ص117، 116.

(16) مصطفى نشاط، جنوة و بلاد المغرب من سنة 609هـ/1212م إلى سنة 759هـ/1318م (مساهمة في دراسة العلاقات الايطالية المغربية أواخر العصر الوسيط)، مطابع الرباط نت، ط1، الرباط/المملكة المغربية، 2014م، ص109..195، mas latres ,traites,

(17) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص107.

(18) أوليفيا ريمي كونستامبل، اسكان الغريب، المرجع السابق، ص205.

(19) Mas Latres (ml), Traites, p.92:91

(20) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص117.

(21) دوينيك فاليريان، بجاية ميناء مغاربي، ترجمة: علاوة عمارة، منشورات المجلس الاعلى للغة العربية، الجزائر، 2014م، ص2، ج2، ص837.

(22) عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني، المرجع السابق، ص138.

(23) Dufourcq(Charles Emmanuel), L'Espagne Catalane et le Maghreb aux 13 et 14 siècles ,P.U.F ,1966,p 489.

(24) دوينيك فاليريان، بجاية ميناء مغاربي، ج2، ص807.

(25) نفسه، ج2، ص773.

(26) نفسه، ج2، ص806.

(27) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص117.

(28) عالم ومتصوف بجائي من اهل امسيون ارتحل إلى المشرق واخذ العلم هناك، توفي منصف رمضان سنة 611هـ، التادلي، التشوف، ص428.

(29) ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، (ت617هـ/1220م). التَّشَوُّف إلى رجال النَّصَوِّف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، ط2-منشورات كلية الآداب، الرباط 1984م، ص428، 429. انظر: وقفات في تاريخ المغرب، تأليف جماعي، تنسيق: عبد المجيد قدوري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء/المملكة المغربية، ص94، 93.

- (30) أوليفيا ريمي كونستامبل، المرجع السابق، ص119.
- (31) مصطفى نشاط، ص106.
- (32) مصطفى نشاط، ص106.
- (33) ابن الحاج النميري (كان بقاء الحياة عام 768هـ/1367م) فيض العباب وإفاضة قدام الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزباب، دراسة وتحقيق محمد بن شقرون، ط1- دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990م. ص20.
- (34) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص106.
- (35) إحدى العقود المؤرخة 1253/3/6م وجود الفندق الكبير ببجاية Fundico Magno Buzee ،انظر: مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص106.
- (36) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص105.
- (37) dufoureq, l'Espagne catalans, op, cit, p99.
- (38) Abulafia :El comercio y el reino de mallorca, Tome1, p137.
- (39) ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي النصيبي (القرن الرابع الهجري) صورة الأرض أو المسالك والممالك، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط2، ليدن، 1938م.
- (40) البكري، عبيد الله بن عبد العزيز (ت487هـ/1094م). المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، طبعة مكتبة المثنى، ببغداد (د.ت). وطبعة باريس، نشر البارون دي سلان، 1965م.
- (41) الإدريسي (أبو عبد الله المعروف بالشريف الإدريسي، من أهل ق 6 الهجري) كتاب نزهة المشتاق في اختراق الأفاق (ف جزآن)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1422هـ/2002م. وطبعة بيروت (د.ت).
- (42) يقع بجوار القيسرية عن مساحة 200م تعدد الروايات في التسمية (رمانة وسط الساحة المركزية، تخزين قشور الرمان لصبغ الجلود، اختصاص الفندق لبيع الموازين وإصلاحها ميزان الرمانة وهناك من يسميه من قداماء المدينة بفندق الخوخة اختص هذا الفندق بعدة حرف ومخازن يوجد به مصطبة رئيسية مركزية لعرض المنتوجات دور الدباغة الواقعة المجاورة خارج المدينة كما عمل على إيواء التجار والحجاج. توجد به حوانيت في الطابق الأرضي عددها 08 تطل على الساحة المركزية ادن له وظيفة إنتاجية، عمر بلوط، ص ص، 98-100.
- (43) فندق المامي: يقع هذا الفندق في الحي الاقتصادي ي150م له ساحة مركزية شبه مربعة مبلطة يقابل المدخل إسطبلات مخصصة لراحة الدواب في الركن الجنوبي الشرقي يقع حوض مائي مستطيل مخصص للشرب و العسل ، يحتوي الطابق الأول على 15غرفة ، عمر بلوط ص103، 102.
- (44) فندق ابو علي: أكبر فنادق الدولة الزبانية 200م الحياة الاقتصادية يتوسطه ساحة مركزية محاطة بغرف مستودعات 07 ويقابلها حلقات حديدية لربط الحيوانات وإسطبلات وفي نهاية الاسطبل بالوعة مياه وهو ألان عبارة عن أنقاض مهترئة. معاينة ميدانية بتاريخ 12 فبراير 2017م.

- (45) نذكر على سبيل المثال : الملاجئ و الأحياء اليهودية التي كانت مقصدا للتجار حتى ظهور القنصليات وهي منازل استعملها الأوربيون لتخزين السلع وعن حالة ازدهار فنادق العهد العثماني مثل: فندق جربة ،فندق البورصة،فندق العريس،المزوار،بني سليمان،الغرارة.
- (46) عبد القادر زبادية،الحضارة العربية والتأثير الأوربي في إفريقيا الغربية جنوب الصحراء ،دراسات ونصوص،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1989م،ص28.
- (47) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص107،،108.
- (48) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص109.
- (49) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص110.
- (50) دومينيك، المرجع السابق، ج2، ص840.
- (51) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص111.
- (52) (انظر البند 6.7 من العاهدة تونس بيزا 1234م)
- (53) روبر بارنشفيك، ج2، ص465.
- (54) دومينيك فاليريان، المرجع السابق، ج1، ص359.
- (55) Blancard(L) ;documents inédits sur le commerce de Marseille au moyen âge ,Marseille,1884 ;tome1,n ;45.
- (56) بلبل رحمونة، المرجع السابق، ص20.
- (57) Mas Latrie, relation et commerce de l'Afrique septentrionale Maghreb avec les nations Chrétiennes au moyen âge ,Paris,1886,p153.
- (58) كمثال عينت كومونة جنوة بونجيوفاني Bongiovanni منذ سنة 1164م كاتباً لها ببجاية كما عينت جنة قنصلا عاما في بلاد المغرب والأندلس، مصطفى نشاط، المرجع السابق،112.
- (59) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص112.
- (60) دومينيك فاليريان، المرجع السابق، ج1، ص360.
- (61) نفسه، ج1، ص361.
- (62) نفسه، ج1، ص362.
- (63) دومينيك فاليريان، المرجع السابق، ج1، ص363.
- (64) دومينيك فاليريان، المرجع السابق، ج1، ص363.
- (65) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص113.
- (66) عن أجرة القنصل فان القنصل الجنوبي يتقاضى راتباً سنوياً من إيرادات الفندق أو قسم من الضرائب التي يدفعها رعاياه إلى الديوان أما القنصل البندقي فلم يتجاوز أجره 400دوكا سنوياً، انظر: روبر بارنشفيك، ج1، ص469، مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص112.
- (67) راجع ماس لاتري (حسب قانون مرسيليا لعام 1255م)

- (68) نشرها بلانكارد رقم 12 مؤرخة في 1243/2/4م
- (69) دوينيك فاليريان، المرجع السابق، ج1، ص366.
- (70) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص113.
- (71) نفسه، هامش رقم 07، ص113.
- (72) الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت914هـ/1508م). المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981م، ج6، ص426.
- (73) دوينيك فاليريان، المرجع السابق، ج1، ص355.
- (74) نفسه، انظر ص354 والهامش رقم 208 من نفس الصفحة.
- (75) مصطفى نشاط، المرجع السابق، ص115.
- (76) بلبل رحمونة، القناصل والقنصليات الأجنبية بالجزائر العثمانية من 1564 إلى 1830م، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران، السنة: 2010/2011م، ص20.
- (77) Mas latres ,traites,p193
- (78) Ibid,p339
- (79) عمر بلبشير، جوانب عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية بالمغربيين الأوسط والأقصى من خلال كتاب المعيار للونشريسي، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة وهران، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، السنة: 2009/2010م، ص233.
- (80) الونشريسي، المعيار: ج8، ص287-288.
- (81) الونشريسي، المصدر السابق، ج8، ص278، 288.
- (82) تحفة الناظر، ص132.
- (83) الحسن الوزان الفاسي، ج1، ص232.
- (84) عمر بلبشير، المرجع السابق، ص233.
- (85) عمر بلوط، ص144، 145.
- (86) المشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة، دار صادر، بيروت/لبنان، (د ت)، ص119.
- (87) عمر بلوط، ص144، 145.
- (88) العقباني، اتحفة الناظر، ص135.

نكبة عبد الواحد الونشريسي مع السلاطين السعديين

✍️ / الصالح بن سالم

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

ملخص:

رغم الخلافات السياسية التي ميزت العلاقات الثنائية بين الجزائر والمغرب الأقصى خلال العصر الحديث إلا أن حركة الهجرة والتنقل كانت كبيرة جدا خاصة نحو الوجهة المغربية من طرف طلبة وعلماء الجزائر طلبا للعلم بمختلف حواضره ومدارسه ومساجده العريقة في شاكلة القرويين والأندلس، صحيح أن هذه الهجرات كانت قائمة قبل القرن 16م إلا أنها نشطت أكثر بعد تولي السعديين مقاليد الحكم بالمغرب الأقصى بعد السياسة المنتهجة من طرف هؤلاء في استقطاب طلبة وعلماء الجزائر وتوظيفهم كورقة ضغط على الخلافة العثمانية من جهة، ومحاولة لتسويق مشروع السلطنة والخلافة السعدية بمنطقة المغارب من جهة ثانية، ورغم أن هذه الهجرات كانت شاملة للتراب الجزائري إلا أن تلمسان وأحوازا أخذت النصيب الأكبر من نزيف أعلامها نحو المغرب الأقصى مع نهاية القرن الخامس عشر ميلادي وبداية القرن السادس عشر ميلادي، ومن أبرز هؤلاء العلماء نجد أبو العباس أحمد الونشريسي، فلم يمكث طويلا بمدينة فاس حتى احتكر مختلف المناصب العلمية والدينية لسنوات طويلة قبل أن يتركها لابنه عبد الواحد الونشريسي والذي كان خير خلف لخير سلف.

الكلمات المفتاحية: الجزائر العثمانية، المغرب الأقصى، الدولة السعدية، هجرة العلماء، عبد الواحد الونشريسي.

Abstract:

Despite the political differences that characterized the bilateral relations between Algeria and Morocco during the modern

era, the migration and movement movement was very large, especially towards the Moroccan destination by the students and scientists of Algeria in order to know the different cities and schools and mosques in the form of ancient villagers and Andalusia, In the sixteenth century, but it became more active after the Saudians took power in the Far Morocco after the policy adopted by them to attract students and scholars of Algeria and employment as a pressure on the Ottoman caliphate on the one hand, and an attempt to market the project of the Sultanate and the Caliphate Saadia region On the other hand, although these migrations were all over the Algerian soil, Tlemcen and Ahwaz took the largest share of the bleeding of their flags towards the Far Maghreb by the end of the fifteenth century AD and the beginning of the sixteenth century AD, and the most prominent of these scholars is Abu Abbas Ahmed Al - A long time in the city of Fez until he monopolized the various scientific and religious positions for many years before leaving it to his son Abd alWahid al-Winchrisi, who was the best successor to the good predecessor.

Key words: Ottoman Algeria, Far Morocco, the Saadian state, the migration of scholars, Abd alWahid al-Winchrisi

المقدمة:

لقد كانت نظرة السلطة السياسية بكل من الجزائر والمغرب الأقصى خلال القرن 16م للحدود تقتصر على الجانب الجغرافي بين مد وجزر، وهي نظرة تختلف عن نظرة العلماء وطلبة العلم، فدار الاسلام بالنسبة لهؤلاء هي بمثابة مجال جغرافي وفضاء حضاري واسع وغير محدود يحق للمسلم أن يتنقل أو يستوطن مختلف جهاتها ويتعايش مع مكوناتها الاثنية، وبذلك كانت حركة الهجرة والتنقل كبيرة جدا خاصة نحو الوجهة المغربية من طرف طلبة وعلماء الجزائر طلبا للعلم بمختلف حواضره ومساجده العريقة في شاكلة القرويين والأندلس، ورغم أن هذه الهجرات كانت قائمة قبل القرن 16م إلا أنها نشطت أكثر بعد تولي السعديين مقاليد الحكم بالمغرب الأقصى والذين حاولوا توظيف

ورقة استقطاب أعلام الجزائر من أجل الضغط على الخلافة العثمانية، ومحاولة تسويق مشروع السلطنة والخلافة السعدية بمنطقة المغرب على الأقل.

فكانت الونشريس بالغرب الجزائري من أبرز المناطق التي شهدت نزيفا في أعلامها نحو الحواضر المغربية، وكانت البداية مع العلامة الشيخ أبو الربيع سليمان بن إبراهيم الونشريسي (ت705هـ/1305م)، وهو عالم مقرئ ذاع صيته بمدينة فاس وتلمذ على يديه العشرات من أعلام المغرب في شاكلة أبو عبد الله الرندي وأبو سالم اليزناسي⁽¹⁾، كما كانت مدينة سلا شاهدة على صولات الشيخ أبو علي الحسن بن عثمان بن عطية الونشريسي (ت788هـ/1386م) قبل أن يحط رحاله بمدينة مكناس ثم مدينة فاس العتيقة، وكان له علم بالحساب والقيام والفرائض والفقه والشعر كما ترك أرجوزة في الفرائض⁽²⁾، وقد عرفت مدينة مكناس هي الأخرى عالم شهير من الونشريس وهو العلامة يونس بن عطية (ت816هـ/1413م) والذي كان فقيها بارعا تولى القضاء بقصر كتامة⁽³⁾، لكن أبرز عالم قدمته الونشريس للمغرب الأقصى على طول الأزمنة كان أبو العباس أحمد من دون منازع والذي احتكر مختلف المناصب العلمية والدينية لمدينة فاس لسنوات طويلة قبل أن يتركها لابنه عبد الواحد الونشريسي والذي كان خير خلف لخير سلف، فمن يكون عبد الواحد الونشريسي؟ وماهي أهم المحطات الرئيسية في حياته؟ وإلى أي مدى ساهم عبد الواحد بإنتاجه في تنشيط الحياة الثقافية بالحواضر المغربية؟ وما العلاقة التي جمعتهم بسلطين بنو وطاس؟ وكيف كانت نهايته؟

1/- مولده ونشأته العلمية:

هو أبو محمد عبد الواحد بن أحمد أبي العباس الونشريسي تنحدر أصوله من منطقة الونشريس (ولاية تيسمسيلت حاليا) هاجر والده أحمد من

تلمسان بعد نكبته المعروفة اذ نهبت بيته وصودرت كتبه، ففر إلى مدينة فاس سنة 874هـ/1469م⁽⁴⁾، وتزوج بها وأنجب عبد الواحد سنة 880هـ/1475م، والذي ولد في رحم المعاناة من طرف الوالد معاناة الغربة والبعد عن الأهل والديار وبذلك ورث عبد الواحد عن أبيه قوة الشكيمة والصلابة في المواقف، فأخذ عنه الأخلاق والعلوم والآداب بأنواعها⁽⁵⁾، وقد اختار له والده أشهر علماء وشيوخ مدينة فاس حتى يتتلمذ عليهم، وقد زوجه سنة 910هـ/1504م حتى يكسبه الثقة في النفس وتحمل المسؤولية وقد حضر الزواج الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الله اليفرني المكناسي الذي بارك هذا الزواج، ورزق بولد سماه على اسم خاتم الأنبياء والمرسلين محمد عليه الصلاة والسلام⁽⁶⁾.

2/- شيوخه:

لقد كان عبد الواحد جد محظوظ كيف لا وهو ابن علامة المغرب كلها أبي العباس أحمد الونشريسي صاحب كتاب المعيار، وبذلك فقد تتلمذ على والده وأخذ عنه علوم عديدة، كما تتلمذ أيضا على يد كل من أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن غازي العثماني المكناسي، وأبو الحسن علي بن قاسم الزقاق التجيبي، وأبو عبد الله محمد بن أبي جمعة الهبطي، وأبو العباس أحمد بن سعيد⁽⁷⁾.

3/- الكراسي والمناصب العلمية التي تولاه:

أولا/- الكراسي العلمية:

لقد أستحدث نظام الكراسي العلمية بجامع القرويين منذ سنة 651هـ/1253م، وذلك بعد ازدهار الفكر والثقافة واتساع مجالات العلوم في العهد المريني، والكراسي العلمية هي مناصب راقية يجري عليها راتب من أوقاف محبسة عليها، وكان كل كرسي مخصص لعلم من العلوم، ووصل عدد هذه

الكراسي في مطلع القرن 16م حوالي 18 كرسيًا، وقد تعاقبت أجيال كبيرة على هذه الكراسي وقد نال العلماء الجزائريين النصيب الأوفر منها.

ومن بين أبرز هذه الكراسي التي نالت شهرة واسعة كرسي البخاري بشرحه فتح الباري، وقد أنشأ هذا الكرسي - الذي يحمل رقم 12 - من طرف السلطان أحمد بن الشيخ الوطاسي بشرقي القرويين الموالي للفندق الكبير وحبس عليه نسخة من شرح فتح الباري بخط يد الحافظ محمد بن عبد الله التتسي منقول من خط ابن حجر العسقلاني نفسه، والتي مازالت محفوظة بخزانة القرويين لحد اليوم⁽⁸⁾، وقد كان عبد الواحد الونشريسي من أبرز الذين جلسوا عليه حيث كان يدرس عليه يوميا بين المغرب والعشاء، وقد قبض عليه وهو على هذا الكرسي، وقد نال هذا الكرسي شهرة واسعة وكان يسمى بكرسي القاضي وكرسي باب الصالحية وكرسي الونشريسي نسبة لعبد الواحد⁽⁹⁾، كما شهد مناظرات وسجلات علمية وثقافية شهيرة، وحتى بعد وفاة عبد الواحد فقد بقي هذا الكرسي له قيمة عالية عند الطلبة والعلماء، ففي أحد الأيام وبينما كان الشيخ يحيى بن محمد السراج يقدم دروسه طرح عليه محمد شقرون الوهراني سؤالاً فقهياً فغضب الشيخ السراج من بساطة السؤال وصاح في وجهه أهذا كلامك وأنت تقرأ على كرسي الشيخ الأشقر، وكان يقصد عبد الواحد الونشريسي⁽¹⁰⁾.

ثانياً/- المناصب العلمية:

لقد جمع أبو محمد عبد الواحد الونشريسي بين الخطط الثلاثة وهي الفتيا والقضاء والتدريس بمدينة فاس فكان بحق عالماً الأول بلا منازع لمدة تقارب 18 سنة، وقد كان له إلمام بالنحو والأدب والفقه والحساب عارفاً بالآصول والفروع متفناً في العلوم شاعراً مجيداً لغوياً لا يقاومه أحداً من أهل عصره، ومجلسه لا يحضره إلا الفحول في شاكلة ابن الزقاق واليستياني⁽¹¹⁾، كما اشتهر

عبد الواحد بالخط الجميل وهو من وقع عليه الاختيار لكتابة الصلح بين الوطاسيين والسعديين وذلك بتزكية من الفقيه أبو الحسن علي بن هارون. فبعد توصل السعديين والوطاسيين لاتفاق صلح أحضرت الدواة والقرطاس وكان الفقهاء والقضاة حاضرين فلم يتجرأ أحد على كتابة الصلح وكان كل واحد اذا طرحت عليه الدواة يدفعها عن نفسه للذي يليه خوفا من تحمل المسؤولية تحت ذريعة مسك العصا من الوسط ⁽¹²⁾، ولما وصلت الدواة والقرطاس للفقيه أبو الحسن علي بن هارون قبض عليهما وأعطاهما لعبد الواحد وقال له: أكتب يا ابن الشيخ - يقصد أحمد الونشريسي - فإنه لا يستحق أحد ان يكتب وأنت حاضر، فكتب الشيخ السجل على البديهة وأقرأ في الحين فأعجب الناس بفصاحته وبلاغته وأعطى كل واحد من الملوك حقه، وخطه في الحين فقام إليه ابن هارون وقبله بين عينيه وقال له: ذرية بعضها من بعض جزاك الله عنا خيرا ⁽¹³⁾، كما وصفه محمد بن جعفر الكتاني بأنه كان يجمع بين الجد والهزل فبقدر ما كان جادا أثناء تقديم الدروس والعلوم فقد كان رقيق الطبع يهتز لسماع الألحان وآلات الطرب لاعتدال مزاجه وقوام طبعه ⁽¹⁴⁾.

4/- مناظراته:

طيلة فترة اعتلائه لمختلف المناصب العلمية والدينية كانت لعبد الواحد الونشريسي العشرات من المناظرات مع الطلبة والعلماء المغاربة، وقد حفظت لنا كتب التراجم البعض من هذه المناظرات نذكر منها:

* مناظرة بين عبد الواحد الونشريسي وأبي محمد الزقاق: حيث يذكر المنجور بأنه كان يحضر برققة اليستيني والزقاق دروس عبد الواحد الونشريسي، فتجادل كل من عبد الواحد والزقاق حتى وصل الأمر إلى حد المشاتمة، فتدخل الشيخ ابن مجبر وأصلح بينهما، ورغم أن عبد الواحد كان كبيرا في السن عن الزقاق،

إلا أنه فضل أن يبادر بالذهاب نحو منزل الزقاق ويطلب منه الصلح⁽¹⁵⁾.
 * مناظرة بين عبد الواحد الونشريسي والقاضي الورياجلي: حيث طالب هذا الأخير بالحصول على مرتبه كاملا خلال سنة رغم أنه لم يدرس سوى ثلاثة أشهر بمدرسة الرخام، فعارض عبد الواحد ذلك واعتبر أن المال الزائد لمدة تسعة أشهر بالغير الحلال، وهذا ما جعل علماء وطلبة كل من فاس وتلمسان ينتصرون لكل شيخ⁽¹⁶⁾.

5/- رسائله:

تذكر لنا المصادر بأن عبد الواحد كان جد محبوب من طرف تلاميذه وحتى شيوخه وقد كانت بينهم مراسلات عديدة تنتوع بين الرسائل العلمية والفقهية والرسائل الإخوانية، ومن بين هذه المراسلات ما كان بينه وبين تلميذه علي بن ميمون الغماري الحسني فبعد وصول هذا الأخير للشام من أجل التعمق في مختلف العلوم اللغوية والدينية راسل شيخه عبد الواحد بمدينة فاس يبشره بتحصيله لعدة علوم كالفقه واللغة⁽¹⁷⁾.

6/- علاقته بالسلطين:

لقد كان عبد الواحد منذ البداية في صف الوطاسيين وقد بايعهم ببيعة وفاء وطاعة، فجمعه بأحمد الوطاسي صداقة كبيرة ومودة متبادلة تجسدت في أكثر من موقف، فبعد تجديد الوطاسي لقنطرة أبي برقوقة على وادي الرصيف بمدينة فاس أعجب بها عبد الواحد وأنشد فيها:

جسر الرصيف أبو العباس جده... فخر السلطين من أبناء وطاس

فجاء في غايمة الاتقان مرتفعا... لمن يربه من عدوتي فاس

وكان تجديده في نصف عام غنا⁽¹⁸⁾... من هجرة المصطفى المبعوث للناس⁽¹⁹⁾، ومبايعته للوطاسيين لم تكن للمداهنة والمجاملة والنفاق مثلما كان بعض الفقهاء والعلماء المغاربة، بل مبايعة نصح وارشاد في السراء والضراء ولا يخاف في الله لومة لائم، فقد أرسل له السلطان يوما حاجبه يستفتيه في قبول مال قدره عشرون ألف دينار من ورثة رجل شهد أربعون من العدول أن تركته يستغرقها الدين الذي في ذمته لبيت المال، وقد أبلغه الحاجب بأن السلطان محتاج لهذا المال على أن يترك بقية التركة لورثة الهالك، فأجابه الونشريسي: (والله لا ألقى بتبريز شهادة أربعين رجلا من عدول المسلمين لأجل سلطانك اذهب إليه وقل له إني لا أوافق على ذلك ولا أرضاه)، كما حدثت له حادثة مع نفس السلطان وهو أحمد الوطاسي في صلاة العيد، فبينما كان الناس ينتظرون قدوم السلطان للصلاة ولما قدم السلطان وقد تأخر قليلا قام عبد الواحد من المنبر وقال لجموع المصلين يا معشر المسلمين عظم الله أجركم في صلاة العيد فقد صارت ظهرا وأمر المؤذن فأذن وأقام الصلاة بالناس - صلاة الظهر - وانصرف بينما بقي أحمد الوطاسي مشدود البال ولم يفهم شيئا⁽²⁰⁾.

7/- تلامذته:

لا يمكن لنا إحصاء عدد تلاميذ عبد الواحد الونشريسي الذين تتلمذوا على يديه وذلك لكثرتهم باعتبار أنه كان دائم الحضور بجامعة القرويين التي يقصدها آلاف الطلبة من مختلف الأصقاع العربية والإفريقية، ومن أبرز هؤلاء التلاميذ نذكر: أبو العباس أحمد بن علي المنجور، وعبد الوهاب الزقاق، وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن اليستي، وأبو زيد عبد الرحمن الكلالي، وعلي بن ميمون الغماري الحسني، وأبو العباس أحمد الزموري، وعبد الواحد بن أحمد

الحميدي، وأبا عثمان سعيد المقرئ، وعبد الرحمن الدكالي الفاسي، ومحمد بن مجبر الفاسي (21).

8/- قضية مقتله الشائكة:

رغم المكانة التي كان يحظى بها العلامة عبد الواحد الونشريسي من علم وأدب وأخلاق في المجتمع الفاسي إلا أن بعض المصادر المغربية حاولت إخفاء حقيقة وفاته، حيث يذكر الإفرائي بأنه قتل على يد بعض اللصوص بفاس (22)، وهو ما أقر به أيضا محمد بن جعفر الكتاني (23)، أما أحمد المنجور فإنه ذكر بأن الونشريسي قتل في ظروف غامضة بمدينة فاس (24)، بينما يقر ابن عسكر الشفشاوني بالحقيقة الكاملة وهو أن عبد الواحد مات مقتولا على يد محمد الشيخ السعدي (25).

فبعد وصول محمد الشيخ لمدينة فاس بجيشه الكبير ومحاصرتها سنة 1549م راسل أهل فاس وقال لهم: (ان دخلت فاس صلحا ملأتها عدلا، وإن دخلتها عنوة ملأتها قتلا)، فرد عليه عبد الواحد الونشريسي بأبيات :

كذبت وبيت الله لا تحسن العدلا . . . ولا خصك المولى بفضل وأولى

وما أنت إلا مسرف ومعانده . . . تمثل للجبال ما سمة المعلي

ورغم أن هذه الأبيات نزلت كالصاعقة على محمد الشيخ إلا أنه حاول استدراج عبد الواحد الونشريسي لصفه ومبايعته، وذلك لمكانته العلمية ومكانة والده أحمد عند علماء وسكان فاس والمغرب ككل (26) كما أن أتباع محمد الشيخ من الأعيان والفقهاء نصحوه بأن أهالي فاس لا يبايعونك إلا إذا بايعك عبد الواحد، فراسله من جديد يطلب بيعته إلا أن رد عبد الواحد الونشريسي كان واضحا: (تعهدت بالوفاء لعاهلي ولا شيء غير موجب شرعي يستطيع أن

يحررني من قسمي وهذا الموجب غير موجود) (27)، وكان يقصد بعاهله أبا العباس أحمد الوطاسي الذي بايعه من قبل (28)، ولما يئس محمد الشيخ السعدي منه أمر جنوده باختطافه، حيث دخلوا إلى القرويين فوجدوه يدرس صحيح البخاري والطلبة ملتفين حوله، فنفروا الطلبة بالقوة حتى خرجوا وأنزلوه عن الكرسي وأخرجوه من المسجد، وقد تعلق بحلقة الباب فضربوا يده وكسروها ثم جروه لخارج المسجد وطلبوا منه مرافقتهم لمحمد الشيخ ولما رفض قاموا بقتله، وسمي ذلك الباب بباب الشهيد وذلك الكرسي بكرسي الونشريسي، وكان ذلك يوم (27 ذي الحجة 955هـ/07 فيفري 1548م) (29) عن عمر يناهز 70 سنة ودفن بروضة العلامة ابن عياد الذي توفي في نفس اليوم معه، وقد رآه أبو شامة ابن ابراهيم الدكالي في المنام فقال له ما فعل الله بك فرد عليه الشيخ:

لقد عمي رضوان ربي وفضله... ولم أر إلا الخير في وحشة القبر

واني أسأل الله بفضله... ليحفظني يوم الخروج إلى الحشر

بجاه النبي الهاشمي محمد... وأصحابه وآل ذي الشرف العز (30)

ويذكر محمد ابن عسكر الشفشاوني بأن كل من شارك في جريمة قتل الشيخ عبد الواحد كانت نهايته شر قتلة، كما يذكر بأن الشيخ أبو القاسم ابن منصور الغمري ذكر بأنه رأى الشيخ عبد الواحد في منامه وقال له: ما فعل الله بك يا سيدي فقال لقيت منه خيرا كثيرا وسرورا وغفر لي وأحسن إلي، وكان يردد بأنه سأل الله ثلاثة أشياء العلم والمال والشهادة فرزقه الله إياها كلها (31).

9/- مؤلفاته:

لقد ترك العلامة عبد الواحد الونشريسي خلفه بفاس رصيذا علميا كبيرا، فقد نالت مصنفاته اهتمام الطلبة والعلماء بمختلف مدن المغرب الأقصى لكن للأسف ضاع الكثير منها، ومن بين هذه المصنفات نذكر:

* قصيدة لامية في الفقه وتوجد بالخزانة الحسنية بالرباط بالمغرب

الأقصى تحت رقم 11745

* النور المقتبس من قواعد مذهب مالك بن أنس، وهو نظماً لكتاب أبيه أيضاً المسالك، وهو عبارة عن أرجوزة من ألف وخمسمائة بيت، وقد توفي عبد الواحد قبل أن يتم هذا النظم⁽³²⁾.

* منظومة في المذهب المالكي تسمى بالدرر المنثورة في الأقوال

الصحيحة

* شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي

* شرح الرسالة

* تعليق على صحيح البخاري

* نظم في مسائل الفقه

* أرجوزة في الطبع والطبائع

* نظم في مسألة شهادة السماع

* نظم في مسألة مفتيات البيع الفاسد ومواضع الاقالة في البيع

* أرجوزة في تلخيص أعمال الحساب

* منظومة نظائر المذهب ويذكر في بعض أبياتها:

ثمانية يجزي عن الغسل مسحها... وهن من الأسياف ما كان ذا صقل

وجسم وثوب مخج ومحاجم... كذا قدم والحف أيضا مع العمل

وإن من الأبواب في العمد مثلها . . . أمرنا بها عند التفاحش بالغسل
 ثياب ذوي الأساس والجرح إن يسل . . . وقرح وباسور ومرضعة الطفل
 وذو سفر بالظهير رجو معيشة . . . ومن في بلاد الحرب يمسك بالخيل
 وثوب دم البرغوث والظهر صف به . . . ثمانية وهي التي بعد ذا أملي
 ذباب وإن فوق النجاسة قد جرى . . . وما جره النسوان للستر من ذيـل
 وقطرة حمام وميزاب أسطح . . . وآلة رفع الماء كالدلو والحبل
 وطين الشتاء ومنسوج كافر . . . وأبواب دور مثل ما مر من قبل
 وأخرى مع الذكر استبان وجودها . . . فدونها في النظم منظومة الشمـل
 طواف قدوم مع زوال نجاسة . . . ونضحاً وترتياً وفوراً الهـ أتلي
 وكفارة في صوم شهر صيامنا . . . كذاك قضاء في التطوع والتفـل
 وتسمية في الذبح قد تم وانتهى . . . فله ربي الحمد ذي المن والـ طول
 وأزكى سلام طيب العرف عاطر . . . على أحمد المختار والصحب والأهل (33)

* نظم تلخيص ابن البنا في الحساب (34)

* قصيدة في التوسل بأولياء سينية ابن باديس (35)

* فهرسة لأهم شيوخه (36)

* كما ترك خلفه مجموعة من الكنائيش التي أشار لها المنجور في
 فهرسه (37).

ومن أكبر شيوخ المغرب الأقصى الذين اهتموا بتراث عبد الواحد
 الونشريسي بفاس نجد تلميذه أحمد المنجور الذي ألف كتاباً سماه (شرح أيضاً
 المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك) (38)، كما قام طلبته بالقرويين بجمع

المسائل الفقهية التي كان يناقشها معهم ومنهم أبو زيد عبد الرحمن الكلالي (39). لقد سألهم عبد الواحد وغيره من أعلام الونشريس والجزائر في مد جسور التواصل الثقافي بين بالجزائر والمغرب الأقصى، ونجحوا في ما فشل فيه الساسة، وقد أعطى مشروع الجمع والتواصل الثقافي بين البلدين للمنطقة المغاربية هوية مازلنا للآن متشبعين بقيمتها، حيث كان تواصلا خصبا مثمرا مفيدا للطرفين خاصة للمغرب الأقصى وذلك نظرا للإضافة الكبيرة التي منحها لها علماء الجزائر بأفكارهم ومصنفاتهم وأخلاقهم الراقية، فقد كان طلبة وعلماء الجزائر بصفة عامة والونشريس بصفة خاصة من خيرة طلبة وعلماء القرويين حيث احتكروا مختلف المناصب العلمية الرفيعة لسنوات طويلة توارثها أبنائهم وأحفادهم، كما لا يمكن لنا اليوم أن نغفل هذا الإرث المنسي بمختلف الخزائن المغربية، والذي يعتبر كنز حقيقي ان عرفنا كيف نستغله، وذلك بإخراج العشرات والمئات من هذه المخطوطات ودراستها وتحقيقها وفاء لهؤلاء الأعلام.

الهوامش:

- (1) أحمد بابا التنبكتي: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج - في تراجم المالكية -، ط1، ضبط وتعليق أبو يحيى عبد الله الكندري، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 2002م، ص134 - 135.
- (2) عمار هلال: " العلماء الجزائريون في فاس فيما بين القرنين العاشر والعشرين للملايين " ضمن (فاس وإفريقيا العلاقات الاقتصادية والثقافية والروحية)، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، المملكة المغربية، 1996م، ص55.
- (3) عمار هلال: المرجع نفسه، ص57.
- (4) خير الدين الزركلي: الأعلام، ج4، ط15، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 2002م، ص174.
- (5) عبد الرحمن الفاسي: ذكر بعض مشاهير أهل فاس في القديم، تحقيق بن أحمد الصقلي، ط1، مطبعة أنفو - برانت، فاس، المملكة المغربية، 2007م، ص123 - 124.
- (6) أحمد المنجور: الفهرس، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، المملكة المغربية، 1976م، ص52.

- (7) محمد الحضيكي: طبقات الحضيكي، ج2، ط1، تحقيق أحمد بومزكو، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2006م، ص444 - 445.
- (8) لاعبد الهادي التازي: جامع القرويين (المسجد والجامعة بمدينة فاس موسوعة لتاريخها المعماري والفكري)، ج2، ط2، دار المعرفة، الرباط، المملكة المغربية، 2000م، ص379.
- (9) محمد المنوني: " كراسي الأساتذة بجامعة القرويين "، مجلة دعوة الحق المغربية، ج4، ص9، وزارة عموم الأوقاف، الرباط، المملكة المغربية، 1966م، ص94.
- (10) محمد حجي: الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج2، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، المملكة المغربية، 1978م، ص362.
- (11) محمد الشفشاوني: دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، ط3، منشورات مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2003م، ص53 - 54.
- (12) محمد الشفشاوني: المصدر نفسه، ص52.
- (13) محمد الحضيكي: المصدر السابق، ص444 - 445.
- (14) محمد بن جعفر الكتاني: سلوة الأنفاس ومحاذئة الأكياس بمن أقيروا من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وأحرار، ط1، ج2، دار الثقافة، المملكة المغربية، 2004م، ص163.
- (15) أحمد المنجور: المصدر السابق، ص53 - 54.
- (16) عبد الهادي التازي: المرجع السابق، ص441.
- (17) محمد الشفشاوني: المصدر السابق، ص33.
- (18) يدل حرفي غ - ن على 950 سنة.
- (19) أحمد بن القاضي: جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس، ج1، طبعة حجرية، فاس، المملكة المغربية، 1981م، ص49.
- (20) محمد بن جعفر الكتاني: المصدر السابق، ص163 - 164.
- (21) محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، 1931م، ص294.
- (22) محمد الإفرائي: صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، ط1، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2004م، ص68.
- (23) محمد بن جعفر الكتاني: المصدر السابق، ص164.
- (24) أحمد المنجور: المصدر السابق، ص52.
- (25) محمد الشفشاوني: المصدر السابق، ص51 - 54.

- (26) عبد المجيد القدوري: المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر - مسألة التجاوز - ط1، المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية، 2000م، ص 131.
- (27) روجي لوطورنو: فاس قبل الحماية، ج1، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1992م، ص 119 - 120.
- (28) محمد الشفشاوني: المصدر السابق، ص 53.
- (29) عبد الهادي التازي: المرجع السابق، ص 379 - 380؛ عبد الرحمان الفاسي: المصدر السابق، ص 123 - 124.
- (30) محمد بن جعفر الكتاني: المصدر السابق، ص 164.
- (31) محمد الشفشاوني: المصدر السابق، ص 53 - 54.
- (32) طبع مخطوط النور المقتبس لعبد الواحد بن أحمد الونشريسي من تحقيق كل من سالم أنيس والحسان بوقدون، سنة 2016 عبر دار ابن حزم اللبنانية.
- (33) لطفي بوشنتوف: العالم والسلطان، دراسة في انتقال الحكم ومقومات المشروعية - العهد السعودي الأول -، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، 2004م.
- (34) عبد العزيز بن عبد الله: فاس منبع الإشعاع في القارة الإفريقية، ج2، المطبعة الملكية، المملكة المغربية، 2001م، ص 583، 702.
- (35) حسن الصادقي: " مخطوطات المغرب الأوسط في ثلاث خزانات "، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع30، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المملكة المغربية، 2010م، ص 269.
- (36) عبد السلام بن سودة: دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1997م، ص 211.
- (37) عبد العزيز بن عبد الله: " الفهرسة والكناشة في نشاط المغرب الفكري "، مجلة التاريخ العربي، ع7، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، المملكة المغربية، 1998م، ص 134.
- (38) أحمد بابا التنبكتي: المصدر السابق، ص 80 - 81.
- (39) أحمد المنجور: المصدر السابق، ص 55.

خطة الوثائق السلطانية في الأندلس

د/عبد السلام همال

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

مقدمة:

هذه الورقة تحاول الكشف عن وظيفة، أو خطة في عرف الأندلسيين، اسمها خطة الوثائق السلطانية وتتعلق بعقود ووثائق الحكام من أمراء وخلفاء في عهد الدولة الأموية، والظاهر أن الموثق المكلف بكتابة هذه العقود كان يعين على رأس وظيفة رسمية من وظائف الدولة، ومهمته تنحصر في كتابة هذه الوثائق فقط، وهي وظيفة تكاد أن تكون مجهولة ذلك أن أخبارها قليلة جدا وردت متناثرة في المصادر الأندلسية وبالعودة إلى هذه المصادر نحاول رسم صورة تقريبية عن هذه الخطة الغامضة خطة الوثائق السلطانية هي واحدة من بين العديد من الوظائف العامة التي ظهرت في الأندلس¹. ولا نتردد لحظة واحدة في إدراج هذه الخطة ضمن قائمة الخطط الأندلسية التي نكاد لا نعرف عنها إلا القليل الذي لا يشفي الغليل.

والمصادر الأندلسية في غالبيتها الساحقة هي المسؤولة بالدرجة الأولى، فقد ظلت صامتة وتجاهلت هذه الخطة إلى حد بعيد. ذلك أن المصادر القليلة التي تطرقت للخطة اكتفت بذكر اسمها فقط، وتركت الغموض يحيط بها من كل جهة. واللافت أن كتاب المقتبس لمؤرخ الأندلس العملاق ابن حيان (ت 469هـ/1076م)، لم يذكر حتى اسم هذه الخطة، رغم ذكره لأسماء بعض الخطط والوظائف التي سادت في عهد الدولة الأموية (138هـ-422هـ/756-

1031م)، حتى المغمورة التي نعرف أسماءها فقط مثل صاحب المخزول، والعرض، وخازن السفر، وصاحب البيازة، والصاغة، وغيرها².

والجدير بالذكر أن ابن عذارى اقترب من خطة الوثائق السلطانية إلى حد ما؛ فهو يذكر صاحب الوثائق الفقيه محمد بن إبراهيم بن الجباب أو ابن الجباب³ أو ابن الجباب⁴، مع الأعيان الذين توفوا سنة 318هـ/930م⁵. وقد كان هذا الأخير صاحب وثائق أمير المؤمنين عبد الرحمان بن محمد الناصر (300-350هـ/912-961م)، كما قال ابن الفرضي⁶. والواقع أن كلمة "صاحب" في عرف الأندلسيين كانت تدل على متولي الخطة أي الموظف المسؤول على الوظيفة.

وأهمية الخبر الذي أورده ابن عذارى يكمن في ذكر وفاة ابن الجباب مع الشخصيات السامية في الدولة الأموية التي توفيت في نفس السنة التي توفي فيها ابن الجباب، من أمثال الأمير محمد بن الخليفة عبد الرحمان الناصر الذي لا نعرف عنه شيئاً. ومن الذين ذكر أنهم توفوا في هذه السنة أيضاً أمية بن محمد بن أمية بن عيسى بن شهيد⁷. وهو من نسل شهيد بن عيسى الذي دخل إلى الأندلس أيام الأمير عبد الرحمان الأول⁸، وعُيِّن أبناؤه وأحفاده في الخطط السنية، كالحجابه والوزارة والكتابة حتى أنهيار الخلافة الأموية بقرطبة⁹. وكان أمية هذا واحداً من بين سبعة عشر فرداً من أسرة بني شهيد ممن تقلدوا وظائف سامية في أجهزة الإدارة الأموية¹⁰. وأمياً هذا المذكور كان عاملاً على استجبه في عهد الخليفة عبد الرحمان الناصر في سنة 317هـ/929م¹¹. أي سنة واحدة قبل رحيله والظاهر أنه توفي وهو عامل على استجبه.

ووجود اسم ابن الجباب مع الشخصيات السامية المذكورة سابقاً أي الأمير محمد وأمياً الذين أدركهما الموت في سنة 318هـ، يدل على أن ابن الجباب

كان شخصية سامية ولم يكن مجرد موثق بسيط. ويدل أيضا في نفس الوقت على أهمية خطة الوثائق السلطانية في الجهاز الإداري الأموي، والتي تذكر المصادر الأندلسية أن الشخص المعين على رأس هذه الخطة كان يعرف أيضا باسم صاحب الوثائق، مثل قاسم بن محمد بن محمد بن قاسم بن محمد بن سيار (ت 278هـ/891م) عرف بصاحب الوثائق وبه اشتهر¹² والأكثر من هذا فإن "صاحب" كانت تدل كما ذكرت ذلك قبل قليل على الشخص الذي يشغل الوظيفة مثل صاحب الشرطة والسوق¹³. وصاحب الخيل¹⁴، وصاحب دار الصناعة¹⁵، وصاحب الرد¹⁶.

وأن ابن حيان جمع بين كلمة "أصحاب" جمع صاحب من جهة، وكلمة السلطان من جهة ثانية. قال صاحب المقتبس: «فركب جميعهم وحفهم أصحاب السلطان المرسلون، بينهم صاحب السكة القاضي محمد بن أبي عامر، وصاحب الخزول¹⁷ ناجيت بن محمد»¹⁸. فأصحاب السلطان تؤدي معنى قريبا جدا من أصحاب الخطط والوظائف الرسمية التابعة للدولة الأندلسية.

والظاهر أن مصطلح صاحب الوثائق هو المصطلح الأصلي والأقدم، وأن مصطلح الوثائق السلطانية محدث وضع بعد مدة من سقوط الخلافة الأموية. والدليل على ذلك أن المصادر المعاصرة للخلافة الأموية أو قريبة العهد من هذه الخلافة، استعملت صاحب الوثائق أو صاحب وثائق الأمير فلان أو استخدمت عبارة قريبة من هذا المعنى. فعلى سبيل المثال يقول الخشني (ت 361هـ/971م): صاحب الوثائق محمد بن إبراهيم بن الجباب¹⁹. ويقول ابن حيان: قاسم بن محمد صاحب الوثائق²⁰.

قال ابن الفرضي (ت 403هـ/1013م): الفقيه محمد بن إبراهيم بن الجباب أو ابن الحباب²¹ أو ابن الجباب²² صاحب وثائق أمير المؤمنين عبد الرحمان

بن محمد الناصر²³. ويقول الخشني في كتاب أخبار الفقهاء: «وكان الخليفة محمد رحمه الله (238-273هـ/852-886م) قد جعل وثائقه إلى قاسم بن محمد²⁴»، والفقهاء محمد بن سعيد بن ملون كان يتولى وثائق الأمير²⁵. يقصد الأمير عبد الله بن محمد (300-275هـ/888-912م).

وأحيانا تأتي خطة الوثائق بمعنى ولاية، وهذه الكلمة أي ولاية تحمل معنى وظيفة أو منصب أو خطة. وفي هذا المعنى قال القاضي عياض: «ثم جاء صاحب الرسائل من عند أمير المؤمنين (يقصد الخليفة عبد الرحمن الناصر) وكتاب منه لمحمد بن يحيى بن عمر بن لبابة المعروف بالبرجون، قرطبي يكنى أبا عبد الله²⁶ (ت 330هـ/942م) بولاية خطة الوثائق، فلم يزل محمد يتقلد خطة الوثائق والشورى من هذا الوقت إلى أن مات ومنزلته من السلطان لطيفة²⁷». وفي ترجمة محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة المعروف بالبرجون قال ابن الفريسي: واستقضاه الإمام الناصر على البيرة ثم عزله وولاه آخر عمره الوثائق²⁸. وفي هذا المعنى ذهب الخشني في ترجمة الفقيه المذكور فقال: وكان في آخر عمره يتولى كتاب وثائق أمير المؤمنين رحمه الله²⁹.

وولاية الوثائق لها عبارة أخرى تؤدي نفس المعنى هو خطة الوثائق، ففي ترجمة الفقيه المذكور قال القاضي عياض: «فلم يزل محمد يتقلد خطة الوثائق والشورى من هذا الوقت إلى أن مات³⁰».

والخلاصة أن هذه الطائفة من كتاب التراجم الذين عاشوا في عهد الخلافة الأموية استخدموا مصطلح صاحب الوثائق، ولم نعثر على مصطلح خطة الوثائق السلطانية في تراجمهم. والظاهر أن الذين استخدموا عبارة خطة الوثائق السلطانية جاؤوا بعد زوال الخلافة الأموية. ومن هؤلاء ابن بشكوال (ت 578هـ/1183م) فقد استعمل مصطلح خطة الوثائق السلطانية عدة مرات.

وعلى سبيل المثال ورد المصطلح في ترجمة الحسين بن حي بن عبد الملك بن حي بن عبد الرحمان بن حي التجيبي، قرطبي (ت 401هـ/1010م) يكنى أبا عبد الله، ويعرف بالحزقة، ولي خطة الوثائق السلطانية في صدر دولة المظفر عبد الملك بن أبي عامر (392-399هـ/1002-1008م) ³¹.

ونجهل السبب الذي جعل ابن بشكوال يستخدم هذا المصطلح، ومن المحتمل أن ابن بشكوال استعمل مصطلح خطة الوثائق السلطانية ليميز بين ما سمي بصاحب الوثائق الذي كان يكتب وثائق السلطان، وبين الموثق العادي الذي كان يحرر وثائق عامة الناس. ويظهر أن مصطلح صاحب الوثائق كان مستعملا في عصر ابن بشكوال. ففي ترجمة محمد بن أحمد بن محمد بن سليمان الغافقي من أهل الجزيرة الخضراء ³²، يقول ابن الأبار بأن الحسن بن القاسم صاحب الوثائق حدث عن محمد بن سليمان ³³. ورغم أن ابن الأبار لا يذكر تاريخ وفاة محمد، إلا أنه ذكر وقوفه على إجازته لأبي الحسن الفهمي الضرير في رجب سنة 571هـ/1175م ³⁴. فهل يعني هذا أن صاحب الوثائق في عصر ابن بشكوال أمسى موثقا عاديا يعقد الوثائق للزبائن ويتلقى أجرته بعد فراغه من كتابة العقد، ولم يعد يحتفظ من الخطة السلطانية الأثيرة سوى الاسم؟ ذلك الاسم الذي لا ينفع ولا يضر. إلا أن هذا لم يمنع الكتاب الذين ظهروا بعد ابن بشكوال من استعمال مصطلح صاحب الوثائق، وعلى رأسهم ابن عذارى، كما مر بنا قبل قليل، والذي يبدو أنه نقل المصطلح حرفيا من المصادر الأندلسية القديمة الواصلة إلى عصره. ولكن ابن عذارى أثار مشكلا آخر فهو لا يستعمل مصطلح صاحب الوثائق في الأندلس فقط، ولكنه استعمله في المغرب الإسلامي. فقد ذكر رجلا يدعى محمد بن عثمان الخراساني الفقيه، صاحب الوثائق بالقيروان ³⁵ (ت 318هـ/930م). ولم يقتصر الأمر على ابن عذارى

وحده وإنما سبقه مؤرخ أقدم منه هو المالكي ³⁶، الذي ذكر أن أبا القاسم بن مفرج صلب برملة المهدية سنة 309هـ/921م ³⁷، كان صاحب وثائق ³⁸. والظاهر أن صاحب الوثائق في المغرب لا علاقة له بكتابة وثائق السلطان أي الحاكم في هذه الربوع مثلما كان عليه الحال في الأندلس، وإنما كان مجرد كاتب شروط عادي. ويبدو أن مصطلح صاحب الوثائق انتقل من الأندلس إلى المغرب عن طريق الإشعاع الحضاري الأندلسي، وليس من المستبعد أن استعمال أهل الأندلس والمغرب لمصطلح صاحب الوثائق هو الذي جعل ابن بشكوال يستعمل مصطلحا بديلا خاصا بالأندلس، وهو خطة الوثائق السلطانية، ويترك مصطلح صاحب الوثائق جانبا.

والجدير بالذكر أن لهذه الألفاظ والاصطلاحات المتعلقة بالخطط والوظائف مفاهيم معينة يجب الوقوف عندها، عند ابن خلدون تحديدا. وابن خلدون يدرج خطة العدالة ضمن الخطط الدينية الخلافية ³⁹. ودون شك فإن خطة الوثائق السلطانية كانت تابعة لخطة العدالة. وكان ابن خلدون دقيقا في استعمال المصطلحات، فهو يفرق بين الخلافة والملك ⁴⁰، ويفرق بين الخطط التي تتدرج ضمن الخطط الدينية الخلافية والخطط الملوكية السلطانية ⁴¹؛ فوظيفة الإمارة والوزارة والحرب والخراج صارت سلطانية ⁴²، حسب ابن خلدون. ويستعمل ابن خلدون كلمة السلطان رديفا لكلمة الملك. وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: «فلما انقلبت الخلافة إلى الملك وجاءت رسوم السلطان وألقابه» ⁴³.

والسؤال المطروح هل كان الأندلسيون الذين استعملوا كلمة السلطان فهموا الكلمة واستخدموها كما فهمها واستعملها ابن خلدون؟ والظاهر أن الأندلسيين لم يقصدوا هذا المعنى الدقيق الذي ذهب إليه ابن خلدون. فكلمة السلطان كانت

شائعة ومستعملة على نطاق واسع في المشرق والغرب الإسلامي، قبل ميلاد ابن خلدون بزمان طويل. ولفظ السلطان يعني في معظم الأحيان صاحب السلطة الفعلية⁴⁴. ففي هذا المعنى تحدث الإمام أبو حامد الغزالي (450-505هـ/1058-1112م) عن أولئك الذين لا هم لهم في الحياة الدنيا إلا طلب الولايات وتقلد الأعمال السلطانية⁴⁵. واستعمل في الأندلس تقريبا في نفس هذا المعنى. ففي ميدان الوظائف والخطط وعلى غرار مصطلح الوثائق السلطانية وجد من استعمل تقريبا نفس المصطلح، ولكن للدلالة على خطة أخرى هي خطة الكتابة. ففي ترجمة محمد بن أحمد بن سفيان السلمي، قال ابن عبد الملك المراكشي: «وكان له في الشعر والكتابة السلطانية بعض التقدم والنفوذ»⁴⁶. واستعمل اللفظ بكثرة في الأندلس للدلالة على الملك والحكم، وقد اقتصر على نموذجين:

الأول، له علاقة بالاستبداد السياسي واستغلال النفوذ إلى أبعد حد. ويتعلق هذا النموذج بقاضي الجماعة بقرطبة محمد بن بشير (ت 198هـ/813م)، الذي رفض شهادة للأمير سعيد الخير بن الأمير عبد الرحمان بن معاوية، فغضب هذا الأخير واشتكى القاضي للأمير الحكم بن هشام، وقال له على سبيل التحريض والإيقاع بالقاضي: «ذهب سلطاننا وأزيل بهاؤنا»⁴⁷؛ أي ذهب حكمنا وملكننا في أدراج الرياح، ومع ذهاب الحكم وزواله يذهب معه ويزول مجدنا. واستعمل لفظ السلطان بمعنى فرض النظام المحكم والانتقال من وضع تسوده البداوة والفوضى إلى وضع أحسن يقوم على الانضباط الإداري المحكم. ففي إشارة إلى تطور نظام الحكم في الأندلس في عهد مؤسس الإمارة الأموية عبد الرحمان الداخل (172-138هـ/756-788م)، قال ابن حيان: «لما ألقى الداخل الأندلس ثغرا قصيا غفلا من حلية الملك، عاطلا، أرهف أهلها بالطاعة

السلطانية وحكمهم بالسيرة الملوكية»⁴⁸ والباحثون من جانبهم تصدوا إلى تحديد وتوضيح أمثال هذه المصطلحات الشائكة والمثيرة للجدل مثل مصطلح ملك ودولة وسلطان⁴⁹.

ولولا إشارات بعض معاجم التراجم الأندلسية ما كنا نعرف عن خطة الوثائق السلطانية شيئا ذا بال. وسأستعمل مصطلح خطة الوثائق السلطانية مضطرا بحكم ورودها وترددتها في بعض المصادر الأندلسية، وتحديدًا معاجم التراجم. والظاهر أن هذه الخطة زالت بزوال الخلافة الأموية سنة 422هـ/1031م، فقد تحدثت المصادر عنها خلال هذا العهد أي خلال فترة حكم الدولة الأموية، أي في عصر ما سمي بسيادة قرطبة. ولم تعد المصادر تذكر الخطة بنفس الطريقة التي كانت تتحدث عنها زمن الخلافة الأموية في قرطبة. والسؤال الذي ينبغي طرحه هل بقيت الخطة وتغير اسمها فقط؟ أم زال رسمها وزال اسمها؟ وعرفت نفس المصير الذي عرفتة رسوم الخلافة الأموية من اندثار ونسيان. هو أمر يصعب القطع فيه برأي لغياب الدليل. والنص الموجود بحوزتنا والذي يعود للقرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، أي بعد زمن طويل جدا من سقوط الخلافة الأموية. وهذا النص يتعلق بترجمة فقيه اسمه عتيق بن محمد بن أحمد الأنصاري، من أهل مالقة (513-583هـ/1119-1187م)، و«اختص بأبي محمد عبد الوهاب بن عامر القرشي الفهري، واعتمد عليه في صناعة الوثائق وعلم الفرائض، وكان بصيرا في ذلك»

50.

وحتى هذا النص يعتوره غموض كثيف. فابن الأبار ترجم لعتيق في كتابين من كتبه. يناقض نفسه، ففي كتاب التكملة يقول إن عتيق من مالقة⁵¹، وفي كتابه المعجم في أصحاب القاضي الصدفي يقول بأنه من أهل دانية⁵²،

وصاحب الصلاة والخطبة بجامعها⁵³. ولا يكتفي بهذا بل يقع في تناقض آخر، فيقول بأن عتيق أجاز له أبو علي روايته في شعبان سنة 491هـ/1097م⁵⁴. ويقول في التكملة بأن عتيق ولد سنة 513هـ⁵⁵.

والمصطلحات التي يمكن استعمالها كمفتاح لفهم النص السابق هي محمد بن عامر القرشي الفهري، وصناعة الوثائق. ومع الأسف لم أعثر على ترجمة محمد عبد الوهاب بن عامر القرشي الفهري. ذلك أن معرفتنا لهذا الرجل قد تساعد على فهم علاقة هذا الأخير بالفقيه عتيق بن محمد بن أحمد الأنصاري. فإذا كان محمد بن عبد الوهاب هذا من رجال الحكم والسياسة في مدينة مالقة، ربما عرفنا المغزى من عبارة اعتمد على الفقيه عتيق بن محمد بن أحمد الأنصاري في صناعة الوثائق. فمن المحتمل أن ابن عامر في هذه الحالة بوصفه يتقلد مسؤوليات في مدينة مالقة استعمل الفقيه المذكور إما لكتابة الوثائق لعامة الناس أو استعمله لكتابة وثائقه الشخصية أو استعمله لكتابة وثائقه ووثائق سكان المدينة.

وفي نهاية المطاف يبدو أننا لا نخرج بطائل من هذا النص الغامض. ومادام الدليل الذي يؤكد أن خطة الوثائق السلطانية استمرت في الأندلس قائمة بعد سقوط الخلافة الأموية في الوقت الحالي غير متيسر. فإن خطة الوثائق السلطانية تبقى وظيفة وخطة من وظائف وخطط الدولة الأموية بالأندلس حتى إثبات العكس والمهمة تبدو ليست هينة.

ولم يبق أمامنا سوى استغلال المادة الإخبارية على قلتها الواردة في معاجم التراجم الأندلسية، والخروج منها ببعض الملاحظات. وحتى المراجع المعاصرة التي تطرقت للخطة لم أجد فيها مادة شافية كافية، ولم توفق حسب رأيي المتواضع في رسم معالم هذه الخطة⁵⁶.

ودون شك فإن الوثائق السلطانية تعني الوثائق والعقود التابعة للسلطة العليا أي للسلطان الحاكم، والممثلة في الأندلس في تلك العهود في شخص الأمير أو الخليفة أو من هو في مقامهما بحسب تطور الأحوال السياسية في قرطبة، والأمر ينطبق على الدولة العامرية وخلفاء الفتنة بعد ذلك. والظاهر أن الهدف من وراء استخدام مصطلح الوثائق السلطانية الغرض منه التفريق بين الوثائق التي كان يعقدها عامة الناس وتلك التي كان يعقدها صاحب الأمر. وتفسير ذلك أن الحاكم الممسك بمقاليد الأمور كان يعقد العقود بدوره كأفراد من أفراد المجتمع الأندلسي له شخصيا أو لأي عضو من أعضاء أسرته، كما كان بدوره يعقد عقودا تتعلق بأحواله الشخصية من زواج أو طلاق أو غير ذلك من شراء أو بيع، أو صدقة أو حبس، وغيرها من هذه العقود والوثائق التي يلجأ إليها الناس لقضاء مصالحهم وحوائجهم الملحة.

ولحسن الحظ أورد القاضي عياض نصا لأحد فقهاء قرطبة يحدد فيه مزايا الفقهاء وخدماتهم الممتازة التي قدموها إلى الخليفة عبد الرحمان، ويرد في الوقت نفسه على أحد وزراء الخليفة الذي شتم الفقهاء⁵⁷. ويهمننا هنا ما قاله هذا الفقيه بخصوص العقود التي كان يعقدها الخليفة عبد الرحمان الناصر، فقال: «فلو كنا عنده على الحالة التي وصفتها عنه -ونعوذ بالله من ذلك- لبطل عليه كل ما صنعه وعقده وحله من أول خلافته إلى هذا الوقت. فما بت له كتاب حرب، ولا سلم، ولا بيع، ولا شراء، ولا صدقة ولا حبس، ولا هبة ولا عتق⁵⁸، ولا غير ذلك، إلا بشهادتنا»⁶⁰. ففي هذا النص ذكرت أهم العقود التي كانت تعقد في فترة الدولة الأموية سواء في عهد الإمارة أو الخلافة.

والفقيه تطرق في هذا النص إلى العقود الشخصية العائدة إلى شخص الخليفة مثل: عقود البيع والشراء والصدقة والحبس والهبة والعتق. أما العقود

الداخلية في شؤون السياسة والحكم والتي سماها أحد الباحثين الوثائق الخاصة للدولة⁶¹، فقد اقتصر الفقيه على ذكر عقدين منها وهما الحرب والسلام. وقد اعتقدت أن مصطلح السلم⁶² هو مصطلح فقهي، ولكني عدلت عن ذلك لما عثرت على ترجمة أحد الفقهاء حيث ورد مصطلح السلم: «محمد بن عمرو بن محمد بن أيوب البكري... اصطنعه المنصور محمد بن أبي عامر وأئتمنه على بناء الثغور وقلده السفارة في عقد السلم بينه وبين ملوك الروم»⁶³، فالسلم بهذا المعنى هو قيام طرفين بينهما خصام إلى اتفاق ينهي أجواء التوتر العسكري والسياسي، وإحلال الود والوفاق بينهما، وكتابة ما اتفق عليه في عقد يكتب في نسختين يحتفظ كل طرف بنسخته.

وقدم لنا ابن حيان نموذجا لعقد هو عبارة عن عهد عفو وأمان أصدره الخليفة الناصر لفائدة أحد الثائرين الذين شقوا عصا الطاعة في وقت من الأوقات ثم رجع إلى الطاعة، وفي أسفل نص العقد شهادات لحشد كبير من النخب السياسية والعسكرية والفقهاء على وجه الخصوص. ولا نعرف اسم كاتب هذا العقد ولا إلى أي خطة ينتمي⁶⁴.

وأقدم ذكر لهذا النوع الخاص بوثائق صاحب الأمر يعود إلى أيام الأمير عبد الرحمان الأول، فقد ذكر الخشني أن الموثق سعيد بن عبد الله السبائي أبا عامر، كان يتصرف إذ ذاك في عقد الوثائق، في عهد الأمير عبد الرحمان الداخل في مدينة قرطبة⁶⁵. ويقول بأن الأمير عبد الرحمان كثيرا ما كان يشهده على وثائقه⁶⁶؛ أي أن سعيدا كان يكتب وثائق الأمير المذكور. ويعترف الخشني بأنه شاهد بنفسه شهادة سعيد على عقود الأمير عبد الرحمان⁶⁷.

والخشني لم يتحدث عن طبيعة هذه الوثائق التي شاهد شهادة الموثق سعيد عليها. والسؤال المطروح هل تعود هذه الوثائق التي شاهدها الخشني خاصة بالأمير أو تتعلق بأمور السياسة والحكم؟ لسنا ندري.

وبخصوص كتابة وثائق الأمير عبد الرحمان الداخل، لدينا نص يسند تحرير الوثائق لقاضي الجماعة بقرطبة، وليس للموثق المذكور سابقا. فقد كلف الأمير قاضي الجماعة بقرطبة عبد الرحمان بن طريف اليحصبي⁶⁸، بكتابة عقد وقف مال وقفه عبد الرحمان على أخته أم العباس، وأم الأصبغ، وهما غائبتان بالشام⁶⁹. فهل يعنى هذا أن القاضي شخصيا هو الذي كان يسهر على تحرير وثائق الأمير؟ أم أن الظروف وحدها هي التي أملت على الداخل الاستعانة بقاضي الجماعة، في غياب أو موت الموثق الذي كان يحرر وثائق الأمير؟

هذان سؤالان لا أملك الإجابة عليهما. وبالمقابل هناك سؤال آخر يطرح نفسه بإلحاح وهو هل كان صاحب الوثائق السلطانية يجلس لكتابة عقود عامة الناس أم اختص بكتابة وثائق الأمير والخليفة فقط؟

ويظهر أن هناك عوائق عديدة تقف حائلا أمام صاحب الوثائق السلطانية لكتابة وثائق الأمير مع وثائق عامة الناس، وفي نفس الوقت. ومن المستبعد أن يجلس هذا الموثق الكبير كأى موثق بسيط ويستقبل فئات عديدة من سكان قرطبة ويكتب لهم وثائقهم. المنصب الرسمي العالي ودخوله وخروجه من مجالس أولي الأمر، ورتبته العالية، وراتبه المعتبر الذي كان يتلقاه لقاء ما يبذله من جهد⁷⁰. وحاجة الأمير أو الخليفة له في أي وقت من أوقات النهار أو الليل لا تسمح له إطلاقا بمزاولة حرفة التوثيق كأى موثق عادي طوال النهار وفي مختلف الأحوال. وزيادة على ذلك يبدو أن أصحاب هذه الخطط السامية لم يكن

يسمح لهم في ذلك الزمن الاختلاط بعامة الناس حفاظا على هيبة الحكم وجبروته.

ولكن يبدو أنه ترك لصاحب الوثائق السلطانية هامشا من الحرية، فلم يكن يعقد وثائق الأمير أو الخليفة فقط، وإنما سمح له بتحرير الوثائق، ولكن في ظروف معينة ودون أن يجلس لعقدها في مكان معين. والظاهر أنه كان يستجيب لطلبات الخاصة وعلية القوم والمقربين من الأهل والأصدقاء، الذين كانوا يرغبون بالاستعانة بخدمات صاحب الوثائق في مجال عقد العقود والوثائق، وهو الموثق الأقرب إلى الطبقة الإجتماعية التي ينحدر منها هؤلاء، فهو موثقهم أيضا، ولكن يظهر أن هؤلاء لم يجبروا على كتابة عقودهم على يد هذا الموثق وحده دون غيره.

وبحورتنا نص يتعلق بقاسم بن محمد بن سيار صاحب وثائق الأمير محمد والأمير عبد الله من بعده. لعل هذا النص ينير بعض المسائل المتعلقة بصاحب الوثائق، خاصة الجانب المتعلق بتأدية هذا الموظف لمهامه: «بينما قاسم يوما في غرفته إذ أتاه رسول، فقال: أجب القصر، فخرج راجلا وأدخله الرسول من باب الصنعة⁷¹، وهو لا يشك أنه رسول الخليفة عبد الله رحمه الله، فلما صار في بعض الدور قال له الرسول: مل هاهنا، قال: إلى أين؟ قال إلى نجدة بن كثير. فمال وظن أن الوصية إليه خرجت، فدخل عليه، فلما جلس قال له نجدة: إني ابتعت جنانا من هذا، وأحببت أن تعقد لي الوثيقة. فقال له قاسم: وأنت بعثت بي لهذا؟ قال: نعم، قال: إنا لله وإنا إليه راجعون على ما رجعنا إليه، بالله الذي لا إله إلا هو متى كتبت لك وثيقة أو لأحد من خلق الله جل وعز حتى أموت. ثم خرج وترك كتاب الوثائق وأخذته بأثر ذلك علة»⁷².

ويمكن أن نخرج بعدة نتائج حول خطة الوثائق السلطانية من خلال النص

المتقدم:

أولاً: الرسول الذي ذهب إلى قاسم لم يذهب إليه وينادي عليه وهو في بيته أو في مكان عقده للوثائق، وإنما أتاه الرسول وهو في غرفته. فلو ذهب إليه الرسول وهو في منزله، أو في مكان عقده للوثائق لذكر ذلك أيضاً في النص، فهذا يدل على أن صاحب وثائق السلطان لم يكن يعقد وثائق العامة من الناس. ويظهر أن الإدارة الأموية خصصت غرفة لقاسم من هذه الغرف المخصصة لأصحاب الخطط المختلفة قريبة من القصر حتى يحضر الموثق بسرعة لما يطلبه الأمير، والتي كان يأتي إليها وينتظر استدعاء الأمير له لعقد الوثائق. هل كان قاسم يحضر لهذه الغرفة كل يوم، أو حدد له وقت معين للقدوم إليها؟ ذلك ما لا نعرفه والنص لم يتطرق إلى هذه المسألة.

والدليل على أن هذه الغرفة كانت قريبة من القصر، هو خروج قاسم راجلاً وليس راكباً. والدليل على تعود قاسم إجابة دعوة رسول القصر الذي كان يطلبه من هذه الغرفة، أنه لم يشك لحظة واحدة أنه غرر به في هذه المرة، فقد ظن أن الأمير هو الذي أمره عن طريق رسوله أن يذهب إلى بيت نجدة⁷³، وتأكد وهو في بيت نجدة بأن هذا الأخير هو الذي طلبه لعقد وثيقة له، وعرف أن صاحب البيت استخدم الحيلة وتدخل فيما لا يعنيه وارتكب خطأ فادحاً باستخدامه لرسول الأمير أو اتفاقه مع هذا الرسول، لخدمة غرض شخصي، فأحس قاسم بالإهانة، وغضب عندها وأقسم بأن لا يعقد وثيقة لأي كان.

ثانياً: ونتوقف لحظة عند الخبر المتعلق بقسم قاسم الذي ذكر فيه بأنه لا يعقد وثيقة لأي أحد في المستقبل، ومعناه بأن صاحب الوثائق السلطانية قاسم بن محمد ربما كان يعقد في السابق وثائق عدد من معارفه أو الذين يوصيه

الأمير بعقد وثائقهم وإلا ما معنى القسم هنا؟ فقد ظن أن الأمير هو من أرسله لعقد وثيقة لنجدة المذكور، وحين اكتشف تلاعب نجدة ساءه هذا التصرف وأقسم أن لا يكتب وثيقة لأحد. ومن المؤكد أن قسمه لا يشمل عقد الوثائق للأمير، وإنما القصد منه التوقف عن كتابة عقود أمثال نجدة. واستعمال نجدة للحيلة لجلب قاسم لكي يعقد له وثيقة شراء جنان، يفيد بأن الاستفادة من خدمات صاحب وثائق الأمير ليست متيسرة ولا سهلة لكل من طلبها، ولو كان الأمر سهلاً لما لجأ نجدة لهذه الطريقة. والظاهر أن بعض الأفراد من أمثال نجدة كانوا يرغبون في عرض وثائقهم على صاحب خطة الوثائق السلطانية، على سبيل التفاخر والتظاهر لكي يقال بأن لهذا الشخص مكانة اجتماعية سامية ومعارف في الإدارة العليا، بدليل أن عقده كتبه صاحب وثائق السلطان.

ومن الأدلة التي تؤكد الطابع الرسمي والقيمة الفعلية التي حظيت بها الخطة في الدوائر العليا الحاكمة بالعاصمة الأندلسية زمن حكم البيت الأموي، هو توارث بعض الأسر لخطة الوثائق السلطانية. ولا يمكن أن تسند هذه الخطط إلا للأسر المرموقة بقرطبة⁷⁴، التي كانت تتمتع بالوجاهة وأصالة المحتد⁷⁵. ومن هذه الأسر أسرة بني سيار، وهم من موالى الخليفة الوليد بن عبد الملك. ووصف القاضي عياض بيت قاسم بن محمد بأنه بيت جليل في العلم بقرطبة⁷⁶، فقد تولى الخطة عميدهم قاسم بن محمد بن سيار للأمير محمد والأمير عبد الله من بعده⁷⁷.

والظاهر أن بعض متقليدي خطة الوثائق كانوا يستخدمون في أمور الحكم والسياسة⁷⁸، فقد أجبر قاسم بن محمد على الذهاب إلى جيان⁷⁹ للنظر في مشكلة جرت هناك⁸⁰، وكان مريضاً فاعتذر ولكن لم يقبل منه هذا الاعتذار⁸¹. ويظهر أن قاسماً كان يتمتع بثقة مطلقة من قبل الأمير عبد الله، فهو الذي

أمره أن يذهب إلى جيان للنظر في قضية إخراج المولدين للعرب من المدينة⁸². وبالفعل ذهب إلى هناك وهو في حالة يرثى لها من شدة المرض.

ويظهر أن الأمير عبد الله وجد نفسه في ظروف عصيبة، فقد كانت وحدة البلاد في خطر دأهم. وبقلمه البليغ السيلال وصف ابن الخطيب هذا الوضع الكالحي الذي وصلت إليه الأندلس في نهاية القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، فقال: «وقد تحيف النكث أطرافها، واقتسمها الثوار، وكلب عليها الأشرار»⁸³. في وضع بالغ السوء والخطر كهذا كان الأمير في حاجة ماسة لخدمات الجميع. وقد تحدث المؤرخون عن ثورات المولدين بناحية جيان في عهد الأمير عبد الله، ولم تكن ثورة واحدة وإنما هي ثورات عديدة، وعلى رأسها ثورة خير بن شاكر بحصن شوذر⁸⁴، قرب جيان، سنة 277هـ⁸⁵، وثورة سعيد بن هذيل بحصن المنتلون⁸⁶، من كورة جيان⁸⁷، وثورة بني هابل الأربعة ببعض حصون جيان⁸⁸. غير أننا لا نعرف وجهة قاسم ومع من اتصل وفاوض من هؤلاء الثوار. المهم أنه وصل وسأل المولدين: لماذا أخرجوا العرب وسفكوا دماءهم⁸⁹؟ فردوا عليه زاعمين بأنهم كانوا يسعون بنا إلى العمال⁹⁰، وهي حجة ضعيفة لم تقنع قاسما، الذي أبلغ وزراء الأمير عبد الله بأن حجة هؤلاء واهية⁹¹.

واللافت أن أحد الوزراء أراد أن يستغل كلام الفقيه لإعلان الحرب على مولدي جيان⁹². ويبدو أن الفقيه تقطن لمناورة هذا الوزير فرد عليه: «إن كنتم تحاربون من خرج عليكم برأي أهل العلم أعلمناكم بما يجب، وإن كنتم تحاربون على تدبير ملككم فلا معنى لسؤالنا، وأما رأينا نحن، فإن من حورب على الخروج وشق عصا الطاعة، ألا يجهز على جريح ولا يتبع مدبر ولا يؤخذ مال مسلم، فإن حاربتم على هذه الشروط فذاك»⁹³.

وتولى بعده ولده خطة الوثائق للخليفة عبد الرحمان، قاسم بن محمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن محمد بن سيار، المكنى أبا محمد⁹⁴. والظاهر أن هذا الأخير كان آخر فرد من هذا البيت يلي خطة الوثائق السلطانية؛ نستشف هذا من قول القاضي عياض الذي نص على أن قاسم هذا كان خاتمة بيته في العلم⁹⁵.

ومن أبناء العائلات الوجيية في قرطبة التي تولى أبنائها الخطط والوظائف، عائلة بني داود التميمي⁹⁶؛ فقد تولى ابنها محمد بن يحيى بن محمد بن عبد الله بن محمد بن يعقوب بن داود التميمي، أبو عبد الله بن الحذاء (347-410هـ أو 416هـ) خطة الوثائق السلطانية في عهد الخلافة الأموية.

وجدهم الذي ينسبون إليه هو حادي رسول الله ﷺ⁹⁷، لم يذكر عياض اسمه هل هو شخص آخر غير داود؟ ولعل في الخبر بعض الوهم؛ فقد ذكر أن جدهم داود كان أميراً يوم مرج رهط⁹⁸، فكان من المقدمين في موالي بني أمية⁹⁹، فالظاهر أن الجد عاش في عهد الدولة الأموية وليس في زمن البعثة النبوية الشريفة، ودخل الأندلس من الشام أيضاً¹⁰⁰. ولهذا كان أبنائه ذوي وجاهة في تقلد المناصب وتصريف الأمور الجليلة¹⁰¹ ويزعمون أنهم لما سكنوا في ربض الحذائين في قرطبة تصحف نسبهم، فتحول من حذاء إلى حذاء لقرب الحرفيين¹⁰².

والظاهر أن خطة الوثائق «السلطانية» ظهرت في نهاية عصر الداخل أو في بداية عهد ولده الأمير هشام (172-180هـ/788-796م)، فقد تزامن ذلك بعد عودة طلبة العلم من رحلة الطلب في المشرق، والذين تكاثروا عددهم من جهة وصاروا أهلاً لتحمل المسؤولية بعد نهلمهم من ينابيع العلم في تلك البقاع، وحصولهم على إجازات الشيوخ، والتي قد تشبه أو تماثل الشهادات العليا

في عصرنا، فقدلوا الخطط والوظائف العامة مثل قضاء الجماعة، والشرطة، والرد، والشورى، وواكب ذلك تحول الأندلس من مذهب إمام الديار الشامية الأوزاعي إلى مذهب إمام دار الهجرة مالك بن أنس. ومن المرجح أنه في هذه الظروف المثالية من وجود أهل الكفاءة من الفقهاء واعتماد المذهب المالكي، في هذه الأجواء الملائمة ظهرت وظيفة جديدة هي خطة الوثائق السلطانية.

ولحسن الحظ تم العثور على نص في نفح الطيب على جانب كبير من الأهمية، بإمكانه أن يميّط اللثام فيما يخص خطة الوثائق السلطانية في عهد الإمارة الأموية أي في بداية ظهور هذه الخطة، كما أشرت إلى ذلك قبل قليل، وفي معرض حديثه عن فضائل البيت الأموي الحاكم في قرطبة قال الراوي: «وأنهم كانوا لا يقدمون أحدا للفتوى ولا لقبول الشهادة حتى يطول اختباره، وتعد له مجالس المذاكرة، ويكون ذا مال في غالب الحال، خوفا من أن يميل به الفقر إلى الطمع فيما في أيدي الناس فيبيع به حقوق الدين. ولقد أخبرت أن الحكم الربضي (206-180هـ/796-822م) أراد تقديم شخص من الفقهاء يختص به للشهادة، فأخذ في ذلك مع يحيى بن يحيى وعبد الملك وغيرهما من أعلام العلماء، فقالوا له: هو أهل، ولكنه شديد الفقر، ومن يكون في هذه الحالة لا تأمنه على حقوق المسلمين، لاسيما وأنت تريد انتقاعه وظهوره في الدخول في المواريث والوصايا وأشبه ذلك، فسكت ولم ير منازعتهم، وبقي مهموما من كونهم لم يقبلوا قوله، فنظر إليه ولده عبد الرحمان الذي ولي الملك بعده، وعلى وجهه أثر ذلك، فقال: ما بك يا مولاي؟ فقال: ألا ترى هؤلاء الذين نقدمهم وننوه عند الناس بمكانهم حتى إذا كلفناهم ما ليس عليهم فيه شطط، بل ما لا يعيبهم، ولا هو مما يرزؤهم شيئا صدونا عنه، وغلقوا أبواب الشفاعة، وذكر له ما كان منهم. فقال: يا مولاي، أنت أولى الناس بالإنصاف، إن هؤلاء ما قدمتهم أنت ولا نوهت

بهم، وإنما قدمهم ونوه بهم علمهم، أو كنت تأخذ قوما جهالا فتضعهم في مواضعهم؟ فقال: لا، قال: صدقت، ثم قال: وأما كونهم لم يقبلوا هذا الرجل لشدة فقره فالعلة في ذلك تتحسم بما يبقي لك في الصالحات ذكرا، فقال: وما هو؟ قال: تعطيه من مالك قدر ما يلحق به من الغنى ما يؤهله لتلك المنزلة، ويزيل عنك هذا خجل ردهم لك، وتكون هذه مكرمة ما سبقك إليها أحد... ثم استدعى عبد الملك بن حبيب وسأله عن قدر ما يؤهله لتلك المرتبة من الغنى، فذكر له عددا، فأمر له في الحين، ونبه قدره بأن أعطاه من إسطبله مركوبا، وكانت هذه أكرومة لا خفاء بعظمها»¹⁰³.

وفي النص السابق وردت أدلة دامغة تؤكد بأن الأمر يتعلق فعلا لا قولا بخطة الوثائق السلطانية الأعلى مقاما ورفعة من حرفة التوثيق العادية. فالأمير الحكم بن هشام الرضوي عقد مجلسا مع كبار الفقهاء والمشاورين بالعاصمة قرطبة وفي مقدمتهم عبد الملك بن حبيب، ويحيى بن يحيى، واقتصر لقاء الحكم بهؤلاء على مناقشة مسألة تعيين فقيه على رأس الخطة المذكورة، والدليل على ذلك ورود لفظ الشهادة في هذا النص الصغير: «أراد تقديم شخص من الفقهاء يختص به للشهادة»، ذلك أن كلمة الشهادة اشتق منها الشاهد وهو من الأسماء التي كانت تطلق على الموثق¹⁰⁴، وكلمة تقديم تؤدي معنى تولية فلان على خطة أو وظيفة، ويختص به للشهادة أي يكون الموثق الخاص بالأمير الحكم. وقد تم اختبار الفقيه المرشح لهذه الخطة وامتحانه من قبل الفقيهيين المذكورين، ويظهر أن المستوى العلمي للرجل كان مقنعا ولم يجد الممتحنون مطعنا من هذا الجانب. ويبدو أن الأمير اقتنع به وهم بتعيينه ووضعه على رأس الخطة، ولكنه صدم بمعارضة شديدة وغير متوقعة من عبد الملك، ويحيى بن يحيى، وحجتهم في ذلك أن الرجل فقير وهو العيب الذي يحول بين الرجل وتقلد

الخطـة في نظرهما، واختصارا تم تنصيب الفقيه المذكور على رأس الخطـة المذكورة بعد قيام الأمير بمنح مبالغ مالية للفقيه لإقالة فقره.

أما الأدلة التي يمكن أن نسوقها هنا للدلالة على أن الأمر يتعلق بالخطـة المذكورة أي خطـة الوثائق السلطانية، قول الراوي: «الحكم الرضي أراد تقديم شخص من الفقهاء يختص به للشهادة»، وكلمة الشهادة واحدة من الكلمات التي أطلقت على التوثيق، ومعناها في هذا السياق كتابة عقود ووثائق الأمير الحكم، بمعنى أن الموثق المرشح للخطـة سيتفرغ لكتابة وثائق وعقود الأمير الحكم لا غير.

ومسألة الفقر المثارة في النص هي الأخرى حجة دامغة؛ فليس من المعقول أن يشترط الغنى والمال في كل من كانت له رغبة في الجلوس لعقد الوثائق، بدليل أن شرط حيازة المال لم يذكره الفقهاء لا من قريب أو بعيد في الخصال المعتمدة في المتقدمين لممارسة صناعة التوثيق¹⁰⁵. ولو كان اشتراط الغنى لكان عدد المزاولين للحرفة قليلا، فمن المحتمل أن عدد الأغنياء كان في ذلك الوقت قليلا وما يزال الأغنياء لحد الآن قلة وسط محيط هائل من الفقراء. ولكننا نعلم أن عدد الموثقين كان كبيرا جدا في الأندلس¹⁰⁶، لأن المجال كان مفتوحا للجميع، وخصوصا للشباب الصغار من الفقهاء الذين كانوا يلتحقون في مقتبل العمر بالمهنة، وهؤلاء كانوا فقراء في الغالب في هذه السن الصغيرة. فنحن كثيرا ما نقرأ أن فلانا أمضى عشرات السنين في مهنة التوثيق وهذا دليل على أنه بدأ المهنة في شرح شبابه.

وزيادة على ذلك أن كثيرا من الموثقين كانوا فقراء، ذلك أن الحرفة لم تكن تدر على غالبيتهم الساحة مبالغ معتبرة. ولكن اشتراط الغنى للمرشحين لخطـة الوثائق السلطانية إذا سرنا مع هذا الطرح أي اشتراط اليسار يبدو جائزا ومعقولا،

لأن عدد هؤلاء الموثقين الذين وضعوا على رأس خطة الوثائق السلطانية كانوا في كل عصر من العصور التي عرفتھا الأندلس يعدون على أصابع اليد، وليس من الصعب العثور على الأغنياء وتعينهم على رأس الوظيفة.

ويبدو أن الأمير الحكم لم يقتنع بوجهة نظر الفقيھين عبد الملك ويحيى اللذين يبدو أنهما أدخلتا فقر المرشح للخطة في قفص الاتهام، وهو خطأ فادح دون شك لأن التهمة لا تقوم على دليل واحد مقنع. ومرد تهافت وضعف هذه التهمة أنها جاءت من باب التعميم؛ فليس من المعقول الشك في أمانة كل الفقراء لمجرد أنهم فقراء فقط، والأجدر أن يطرح شرط العدالة الشرعي الذي كان يحتكم إليه حين يتعلق الأمر بتولية من هو أهل وأحق دون غيره بتسليم الخطط والولايات، وليس المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي للمتقدم للخطة.

والأمر الغريب والمحير أن يصدر هذا الاتهام الباطل من فقيھين مشاورين كبيرين كان قضاة الجماعة بقرطبة يستشيرونهما في كل القضايا الصغيرة والكبيرة، والتي كان المتقاضون يرفعونها لمجالس أحكام هؤلاء القضاة¹⁰⁷. والظاهر أن الفقيھين تحجبا بهذه الحجة الواهية لأنهما كانا يريدان الاحتفاظ بهذه الوظيفة لأحد المعارف أو الأتباع، ويبدو أن مرد غضب الأمير سببه هذا السلوك الانتهازي. والواقعة تكشف من جهة أخرى الحرج الذي سببه الفقهاء المالكيون للحكم الرضي رغم شدته وحزمه وقوة عارضته¹⁰⁸.

ولا نعرف متى كان لقاء الأمير الحكم بالفقيھين يحيى وعبد الملك، هل كان ذلك قبل أو بعد ثورة الرض الواقعة سنة 202هـ/818م¹⁰⁹؟ فلو كان قبل ثورة الرض لأدركنا أن موقف يحيى وعبد الملك الرافض لهذا الشخص الذي أراد الحكم تقديمه للشهادة، يؤكد جرأة الفقهاء وعدم خشيتهم من الحكم رغم قوته. أما بالنسبة للحكم فأكد أن موقفا مثل هذا كان من بين الأمور التي أثارت

حفيفة هذا الأمير القوي على الفقهاء. أما إن كان هذا اللقاء تم بعد وقعة الرض فهو دليل على استمرار الفقهاء في تحديهم للماسك بمقاليد الأمور بقرطبة بالرغم من الكوارث والمصائب التي نتجت عن ثورة الرض.

ويكشف النص السابق -أيضا- عن موقف ولي العهد الأمير عبد الرحمان الأوسط من الفقهاء؛ فهو يحترم تكوينهم العلمي ويتقهم موقفهم السلبي من الشخص الذي كان أبوه يرغب في توليته، والأكثر من ذلك يقدم على الدفاع عنهم أمام والده. حدث هذا حتى قبل أن يتربع على العرش وبمسك بمقاليد الأمور سنة 206هـ/822م¹¹⁰، ولعل هذا يدل على أن موقف الأمير عبد الرحمان الذي يبدو في الظاهر مؤيدا للفقهاء كما يقول الذين كتبوا عنه وعن عصره، ولم يكن وليد لحظة تقلده للسلطة وإنما كان يتعاطف مع الفقهاء عندما كان وليا للعهد.

ومن المحتمل أن الموثق الذي كان يتولى خطة الوثائق السلطانية كان يعقد وثائق الحاكم وحده لا غير أي الأمير أو الخليفة أو من هو في هذا المقام أو للكبراء والخاصة. ومما يؤكد هذا الاتجاه أقدم هذه الأدلة:

إن خطة الوثائق السلطانية هذه كانت تسند عادة إلى اسم الحاكم صاحب السلطة العليا؛ الإمارة أو الخلافة، فعلى سبيل المثال ورد أن الأمير محمد بن عبد الرحمان جعل على وثائقه قاسم بن محمد¹¹¹. ومحمد بن سعيد بن ملون كان يتولى وثائق الأمير¹¹². ولم يذكر الخشني اسم الأمير ولعله يقصد الأمير عبد الله، فقد قال بأن ابن الملون هذا توفي في صدر أيام الخليفة عبد الله رحمه الله¹¹³. ومحمد بن إبراهيم بن مسرور المعروف بابن الجناح المكنى بأبي عبد الله¹¹⁴، كان صاحب وثائق أمير المؤمنين عبد الرحمان بن محمد¹¹⁵، وهو الذي ذكره الخشني في أخبار الفقهاء بأنه أي ابن الجناح كان يتولى كتاب وثائق

أمير المؤمنين¹¹⁶. والظاهر أن الموثق قاسم بن محمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن محمد بن سيار، المكنى أبا محمد¹¹⁷، ولي الوثائق السلطانية بعد محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة (ت 330هـ/942م) للخليفة الناصر¹¹⁸.

عبد الرحمان بن محمد بن أحمد بن عبيد الله الرعيني المعروف بابن المشاط، قرطبي، يكنى أبا المطرف¹¹⁹ (ت 397هـ/1006م)¹²⁰، كان من المقبلين وليس من فئة الرافضين للحاجب المنصور محمد بن أبي عامر فأدناه وقربه¹²¹، واستعمله على عدة خطط: أحكام الشرطة، وخطة الوثائق السلطانية، وقضاء استجه¹²²، وأشونة¹²³، وقرمونة¹²⁴، ومورور¹²⁵، وتاكرنا¹²⁶، جمعهن له ثم صرفه عنهن¹²⁷.

والحسين بن حي بن عبد الملك بن حي بن عبد الرحمان بن حي التجيبي، قرطبي، يكنى أبا عبد الله ويعرف بالحزقة، ولي خطة الوثائق السلطانية في صدر دولة المظفر عبد الملك بن أبي عامر (ت 401هـ/1010م)¹²⁸.

والفقيه أبو عمر أحمد بن محمد بن عفيف (410-346هـ) الذي كان بارعا في الوثائق والشروط¹²⁹، ولاء محمد الثاني بن هشام بن عبد الجبار المهدي (ت 399هـ/1009م) خطة الشرطة والوثائق¹³⁰.

ومما يعزز هذا المسار أيضا أن صاحب الأمر أي الأمير أو الخليفة هو الذي كان يقلد الموثق في الوظيفة أو يقوم بعزله، ولم يكل الأمر للقاضي، والسر في ذلك أن هذا الموثق لم يكن يعمل تحت سلطة القاضي كالموثقين العاديين، وإنما كان يعمل تحت سلطة صاحب الأمر مباشرة. والظاهر أن القاضي لم يكن مسموحا له بالإطلاع على هذه الوثائق السلطانية إلا تحت أمر الأمير أو الخليفة لسبب من الأسباب.

وقد وفر علينا صاحب ترتيب المدارك الكثير من الجهد، فقد استعمل المصطلح الدقيق والملائم؛ ففي ترجمة الفقيه الأندلسي أبي عبد الله ابن الحذاء (347-410هـ أو 416هـ)، قال: «ولاه السلطان خطة الوثائق والشورى والقضاء بغير جهة».¹³¹ وفي نص ممتاز آخر، يتعلق بترجمة فقيه قرطبي يذكر القاضي عياض اسم هذا السلطان الذي تجاهله في النص السابق ذكره: «ثم جاء صاحب الرسائل من عند أمير المؤمنين (يقصد الخليفة عبد الرحمان الناصر)، وكتاب منه لمحمد بن يحيى بن عمر بن لبابة المعروف بالبرجون، قرطبي، يكنى أبا عبد الله¹³² (ت 330هـ/942م) بولاية خطة الوثائق، فلم يزل محمد يتقلد خطة الوثائق والشورى من هذا الوقت إلى أن مات ومنزلته من السلطان لطيفة».¹³³ والظاهر أنه لم يمكث على رأس الخطة إلا مدة قصيرة، فقد ولاه الخليفة الناصر هذه الخطة في آخر عمره كما قال ابن الفرضي¹³⁴. وبعد وفاة ابن لبابة خلفه قاسم بن محمد كما تقدم.

ولعل أخطر خبر ورد في النص السابق ذاك المتعلق بتعيين الفقيه محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة على رأس الخطة، بواسطة عهد تقليد رسمي صادر عن ديوان الرسائل أي ديوان الإنشاء. وهذا ما يؤكد منزلة الخطة أو الوظيفة بين خطط ووظائف الدولة الأندلسية العليا، فقد جرت العادة أن اعتلاء أمثال هذه المناصب لا تتم إلا بمرسوم رسمي فيه موافقة السلطات العليا على قبول ممارسة الشخص المعني بالمنصب وفق الاجراءات السارية المفعول في ذلك الوقت.

هذا كل ما بحوزتنا عن التعيين والتقليد في خطة الوثائق السلطانية. ولحسن الحظ لدينا نص آخر يتحدث عن عزل الموثق من الخطة، وذلك في عهد الإمارة الأموية، وتحديدًا في زمن الأمير محمد الذي أشرك قاسم بن محمد

في خطة الوثائق سعيد بن يحيى بن مزين. هذا الأخير كتب وثيقة للأمير تبين أن بها خلافاً لعزلته واصفى الوثائق لقاسم بن محمد¹³⁵.

وعزل سعيد بن يحيى بن مزين عن الخطة لخطأ مهني يبين عناية واهتمام الأمير شخصياً بالخط، فهو لا يغض الطرف عن الأخطاء، ومن ارتكب الخطأ عليه أن يدفع ثمن خطئه. وربما كان إشراك موثقين اثنين كما تقدم على رأس الوظيفة يدل أيضاً على حرص الجهات المسؤولة على السير الحسن لخطة الوثائق، ولا يتيسر ذلك إلا عن طريق تقسيم أعباء الخطة بينهما. ورغم أن قاسماً المذكور انفرد بالخط بعد إبعاد سعيد بن يحيى إلا أنه تعرض للامتحان وللمساءلة، فقد رفع للأمير محمد أن قاسماً لا يحسن الكتابة وأن هناك طرفاً لالعلاقة له بالخط هو من يقوم بتحرير الوثائق مكانه، فعقد له مجلساً بحضور وزيره الأثير هاشم بن عبد العزيز¹³⁶ (ت 273هـ/886م)¹³⁷، الذي كان الناهض بأعباء الخلافة، ولا تنفذ العقود إلا به¹³⁸، وسلم له جلداً، وقيل له اكتب وثيقة في موضوع حدد له، فكتب وأحسن، فتبين عندئذٍ للأمير كذب ما رفع إليه¹³⁹، وخرج قاسم سالماً غانماً من هذا الامتحان.

والملاحظ كما مر بنا أن الامتحان الذي عقد لقاسم حضره الأمير ووزير هاشم بن عبد العزيز، وغاب عنه قاضي الجماعة بقرطبة، وربما دل هذا على أن القاضي لم يكن له سلطة على صاحب الوثائق السلطانية، فالأمير أو الخليفة هو الوحيد الذي كان يعزل ويقلد صاحب هذه الخطة، وإذا عقد امتحان لهذا الموثق امتحنه الأمير، وليس قاضي الجماعة، ولكن الخشني أورد نصاً في قضاة قرطبة¹⁴⁰ يناقض هذا الذي ذكر قبل قليل.

وفحوى هذا النص أن صاحب الوثائق كان يخضع لمراقبة قاضي الجماعة، ولم يكن صاحب الوثائق سوى محمد بن إبراهيم بن مسرور المعروف

بابن الجنباب في أيام الناصر، أما القاضي فهو أحمد بن بقي بن مخلد بن يزيد قاضي الجماعة بقرطبة (324-260هـ/874-936م)¹⁴¹، الذي أكثر من توجيه نقده للوثائق التي كان يكتبها صاحب الوثائق، لدرجة أثارت تضاييق ابن الجنباب الذي قال للقاضي: «دعني من كثرة الكشف والبحث، وإلا حلفت ألا أكتب وثيقة، فتركه ابن بقي بعد ذلك وسامحه»¹⁴².

فهل يعني هذا أن صاحب الوثائق كان يخضع لسلطة قاضي الجماعة زيادة على خضوعه لسلطة الأمير أو الخليفة؟

سؤال لا أستطيع الادعاء بأنني أملك الجواب عليه، غير أن هناك احتمالا يبدو منطقيا؛ فمن المحتمل أن سلطة القاضي على ابن الجنباب كانت سارية حينما كان هذا الأخير يجلس لكتابة العقود للعامة، قبل أن يقلد خطة الوثائق السلطانية، وحينها صار هذا الأخير تحت سلطة الخليفة عبد الرحمان الناصر لا قاضي الجماعة.

وبالنسبة للوثائق التي كان يعقدها صاحب الوثائق السلطانية لأولي الأمر، فلحسن الحظ وصلنا نص عقد أدرجه ابن سهل في نوازل¹⁴³. والعقد يتعلق بالأمير عبد الرحمان بن الحكم، كتبه يحيى بن يحيى ومحمد بن خالد¹⁴⁴، وهو عبارة عن حبس حبسه الأمير المذكور على ابنتيه من أم عبد الله فلانة وفلانة في سنة اثنتين وعشرين ومائتين (837م) جميع أملاكه بقرية فلانة من إقليم كذا¹⁴⁵.

وكلف عقد ذلك يحيى بن يحيى، ومحمد بن خالد، «ففعدا حبس الأمير عن ابنتيه فلانة وفلانة اللتين في حجره جميع أملاكه بقرية كذا من إقليم كذا، فإن انقضتا رجعت حبسا على ابنتيه فلانة وفلانة، فإن انقضتا فمرجع ذلك إلى الأمير، إن كان حيا فإن لم يكن حيا، فإلى ولده دون جميع ورثته من نسائه»

¹⁴⁶. «ثم عرض الأمير النسخة على عبد الملك بن حبيب بمحضرهما، فأعلمه أن الذي وصفا لا يجوز، لأنها وصية لوارث، إذ جعل المرجع إلى الأمير إن أدركه حيا، فقد صار له بذلك مالا، فليس له أن يجعله بعد موته إلى ولده، لأنها وصية لوارث، فأقرا بما قال، وقالوا: هو الحق» ¹⁴⁷.

والملاحظات التي تسترعي الانتباه في هذه النص هي:

أولاً: هذا العقد المتعلق بحبس الأمير عبد الرحمان الثاني على ابنتيه من الممكن ومن المحتمل اعتباره نموذجاً واضحاً لهذه العقود والوثائق العائدة لصاحب السلطة العليا، والتي كان يحررها ويعقدها صاحب الوثائق السلطانية كما سبق الإشارة إليه.

ثانياً: نص العقد المذكور من إنشاء يحيى بن يحيى ومحمد بن خالد، كما هو واضح، وهذا الخبر الهام لا بد أن نستفيد منه للوصول إلى نتيجة قد تميّط اللثام عن خطة الوثائق السلطانية خلال عهد الأمير عبد الرحمان الأوسط. والسؤال المطروح هل يعني أن كتابة العقد من قبل يحيى بن يحيى ومحمد بن خالد أنهما كانا على رأس هذه الخطة؟

والواقع أن المصادر لم تذكر أن أحدهما أو كلاهما أي يحيى بن يحيى ومحمد بن خالد ولي خطة الوثائق السلطانية، في عهد الأمير عبد الرحمان الثاني أو الأوسط، والمصادر وأقصد تحديداً معاجم التراجم التي انفردت بالحديث عن هذه الخطة، لم تتحدث عن خطة الوثائق في عهد عبد الرحمان الأوسط، ولم تذكر شخصاً بعينه تولى هذه الخطة.

والملاحظ هنا أن المكلف بكتابة العقد ليس هو قاضي الجماعة بقرطبة، رغم أهمية منصبه من جهة، ورغم أن جده الكبير عبد الرحمان الداخل، كلف قاضي الجماعة بقرطبة عبد الرحمان بن طريف اليحصبي بكتابة عقد وقف مال

وقفه عبد الرحمان لأم العباس، وأم الأصبغ¹⁴⁸، وإنما أسند الأمر إلى يحيى بن يحيى الفقيه المشاور، وهو أقرب شخصية أندلسية في زمنه للأمير عبد الرحمان، وأشرك معه زميلا له هو محمد بن خالد.

ويبدو أن إسناد كتابة العقد ليحيى يساير منطق الأحداث، لأن الأمير كان يحترم يحيى كثيرا بدون حدود في الظاهر على ما يبدو، لدرجة أنه كان لا يولي القضاء أحدا إلا بموافقة يحيى¹⁴⁹، ويظهر أن تأثير يحيى كان كبيرا جدا، فقد تجاوز تأثيره خطة القضاء حتى قيل: «بأن الأمير عبد الرحمان كان لا يستقضي قاضيا، ولا يعقد عقدا، ولا يمضي في الديانة أمرا، إلا عن رأيه»¹⁵⁰.

ويهمنا هنا ما قيل في النص السابق عن إشراف يحيى على عقود الأمير عبد الرحمان، وتفصيل ذلك أن العقود التي كان يعقدها الأمير كان ليحيى فيها رأي ونظر، والدليل هو تحرير يحيى لعقد الحبس الذي نحن بصدد مع زميله محمد بن خالد. والسؤال الذي ينبغي طرحه هنا لماذا عرض الأمير عبد الرحمان نسخة العقد بمحضر الفقيه عبد الملك، رغم أن هذا الأخير لم يكلف سابقا بكتابة العقد، هل جاء عرض العقد على عبد الملك بدون خلفية؟

والملاحظة الثالثة: أن الفقيهين لم يناقشا ولم يجادلا زميلهما الفقيه عبد الملك فيما خالفهما فيه، وهو أمر غير مألوف ونادر الحدوث عند الفقهاء بصفة عامة، وعند فقهاء المذهب المالكي بصفة خاصة، وأكثر من ذلك اعترفا بأن عبد الملك محق.

أما الملاحظة الرابعة والتي تبدو غير مألوفة أيضا، فهي لوم الأمير عن فشلها في صياغة عقد التحبيس هذا¹⁵¹، وكأنهما دخلا امتحانا سهلا وفشلا فيه فشلا ذريعا. ولعل الأمير عبد الرحمان وجد الفرصة السانحة للوم يحيى بن يحيى، والظاهر أن الأمير كان يكره يحيى في أعماقه ويتوجس منه خيفة، وهو

السر الذي أذاعه قاضي الجماعة يخامر بن عثمان الشعباني (ت 227هـ/841م)¹⁵²، حينما سلمه أحد الفتيان وثيقة عزله من خطة قضاء الجماعة بقرطبة، فقال له: «قل للأمير أصلحه الله إذ وليتني أمرتني أن أتخلف من السلسلة السوء، واليوم تعزلني ببغيها علي»¹⁵³.

ويبدو أن الأمير اعترف ضمناً بأنه أوصى فعلاً قاضيه بتجنب الفقهاء، فقد رد حينما سمع ما قال القاضي: «قبحه الله، ذكر أسرارنا على رؤوس الناس»¹⁵⁴. وسلسلة السوء يقصد بها الفقهاء المشاورين¹⁵⁵. ويبدو أن الأمير كان يريد تحريض القاضي على الفقيه المشاور يحيى بن يحيى الليثي وجماعته¹⁵⁶، في محاولة للحد من نفوذ يحيى وأصحابه¹⁵⁷. ويبدو أن الفقيه القوي هو الذي جعل الأمير يسلك هذا المسلك الملتوي، يوصي القاضي ويحذره من الفقهاء في السر، ويعمل القاضي بوصية الأمير ويتجنب الفقهاء، ويحس الفقهاء ببرودة القاضي¹⁵⁸، ولكنه يقوم بعزله عن خطة القضاء تنفيذاً لرغبة يحيى وجماعته¹⁵⁹، في وقت كان على الأمير أن يحمي قاضيه، ويتجنب تركه لقمة سائغة لخصومه من الفقهاء.

أما بالنسبة لوثيقة الحبس فقد كلف الأمير عبد الرحمان الفقيه المشاور عبد الملك بكتابة العقد من جديد وفق الصيغة التي يراها، هو أي عبد الملك¹⁶⁰، وحده، ولم يشرك معه لا يحيى، ولا محمد، وهو دليل على عدم رضا الأمير عنهما بعد ارتكابهما أخطاء في كتابة العقد المذكور. وإعادة كتابة العقد من جديد وتكليف عبد الملك بن حبيب بهذه المهمة، لا شك أن هذا الصنيع أوجع الفقيهين الكبيرين يحيى ومحمد؛ فمن جهة كشف محدودية علم الفقيهين، أمام سعة علم عبد الملك وقوة عارضته، والناحية الأخرى، والأخطر بالنسبة لهما،

هو عدم ثقة الأمير فيهما، والدليل ظاهر للعيان يتمثل في تكليف عبد الملك بإعادة كتابة العقد.

والجدير بالذكر أن علاقة عبد الملك بن حبيب السلمي بيحيى بن يحيى لم تكن على ما يرام بسبب المنافسة على زعامة الفقهاء في قرطبة¹⁶²، ذلك أن الذي يتمكن من استمالة الفقهاء إليه يستطيع التأثير على مجريات الأمور في العاصمة الأندلسية. وقد نقلت المصادر بعض أصداء الصراع الذي دار بين الفقيهين¹⁶²، والغلبة هذه المرة كانت لعبد الملك الذي يبدو أنه نجح في زحزحة يحيى من مكانته الكبيرة وصلته القوية بالأمير عبد الرحمان الأوسط، ومن المحتمل أن اتفاقا حصل بين هذا الأخير والأمير لإضعاف يحيى وجماعته. وهذا استنتاج منطقي وممكن الحدوث بناء على ماتقدم من الاتفاق الذي تم بين القاضي يخامر بن عثمان والأمير عبد الرحمان. وعموما فإن النص يميّط اللثام عن بعض ممارسات عليّة القوم، وعن كيفية تعامل السلطة في قرطبة مع هؤلاء الذين اختارتهم لأداء أدوار معينة في القصر.

خاتمة:

رغم قلة المعلومات المتعلقة بخطة الوثائق السلطانية في عهد الدولة الأموية فإن ما تمكنا من جمعه من معلومات كشف إلى حد ما عما كان يحدث في الدوائر العليا في السلطة الأموية بعاصمة الدولة قرطبة، لأن وثائق الحاكم تكشف أمورا ربما لا نتحدث عنها عادة كتب التاريخ المعروفة، وحتى الحاكم كان يدرك أهمية عقوده ووثائقه فخصص لها موثقا في إطار وظيفة عامة عن طريق عهد التولية في الخطة والعزل منها، وهو يثبت الطابع الرسمي للخطة، كما أن إشارة كتب التراجم إلى الخطة ينم عن أهميتها، والدليل على ذلك أن هناك أسرا معينة توارث ممارسة الوظيفة، وعلاقة قاضي الجماعة بصاحب

الوثائق، وكذلك تعرض صاحب الخطة للمحاكاة، ووضع أكثر من واحد على رأس الخطة والدور الذي لعبه بعضهم ممن تولى خطة الوثائق السلطانية في إخماد الفتن والثورات في أواخر القرن الثالث الهجري، ودور الفقهاء المالكيين في مركز القرار السياسي في عهد الإمارة الأموية، والتنافس الذي كان سائدا بينهم حول الزعامة والنفوذ.

الهوامش:

- 1 انظر، القاضي عياض: (أبو الفضل عياض بن موسى)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح، أحمد بكير محمود، بيروت، دار مكتبة الحياة، د. ت، ج، 4، ص، 735، انظر، ابن بشكوال: (أبو القاسم خلف بن عبد المالك)، كتاب الصلة، نشر صلاح الدين الهواري، (ط1)، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، 1423هـ، 2003م، ص، 129، ترجمة رقم، 323.
- 2 انظر، المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تح، عبد الرحمان علي الحجي، بيروت، دار الثقافة، 1983، صص، 274-270، انظر كذلك، المقتبس، نشر، ب، شالميتا، وف، كورنيطي، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1979، ص، 102، 110، 208، 242، 252-253، 254-256، 276-278، 330-336، 392-390، 409-408.
- 3 الخشني: (محمد بن حارث)، أخبار الفقهاء والمحدثين، دراسة وتحقيق، ماريا لويسا آبيلا، ولويس مولينا، مدريد، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 1992، ص، 170.
- 4 ابن الفرضي: (أبو الوليد، عبد الله الأزدي)، (ت 403هـ/1013م)، تاريخ علماء الأندلس، تح، روحية عبد الرحمان، (ط1)، بيروت، دار الكتب، 1417هـ، 1997م، ص، 323، ترجمة رقم، 1201.
- 5 ابن عذارى المراكشي: (أبو العباس أحمد المراكشي)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح، ج. س. كولان، و. إ. ليفي بروفنسال، (ط2)، بيروت، دار الثقافة، 1980، ج، 2، ص، 204.
- 6 ابن الفرضي: المصدر السابق، ص، 323، ترجمة رقم، 1201.
- 7 ابن عذارى المراكشي: المصدر السابق، ج، 2، ص، 204.
- 8 انظر، ابن الأبار: كتاب الحلة السيرة، تح، حسين مؤنس، (ط2)، القاهرة، 1985، ج، 1، ص، 238.
- 9 ن.م.
- 10 Mohamed Meouak, Pouvoir Souverain Administration Centrale ET Elites Politiques Dans L'Espagne umayyade, Helsinki, Finish Academy Of Science, 1999, p. 129.
- 11 ابن حيان: كتاب المقتبس، ج، 5، ص، 253.

12 انظر، الحميدي: (أبو عبد الله محمد بن أبي النصر)، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص، 329، ترجمة رقم، 476؛ وابن الفرضي: المصدر السابق، ص، 279، ترجمة رقم، 1049.

13 المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تح، عبد الرحمان علي الحجي، ص، 100.
E. Lévi-Provençal, L'Espagne Musulmane au Xème siècle institution et vie sociale, Paris, 1932, p. 92.

14 المصدر نفسه، ص، 30.

15 المصدر نفسه، ص، 171.

16 المصدر نفسه، ص، 104.

17 لم أهتد للمقصود من هذا المصطلح.

18 ابن حيان: المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تح، عبد الرحمان علي الحجي، ص، 45.

19 انظر قضاة قرطبة، ص، 228.

20 كتاب المقتبس في تاريخ الأندلس؛ عهد الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمان بن الحكم بن هشام، تح، إسماعيل العربي، (ط1)، الدار البيضاء، 1990م، ص، 23.

21 الخشنى: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص، 170.

22 ابن الفرضي: المصدر السابق، ص، 323، ترجمة رقم، 1201.

23 المصدر نفسه، ص، 323، ترجمة رقم، 1201.

24 أخبار الفقهاء والمحدثين، ص، 303.

25 المصدر نفسه، ص، 155.

26 ابن الفرضي: المصدر السابق، ص، 334، ترجمة رقم، 1231.

27 القاضي عياض: المصدر السابق، ج، 4، ص، 402.

28 ابن الفرضي: المصدر السابق، ص، 334، ترجمة رقم، 1231.

29 أخبار الفقهاء والمحدثين، ص، 179.

30 القاضي عياض: المصدر السابق، ج، 4، ص، 402.

31 انظر ابن بشكوال: المصدر السابق، ص، 129، ترجمة رقم، 323.

32 ابن الأبار: التكملة، ج، 2، صص، 45-46.

الجزيرة الخضراء: ويقال لها جزيرة أم حكيم، وهي جارية طارق بن زياد، وعلى مرسى أم حكيم مدينة الجزيرة الخضراء، ومرسى الجزيرة مشى مأمون، وهو أيسر المراسي للجواز وأقربها من بر العدو". انظر، الحميري: (محمد بن عبد المنعم الصنهاجي الحميري)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح، إحسان عباس، (ط2)، بيروت، مكتبة لبنان، 1984، ص، 222.

- 34 ن. م.
- 35 ابن عذاري: المصدر السابق، ج، 1، ص، 199.
- 36 المالكي: (أبو بكر عبد الله بن محمد)، كتاب رياض النفوس، تح، بشير البكوش، ومحمد العروسي المطوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ج، 2، ص، 165.
- 37 ابن عذاري: المصدر السابق، ج، 1، ص، 187، المالكي: المصدر السابق، ج، 1، ص، 166.
- 38 ن. م.
- 39 ابن خلدون: (ولي الدين أبو زيد عبد الرحمان بن محمد الحضرمي)، المقدمة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1982، صص، 386-387.
- 40 ابن خلدون: المصدر السابق، صص، 386-387.
- 41 ن. م.
- 42 المصدر نفسه، ص، 400.
- 43 المصدر نفسه، ص، 421.
- 44 انظر، حسين مؤنس: دستور أمة الإسلام، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، 1998، ص، 98.
- 45 انظر، إحياء علوم الدين، بيروت، دار الفكر، (ط2)، 1980، ج، 9، ص، 202.
- 46 المراكشي: (أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك)، الذيل والتكملة، (ط1)، بيروت، 1973، السفر السادس، ص، 39.
- 47 انظر النباهي: (أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن الجذامي المالقي النباهي)، تاريخ قضاة الأندلس، أو المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، نشره ليفي بروفنسال، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1400هـ، 1980م، ص، 49.
- 48 المقري: (أبو العباس أحمد بن محمد التلمساني)، نفح الطيب، تح، إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1388هـ، 1968م، ج، 1، ص، 331.
- 49 Mohamed Meouak, Op. Cit., pp. 11-12.
- 50 انظر، ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، نشر، عبد السلام الهراس، بيروت، دار الفكر، 1415هـ، 1995، ج، 4، ص، 23. المعجم في أصحاب القاضي الصديقي، تح، إبراهيم الأبياري، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1990، ص، 298، ترجمة رقم، 274، ابن بشكوال: المصدر السابق، ص، 358، ترجمة رقم، 974.
- 51 مالقة: من أعمال رية، سورها على شاطئ البحر بين الجزيرة الخضراء والمرية، وقال الحميدي: هي على ساحل بحر المجاز المعروف بالزقاق. انظر، ياقوت الحموي: (شهاب الدين أبو عبد الله)، معجم البلدان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج، 5، ص، 43.

إسبانيا والبرتغال، (ط2)، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1417هـ، 1997م، ص، 145.

53 انظر ترجمة رقم، 474، ص، 298.

54 ن. م.

55 ابن الأبار: التكملة، تح، الهراس، ج، 4، ص، 23.

56 لم أعرّ لحد الآن على دراسة لهذه الخطة. والذين تحدثوا عن هذه الخطة أشاروا إليها إشارة خفيفة في أسطر قليلة جدا. وأقدم باحث أشار إلى خطة الوثائق السلطانية هو المستشرق الفرنسي إميل تيان، وذكر اسم الخطة بالعربية وقدم لها ترجمة بالفرنسية.

Emile tyan, Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman, université de Lyon, 1945, N 2, p. 42

أما عبد اللطيف أحمد الشيخ فذكر هذه الخطة في ثلاثة أسطر وقال: إن الوالي هو الذي كان يعين في هذه الخطة. التوثيق لدى فقهاء المذهب المالكي بإفريقيا والأندلس من الفتح الإسلامي إلى القرن الرابع عشر الهجري، دبي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2004، ج، 1، ص، 267.

أما منيرة بنت عبد الرحمان الشرقي، فقد ذكرت أن الموثقين ينقسمون إلى قسمين: الأول، يشمل متولي توثيق الأمور السلطانية. وأضربت صفحا عن ذكر اسم هؤلاء الموثقين أو الذين عينوا هؤلاء الموثقين من أمراء وخلفاء البيت الأموي. انظر، علماء الأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريين، دراسة في أوضاعهم الاقتصادية وأثرها على مواقفهم السياسية، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1423هـ، 2002م، ص، 199.

57 القاضي عياض: المصدر السابق، ج، 4، ص، 399.

58 انظر هذه المصطلحات الفقهية في كتاب التعريفات للجراني: علي بن محمد الشريف، (ط1)، تج، محمد عبد الرحمان المرعشلي، بيروت، دار النفائس، 1424هـ، 2003م، صص، 107-110، 147، 192-193، 207، 224، 318، 340.

59 القاضي عياض: المصدر السابق، ج، 4، ص، 400.

60 انظر، خليل إبراهيم الكبيسي: دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس، (ط1)، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1425هـ، 2004م، ص، 193.

61 السِّلْمُ: وهو في اللغة التقديم والتسليم. وفي الشرع: اسم لعقد يوجب الملك في الثمن عاجلا وفي الثمن آجلا، فالمبيع يسمى مسلما فيه، والثمن رأس المال، والبائع يسمى مسلما إليه، والمشتري رب السلم. انظر، الجرجاني: المصدر السابق، صص، 192-193.

62 انظر، ابن الأبار: التكملة، ج، 1، ص، 301.

63 انظر عقد الأمان لمحمد بن هاشم التجيبي، الذي أبرمه الخليفة الناصر لهذا المنشق بسرقة وسرقة وتاريخه سنة 325هـ/936م. انظر، ابن حيان: المقتبس، ج، 5، ص، 404. وفي هذا الصدد يقول ابن حيان: وعقد له الأمان بأوثق عقد. وأشهد مجموعة ضخمة من النخبة السياسية والعسكرية والفقهية في قرطبة وردت تحت عنوان تسمية الشهود، صص، 407-410.

64 الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص، 316.

65 الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص، 316.

66 ن. م.

67 عبد الرحمان بن طريف اليحصبي، وفي اسم هذا القاضي خلاف، قيل عبد الرحمان، وقيل عبد الملك، وقيل نصر، انظر تكملة الصلة، تح، الهراس، ج، 2، ص، 211، ترجمة رقم، 579، انظر، ج، 3، من نفس الكتاب، ص، 65، ترجمة رقم، 152، لم يذكر الخشني السنة التي ولد فيها ولا تلك التي عينه فيها الأمير عبد الرحمان الأول القضاء في مدينة قرطبة، ولا تاريخ وفاته، انظر، قضاة قرطبة، صص، 64-65، انظر، ابن سعيد: (علي بن موسى بن سعيد)، المغرب في حلى المغرب، تح، شوقي ضيف، (ط3)، القاهرة، دار المعارف، 1978، ج، ؟؟، ص، 144.

68 انظر الخشني: قضاة قرطبة، صص، 64-65.

69 عن رواتب كبار الموظفين في الدولة الأموية انظر، Mohamed Meouak, Op. Ci t. p 47.

70 لم أهدت إلى معرفة مكانه.

71 انظر الخشني: أخبار الفقهاء، صص، 304-305.

72 لم أقف على ترجمة له.

73 انظر، منيرة بنت عبد الرحمان الشرقي: المرجع السابق، ص، 199.

74 ن. م.

75 انظر الخشني: أخبار الفقهاء، ص، 303، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص، 279، ترجمة رقم، 1049، القاضي عياض: المصدر نفسه، ج، 4، ص، 442.

76 القاضي عياض: المصدر نفسه، ج، 4، ص، 442.

77 الخشني: أخبار الفقهاء، صص، 301-305، القاضي عياض: المصدر نفسه، ج، 4، ص، 442.

78 انظر، منيرة بنت عبد الرحمان الشرقي: المصدر السابق، ص، 199.

79 مدينة بالأندلس بينها وبين بياسة عشرون ميلا، وهي كثيرة الخصب رخيصة الأسعار كثيرة اللحوم والعسل. انظر الحميري: المصدر السابق، صص، 183-184.

80 انظر الخشني: أخبار الفقهاء، ص، 303.

81 ن. م.

82 ن. م.

- 83 انظر ابن الخطيب: (لسان الدين محمد بن محمد بن الخطيب السلماي)، تاريخ إسبانيا الإسلامية، تح، ليفي بروفنسال، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1426هـ، 2006م، ص، 27.
- 84 قرية قرب جيان تعرف بغدير الزيت لكثرة زيتونها، وهي كثيرة المياه والبساتين، كثيرة السقي، بها جامع من ثلاث بلاطات على أعمدة رخام. انظر، الحميري: المصدر السابق، ص، 351.
- 84 انظر ابن حيان: المصدر السابق، تح، إسماعيل العربي، ص، 44، ابن الخطيب: المصدر السابق، ص، 27، ابن عذاري: المصدر السابق، ج، 2، ص، 136.
- 85 لم أعثر له على أثر في الروض المعطار.
- 86 انظر ابن حيان: المصدر السابق، تح، إسماعيل العربي، ص، 46، ابن عذاري: المصدر السابق، ج، 2، ص، 136.
- 87 انظر ابن حيان: المصدر السابق، تح، إسماعيل العربي، ص، 48، ابن عذاري: المصدر السابق، ج، 2، ص، 136.
- 88 الخشني: أخبار الفقهاء، ص، 303.
- 89 ن. م.
- 90 ن. م.
- 91 ن. م.
- 92 ن. م.
- 93 ابن الفريسي: المصدر السابق، ص، 288، ترجمة رقم، 1073، القاضي عياض: المصدر السابق، ج، 4، ص، 442.
- 94 القاضي عياض: المصدر نفسه، ج، 4، ص، 442.
- 95 القاضي عياض: المصدر نفسه، ج، 4، ص، 733.
- 96 ن. م.
- 98 ن. م.
- 99 ن. م.
- 100 المصدر نفسه، ج، 4، ص، 733.
- 101 ن. م.
- 102 ن. م.
- 103 انظر المقرئ: المصدر السابق، ج، 3، صص، 214-215.
- 104 انظر ابن الخطيب: مثلى الطريقة في ذم الوثيقة، تح، عبد المجيد التركي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983، ص، 89.

- 105 انظر على سبيل المثال لا الحصر، الغرناطي: (أبو إسحاق إبراهيم بن الحاج أحمد الأنصاري الغرناطي)، الوثائق المختصرة، إعداد مصطفى ناجي، (ط1)، الرباط، مركز إحياء التراث المغربي، 1408هـ، 1988م، ص13، ابن المناصف: (محمد بن عيسى)، تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام، أعده للنشر عبد الحفيظ منصور، تونس، دار التركي للنشر، 1988، ص، 142، عبد اللطيف الشيخ: المرجع السابق، ج، 1، صص، 301-309.
- 106 انظر، معاجم التراجم: تاريخ علماء الأندلس، الصلة، ترتيب المدارك.
- 107 انظر الخشني: قضاة قرطبة، ص، 91، 92، 117.
- 108 انظر ابن عذاري: المصدر السابق، ج، 2، ص، 78.
- 109 ابن القوطية: (أبو بكر محمد بن عمر)، تاريخ افتتاح الأندلس، تح، إبراهيم الأبياري، (ط1)، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص، 68، ابن عذاري: المصدر السابق، ج، 2، ص، 78، ابن الأبار: الحلة السيرة، ج، 1، ص، 44.
- 110 ل ابن القوطية: المصدر نفسه، ص، 75.
- 111 الخشني: أخبار، ص، 303.
- 112 المصدر نفسه، ص، 155.
- 113 ن. م.
- 114 ابن الفرضي: المصدر السابق، ص، 323، ترجمة رقم، 1201.
- 115 ن. م.
- 116 انظر، ص، 170.
- 117 ابن الفرضي: المصدر السابق، ص، 288، ترجمة رقم، 1073.
- 118 ن. م.
- 119 انظر ابن بشكوال: المصدر السابق، ترجمة رقم، 681.
- 120 ن. م.
- 121 ن. م.
- 122 تقع على الضفة اليسرى لنهر شنيل فرع الوادي الكبير، وهي من أعمال مقاطعة اشبيلية، انظر محمد عبد الله عنان: الآثار الأندلسية الباقية، ص، 76.
- 123 من كور استجه، بينهما نصف يوم، انظر، الحميري: المصدر السابق، ص، 60.
- 124 تقع مدينة قرمونة على مقربة من جنوبى نهر الوادي الكبير، في شمال شرقي إشبيلية، انظر محمد عبد الله عنان: المرجع السابق، ص، 71.
- 125 كورة مورور متصلة بأحواز قرمونة من جزيرة الأندلس، وهي في الغرب والجوف من كورة شذونة. انظر، الحميري: المصدر السابق، ص، 564.

126 مدينة بالأندلس بمقرية من استجه، وهي مدينة أولية، إليها تنسب الكورة، وبها بلاط من بنيان الأول لم يتغير. وإقليم تاكرنا منضاف إلى إقليم استجه، ومن مدن تاكرنا مدينة رندة، وهي قديمة ولها آثار كثيرة. الحميري: المصدر نفسه، ص، 129.

127 ابن بشكوال: المصدر السابق، ص، 542، ترجمة رقم، 681.

128 انظر ابن بشكوال: المصدر السابق، ص، 129 ترجمة رقم، 323

129 القاضي عياض: المصدر السابق، ج، 4، ص، 735، انظر ابن بشكوال: المصدر السابق، ص، 47، ترجمة رقم، 75.

130 ن. م.

131 انظر القاضي عياض: المصدر السابق، ج، 4، ص، 734.

132 ابن الفرضي: المصدر السابق، ص، 333، ترجمة رقم، 1231.

133 انظر، القاضي عياض: المصدر السابق، ج، 4، ص، 402.

134 ابن الفرضي: المصدر السابق، ص، 333، ترجمة رقم، 1231.

135 انظر، الخشني: أخبار الفقهاء، ص، 321.

136 المصدر نفسه، ص، 303.

137 انظر ترجمته في الحلة السيرة، ج، 1، صص، 137-142.

138 انظر الخشني: قضاة قرطبة، ص، 159.

139 ن. م.

140 الخشني: المصدر السابق، ص، 228.

141 انظر ترجمته، الخشني: قضاة قرطبة، ص، 222-231، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص، 38، ترجمة رقم، 103.

142 الخشني: المصدر السابق، ص، 228.

143 ابن سهل: المصدر السابق، ج، 2، صص، 1074-1075.

144 هو محمد بن خالد بن مرتين المعروف بالأشج (ت 224هـ/839م)، كانت له رحلة لقي فيها ابن القاسم وأشهب وغيرهما. ولي الصلاة والشرطة والسوق، وكان غاية في الصلابة، انظر، أخبار الفقهاء، ص، 111.

145 ابن سهل: المصدر السابق، ج، 2، صص، 1074-1075.

146 ن. م.

147 ن. م.

148 الخشني: قضاة قرطبة، صص، 64-65.

149 ابن القوطية: المصدر السابق، ص، 75.

- 150 ابن حيان: المقتبس، تح، محمود مكي، ص، 42.
- 151 ابن سهل: المصدر السابق، ج، 2، صص، 1074-1075.
- 152 انظر ترجمته في الخشني: قضاة قرطبة، صص، 121-123، ابن الفرضي: المصدر نفسه، ص، 456، ترجمة رقم، 1646، ابن حيان: المقتبس، تح، محمود مكي، صص، 63-67، ابن سعيد: المصدر نفسه، ج، 1، صص، 149-150، ابن القوطية: المصدر السابق، ص، 75.
- 153 الخشني: قضاة قرطبة، ص، 123.
- 154 ن. م.
- 155 ابن حيان: المقتبس، تح، محمود مكي، ص، 67.
- 156 ن. م.
- 157 ن. م.
- 158 ن. م.
- 159 ن. م.
- 160 ابن سهل: المصدر نفسه، ج، 2، صص، 1074-1075.
- 161 الخشني: أخبار الفقهاء، ص، 363.
- 162 وكان الذي بين يحيى وبين عبد المالك بن حبيب بعيدا، وكانا متتافرين. رأيت في كتاب لعلكدة بن نوح الرعيني، قال: جُمع الفقهاء يوما للشورى، فتكلم يحيى ووافقه أصحابه، وخالفهم عبد الملك، فقال له زونان: يا هذا ما الذي تريد بكثرة هذه المخالفة لأصحابك؟ وعنفه في ذلك. فقال له عبد الملك: ليس أنت الذي يمتنني إنما يمتنني هذا الشيخ، وأشار إلى يحيى. فقال له يحيى: يكفيك قول الناس فيك. الخشني: أخبار الفقهاء، ص، 363.

التسامح الديني في الأندلس بين معطيات النصوص المصدرية، ونظري

المُجَهِدِينِ وَالمُنْصِفِينَ مِنَ المؤرِّخِينَ الأَجَانِبِ وَالمُسْتَشْرِقِينَ

(422-897هـ/1031-1492م)

✍️ / محمد عيساوة

جامعة باجي مختار - عنابة

الملخص:

يتناول هذا المقال التسامح الديني في الأندلس، ويبين من خلال النصوص المصدرية كيف سمح المسلمون للسكان الأصليين من نصارى ويهود بإقامة شعائهم الدينية بكل حرية، كما نجد في هذا المقال نظرتين مختلفتين لهذا التسامح من طرف المؤرخين والمستشرقين الأجانب، فمنهم من اعتبر هذا التسامح مجرد شعار لم يتم تطبيقه في الواقع، وهذا الاتجاه يمثل لغير من المؤرخين المتعصبين والمتحاملين، ومنهم من أقر بحقيقة هذا التسامح، معتبرين أنّ المسلمين كانوا متسامحين كثيرا مع النصارى واليهود، على العكس مما يُروّج له البعض من أصحاب الدعايات المغرضة.

الكلمات المفتاحية: التسامح الديني - الأندلس - المسلمين - النصارى - اليهود.

Résumé:

Cet article traite la tolérance religieuse en Andalousie, et montre à travers les textes sources comment les musulmans ont permis aux autochtones chrétiens et des juifs de mener librement leurs rites religieux, on trouve aussi dans cet article, deux vues différentes de cette tolérance par les historiens et les orientalistes étrangers ; Certains la considèrent comme un simple slogan qui n'a pas été mis en pratique, et cette tendance est représentée par un groupe d'historiens fanatiques et biaisés. D'autres ont reconnu la vérité de cette tolérance, considérant que les musulmans étaient très tolérants envers les chrétiens et les juifs. Au contraire de certaines propagandes malveillantes.

Mots clés: tolérance religieuse - Andalousie - Musulmans - Chrétiens - Juifs.

مقدمة:

تُعد قضية التسامح والتكافل الاجتماعي بين المسلمين من القضايا التي دعا إليها ديننا الحنيف، ولم تُعن بالمسلمين فحسب وإنما جاءت شاملة لبني الإنسان قاطبة دون تمييز بين لونه وشكله وعرقه أو دينه ومعتقد، فهي قبل أن تكون قضية إسلامية، كانت قضية إنسانية شاملة لجميع البشر على اختلاف مستوياتهم صغيرهم وكبيرهم، قويهم وضعيفهم، غنيهم وفقيرهم، مؤمنهم وكافرهم. فعلاقة المسلم مع غير المسلم علاقة انسانية بشرية إذ يشتركون في أمور كثيرة تستوجب عليهم التعامل معها وفق ضوابط انسانية مشتركة، والمسلم حسب التعاليم القرآنية والتوجيهات النبوية مُطالب بأن يتعامل مع غيره كإنسان أولاً وقبل كل شيء، ويتعايش معه بعيداً عن التعصّب الديني أو العرقي أو الجنسي ليُجسّد بذلك عالمية الرسالة السماوية وتسامحها.

ولما كانت رسالة الإسلام موجهة للإنسانية جمعاء، فقد وجب على حامل هذه الرسالة أن يعمل على تطبيق تعاليمها أحسن تطبيق، وأن يبذل في نشرها أقصى مجهود، ولكن بالطرق السلمية، دون عنف ولا إكراه. وقد التزم المسلمون في الأقطار التي فتحوها بهذا المبدأ الداعي إلى حرية اختيار العقيدة، واحترام عقائد الآخرين، فلم يفرضوا الإسلام على شعوب هذه البلاد، وإنما تركوهم أحرار في اختيار عقائدهم، دون أدنى تضيق.

تُرى هل التزم المسلمون بهذا المبدأ الداعي إلى احترام عقائد الآخرين في الأندلس التي تُعد من آخر الأقطار التي تم فتحها؟ وكيف نظر المؤرخين الأجانب والمستشرقين للتسامح الديني في الأندلس؟

هذا ما سنحاول الكشف عنه في طيّات هذه الورقة البحثية.

ضَمِنَ المسلمون منذ دخولهم الأندلس، حرية العبادة وإقامة الشعائر الدينية لسكانها⁽¹⁾، ولم يفرضوا عليهم الإسلام، بل تركوا لهم الحرية الكاملة في اختيار المعتقد، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁽²⁾، وهو ما أتاح لهم أن يؤدّوا عباداتهم وطقوسهم في أماكنها، من بيع وكنائس وأديرة ظلّت قائمة على ما كانت عليه.

فبالنسبة للنصارى فقد كانوا أحرار في عباداتهم وكنائسهم، ولم يتعرض المسلمون لهم، بل تركوا لهم الحرية الكاملة في ذلك، فكان القسيسين والرهبان يمارسون حرياتهم الدينية دون أي مضايقات أو إخفاء لشاراتهم الدينية، بل كانت علنا⁽³⁾، حتى أفروا هم أنفسهم بذلك، قال توماس آرنولد: "ولم يتعرّض لهم المسلمون في إقامة شعائرهم الدينية... فقد كانوا يقدمون القرابين بين دق الناقوس وإحراق البخور، وغير ذلك من الطقوس الدينية الكاثوليكية، وكذلك ترانيم المزامير وإلقاء المواعظ، والاحتفال بالأعياد المسيحية على النحو الذي كانت عليه قبل الفتح، كما سُمح لهم في وقت من الأوقات أن يبنوا كنائس جديدة"⁽⁴⁾.

ويشير المؤرخ سيمونيت إلى أنّ عدد الأسقفيات والكنائس التي انتشرت في أنحاء الأندلس خلال الحكم الأموي قد بلغ نيفا وثلاثين مطرانية وأسقفية، ويعترف بأنّ هذه الكنائس، لم تُمس بأذى خلال الفتح، وأنّ عددا كبيرا من الأساقفة والقساوسة والرهبان، الذين فروا عند دخول المسلمين، عادوا إلى كنائسهم بعد تأكدهم من تسامح الفاتحين تجاه أصحاب الديانات الأخرى ومعابدهم⁽⁵⁾، ومن أشهر هذه الكنائس كنيسة الأسرى بقرطبة، وهي كنيسة مقصودة، معتبرة عند النصارى⁽⁶⁾. وقد وُضعت هذه الكنائس تحت تصرّف

رجال الدين النصارى، كما سُمح لخطبائهم أن يذكروا اسم أسقفهم في خطبهم ومواعظهم⁽⁷⁾.

هذا وقد أجاز المسلمون للكنيسة بأن تكون لها أحباس تُنفق منها، كما سُمح لها بأن تُقيم شعائرها، بما فيها من دق الأجراس، وإظهار الصلبان⁽⁸⁾، ويبدو ذلك أمراً عادياً ومألوفاً بين المسلمين، وهو ما خلّدت أشعارهم، فقد بات أبو عامر بن شهيد ليلة بإحدى كنائس قرطبة، وأثار انتباهه قرع النواقيس، الأمر الذي هيج سمعه⁽⁹⁾، إذ يقول:

وترنم الناقوس عند صلاتهم ففتحتُ من عيني لرجع هديره⁽¹⁰⁾

وجاء على لسان ابن حزم الظاهري:

أتيتي وهلال الجومُطْلَعُ قبيل قرع النصارى للنواقيس⁽¹¹⁾

وتواصل قرع النصارى للنواقيس في الأندلس على امتداد الحكم الإسلامي بها، الأمر الذي أنكره الفقهاء، لذلك طالبوا من الحكام المسلمين منع النصارى من ذلك⁽¹²⁾

أما حمل الصليب فقد كان منتشراً في شوارع المدن الأندلسية، إذ حمله النصارى في مواكبهم، مع إيقاد الشموع⁽¹³⁾، مما يُعطي دلالة واضحة أنّ الحكّام المسلمين كانوا متسامحين معهم في هذا الأمر، خاصة أثناء احتفالاتهم بأعيادهم الدينية⁽¹⁴⁾.

ومن مظاهر تسامح المسلمين الديني مع النصارى، أنهم لم ينقلوا كرسي المطرانية الكبرى من مدينة طليطلة إلى قرطبة، بعد أن أصبحت هذه الأخيرة عاصمة للبلاد، لكنّهم كانوا يميلون إلى أن تُعقد المجالس في قرطبة، وإمعاناً في التسامح فصل المسلمون الكنيسة الإسبانية من الناحيتين الروحية والمادية والموارد

المالية عن روما، وجعلوها كيانا مستقلا في الأندلس، فلم يُعدّ النصارى المقيمون في النواحي الخاضعة للمسلمين يرسلون شيئا من أموالهم إلى روما (15).

ومع ملوك الطوائف نجد أنّ التسامح الديني قد بلغ الذروة، واستمر ليشمل عهدي المرابطين والموحدين فيما بعد، ولعلّ الامتياز الذي منحه أمير دانية علي بن مجاهد لجميع كنائس إمارته، وجمع رجالها تحت لواء أسقفية برشلونة يتلقون منها الزيت المقدس، والأوامر الدينية، وقرارات التعيين في وظائفهم الرهبانية (16)، أكبر شاهد على هذا التسامح، بل إنّ هذه العناية ربما كانت تذهب إلى أبعد من كفالة حرية العقيدة للنصارى، حتى وصل الحد بأمر سرقسطة المقتدر أن يعلن الحرب على من لم يُقم دينه من النصارى، ويعطّل الإنجيل (17)، وهذا ما نلمسه من قول الشاعر ابن الحداد (ت480هـ) مشيرا إلى دواعي محاربة المقتدر الطاغية ابن رزمير ورجاله:

فهم ذهلوا عن شرعه وحدوده فقد عطّل الإنجيل وأطرح الفصح (18)

أمّا بخصوص ما ذهب إليه دوزي، من اتهام المرابطين بالتعصب والتشدد ضد المسيحيين انطلاقا من إقدامهم على هدم الكنائس (19)، فهناك ما يَنقُضه، فكنيسة مدينة البيرة التي تمّ هدمها من طرف يوسف بن تاشفين سنة 492هـ/1098م بعد أن استفتى الفقهاء، توحى بنوع من التشدد والتعصب (20)، لكن إذا علمنا أنّ ذلك تزامن مع نفس التوقيت الذي استولى فيه الصليبيون على بيت المقدس، نُدرك بأنّ أمر الهدم كان ناتجا عن ظرفية عصبية لا غير (21).

ولدينا من القرائن ما يُثبت على بقاء جُل الكنائس منتشرة في أرجاء الأندلس على عهد المرابطين، عكس ما ذهب إليه دوزي، ومن بين هذه الكنائس، كنيسة "الغراب" التي ورد ذكرها في كتاب نزهة المشتاق للإدريسي، الذي قال عنها: "أنها كنيسة قائمة من عهد الروم إلى اليوم لم تتغير عن حالها" (22)، فمن

خلال قوله هذا يفهم أنها لم تتعرض لأيّ تهديم منذ ما قبل الفتح الإسلامي للأندلس إلى عهده، وقد زوّدنا الإدريسي بمعلومات هامة عن هذه الكنيسة، إذ يقول: "... ولها أموال يُتصدّق بها عليها... والكنيسة في ذاتها كنيسة عامرة، وبها أموال مدّخرة، وأحوال واسعة،... وبها ما يُكرم به الأضياف الواردون على الكنيسة" (23). وقد ورد ذكر هذه الكنيسة في كتاب الجغرافيا لابن سعيد (24).

إلى جانب هذه الكنيسة، يُحدّثنا أبو حامد الغرناطي (565-473هـ) المعاصر هو الآخر لفترة المرابطين عن وجود كنيسة قرب مدينة غرناطة، يخرج الناس إليها ويقصدونها (25)، ولعلّ وجود كنائس ما بعد فترة المرابطين، تكلمت عنها المصادر التاريخية، وورد ذكرها في كتب الجغرافية، دليل واضح على عدم هدمها في عصر المرابطين، فالمقري يحدّثنا عن كنيسة قرطبة التي ظلت موجودة حتى القرن الثامن الهجري، والتي قال عنها أنها كانت تحظى بتقديس النصارى (26)، فضلا عن وجود كنائس أخرى في باقي المدن الأندلسية، ككنيسة مدينة لورقة بحومة الجبل (27)، وكنيسة أخرى كبيرة معظمّة بمدينة أوبنة (28).

إضافة إلى ما سبق، لو كان هدم الكنائس أمرا متّبعا في الأندلس، ما كان للفقهاء زمن المرابطين أن يُفتوا بمنع قرع النواقيس، أو التخفيف منه (29)، وعليه يتضح بأنّ المرابطين لم يمنعوا النصارى من القيام بشعائهم الدينية، بل تركوا لهم الحرية الكاملة في ذلك، ووُجد من النسوة زمن المرابطين من كنّ يُصاحبنّ صديقاتهنّ المسيحيات إلى الكنائس، الشيء الذي أثار حفيظة ابن عبدون، إذ طالب بمنع المسلمات من القيام بذلك (30).

أما الأديرة فظلت طوال العصور الإسلامية، آمنة لا يُروّع أصحابها في شيء، وظلت الجماعات النصرانية في المدن والأرياف ملتقّة حول أساقفها وقساوسها، ورعاتها، ولم يتدخل المسلمون في شيء من علاقتها بهم، واستمرت

الكنائس تؤدي وظائفها الاجتماعية، فكان القساوسة يعقدون الزيجات، ويعمدون المواليد، ويختارون لهم الأسماء، ويسجلون المبيعات والعقود بين الناس⁽³¹⁾.

وبالنسبة لليهود فقد حظوا هم الآخرين بحرية العبادة وإقامة شعائرتهم الدينية، بل أوكلت لهم الدولة الإسلامية في عصر ملوك الطوائف ومن بعدهم المرابطين، حرية التنظيم والتنظير لتشريعاتهم وأحكامهم، مراعين في ذلك خصوصياتهم⁽³²⁾. كما سمح لهم المسلمون بإنشاء العديد من دور العبادة الخاصة بهم، في أحيائهم الخاصة، وكذلك بين السكان المسلمين⁽³³⁾. ومما يدل على كثرة بيعهم هو كثرة الفتاوى المتعلقة بها، وقد وردت الكثير منها في نوازل ابن سهل⁽³⁴⁾، وفتاوى الونشريسي⁽³⁵⁾.

ومن مظاهر الحرية التي تمتع بها اليهود في عهد المرابطين، انتشار العديد من المراكز الدينية الخاصة بهم في الحواضر الأندلسية، كطليطلة وقرطبة⁽³⁶⁾، خاصة في عهد علي بن يوسف (537-500هـ/1106-1142م)، الذي التزم بأحكام الشريعة مع أهل الذمة، ولا غرو أن اعتبره البعض من المؤرخين الأجانب "أحد حماة اليهود"⁽³⁷⁾.

ورغم هذه المساحة من الحرية الدينية التي تمتع بها اليهود، فقد ذهبت بعض الدراسات الأجنبية إلى القول بأنّ الوضعية الدينية لليهود قد عرفت نوعاً من التضييق، خاصة في عهد المرابطين، ومن بعدهم الموحدين بوقوفهم ضد اليهود والنصارى⁽³⁸⁾، حتى وصل الحد ببروكلمان أن صرّح: "بأنّ يهود أليسانة اشتروا حرية عبادتهم بجزية ثقيلة"⁽³⁹⁾. زمن يوسف بن تاشفين، ممّا يفهم من قوله، أنّ يوسف بن تاشفين خيرّ اليهود بين اعتناق الإسلام أو دفع الجزية. والرأي نفسه نجده عند أشباخ الذي اتهم يوسف بن تاشفين بعدائه لليهود، وأنه كان يريد أن يُرغمهم على اعتناق الإسلام، لأنهم في زعمه، وكما ورد في بعض

الكتب القديمة، تعهّدوا أيام النبي ﷺ - باعتناق الإسلام، إذا لم يظهر مسيحيهم المنتظر بعد خمسمائة عام، ولم يستطع اليهود اتّقاء الاضطهاد إلّا بعد أن بذلوا مبالغ طائلة من المال، واشتروا بذلك سلامتهم وحرية شعائرهم⁽⁴⁰⁾.

بيد أنّ الواقع يُثبت أنّ الوضعية الدينية لليهود لم تتأثر بالروح الصليبية، قدر تأثيرها بالأحوال الاقتصادية⁽⁴¹⁾، فبالرغم من استيلاء الصليبيين في عهد يوسف بن تاشفين على بيت المقدس كما رأينا سلفاً، لم يُجبر اليهود على اعتناق الإسلام، بل فضّل الغرامة المالية⁽⁴²⁾. أمّا ما ذهب إليه بروكلمان وأشباخ، من اعتبار ما فرضه يوسف بن تاشفين على يهود أليسانة "بأنها مبالغ ثقيلة"، فيرى أحد الباحثين، أنها في الأخير لا تخرج عن الإطار الشرعي الواجب اتّباعه مع أهل الذمة، الذي ينص صراحة على أن يدفع أهل الذمة الجزية، وفي هذه الحالة يكون اليهود من ضمن هؤلاء، وأنّ الإجراء الذي اتّبعه يوسف بن تاشفين لا يدعو إلى الإستغراب خاصة لمن وقف على سياسة المرابطين المالية، إذ لم تكن هذه الفريضة أو الضريبة قاصرة على اليهود فقط، بل جُبل المرابطون على فرض مغارم ومكوس على مختلف الشرائح الاجتماعية⁽⁴³⁾، كضريبة المعونة، وضريبة التّعريب، وغيرها من الضرائب الأخرى، التي كان يقوم عليها كيان الدولة المرابطية⁽⁴⁴⁾. أمّا كون هذه المغارم كانت ثقيلة على يهود أليسانة مقارنة بغيرهم، فهذا راجع لثرائهم الفاحش⁽⁴⁵⁾، فوجد فيهم يوسف بن تاشفين ما يُعينه على تلبية رغبته الجهادية، ومطالبه الحربية⁽⁴⁶⁾.

والجدير بالذكر أنّ يوسف بن تاشفين لم يُقدم على فرض هذه المغارم إلّا بعد استشارته قاضي الجماعة أبا عبد الله محمد بن علي بن حمد بن التغلبي⁽⁴⁷⁾، ولم تكن هذه الاستشارة الأولى أو الأخيرة، بل كان "يوسف بن تاشفين" لا

يُقدم على قرار إلا بعد استشارته للفقهاء، والأخذ برأيهم في الأمر أو المسألة، ثم يتخذ قراره على إثر فتوَاهم⁽⁴⁸⁾.

ولو كان يوسف بن تاشفين كما رماه بعض الكتّاب الأجانب بالتعصب، وإجباره اليهود على الإسلام، لما سُمح لليهود في عهده بالحج إلى بيت المقدس، وتأليف الكتب الدينية، الخاصة بديانتهم، فهذا يهوذا هاليقي المعروف في المصادر العربية بأبي الحسن يُصنّف كتابا حول اليهودية وعلاقتها بالأديان الأخرى. وبلغت حرية النشاط الديني ذروتها مع إسحاق الفاسي اليهودي⁽⁴⁹⁾، الذي نافس كبار الأحرار اليهود الأندلسيين في غرناطة وقرطبة وأليسانة⁽⁵⁰⁾، وخلف موسى بن عزرا في منصب حبر غرناطة، كما لعب دورا أساسيا في التكوين الديني لليهود الأندلس⁽⁵¹⁾. كما لمعت في عهد المرابطين عدّة أسماء دينية يهودية أخرى، وتعدّدت معابد اليهود في الأندلس إلى درجة أنها أثارت انتباه العامة⁽⁵²⁾، وخصّصت لها أوقاف كما هو الحال في المساجد⁽⁵³⁾. وقد تمخّض عن حرية النشاط الديني، أن انتشرت بعض المذاهب اليهودية، كمذهب القرائين⁽⁵⁴⁾ الذي أدخله ابن الألطرأس إلى الأندلس⁽⁵⁵⁾ ممّا ينم حقيقة عن روح التسامح الديني الذي اتّسم به حُكّام المسلمين، داحضًا في الوقت نفسه آراء المشكّكين والمتحاملين على دولة المرابطين.

وفي عصر الموحيدين ظلّ التسامح الديني قائما، عدا بعض الاستثناءات التي أملتتها ظروف خاصة، كفترة سقوط دولة المرابطين وقيام دولة الموحيدين، التي قال عنها الزعفراني بأنها فترة اضطهاد لليهود، ويُقر في الوقت ذاته بأنّ المسلمين واليهود عاشوا جنبا إلى جنب في طمأنينة وسلام، مُعتبرًا الفترة السابقة الذكر والتي تعرض لها اليهود في ديانتهم كانت فترة استثناء⁽⁵⁶⁾، أمّا ما ذهب إليه ريموند من إكراه اليهود على اعتناق الإسلام في زمن الموحيدين، عند قوله:

"فقد أعلن الموحدون بكل وضوح أنّ آية ديانة غير الإسلام في بلادهم تُعد خروجاً عن القانون وذلك انسجاماً مع أصوليتهم المتطرفة" (57)، ووقوف ولفنسون معه في نفس الاتجاه، إذ نجده يُشّنع بهذا الاضطهاد الذي حلّ بالنصارى واليهود على حدّ سواء على يد عبد المؤمن بن علي الكومي (ت 558هـ/1164م)، ويُقر بأنّ هذه المعاملة كانت من أهم الأسباب التي أدّت إلى هجرة مجموعة من اليهود إلى شمال الأندلس، ومجموعة أخرى إلى جنوب فرنسا، فيما ذهبت بعض الأسر إلى مدينة المرية، وكان من بين هؤلاء الأسر، أسرة موسى ابن ميمون (58) التي حلّت بها سنة 538هـ/1143م عندما كانت في حوزة المسيحيين، وذكر بأنّ موسى قد حلّ في هذه المدينة في نفس الوقت الذي حلّ بها ابن رشد الفيلسوف (ت 595هـ/1198م) (59). فلدينا ما يُنقضه، ويكفي أن نسوق شاهدين اثنين للرّد على ريموند وولفنسون، ومن نحى منحأهما.

أمّا أولهما فهو رواية المؤرّخ الأندلسي المعاصر للموحّدين ابن صاحب الصلّاة التي يقول فيها: "وكان في بياسة سنة (553هـ/1158م) عالم غرناطي يُدعى عبد الله بن سهل، يحضر دروسه جمع كبير من المسلمين والنصارى واليهود" (60)، ولو كانت الأندلس خالية من اليهود وأنهم كانوا مضطّرين للتّظاهر بالإسلام كما تزعم مصادرهم ودراساتهم، لما وُجد يهود يحضرون الدروس في زمن حكم الموحدّين للأندلس (61). حسب تعبير ابن صاحب الصلّاة، إذ لو كانوا مسلمين حتّى ولو بالتّظاهر لما سمّاهم باسمهم أصلاً.

وأما ثانيهما فهو اشتهاار عدد من الكتّاب اليهود في زمن الموحدّين، أمثال يوسف زبارا الأندلسي (ت 597هـ/1200م) وهو صاحب كتاب "البهجة والسرور"، ولو أنهم أكرهوا على الإسلام لما لمعت أسمائهم كيهود، ولما مارسوا نشاطهم الفكري فيها (62).

لقد مارس الأقباط اليهود تعليمهم الديني بكل أريحية في زمن الموحدين⁽⁶³⁾ فهذا موسى بن ميمون (ت 601هـ/1204م) نجده يتنقل بكل حرية هو وأسرته في أرجاء إمبراطورية الموحدين مغربا وأندلسيا⁽⁶⁴⁾ فقد تتلمذ على يد يهوذا الكاهن في مدينة فاس عاصمة الموحدين⁽⁶⁵⁾ فتتقله هذا في حد ذاته يحمل بين طياته أبرز دليل على حرية اليهود يومئذ في التنقل بأنفسهم وأموالهم والإقامة والرحيل حيث يشاؤون⁽⁶⁶⁾.

ضف إلى ذلك أنّ التاريخ الذي ذكره ولفنسون غير صحيح، فالمرية لم تقع في يد المسيحيين إلا في 20 جمادى الأولى من عام 542هـ الموافق 17 أكتوبر 1147م، كما أنه من غير المعقول أن يكون ابن رشد دخل المرية وهي تحت حكم النصارى، ولم يقل بهذا أحد ممّن ترجموا لابن رشد⁽⁶⁷⁾.

فمن خلال هذه المعطيات التاريخية، يتضح جلياً أنّ اليهود زمن الموحدين، قد نالوا حريتهم الدينية، دون أيّ تعصب، وعلى العكس تماماً ممّا تُروّج له بعض الدراسات الأجنبية، ولا غرو أن يعترف السموأل⁽⁶⁸⁾ صاحب كتاب "إفحام اليهود" والمعاصر لدولة الموحدين، أنّ الأمم السابقة⁽⁶⁹⁾ كان قصدهم استئصال شأفة اليهود، وبالغوا في إحراق كتبهم، وقتل أئمتهم، ومنعهم إيّاهم عن القيام بشرائعهم، إلّا المسلمين فأنهم كانوا عكس ذلك⁽⁷⁰⁾.

وظل هذا التسامح الديني ماثلاً على عهد بني الأحمر، ففي عهدهم تمّ معاملة النصارى واليهود معاملة أهل الذمة، إذ سُمح لهم بممارسة شعائهم الدينية دون أدنى حرج⁽⁷¹⁾.

وخلاصة القول نستطيع أن نقول بأنّ التسامح الديني، يُعتبر بحق من أبرز ما أنجزت التجربة الإسلامية في الأندلس، هذه التجربة العقائدية التي خلّفت

نسيجاً اجتماعياً فريداً من نوعه، نظر إليه أغلب الباحثين المنصفين باهتمام متزايد (72).

وفي مقابل آراء المُجحفين من الباحثين السابقين، أمثال دوزي وديفورك، وقريتز وبروكلمان وأشباخ وغيرهم، حول التسامح الديني في الأندلس، حريّ بنا أن نعرض جملة من أقوال المنصفين الذين يمثلون وجهة نظر أخرى مغايرة، أبوا من خلالها إلا أن يُقرّوا بحقيقة هذا التسامح، الذي أفصح جلياً عن القيم والمبادئ الإسلامية الحقّة.

عن تسامح المرابطين في الأندلس - بصفة خاصة-، تقول مارغريتا لوبيز غوميز: "يعدّ قسم من المؤرخين الأوروبيين عهد المرابطين في الأندلس مثالا للتعصّب الديني المتطرّف، بيد أنّ تمكن المستعربين المنفيين إلى المغرب، من ممارسة شعائرهم النصرانية في تلك المناطق بحريّة كاملة، وحتى قيامهم ببناء كنائس لهم فيها، بموجب فتوى خاصة بهم أصدرها فقهاء المغرب، تضع اتّهام المرابطين الدائم بالتطرّف والغلو الديني موضع التساؤل والشك، وهو أمر تقتضي مراجعته تاريخياً يوماً ما" (73).

أمّا عن التسامح الديني في الأندلس - بصفة عامة- فنسرد الأقوال التالية:

يقول توماس آرنولد: "لم نسمع عن أيّة محاولة مدبّرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد منظم قُصد منه استئصال الدين المسيحي. ولو اختار الخلفاء تنفيذ إحدى الخطتين لاكتسحوا المسيحية بتلك السهولة التي أقصى بها فرديناند وإيزابيلا دين الإسلام من إسبانيا أو التي جعل بها لويس الرابع عشر المذهب البروتستانتي مذهباً يعاقب عليه متبعوه في فرنسا، أو بتلك السهولة التي ظل بها اليهود مبعدين عن إنجلترا

مدة خمسين وثلاثمائة سنة. وكانت الكنائس الشرقية في آسيا قد انعزلت انعزالاً تاماً عن سائر العالم المسيحي الذي لم يوجد في جميع أنحاء أحد يقف في جانبهم باعتبارهم طوائف خارجة عن الدين. ولهذا فإن مجرد بقاء هذه الكنائس حتى الآن ليحمل في طياته الدليل القوي على ما قامت عليه سياسة الحكومات الإسلامية بوجه عام من تسامح نحوهم⁽⁷⁴⁾.

ويقول ألتاميرا: "...اتباع الأمراء المسلمون سياسة التسامح الديني منذ الفتح، وكان أشرف العرب يحترمون النصارى..."⁽⁷⁵⁾.

ويقول المؤرخ الاسباني إغناسيو أولاجي: "فخلال النصف الأول من القرن التاسع كانت أقلية مسيحية مهمة تعيش في قرطبة، وتمارس عبادتها بحرية كاملة"⁽⁷⁶⁾، ويستشهد هذا المؤرخ بما كتبه القديس إيلوج، وكان مسيحياً متعصباً عاش تلك الفترة، وهو يقول: "تعيش بينهم دون أن نتعرض إلى أيّ مضايقات، فيما يتعلق بمعتقدنا"، ويتابع أولاجي قوله: "وبالفعل فإنّ كنائسهم حافظت على أبراجها وأجراسها، وتوجد محتويات آخر هذه الكنائس، واثنى عشر ديراً في محيط المدينة"⁽⁷⁷⁾.

ويقول غوستاف لوبون: "...إنّ القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن، فقد ترك العرب المغلوبين أحرار في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنقت بعض الأقوام النصرانية الإسلام، واتخذوا العربية لغة لهم، فذلك لما رأوا من عدل العرب الغالبين ما لم يروا مثله من ساداتهم السابقين، ولما كان عليه الإسلام من السهولة، التي لم يعرفوها من قبل"⁽⁷⁸⁾.

وفي موضع آخر يقول عن العرب المسلمين: "...فهم الذين علّموا الشعوب النصرانية، وإن شئت فقل حاولوا أن يعلموها، التسامح الذي هو أثنى صفات الإنسان، وبلغ حلم عرب اسبانية نحو الأهليين المغلوبين مبلغاً كانوا

يسمحون به لأساقفتهم أن يعقدوا مؤتمراتهم الدينية، كمؤتمر أشبيلية النصراني الذي عُقد سنة 782م، ومؤتمر قرطبة الذي عُقد سنة 852م، وتُعد كنائس النصراني الكثيرة التي بنوها أيام الحكم العربي من الأدلة على احترام العرب لمعتقدات الأمم التي خضعت لسلطانهم" (79).

ويقول أيضا: "وما جهله المؤرخون من حلم العرب الفاتحين وتسامحهم كان من الأسباب السريعة في اتساع فتوحهم، وفي سهولة اعتناق كثير من الأمم لدينهم، ونظمهم، ولغتهم التي رسخت وقاومت جميع الغارات، وبقيت قائمة حتى بعد توارى سلطان العرب عن مسرح العالم... فالحق أنّ الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا دينا سمحا مثل دينهم" (80).

وينقل صاحب تعريب كتاب "حضارة العرب"، قول روبرتسون في كتابه "تاريخ شارلكن": "إنّ المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وغنّهم مع امتشاق الحسام نشرًا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحرارًا في التمسك بتعاليمهم الدينية" (81). كما نقل قول الراهب ميشود في كتابه "رحلة دينية في الشرق": "ومن المؤسف أن تقتبس الشعوب النصرانية من المسلمين التسامح الذي هو آية الإحسان بين الأمم، واحترام عقائد الآخرين، وعدم فرض أي معتقد عليهم بالقوة" (82).

وتقول زيجريد هونكة: "ولعلّ من أهم عوامل انتصارات العرب هو ما فوجئت به الشعوب من سماحتهم، فما يدّعيه بعضهم من اتهامات بالتعصب والوحشية، إن هو إلا مجرد أسطورة من نسج الخيال، تكذبها آلاف من الأدلة القاطعة عن تسامحهم وإنسانيتهم في معاملاتهم مع الشعوب المغلوبة، والتاريخ لا يقدم لنا في صفحاته الطوال، إلا عددا ضئيلا من الشعوب التي عاملت خصومها، والمخالفين لها في العقيدة، بمثل ما فعل العرب. وكان

لمسلكتهم هذا أطيب الأثر، ممّا أتاح للحضارة العربية أن تتغلغل بين تلك الشعوب بنجاح لم تحظ به الحضارة الإغريقية ببريقها الزائف، ولا الحضارة الرومانية بغنفها في فرض إرادتها بالقوة" (83).

وتقول أيضا: "أوليس من العجيب أن نتساءل لماذا نفسر كما يحلو لنا، والعرب المسلمون قد فتحوا جزءا من أوربة هو الأندلس؟ فلم يقضوا على المسيحية التي يزعمون أن شارل مارتل قد حماها، ولم يقضوا على المدنية الغربية التي لم يكن لها وجود!! لقد حولوا الأندلس في مائتي عام حكموها من بلد جذب فقير، مستعبد، إلى بلد عظيم مثقف مهذب، يقّس العلم والفن والأدب، قدّم لأوربة سبل الحضارة، وقادها في طريق النور" (84).

وتقول أيضا: "لا إكراه في الدين"، هذا ما أمر به القرآن الكريم، على ذلك فإن العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام. فالمسيحيون والزرادشتيون واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصّب الديني وأفظعها، سُمح لهم جميعا دون أي عائق يمنعهم، بممارسة شعائر دينهم، وترك لهم المسلمون بيوت عبادتهم، وأديرتهم، وكهنتهم وأحبارهم، دون أن يمسّهم بأدنى أذى. أوليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال ومتى؟ ومن الذي لم يتنفس الصعداء بعد الاضطهاد البيزنطي الصارخ، وبعد فظائع الاسبان، واضطهادات اليهود؟ إنّ السادة والحكام المسلمين الجدد لم يزجّوا بأنفسهم في شؤون تلك الشعوب الداخلية..." (85).

وتقول كذلك: "إنّ الإنسانية والتسامح العربي هما اللذان دفعا الشعوب ذات الديانة المختلفة إلى أن تعيش في انسجام مدهش،... وأن تبدأ نموها وتوسعها وازدهارها، ولأول مرّة يتحرّر أصحاب المذاهب المسيحية من اضطهاد

كنيسة الدولة، فتنتشر مذاهبهم بحرية ويسر... ولم يكن ثمة إكراه من سلطة... واستطاع العربي بإيمانه العميق أن يكون أبلغ سفير، وداعية لديانته، لا بالتبشير وإيفاد البعثات، وإنما بخُلُقِه الكريم، وسلوكه الحميد، فكسب بذلك لدينه عددا وفيرا، لم تكن أية دعاوى مهما بلغ شأوها لتستطيع أن تكسب مثله" (86).

خاتمة:

صفوة القول، ومن خلال ما سبق من ذكر الوقائع التاريخية فيما تعلق بالتسامح الديني في الأندلس، وكذا سرد الآراء المختلفة لكثير من الكتاب الأجانب والمستشرقين حول هذا التسامح، نستطيع أن نخرج بالنتائج الآتية:

- أغلب النصوص الخبرية المصدرة المتعلقة بالتسامح الديني في الأندلس، والتي ورد ذكرها في المصادر التاريخية وكتب الجغرافيا، وكذا كتب النوازل الفقهية، تثبت حقيقة هذا التسامح.

- حاول بعض الكتاب الأجانب المتعصبين أن يستغلوا الهفوات، التي وقع فيها بعض الحكّام المسلمين في الأندلس من خلال تعصّبهم في بعض الأحيان، وقسوتهم على رعاياهم، فأعطوا هذا الأمر أكبر من حجمه، وراحوا يكيلون التّهم بالمجان خاصة على المرابطين والموحّدين، لكن في حقيقة الأمر، لم يكن هذا التعصّب إلّا في فترات محدّدة أملتّها ظروف خاصة.

- في مقابل آراء بعض الكتاب الأجانب والمستشرقين المتعصبين، والمتحاملين الذين اتّهموا المسلمين بالظلامية والتعصّب، انبرى لهم في الوقت ذاته من بني جلدتهم من حوّل هذه الظلامية إلى نور، وفجر ساطع، من خلال إقرارهم بحقيقة التسامح الديني في الأندلس.

هذا التسامح الذي عبّر عنه ابن عربي المُرسّي (ت638هـ/1240م) أحسن تعبير في أبياته الشهيرة التي يدعو فيها للتآخي والتّصافي، والتواصل والتعايش بين أبناء الديانات الإبراهيمية:

لقد صار قلبي قابلاً لكل صورة فمرّعي لغزلانٍ وديرٍ لرهبانٍ
وبيتٍ لأوثانٍ وكعبة طائفٍ وألواح توراةٍ ومصحف قرآنٍ
أدينُ بدين الحبّ أنى توجهتُ ركايبه فالحبُّ ديني وإيماني⁽⁸⁷⁾.

الهوامش:

(1) ما يؤكد لنا ذلك، نص المعاهدة التي كتبت إبّان الفتح على يد الفاتح القائد عبد العزيز بن موسى بن نصير: " بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب عبد العزيز بن موسى لتدمير بن غندريس، إذ نزل على الصلح...ومنها، وأنّ له ذمة الله وذمة محمد رسول الله ﷺ ألا يقدم ولا يؤخر لأصحابه بسوء، وأن لا يُسبون، ولا يفرق بينهم وبين نساءهم وأولادهم، ولا يقتلون، ولا تحرق كنائسهم، ولا يكرهون على دينهم". أنظر: العذري: المصدر السابق، ص4-5؛ محمد عبد الله، عنان: دولة الإسلام في الأندلس، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997م، ق01، ص55؛ عبد الرحمن علي الحجي: التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة، ط2، دار القلم، دمشق- بيروت، 1981م، ص80.

(2) سورة البقرة: الآية 256.

(3) صالح، إدريس محمد: تاريخ الدعوة الإسلامية في الأندلس من بداية الفتح الإسلامي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، رسالة ماجستير، قسم الدعوة، كلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1414هـ، ص345.

(4) الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم حسن وآخران، ط2، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1957م، ص120.

(5) Francisco Javier, Simonet : Historia de los Mozarabes de España, Oriental press, Amsterdam 1967 , p122. صفي الدين، محي الدين: المستعربون ودورهم في تاريخ الأندلس (483-138هـ/755-1090م)، رسالة ماجستير، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران السانية، 2007-2008م، ص75.

(6) زكرياء بن محمد بن محمود، القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، د. ط، دار صادر، بيروت، د. ت، ص552.

- (7) محمد عبد الله، عنان: دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، د. ط، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1977م، ص203.
- (8) عبادة، كحيلة: تاريخ النصراني في الأندلس، ط1، د. ن، د. م، 1993م، ص143.
- (9) شهاب الدين أحمد بن محمد، المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، د. ط، دار صادر، بيروت، 1988م، ج1، ص525.
- (10) أبي الحسن علي الشنترنيني، ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، د. ط، دار الثقافة، بيروت، 1997م، ق1، مج1، ص260.
- (11) أبي محمد علي بن أحمد، ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والألف، د. ط، مكتبة عرفة، دمشق، د. ت، ص132.
- (12) محمد بن أحمد، ابن عبدون: رسالة في آداب الحسبة، ضمن كتاب ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق: ليفي بروفنسال، د. ط، مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955م، ص55.
- (13) p 128 – Simonet , op-cit.
- (14) محي الدين، صفى الدين: المرجع السابق، ص77.
- (15) عبد الواحد ذنون، طه: أبحاث في تاريخ المغرب والأندلس وصور من التواصل الحضاري مع المشرق، ط1، دار ومكتبة الحامد للنشر والتوزيع، عمان، 2014م، ص256.
- (16) هنري، بيرس: الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ترجمة: الطاهر أحمد مكي، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1988م، ص248.
- (17) حسن، الوراكلي: ياقوتة الأندلس -دراسات في التراث الأندلسي-، د. ط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ص134.
- (18) ابن بسام: المصدر السابق، ق01، مج2، ص727.
- (19) رينهارت، دوزي: المسلمون في الأندلس، ترجمة: حسن حبشي، د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ت، ج3، ص163.
- (20) عيسى، ابن الذيب: المغرب والأندلس في عصر المرابطين دراسة اجتماعية اقتصادية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2008-2009م، ص65.
- (21) ابراهيم القادري، بوتشيش: "محطات في تاريخ التسامح بين الأديان والشعوب بالأندلس"، ضمن كتاب الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ط1، مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، المغرب، 2003م، ص86.
- (22) الشريف، الإدريسي: المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس، مأخوذة من كتاب- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق-، د. ط، مطبع بريل، ليدن، 1863م، ص180.

- (23) الإدريسي: المصدر السابق، ص. ص180-181.
- (24) أبي الحسن علي بن موسى المغربي، ابن سعيد: كتاب الجغرافيا، تحقيق: اسماعيل العربي، ط1، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1970م، ص178.
- (25) عبد الرحيم بن سليمان بن ربيع، أبو حامد الغرناطي: تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق: اسماعيل العربي، ط1، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1993م، ص173.
- (26) المقري: المصدر السابق، ج1، ص520.
- (27) محمد بن عبد المنعم، الحميري: الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، ط2، مكتبة لبنان، بيروت، 1984م، ص512.
- (28) نفسه، ص63.
- (29) ابن عبدون: رسالة في آداب الحسبة، ضمن كتاب ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة، المصدر السابق، ص55.
- (30) نفسه، ص48.
- (31) عبد الواحد ذنون، طه: المرجع السابق، ص257.
- (32) سامية، جباري: الأدب والأخلاق في الأندلس في عصر الطوائف والمرابطين، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2009م، ص129.
- (33) أحمد، شحلان: التراث العبري اليهودي في الغرب الاسلامي - التسامح الحق، د. ط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 2006م، ص27.
- (34) عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي، أبي الأصمغ: الإعلام بنوازل الأحكام المعروف بالأحكام الكبرى، تحقيق: نورة محمد عبد العزيز التوجيهي، ط1، د. م، 1995م، ج2، ص773.
- (35) أبي العباس أحمد بن يحيى، الونشريسي: المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: مجموعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، د. ط، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1981م، ج8، ص. ص58-59.
- (36) موريس، لومبار: الإسلام في مجده الأول من القرن 2 إلى القرن 5هـ (10-8م)، تحقيق: إسماعيل العربي، ط3، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1990م، ص119.
- (37) إبراهيم القادري، بوتشيش: مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، د. ط، دار الطليعة، بيروت، 1997م، ص105.
- (38) H. Graetz : Les Juifs d'Espagne (945-1205) Traduit de l'allemand-par Georges Stenne, paris, Levy frères éditeurs, 1872, p190 ; Dufourcq : op.cit, p.p191-192.
- (39) كارل، بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1968م، ص322.

- (40) يوسف، أشباح: تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ترجمة: محمد عبد الله عنان، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج2، ص239.
- (41) ابراهيم القادري، بوتشيش: مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس، المرجع السابق، ص103؛ وليس اليهود وحدهم من تأثر بالوضعية الاقتصادية زمن المرابطين، بل نجد المستعربين هم أيضا تأثروا بذلك. أنظر: محمد الأمين، بلغيث: دراسات في تاريخ الغرب الإسلامي، دار التنوير، الجزائر، 2006م، ص20.
- (42) مؤلف مجهول: كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكّار وعبد القادر زمامة، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1997م، ص81.
- (43) عيسى، ابن الذيب: المرجع السابق، ص85؛ وعن أسباب فرض هذه المغارم والقبالات من طرف المرابطين على الشعب الأندلسي، فيرجع ذلك إلى اتساع النشاط الحربي للدولة، وما يستلزمه من أموال ونفقات، ضف إلى ذلك ترميم بعض الأسوار القديمة التي طالها الخراب، وإقامة أسوار جديدة أخرى، الأمر الذي تطلّب فائضا من المال. أنظر: حسن علي، حسن: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1980م، ص. ص200-201.
- (44) الونشريسي: المصدر السابق، ج11، ص132؛ أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي، ابن عذارى: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج. س كولان وليفي بروفنسال، ط3، دار الثقافة، بيروت، 1983، ج4، ص. ص73-74.
- (45) عن ثراء يهود أليسانة، يحدّثنا الإدريسي: "واليهود يسكنون بجوف المدينة، ولا يداخلهم فيها مسلم البتّة، وأهلها أغنياء مياسير، أكثر غنى من اليهود الذين بسائر بلاد المسلمين". أنظر: الإدريسي: المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس، مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، المصدر السابق، ص205.
- (46) عيسى، ابن الذيب: المرجع السابق، ص85.
- (47) مؤلف مجهول: كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، المصدر السابق، ص81.
- (48) ابن عذارى: المصدر السابق، ج4، ص46.
- (49) إبراهيم القادري، بوتشيش: مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، المرجع السابق، ص104.
- (50) عيسى، ابن الذيب: المرجع السابق، الهامش2، ص88.
- (51) إبراهيم القادري، بوتشيش: المرجع السابق، ص104.
- (52) قالت العامة في شنائع اليهود: "بحلّ ربّي في شنوخ، يتحرك ويبزق"، ممّا يدل على عدم عناية اليهود بنظافة معابدهم. أنظر: أبي يحيى عبيد الله بن أحمد القرطبي، الزجالي: أمثال العوام في الأندلس، تحقيق:

محمد بن شريفة، د. ط، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، المغرب، 1975م، ق01، ص217.

(53) المصدر نفسه، ص217.

(54) عن مبادئهم وأخبارهم. أنظر: السموعل بن يحيى بن عباس، المغربي: بذل المجهود في إفحام اليهود، د. ط، مطبعة الفجالة الجديدة، القاهرة، د. ت، ص. ص59-60.

(55) إبراهيم القادري، بوتشيش: مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، المرجع السابق، ص105.

(56) حاييم، الزعفراني: ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب، ترجمة: أحمد شحلان وعبد الغني أبو العزم، ط1، د. ن، الدار البيضاء، 1987م، ص15.

(57) ريموند، شايندلين: "اليهود في إسبانيا المسلمة"، ترجمة: مريم عبد الباقي، ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ج1، ص310.

(58) هو موسى بن ميمون، يعرفه العرب بأبي عمران عبيد الله، ولد بقرطبة في ثلاثين من شهر مارس سنة خمس وثلاثين ومائة وألف للميلاد، وكانت ولادته قبيل عيد الفصح عند اليهود، كان والده يمُتُّ إلى أسرة عريقة في الحساب، كما كان مثقفا في العلوم الدينية، والطبيعية والفلسفية، وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم في نشأة ابنه موسى، الذي عدَّ والده من أساتذته، يدل على ذلك ذكره له مرّات كثيرة في مدوناته المختلفة، ونقله نصوصا شتى عنه، كان من جملة من شملهم الاضطهاد الموحدي، فنزحت أسرته إلى المرية بعد أن دخلت في حوزة المسيحيين، وقد أتقن موسى علوم الدين اليهودية، كما قرأ علم الفلك والحساب والفلسفة، كما أخذ يتمرّن في الطب، وبعد مكوثه في المرية مدّة اثني عشر عاما، نزحت أسرته مرّة ثانية نحو المغرب، أين أقام في فاس وسمع من عالمها يهودا الكاهن، وبعد مدّة من بقائه في فاس، نزحت أسرته مرة أخرى إلى فلسطين، أين توفي هناك سنة أربع ومائتان وألف، من أهم مصنفاته "دلالة الحائرين". أنظر: اسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ط1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د. م، 1936م، ص1-25.

(59) المرجع نفسه، ص6.

(60) ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة- تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين-، المصدر السابق، ص400.

(61) خالد يونس، الخالدي: اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس (897-92هـ/711-1492م)، د. ط، مطبعة دار الأرقم، فلسطين، 2011م، ص257-258.

(62) المرجع نفسه، ص258.

(63) المرجع نفسه، ص258.

(64) محمد، بنشريفية: "حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين"، مجلة دراسات أندلسية، ع14، مطبعة المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس، جوان 1995م، ص20.

(65) عبد المجيد محمد، بحر: اليهود في الأندلس، د. ط، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م، ص 89.

(66) محمد، بنشريف: المرجع السابق، ص 20.

(67) المرجع نفسه، ص 20.

(68) هو السموأل بن يهوذا المغربي الأندلسي، الطبيب الماهر والحكيم، العالم اليهودي أولاً والمسلم آخراً، رجل هو وأبوه إلى بلاد المشرق، كان أبوه يُنشد الحكم والمال شأن كل يهودي، أما السموأل فقد أحب العلم وطلبه بشغف وشوق ومثابرة، حتى أتقن فنون الحكمة، وتضلّع في علوم الرياضة، وتبحر في الفنون الطبية، وأحكم أصول ذلك أيّما إحكام، وجمع فوائدها ونوادرها، وصنّف في ذلك مصنّفات، وراد المشرق كله، ثم أقام في بغداد، ورحل منها إلى أنريجان، وهناك أقام في مراغة، درس مبادئ الإسلام في كل هذه المراحل، وفهم أسرارهِ وعلم محاسنه وفطرتهِ، وكان من نتيجة هذه الدراسات أن أسلم عن علم وخبرة ويقين، وكان قبل اعتناقه الإسلام حبراً من كبار أئمة اليهود، من أشهر كتبه "بذل المجهود في إفحام اليهود"، توفي بالمراغة من أعمال أنريجان سنة 570هـ. أنظر: مقدمة كتاب: بذل المجهود للسموأل، المصدر السابق، ص 1-10.

(69) القصد من الأُمم السابقة، الكنعانيين والبابليين، والفرس واليونان، وصولاً إلى النصارى. أنظر: السموأل بن يحيى، المغربي: إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل ورأياه النبي ﷺ، تحقيق: محمد عبد الله الشرفاوي، ط 1، دار الهداية، القاهرة، 1986م، ص 144.

(70) المصدر نفسه، ص. ص 144-145.

(71) يوسف شكري، فرحات: غرناطة في ظل بني الأحمر، ط 1، دار الجيل، بيروت، 1993م، ص 92.

(72) نور الدين، الصغير: "مركزية التجربة الأندلسية وأثرها في الوعي التاريخي العربي الإسلامي"، ضمن كتاب الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات، ط 1، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 1996م، ق 01، ص 17.

(73) مارغريتا لوبيز، غوميز: "المستعربون نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس"، ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ترجمة: أكرم، ذا النون، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ج 1، ص 275.

(74) الدعوة إلى الإسلام، المرجع السابق، ص. ص 74-75.

(75) Altamira y Crevea, Rafael : Historia de España y De La Civilizacion Española , Barcelona, 1913, t1, pp : 229-231.

(76) نصر الدين، البحرة: "العرب لم يغزوا الأندلس"، التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع 69، أكتوبر 1997م، ص 22.

(77) المرجع نفسه، ص 23.

- (78) غوستاف، لويون: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، د. ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، ص134.
- (79) المرجع نفسه، ص. ص290-291.
- (80) المرجع نفسه، ص630.
- (81) المرجع نفسه، ص137.
- (82) المرجع نفسه، ص138.
- (83) زيعريد، هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب- أثر الحضارة العربية في أوربة-، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط8، دار الجيل-دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1993م، ص. ص357-358.
- (84) المرجع نفسه، ص. ص540-541.
- (85) المرجع نفسه، ص364.
- (86) المرجع نفسه، ص. ص366-367.
- (87) مُحي الدين بن علي، ابن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، ط1، دار المعرفة، بيروت، 2005م، ص62.

دراسات في التاريخ الحديث والمعاصر

التصوف الجزائري مصدر إشعاع وتواصل في نشر الدعوة والإصلاح بإفريقيا جنوب

الصحراء الطريقة القادرية أنموذجا

✍️ أ/ الطاهر خالد

جامعة الجزائر 02

الملخص:

أردنا أن نعالج في هذه الورقة العلمية العلاقات التي شهدها الجزائر مع إفريقيا جنوب الصحراء، والتي اتخذت أشكالا إيجابية تمخضت عن ارتباط حضاري من خلال إشعاع الثقافة الجزائرية، ومدى إسهامها في ترك بصماتها الحضارية فيما وراء الصحراء. لأن الحواضر الصحراوية الجزائرية لعبت دورا في توطيد الصلات الروحية في المنطقة، حيث أسهمت في انتشار الإسلام بين أهاليها وذلك من خلال عدة روافد من بينها توافد الحركة الصوفية على إفريقيا، التي لعبت دورا كبيرا في البعد الديني. وهذه الطرق شكلت روابط ثقافية جمعت بين الضفتين، وكان لها انعكاسات إيجابية على الجانبين. ومن أهم الطرق التي قامت بدور كبير في نشر الإسلام، وكانت حاضرة بقوة في نشر الثقافة الجزائرية وقضائها على الوثنية مع بداية العصر الحديث هي الطريقة القادرية، حيث اعتمدت على الطرق السلمية في نشر الدعوة الإسلامية ومن أساليبها نشر العلم والوعظ والإرشاد، لهذا كان لها أثر كبير في نشر الإسلام والثقافة العربية، وإحداثها لحركة علمية ودينية وثقافية وسياسية في مجتمع هذه المنطقة.

مقدمة:

إن الروابط الحضارية بين الجزائر وإفريقيا جنوب الصحراء أو ما يعرف ببلاد السودان موجودة منذ القدم، فالصحراء الكبرى لم تكن عازلا بينهما، حيث

العامل الجغرافي لم يكن عائقا لفصل الطرفين عن بعضهما، بل يعتبر عاملا لصهر عملية الأخذ والعطاء والنقل. لذلك كانت الخلفية التاريخية للعلاقات التي جمعت بينهما متينة، فهذه الصلات بين الجانبين متواجدة منذ القدم، وقد تمت عبر قنوات مختلفة عملت على نشر الإسلام في ربوع ما وراء الصحراء، ومن بينها الطرق الصوفية لأن الحركة الصوفية كان لها دور كبير في البعد الديني الذي كان حاضرا بقوة في هذه العلاقات، من خلال الأدوار المختلفة التي اضطلعت بها بعض المؤسسات الاجتماعية والجماعات الدينية كالزوايا التي تم إنشاؤها بين ضفتي الصحراء، وكان لها دور في تبليغ رسالة الإسلام، ومن بين الطرق التي كانت حاضرة بقوة في هذه المنطقة هي الطريقة القادرية والتيجانية والسنوسية، التي لم تنبع من ما وراء الصحراء، بل أخذتها من الجزائر التي تعتبر فضاء لتلاحق الثقافات وتلاحمها بين الشمال الإفريقي وجنوبه. فهذه الطرق لها دور في الارتباط الحضاري والتبادل الثقافي بين الجانبين، حيث تجلّى ذلك في توافد عدد كبير من العلماء والصلحاء الجزائريين على الحواضر العلمية في إفريقيا جنوب الصحراء للتدريس والإمامة، وقد خلفوا مكانة وتأثير فيها خلال فترة العصر الحديث، فقد لعبوا دورا بالغ الأهمية لأنهم باشروا وحرصوا على نشرها في تلك الربوع. مما جعل الطرق الصوفية تشكل حلقة وصل ورافدا من روافد التبادل الفكري والثقافي بين المنطقتين فحصل تفاعل بين المحلي والوفاة. ومن الطرق الصوفية التي شكلت نسيج من الروابط الثقافية والروحية المتينة وهمزة وصل بين الجزائر وإفريقيا جنوب الصحراء، وكان لها الفضل في ظهور تراث مغاربي وإفريقي مشترك ظل التاريخ شاهدا على عمقه إلى يومنا هذا هي الطريقة القادرية، التي كان لها دور في نشر الإسلام وثقافته وحضارته العربية الإسلامية وتعليم اللغة العربية، خاصة وأنها أوسع الطرق انتشارا في العالم

الإسلامي، حيث انتقلت من تلمسان ثم إلى إقليم توات ومنها لتنتقل إلى ما وراء الصحراء، وهذا ما ساقنا إلى طرح الإشكالية التالية: هل ساهمت الطرق الصوفية الجزائرية في نشر الإسلام والحفاظ عليه بإفريقيا جنوب الصحراء؟ وما هو الدور الذي لعبته الطريقة القادرية بها؟ وفيما تمثل أثرها لدى الأفارقة؟ وبناء على ما تقدم فإننا ارتأينا أن نعالج هذا المقال مركزين فيه على محورين أساسيين، إذ سنتطرق في بداية هذه الورقة العلمية إلى إلقاء لمحة عن التصوف، وذلك من خلال مفهوم التصوف والطريقة الصوفية والزاوية، أما المحور الثاني فيتمثل في انتشار الطريقة القادرية، حيث تطرقنا إلى انتقالها إلى الجزائر ثم انتشارها بإفريقيا جنوب الصحراء وأثر الطريقة في المنطقة.

أولاً/ لمحة عن التصوف

1- مفهوم التصوف

أ- لغة: أصل كلمة "التصوف" هي مصدر الفعل الخماسي المصوغ من (صوف) للدلالة على لبس الصوف⁽¹⁾، ويقول آخر أن كلمة التصوف مأخوذة من الصوف أو الصفاء أو الصفة نسبة إلى أهل الصفة من أصحاب رسول الله ﷺ أو من الصيغ (نبات)، وقيل بأنه لفظ يوناني بمعنى الحكمة، ويرجح العديد من العلماء بأن التصوف مأخوذ من الصفاء⁽²⁾، وكلمة "الصوفية" لها اشتقاق منها:

- **الصفة:** وهي فناء ملحق بمسجد رسول الله ﷺ بالمدينة المنورة وسبب اشتهاها هو انتساب بعض المسلمين في عصر النبي ﷺ إليها وعرفوا بأهل الصفة⁽³⁾.
- **الصوف:** وهو لبس الصوف الذي اعتمده عدد كبير من الزهاد وقد كتب الكلابازي عن ذلك ما يلي: "أما نسبتهم إلى الصفة والصوف فإنه عبر عن ظاهر أحوالهم وذلك لأنهم قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان وهجروا الأخدان

وساحوا في البلاد وأجاعوا الأكباد وأعرّوا الأجساد لم يأخذوا الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة وسد جوعة" (4).

- الصوفية: وذكر في لسان العرب لابن منظور أن الصوفة كل من ولي شيئاً من عمل البيت الحرام قبل الإسلام وهم الصوفة، حيث ذكر في قوله: "وكان آل صوفة يجيزون الحاج من عرفات أي يفيضون بهم، ويقال لهم آل صوفان، وآل صفوان وكانوا يخدمون الكعبة ويتنسكون، ولعلّ الصوفية نسبوا إليهم تشبيهاً لهم في النسك والتعبد..." (5).

- الصفاء والصف: وهناك من انسب تسمية التصوف إلى صفاء القلوب ونقاء أسرارها، وممن ذكروا بهذا المفهوم (6).

- السوفية اليونانية: وهناك من يرى أنها اشتقاق من الكلمة اليونانية (سوفيا)، وهي كلمة مركبة من كلمتين هما: ثيو: أي الإله، سوفي: أي الحكمة ومعنى ذلك أن التصوف يعني الحكمة الإلهية (7).

وقد لخص ابن عجيبة اشتقاق اسم الصوفية في اللغة في كتابه "معراج التشوف في حقائق التصوف" بقوله: "واشتقاقه إما من الصفا، لأن مداره على التصفية، أو من الصفة، لأنه اتصاف بالكمالات، أو من صفة المسجد النبوي، لأنهم متشبهون بأهل الصفة في التوجه والانقطاع، أو من الصوف، لأجل لباسهم الصوف تقللاً من الدنيا وزهداً فيها اختاروا ذلك، لأنه لباس الأنبياء عليهم السلام، وهذا الاشتقاق أليق وأظهر نسبة، لأن لباس الصوف حكم ظاهر على الظاهر، ونسبتهم إلى غيره أمر باطن، والحكم بالظاهر أوفق وأقرب" (8).

ب- اصطلاحاً: له عدة تعريفات نذكر منها:

هو العكوف عن العبادة والانقطاع والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في

الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، وهذا ما يؤكد عليه ابن خلدون في قوله: " هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف" (9)، ويقول ابن عجيبة في التصوف: " علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، أو تصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل، أو الخلق في شهود الحق، أو مع الرجوع إلى الأثر فأوله علم ووسطه عمل، وآخره موهبة" (10)، وبهذا يأخذ مصطلح التصوف معنى العكوف عن العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد في ملذات الحياة وشهواتها.

2- الطريقة الصوفية

الطريقة في اللغة تطلق على السيرة والمذهب والحال (11)، ويعرفها الصوفية بأنها " السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات (12)، ومعنى الطريقة هو أن الشيخ له طريقة معينة يلتف حوله المريدون، وهي الوسيلة إلى الشيء الموصل إليها، ومعروفا عندنا الطريق هو ما يقع عليه السير، وهي أسلوب عملي يطلق عليها أيضا المذهب والرعاية والسلوك للإرشاد المرید عن طريق اقتفاء أثر طريقة تفكير وشعور وعمل، تؤدي من خلال تعاقب مراحل المقامات في ارتباط متكامل مع التجارب السيكلوجية أو النفسية المسماة حالات أو أحوال إلى معايشة تجربة الحقيقة المقدسة، ولكل طريقة سمات معينة وخصائص تتفرد بها عن بقية الطرق الأخرى، والطريقة

الصوفية تعني المنهج أو المسلك الذي يسلكه المريد، وتتكون من شيخ ومريد وبيعة أو عهد يلتزم المريد على أساس هذا العهد بسلوك معين وللشيخ صفات وللمريد صفات وللبيعة صيغة وشروط⁽¹³⁾. والطريقة تعني عند صاحب كتاب "إيقاظ الهمم في شرح الحكم" النهج والمنهاج وهو الطريق الموصل إلى الحق والرشد، وهم المشار إليهم بقوله ونهج الرشد أي هداهم إلى طريق الصواب ثم فتح في وجوههم الباب فبلغوا أمنية الألباب، ويوضح كذلك أن الأعمال عند أهل التصوف على ثلاثة أقسام: عمل الشريعة وعمل الطريقة أن تقصده والحقيقة أن تشهد أو تقول عمل الإسلام وعمل الإيمان وعمل الإحسان فالشريعة أن تعبد الله والطريقة أن تقصده والحقيقة أن تشهد⁽¹⁴⁾. أما الطريق هو السلوك القاصد إلى الله وحبه وطريق التصوف هو طريق أولياء الله وأهل حبه⁽¹⁵⁾، وعمليا فالطريق هو ما يضعه شيخ من مشايخ الصوفية لمجموعة من المريدين، من أوضاع وأذكار وأوراد، يلتزمون بها ويختصون بها دون غيرهم، أما عن الجرجاني فعرفها قائلا: "الطريق عبارة عن مراسم الحق تعالى مشروعة التي لا رخصة فيها"⁽¹⁶⁾.

ومن عناصر الطريق أنها تقوم العلاقة بين الشيخ والمريد داخل الطريقة على التبجيل إلى حد التقديس فالمنظم للطريقة "بين يدي شيخه كالмит بين يدي الغسال"⁽¹⁷⁾، لأن المريد ينفذ أمر الشيخ ولا يسأله ولو كان أمرا غير معقول⁽¹⁸⁾، فعليك أن تخدم الشيخ وتتم الاعتقاد معهم وسر الله في صدق النية لقوله ﷺ "نية المؤمن خير عمله"⁽¹⁹⁾. فالشيخ الملقب يتعهد المريدين بتربيتهم الفكرية والخلقية والوجدانية، ويكون بمثابة معلم وأب روعي لأنه يصنع من المريد شيئا جديدا، وكرامته سترفع المريد إلى القمة، فبدون الشيخ لا شيء يمكن أن يسعف المريد لا قدراته ولا أهليته ولا استقامته ولا صلواته ولا ادعيته وتهجداته⁽²⁰⁾.

لهذا دأب الأسيّاح الواصلون على اختيار مریدهم وأهل طريقتهم، لا اعتقاد هؤلاء أنهم اعلم الناس ببواطنهم منهم، فنجد المرید بمثابة تلميذ وخادم ورفيق يجتمع مع عدد من المریدين حول الشيخ، تطول هذه العشرة إلى أن يتشبع المرید بروح الشيخ ويكاد أن يصبح نسخة عنه عندما يفارق المرید الشيخ ليقوم بنفس المهمة⁽²¹⁾، فالطاعة التي تظهر في علاقة السيطرة بين الأب والابن ليست نفسها التي نجدها بين الشيخ والمرید لأن العلاقة بينهما في التلقين الصوفي أعظم لا يضاهيها شكل في مجالات أخرى من الحياة⁽²²⁾. وتكتمل سيطرة الشيخ على المرید باللباسه الخرقه التي تكون علامة تفويض والتسليم لهذا الشيخ، وتتسلسل لبس الخرقه من شيخ لآخر تتكون سلسلة من المشايخ لازمة لحصول البركة للمرید⁽²³⁾.

3- الزاوية

لكل طريقة زاوية، والزاوية عادة تعني الركن من البيت وقد جاءت منها معان كثيرة منها انزواء الناس بعضهم لبعض، أي تضامنوا وتألفوا وقد أخذت الزاوية في شمال إفريقيا من المعاني ما يطلق على بناء ديني شبيه بمؤسسة تعليمية تحتوي في الغالب على قبة وغرفة للصلاة وضريح لولي صالح وغرف لتحيّظ القرآن واستقبال الزائرين.

أ- لغة

الزوايا مفردا زاوية، وهي مشتقة من الفعل "انزوى، ينزوي" بمعنى اتخذ ركنًا، كما أنها مأخوذة من فعل "زوى" و"أزوى" بمعنى ابتعد وانعزل، كما في كتب اللغة سميت كذلك لأن الذين فكروا في بنائها أول مرة هم من المتصوفة والمرابطين، اختاروا الانزواء بمكانها والابتعاد عن صخب العمران وضجيج

طلبا للهدوء والسكون اللذان يساعدان على التأمل والرياضة الروحية، ويناسبان جو الذكر والعبادة، وهي من الوظائف الإسلامية التي من أجلها وجدت⁽²⁴⁾.

ب- اصطلاحاً

والزاوية مؤسسة دينية روحية واجتماعية وإسلامية، تطلق على بناء أو طائفة من الأبنية ذات طابع ديني وقد كانت تطلق على مكان معد للعبادة كالمسجد وتشمل على مرافق أخرى لإيواء الطلبة القادمين إليها، وعابري السبيل، وقد سميت في بادئ الأمر هذه المرافق بدار الكرامة ثم دار الضيافة، أما عند أهل توات فإن مصطلح الزاوية يشار به إلى تلك الصدقات الجارية التي يحبسها الشيخ في حياته، وبعد وفاته من خلال نص موثوق ومحدد لينتفع به عامة الخلق ويحبس لها جملة من الأملاك ولها مكان وموقع خاص يشرف عليها الشيخ في حياته ثم يتعاقب عليها أبنائه بعد وفاته⁽²⁵⁾. وهناك ثلاثة أنواع من الزوايا:

النوع الأول: هي الزاوية المطلقة والتي تنتسب بمكان ما، بيت للعلم، وأفعال البر والإحسان.

النوع الثاني: تنتسب لشيخ ميت تقده العامة وتحيي ذكراه أين يكون مدفوناً بها، وتكون هذه الزاوية مكان لطلب البركة لا للعلم.

النوع الثالث: هي الزاوية المنسوبة إلى إحدى الطرق وهي إما زاوية الطريقة الأم أو فرع لها لكن تنتسب إليها⁽²⁶⁾.

ثانياً/ انتشار الطريقة القادرية

هناك طائفة جمعت بين التعليم والدعوة والوعظ والرياضة النفسية فكان لها أعمق الأثر في نشر الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء، وتجدر الإشارة إلى أن أغلب المسلمين في هذه المنطقة يسبغون وفق طرق صوفية مختلفة وكل

هذه الطرق على مذهب الإمام مالك، ومن أهم الطرق الصوفية التي قامت بدور كبير في نشر الإسلام فيما وراء الصحراء خلال القرن (9هـ-15م) هي الطريقة القادرية.

1- انتقال الطريقة القادرية إلى الجزائر

مؤسس هذه الطريقة هو عبد القادر الجيلاني نسبة إلى جيلان واسمه الحقيقي محي الدين أبو محمد بن أبي صالح جنجي دوست، وكلمة جيلاني نسبة إلى جيلان التي ولد بها وهي تقع إلى الجنوب من بحر قزوين، المزداد سنة (470هـ-1077م) بمدينة راشـت Rasht بإقليم جيلان أحد أقاليم إيران والمتوفي ببغداد سنة (561هـ-1166م)، وأسسها سنة (520هـ-1126م) ⁽²⁷⁾، تلقى عبد القادر الجيلاني تعلمه على عدد من العلماء والمحدثين ومن أبرزهم العلامة التبـريـزي (ت502هـ-1108م)، وكان وصول الطريقة القادرية إلى الجزائر على يد الشيخ أبو مدين بن شعيب بن حسن الأندلسي (ت594هـ-1198م)، الذي حج إلى بيت الله فأخذ الطريقة عن العارف الأكبر مولاي عبد القادر الجيلاني، وبعد ذلك انتشرت في الصحراء الجزائرية ⁽²⁸⁾. وتعد أكثر الطرق انتشارا في توات ومنها انتقلت إلى إفريقيا جنوب الصحراء، على أيدي مهاجرين من توات في القرن (9هـ-15م) واتخذوا من ولاته في شنقيط أول مركز لهم ثم من مدينة تنبكت ⁽²⁹⁾ بعد ذلك ولم يمضي زمنا طويلا حتى عجت بلاد ربوع ما وراء الصحراء بالدعاة التواتيين من القادرية منهم الفقهاء والعلماء.

2- انتقال الطريقة القادرية إلى إفريقيا جنوب الصحراء

أ- قبيلة كنتة

ارتبط تاريخ قبيلة كنتة بإقليم توات منذ القرنين (7هـ-13م/8هـ-14م) البعيد عن الاضطرابات السياسية والاجتماعية في المناطق الشمالية، ومن

الروايات المتواترة أن جماعة كنتة استقرت منذ قدومها إلى توات بموطن يعرف بعزي إلى جانب قصر تمنطيط الذي كان مركزا لليهود، وأثناء ذلك عرف كل من عثمان بن دومان وسيدي يحي بتحفيز القرآن الكريم للصبية ونشر الطريقة القادرية بين الناس، ثم خلفهم سيدي علي الذي كان يخرج للمرابطين ليأخذوا عنه الأوراد، بعد ذلك انتشرت كنتة بمختلف قصور توات وارتبط تاريخها بالأحداث التي عرفتها الأقاليم الصحراوية، هذا وقد اشتهر أمرها مع نهاية القرن (9هـ-15م) عندما ظهر الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي⁽³⁰⁾، الذي تبعه علي بن أحمد الذي عاصره فوافقه في أفكاره ونشأت بينهما روابط وثيقة وترافقا في رحلة الحج إلى البقاع المقدسة، وعلى الأرجح أن الشيخ سيدي علي بن احمد قد وافق المغيلي في الفتوى التي أصدرها بإعلان الجهاد على الجماعة اليهودية بقصر تمنطيط، بسبب استبدادها وتحكمها في مصالح المسلمين وخروجها عن ذمتها، وقد كان للشيخ سيدي محمد بن عبد الكريم المغيلي السباق في الدعوة الإسلامية بإفريقيا جنوب الصحراء، أما الكنتيين فقد وصلوا إليها في فترة لاحقة، الأمر الذي سمح لهم بتعميق حركتهم ونشر الطريقة القادرية التي كان لها تأثير كبير في البوادي والأرياف، وهذا ما ساعدهم على الهجرة نحو الجنوب والاتصال المباشر بمراكزها، لاسيما بعد أن أصبح سيدي علي بن احمد الرئيس الأعلى على الطريقة القادرية في ما وراء الصحراء⁽³¹⁾. وجاء بعد المغيلي الشيخ أحمد البكاي الكنتي ليحمل لواء الطريقة القادرية هو وأسرته الذي نشرها في السنغال في أواخر القرن 15م، في حين سجل المغيلي دوره في نشر الطريقة في وسط إفريقيا الغربية فان للسيد احمد بكاي الفضل في نشرها في القسم الغربي من إفريقيا، حتى أصبحت تعرف بالطريقة القادرية الكنتية، وبلغت مجدها بظهور الشيخ المختار الكبير الكنتي (ت1226هـ-1821م)⁽³²⁾. وفي

السنغال لا تزال إلى اليوم تتواجد الطريقة البكائية ولا تزال الزعامة للكننتية، وكان للقادرية دور متميز في نشر الدعوة الإسلامية عن طريق التعليم وتلقين العلوم لأبناء المنطقة.

ب- العلماء

لقد انتشرت الطريقة القادرية بفضل الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي الذي يعد أول من نشرها بإفريقيا جنوب الصحراء، والذي كان من كبار علماء عصره خلال القرن الخامس عشر، حيث انتقل أولا إلى توات في النصف الثاني من القرن 15م وقام بثورته ضد اليهود بها الذين بالغوا في مكروهم على المسلمين فهدم بيعهم بمدينة تمنطيط، وأعادهم إلى وضعهم الطبيعي كجالية ولاقى في ذلك ما لاقى من عنت من القاضي عبد الله العصنوني التواتي، وبعد ذلك انطلق من توات قاصدا بلاد السودان (884هـ-1480م) معلما ومرشدا ومصلحا وداعيا ومفتيا وقاضيا، فدخل بلاد أير ثم توجه إلى بلدة تكدة فكان مدرسا⁽³³⁾، وبنى مسجدا في قرية أياتول شمال شرق اجاديس ودرس أهالي المنطقة⁽³⁴⁾، وانتقل بعد ذلك إلى بلاد الهوسا⁽³⁵⁾ ثم انتقل إلى كاتسينا وتولى بها قضاء الجماعة والتدريس، ثم توجه إلى كانو⁽³⁶⁾ حاضرة "محمد بن يعقوب رومغا"⁽³⁷⁾ حكم في الفترة (1463م-1499م) وفيها استقر مقامه فقربه السلطان وجعله مستشاره ووزيره، وولاه القضاء والإفتاء في الفترة التي قضاها ببلاده، وكتب له مجموعة من الرسائل ووصايا وفتاوى منها مجموعة في أمور الإمارة والسياسة الشرعية نشرها المستشرق بلدوين سنة (1350هـ-1932م) مع ترجمة إنجليزية بعنوان: "التزامات الأمير وما ينبغي عليه في تطبيق الشريعة"، كما نشرها محمد خير رمضان يوسف باسم: "تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلطين" سنة (1414هـ-1994م)⁽³⁸⁾، ونشرها بالجزائر محمد بن أحمد باغلي باسم: "فيما

يجب على الأمير من حسن النية" سنة (1429هـ-2008م)، ونشرها عبد الرحمان حمادو الكبتي باسم: "تصيحة المغيلي لأمير كانو وإرشاده" سنة (1434هـ-2013م) ضمن الأعمال الكاملة للشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي، وقد تأثر عثمان دان فوديو (ت1232هـ-1817م) بهذه الرسالة فألف كتابا سماه "أصول العدل لولاة الأمور وأهل الفضل" اقتدى فيه اقتداء تاما بكتاب المغيلي لأمير كانو محمد بن يعقوب بل لم يزد عنه شيئا⁽³⁹⁾. ثم انتقل إلى مملكة سنغي سنة (908هـ-1502م) واتصل بالسلطان أسكيا الحاج محمد⁽⁴⁰⁾، الذي قربه إليه، ووجه له أسئلة تتضمن المشاكل السياسية والدينية والاجتماعية التي تواجه مملكته، فأجابه المغيلي في رسالة بعنوان "أسئلة أسكيا وأجوبة المغيلي" التي نشرها عبد القادر زبادية سنة (1394هـ-1974م)⁽⁴¹⁾، ونشرها أيضا الأستاذ "جون هنيوك" -أستاذ التاريخ بنيجيريا- وترجمها إلى الإنجليزية، ونشرها كذلك مبروك لمقدم بالجزائر بعنوان: "أجوبة الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي للأمير الحاج محمد بن أبي بكر أسكيا" سنة (1423هـ-2002م)، ونشرها عبد الرحمان حمادو الكبتي بعنوان: "أسئلة الأمير أسكيا وأجوبة الإمام المغيلي" ضمن الأعمال الكاملة للشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي سنة (1434هـ-2013م)⁽⁴²⁾. كما ظلت أعماله وأثاره مكتوبة والروايات الشفوية المنقولة عنه يحفظها العلماء ويتداولها أهل الإصلاح والسياسة ورجال الدعوة جيلا بعد الآخر.

كما كان لعلماء التكرور وعلماء توات الأهمية البالغة والدور البارز في نشر هذه الطريقة وحتى الطرق الصوفية الأخرى، ومن بين النخبة التي نشرت حقيقة الطرق الصوفية والطريقة القادرية بالخصوص علماء توات، الذين كانوا السباقين في تغلغلهم في إفريقيا جنوب الصحراء، وقد تميزوا بالنبوغ في العلم

وخفة الحركة ومخالطتهم للسكان الأفارقة وقد اختار الكثير منهم الجهاد السلمي قربة لله، وهذا ما أسهم في انتشار الإسلام بشكل واسع في إفريقيا وبطريقة سلمية، ومنذ أن فتح المغيلي طريق إفريقيا أمام الدعاة تعود علماء توات على زيارة الأقاليم السودانية والمكوث بها لتدريس العلم وإمامة المسلمين ونشر الإسلام، وتحفل كتب التراجم بذكر أولئك الذين اشتهروا في مجال التدريس والإمامة بتبكت، وأولئك الدعاة والمتصوفة المجاهدين في أدغال إفريقيا من أجل نشر رسالة الإسلام⁽⁴³⁾.

وحاز التواتيون نتيجة ذلك على مكانة مرموقة بين الأفارقة بوصفهم حمالة الرسالة، وهذا ما يؤكد عليه السعدي في قوله أن علماء توات كانوا يمثلون نسبة هامة من مشاهير علماء مدارس ومساجد السودان الغربي⁽⁴⁴⁾، وذكر صاحب كتاب فتح الشكور أسماء أكثر من أربعين شخصية تواتية من أهل الصلاح والولاية والفقہ ممن كان لهم تأثير بارز في بلاد السودان ومن أهم العلماء نذكر العالم سيدي مولاي الزيدان، والعالم الحاج الأمين الملقب بالتواتي الغلاوي والذي كان يشرف على ركب الحجيج بإفريقيا جنوب الصحراء، أبو القاسم التواتي (ت922هـ-1516م)⁽⁴⁵⁾ كان من أشهر أئمة جامع سانكري، وكان الأسكيا محمد الأول مؤسس إمبراطورية سنغاي⁽⁴⁶⁾ يصلي ورائه ويحرص على لقائه بعد الصلاة، ومحمد بن أحمد التكراتي (ت935هـ-1529م) كان مدرسا في مساجد تبكت، والعاقب بن عبد الله الأسموني وممد طاهر الفولاني⁽⁴⁷⁾. وهكذا يتبين لنا أن علماء توات أدوا دورا مهما في نشر الإسلام والثقافة العربية ونشر الطريقة القادرية، وتبوؤوا مكانة مهمة بين أقرانهم وان جهودهم ساهمت مع التجار والمتصوفة والدعاة في بعث النشاط الحضاري والعلمي بممالك إفريقيا جنوب الصحراء.

ج- التجار

لقد وصل الإسلام إلى إفريقيا جنوب الصحراء في وقت متقدم، وذلك نتيجة العلاقات التجارية بين شعوب مصر وبلدان المغرب من ناحية والبلدان الإفريقية من ناحية أخرى. حيث أخذت شعوبها الإسلام وامتزجت بالعالم العربي الإسلامي إلى حد كبير، وقد تمثل ذلك بصورة خاصة في تلك المراكز الإسلامية الكبرى في مدنها وحواضرها مثل تنبكت وجني وسكوتو⁽⁴⁸⁾ وغيرها، وهذا ما جعل هذه البلدان تزدهر تجارياً واقتصادياً، وكانت القوافل التجارية الكبرى تجهز من بلدان المغرب باتجاهها صيفاً وشتاء⁽⁴⁹⁾، وكان يرافقها طلاب العلم والعلماء وكذلك الحجاج في كلا الاتجاهين، وكانت تنطلق بعد تنظيمها من حافة الصحراء والشمال ومن زاوية غدامس في الشرق ثم تقرب وورقلة وتمنطيط (توات)، الذين نشروا الطريقة القادرية وسجلماسة في إفريقيا جنوب الصحراء، وبهذه الطريقة كان التواصل بينها وبين الجزائر، وهذا ما سهل على طلاب العلم والعلماء من إيصال الإسلام والطرق الصوفية خاصة الطريقة القادرية إلى تلك المناطق⁽⁵⁰⁾. وتميز التجار بالعديد من السمات التي أثارت الفضول حول الإسلام خاصة أخلاقهم كالأمانة في البيع والشراء، بالإضافة إلى محافظتهم على أداء العبادات، وكان جلهم من مريدي الطرق الصوفية خاصة الطريقة القادرية⁽⁵¹⁾.

د - الزوايا القادرية

كانت الزوايا تشكل ملاذا لطالبي العلم، كما كانت ملجأً آمناً للخائفين ونزلاً مريحاً لعابر السبيل الذين لافحتهم الصحراء بهجيرها الحار وكان من بين هذه الطرق:

- الطريقة البكاية الكنتية

تفرعت عن الطريقة القادرية زوايا كثيرة بالصحراء وما ورائها منذ القرن (9هـ-15م)، حيث ظهرت البكاية في الصحراء الكبرى والساحل الإفريقي في نهاية القرن الخامس عشر على يد الشيخ سيدي أحمد بن الشيخ سيدي أحمد بكاي (ت 960هـ-1552م)، الذي التقى بالشيخ عبد الكريم المغيلي فلزمه واخذ عنه الورد القادري، وتبعه في كل جولاته الداعية لنشر الدين والإصلاح. وعند وفاة المغيلي تخلص تلميذه من سلطة خلفائه في توات، وأصبح الرئيس الأعلى للقادرية في بلاد التكرور بالصحراء الكبرى، واتسعت دائرة انتشار هذه الطريقة على يد أبناء الشيخ سيد أحمد وإخوته وأحفاده الذين تنافسوا في نشرها (52)، حيث استضلت بها منطقة شاسعة من ما وراء الصحراء، فكانت شجرة وارفة الضلال منتسبة إلى عقبة بن نافع الفاتح الإسلامي، ويهدف الكنتيون من وراء انتسابهم هذا إلى دعم وتزكية استمرارهم لما بدأه هذا الرمز من دعوته إلى الإسلام، الذين نشروه بين الأوساط الصحراوية والزنجية تحت رداء القادرية البكاية(53).

كما تفرعت عنها الطريقة المختارية أو الكنتية نسبة إلى الشيخ الصوفي المختار الكنتي، شيخ للطريقة القادرية وجده العلامة عمر بن أحمد البكاي، فانتشرت طريقته في الصحراء الكبرى وإفريقيا السوداء (54). حيث بلغت القادرية الكنتية أوجها على يد الشيخ المختار الكنتي (ت 1226هـ-1811م)، الذي قام بدور كبير خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري، ويعتقد الكثير من مسلمي السنغال وغينيا وساحل العاج وغيرهم من مسلمي إفريقيا والمنتمين إلى الطريقة القادرية أن لهم ارتباطا بشكل أو بآخر بالشيخ المختار الكنتي، وبذل الكنتيون في الصحراء الشرقية والجنوبية والغربية جهدا كبيرا في مقاومة

الاستعمار⁽⁵⁵⁾. وخلال القرن 19م استقر أحفاد الشيخ المختار بالأزواد قرب تنبكت وتمكنوا من ربط علاقات متينة بين شمال وجنوب الصحراء الذي تعددت فيه الزوايا⁽⁵⁶⁾ "يرسلون النجباء من تلامذتهم على نفقة الزوايا...إلى جامع القرويين بفاس...فيخرجون من هناك طلبة مجازين أي أساتذة ويعدون إلى تلك البلاد لأجل المقاومة التبشير المسيحي في السودان"⁽⁵⁷⁾.

- الطريقة الفاضلية

إن مؤسس الطريقة الفاضلية هو الشيخ محمد فاضل بن مامين القلقمي (ت1281هـ-1879م)، الذي تميز بعلمه الواسع وفضله، حيث أعطى الطريقة دفعا قويا جديدا حتى سميت باسمه "الفاضلية"، وقد انتهج الشيخ سياسة حكيمة فوزع أبنائه في أرجاء البلاد فكان لكل منهم منطقة خاصة به الشيخ سعدبوه في الترارزه والشيخ ماء العينين في أدرار والصحراء، بينما استقر سيد الخير بالحوض وكان منه على صلة بالسودان⁽⁵⁸⁾. وبعد وفاته خلفه ابنه ماء العينين الذي ضاع صيته⁽⁵⁹⁾، الذي كان عالما صوفيا عظيما فقيها كاتباً شاعرا ألف كتب نفيسة في عدة فنون، وعاش في مراكش وفاس وحج مرتين ثم استقر بالساقية الحمراء، حيث قام بنشر العلم والطريقة وأعلن الجهاد ضد فرنسا وأصبح مستشارا خاصا لملك المغرب المولى الحسن المتوفى سنة 1894م، ثم للملك عبد العزيز الذي أعانه بالسلاح في حربه مع فرنسا لتحرير موريتانيا، وأخيرا استقر بتزنيت سنة 1908م إلى أن توفي بها سنة 1910م خلفا ابنه محمد الهيبة، الذي وصل نشره للطريقة القادرية، كما واصل جهاده المسلح ضد فرنسا وعملائها إلى أن توفي سنة 1915م. ولا يزال اتباع هذه الطريقة موجودين إلى اليوم في الصحراء الكبرى وما جاورها⁽⁶⁰⁾.

3- أثر الطريقة القادرية في إفريقيا جنوب الصحراء

أ- الجانب السياسي

تركت القادرية أثرا كبيرا في الحياة السياسية وتمثل هذا في ظهور ممالك قادها رجال هذه الطريقة الذين حاربوا الوثنية والاستعمار فخلقوا وجها جديدا تمثل في حركة فكرية إسلامية، فأصبحت السياسة في يد هؤلاء الرجال أمثال عثمان بن فوديو ومحمد بللو وغيرهم من الذين تأثروا بالطريقة القادرية وأثروا في شعوب إفريقيا جنوب الصحراء.

- دعوة عثمان دان فوديو في بلاد الهوسا

يعتبر عثمان دان فوديو (1754م-1817م) متصوف وسياسي ومصلح اجتماعي وثقافي وديني وفقا لمبادئ الطريقة القادرية، الذي تأثر بعبد الكريم المغيلي الذي نشر الطريقة في بلاد الهوسا⁽⁶¹⁾، حيث لا نكاد نجد مؤلفا من مؤلفات الشيخ عثمان أو من منظري حركته والقائمين بدعوته والمؤرخين لها يخلو من الإشارة للمغيلي، ونقل عنه والرجوع إلى وصاياه وفتواه ورسائله والاحتجاج بأقواله وآرائه في تدعيم دعوته وإسناد الأفكار التي تضمنتها حركتهم الجهادية والإصلاحية والدعوية. وإذا عدنا للكتاب "سراج الإخوان في أهم ما يحتاج إليه في هذا الزمان" لعثمان دان فوديو، اعتمد فيه اعتمادا كليا على المغيلي ونقل في تسعة فصول منها أكثر كلامه في أجوبته لأسكيا.

وفي رسالة أخرى له بعنوان "تنبيه الإخوان على أحوال ارض السودان" نجده خصص الفصل السادس لذكر وصية الشيخ المغيلي لمحمد بن يعقوب سلطان كانو، بالإضافة لنقول منه وإشارات إليه، وفي كتاب "تعليم الإخوان بالأمور التي كفرنا بها ملوك السودان" ينقل فيه المغيلي في أجوبته لأسكيا وعنه في مصباح الأرواح. وفي كتاب آخر "أصول العدل لولاة الأمور وأهل

الفضل" اقتدى فيه اقتداء تاما بكتاب "تاج الدين.." بل لم يزد شيئا على المغيلي مجرد تلخيصه. أما كتاب المسمى "ضياء السلطان وغيره من الإخوان" اعتمد في تأليفه على المغيلي من خلال كتاب "تاج الدين" وعلى رسالة "أجوبة المغيلي للاسكيا". وجعل آدم الألوري في تحقيقه لتاريخ نيجيريا في كتاب "مصباح الدراسات الأدبية في الديار النيجيرية"، حيث قسم عصور الأدب العربي في نيجيريا منذ قيامه فيها إلى العصر الحاضر إلى خمسة مراحل: المرحلة الأولى عصر البرناوي عصر ظهور الإسلام في نيجيريا من القرن (5هـ-11م/7هـ-13م)، المرحلة الثانية عصر الونغري من القرن (7هـ-13م/9هـ-15م)، والمرحلة الثالثة عصر المغيلي من القرن (9هـ-15م/11هـ-17م)، المرحلة الرابعة عصر الفلاني ويبدأ من ظهور ابن فودي وقيام دولته إلى سقوطها، والمرحلة الخامسة عصر الاستعمار الأنجليزي في القرن العشرين⁽⁶²⁾. وقد بدأ عثمان دان فوديو في نشر دعوته منذ سنة 1774م، وفي سنة 1786م بدا في إرسال البعثات إلى عدت مناطق من بلاد الهوسا، كما راسل العديد من قادة الفولاني⁽⁶³⁾ شارحا لهم أفكاره، ومنذ سنة 1795م بدا أنصار عثمان في التسلح لتكوين جيش قوي⁽⁶⁴⁾. وقد أظهر فكرة الجهاد لنشر الإسلام وتصحيح العقيدة الإسلامية التي اختلطت في كثير من المناطق بالطوقس الوثنية وقد امتدت هذه الفكرة في أماكن متعددة وفي أوقات مختلفة وكانت الفكرة الأساسية تدعوا روادها في إنشاء حكومات إسلامية تحكم المسلمين في إفريقيا جنوب الصحراء وتعمل على نشر الدين الإسلامي⁽⁶⁵⁾. لقد كان عثمان الأثر البالغ في الحياة السياسية بحيث قاد حركة سلفية قادرية صوفية عمدت إلى إصلاح العقيدة الإسلامية في منطقة بلاد الهوسا، واستطاع أن يقود ثورة دينية ضد الحكام المسلمين الذين بدؤوا يخلطون الإسلام بالوثنية، ووقف ضد التغلغل المسيحي في إفريقيا جنوب

الصحراء واستطاع أن يعود بالهوسا إلى نقاء الإسلام⁽⁶⁶⁾. وكان نشاطه ذا طابع سلمي في نشر الدعوة فهو لا يتردد في اللجوء إلى الجهاد المسلح إذا دعت الضرورة إلى ذلك، فما قامت الدولة الإسلامية الكبرى في نيجيريا إلا على يديه⁽⁶⁷⁾، لأنه برع في الفقه المالكي بفضل اهتمامه بالطريقة القادرية وأعطى للتعليم اهتماما بالغا، ومع ذلك لم يمنعه هذا من أن يحمل اتباعه السلاح ليحاربوا الطغاة، ويقول الشيخ ادم " وبفضل التصوف والطريقة القادرية استطاع الشيخ عثمان بن فودي من قبل أن يكون الجيش الإسلامي ليحارب بهم الطغاة الجبابرة من ملوك السودان حتى أسس أكبر دولة إسلامية...بشمال نيجيريا..."⁽⁶⁸⁾. وفي سنة 1809م جعل من سوكونو عاصمة لدولته، وقسم عثمان دان فوديو إمبراطوريته إلى قسمين، القسم الشرقي عهد به لابنه محمد بللو والقسم الغربي عهد به إلى شقيقه عبد الله⁽⁶⁹⁾، ولم يكن عثمان رجل سياسة بل كان عالما ورجلا من كبار المفكرين المسلمين، ووضع قواعد الفكر السياسي، حيث جعل القضاء مستقلا عن السلطة التنفيذية وكان القضاء ينفذون الشريعة الإسلامية، ومن الناحية الاقتصادية كان هناك بيت المال وله موارد ومصارفه، وكانت هناك جزية على غير المسلمين⁽⁷⁰⁾.

- حركة أحمدو لوب (1775م-1844م) في ماسينا

أحمدو لوب⁽⁷¹⁾ من أتباع الطريقة القادرية التي انتشرت في إفريقيا جنوب الصحراء، وقد تأثر بدعوة الجهاد التي نادى بها عثمان فامتدت غربا ليتأثر بها أحمدو لوب في ماسينا⁽⁷²⁾، التي تضم جماعات من الفولاني والسوننكي⁽⁷³⁾ والبيماري⁽⁷⁴⁾، تولى الحكم ولقب بأمرير المؤمنين، وساعده عثمان دان فوديو في تولي السلطة، واستولى أحمدو لوب على جني وفي سنة 1815م أسس عاصمة

لدولته شرق نهر باني وسماها الحمد لله (75)، وامتد سلطانه حتى تنبكت في الشمال وإلى فولتا السوداء في الجنوب الشرقي وفي الغرب حتى كالا (76). كما أنه سار على نفس نمط الحكم الذي اتبعه عثمان فاقتبس منه النظام الإداري والعسكري والديني، فأعلن الجهاد وهاجم الوثنيين ومنع شرب الخمر في دولته، كما حكم البلاد بواسطة مجلس مكون من أربعين عضواً، واعتمد في كثير من الأحيان على قوات عثمان دان فوديو لقيادة معاركه الحربية، وقد توفي أحمدو لب عام 1844م وخلفه ابنه أحمدو الثاني الذي توفي عام 1852م، فخلفه ابنه أحمدو الثالث وظلت دولته قائمة حتى منتصف القرن 19م عندما قضى عليها الحاج عمر الذي استولى على الحمد لله وقتل أحمدو الثالث عام 1862م (77).

- حركة الشيخ محمدو لامين (ت 1887/12/10م) في سنيغامبيا

كان من أتباع القادرية وهو من قبائل السراكولي، وكان قائداً ومريداً للشيخ عمر حج عام 1868م وبعد عودته قام بحركة سياسية جهادية أسفرت عن قيام دولة في منطقة سنيغامبيا امتدت إلى بامبوك وخاسو ويوندو وجانوتو، وقف بالمرصاد للمحتل الفرنسي وقتل غيلة على يد ملك فيردو بتاريخ 10 ديسمبر 1887م حين لجأ إليه بعد حروب عديدة مع الفرنسيين (78).

- أحمد بمبا أمباكي (79)

هو من أتباع الطريقة القادرية وأسس على إثرها الطريقة المريدية التي تتلاءم مع المجتمع السنغالي، الذي اختار طريق آخر للوقوف في وجه الاستعمار الفرنسي من دون أن يتصادم معه، لذلك اختار طريق التربية للحفاظ على الهوية والعمل للحصول على الثروة والاستقلال الاقتصادي على الشركات الأجنبية التي سيطرت على المنطقة، ودعا إلى طريقة جديدة في التصوف تقوم على العمل على جانب العلم سماها الطريقة المريدية (80).

ب- الجانب الديني والثقافي

يعد رجال الطريقة الصوفية القادرية من الدعاة الأوائل في نشر الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية في إفريقيا جنوب الصحراء من السنغال إلى مصب نهر النيجر وهم ينشرون الإسلام، ونجد أن التجار من الديولا والسونينك والماندينغ⁽⁸¹⁾ المنتشرين على مدن النيجر وفي بلاد كارتا، وماسينا كلهم يتبعون الطريقة القادرية، وقد اعتمدت القادرية على الطرق السلمية في نشر الدعوة الإسلامية ومن أساليبها نشر العلم والوعظ والإرشاد، لهذا كان أثرهم كبيرا في نشر الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في المنطقة، حيث يقول لوثر ب ستودار: "...فالطريقة القادرية هم أحسن مبشرين للدين الإسلامي في غرب إفريقيا وهم ينشرون الإسلام بطريقة سلمية باستعمال التجارة والتعليم...ومن مريديهم من يخدمون في مهنة الكتابة والتعليم ويفتحون المكتاتب ليس في زوايا الطريقة فقط بل في كل القرى فيلقنون صغار الزنج الدين الإسلامي أثناء التعليم ويرسلون النجباء من تلاميذهم على نفقة الزوايا إلى مدارس طرابلس والقيروان وجامع القرويين بفاس وجامع الأزهر بمصر فيخرجون من هناك من طلبة مجازين... ويعودون... لأجل مقاومة التبشير المسيحي في السودان"⁽⁸²⁾، وبفضل الطرق الصوفية استطاع مجتمع ما وراء الصحراء من تأسيس دول إسلامية في إفريقيا جنوب الصحراء⁽⁸³⁾. ووصل تأثير القادرية في الثقافة والدين إلى حد بعيد فامتلكها المعلمون والدعاة المحليون، ويتجلى ذلك في انتشار دور التعليم، وذيوع دور الوراقة والنسخ، وتمثل دورهم في إكمال عمل التجار، حيث قاموا بدعم عملية التحول للإسلام، فكلما تطور المجتمع احتاج الأمر إلى وجود معلمين وعلماء لتعليم الأفراد الدين بل إن بعض علماء الدين من الإفريقيين أسهم إسهاما كبيرا في إثراء الحضارة العربية الإسلامية، ليس فقط على مستوى إفريقيا وحدها،

ولكن في البلاد الإسلامية الأخرى حيث قام بعضهم بالتدريس في الجوامع والمراكز الإسلامية المختلفة، كما أصبح الكثير من مؤلفاتهم تدرس بها⁽⁸⁴⁾.

ج- الجانب الاجتماعي

الطريقة القادرية ساهمت في توعية مجتمعات ما وراء الصحراء عن طريق تعليمها الكتابة والقراءة ونبذ المعتقدات الوثنية والدخول في الإسلام ونشر الثقافة العربية الإسلامية، وعن الشيخ ماء العينين بن محمد فاضل مامين يذكر أن الورد القادري قد لعب دورا مهما في تهذيب المجتمعات التي اتبعت الطريقة القادرية وجمعهم على الكتاب والسنة، ويذكر أيضا أن الورد القادري من أرقى الأوراد قدرا وأوفرها ذخرا وأعلاها ذكرا⁽⁸⁵⁾. كما حاولت الطريقة القضاء على الخرافات والتخلص من عادات إفريقية بعيدة كل البعد عن الدين الإسلامي الصحيح، وكان دور علمائها واضحا في تهيئة الأذهان لقبول التعاليم السليمة، وكان حماسهم وارتباطهم بالأوراد القادرية من أهم العوامل التي ساعدت على اعتناق عدد كبير من الجماعات الوثنية للدين الإسلامي، ولقد ارتبط دخول الناس في الدين الإسلامي في القرن (13هـ-19م) بحركات التجديد والإحياء الصوفي، وكان لرجال الطريقة القادرية أثرهم الواضح في شن حملات الجهاد لنشر الدين الصحيح ابتداء من النصف الثاني من القرن (13هـ-19م)، وبفضل جهودهم تصدوا لرجال التبشير المسيحي، من خلال قيادة المجاهدين حملات جهادية دينية ضد الغزو الأوربي في إفريقيا جنوب الصحراء⁽⁸⁶⁾. ولعبت القادرية دور رابطة روحية قوية تنظم الأفراد في سلك واحد وتحت قيادة مسموعة ومتبوعة، وكانت تعمل عمل الجمعيات الخيرية الحديثة، وقامت زوايا الطريقة مقام الملاجئ للفقراء والمساكين⁽⁸⁷⁾.

خاتمة:

وخلاصة القول أنه بفضل انتشار الإسلام، وبفضل نشاط المخلصين من الدعاة والعلماء والتجار الذين وطئوا بلاد إفريقيا جنوب الصحراء، والحركة العلمية والدينية والثقافية والسياسية التي أحدثتها الطرق الصوفية على العموم والطريقة القادرية بالخصوص في مجتمع إفريقيا جنوب الصحراء، قد ارتقى إلى المستوى الحضاري بين قبائل لم تكن تعرف سوى الخضوع والتبعية والعبودية بسبب تسلط الحكام والملكية المطلقة، فضلا عن انتشار الوثنية والفساد وتقاليد زادت من عناء الفرد الإفريقي. وفي ظل هذه الظروف اخذ رجال الطريقة القادرية على أنفسهم مهمة إصلاح المجتمع، فوجدوا أنه من الصعوبة بما كان أن يعيدوا هذا المجتمع إلى مصاف المجتمعات المتحضرة، فكان عمل المصلحين من شيوخ القادرية في التغيير على جبهتين:

الجبهة الأولى تهدف للقضاء على الجهالة وتعليم الفرد في المجتمع رجالا ونساء، فأقاموا المدارس والمعاهد الدينية، ونشر الثقافة العربية الإسلامية، وكثرت البعثات التعليمية إلى أقطار الدول الإسلامية بين المشرق ومراكزها الكبرى كالأزهر والحجاز، وبين المغرب العربي ومعهده كالقيروان والزيتونة. أما الجبهة الثانية فكان أثرها على المستوى السياسي، أين سعى رجال القادرية إلى إصلاح مجتمعهم بالعمل على تغيير نظام الحكم البائد، ومحاربة البدع والعادات الوثنية بتصحيح مفهوم الإسلام وحقيقته عن طريق الحركات الجهادية، والنشاطات الدعوية التي قامت منذ القرن الخامس عشر الميلادي حتى مطلع القرن التاسع عشر، فكانت تلك الحركات التي قادها زعماء قادريون كالإمام المغيلي، والشيخ عثمان دان فوديو والإمام أحمد لوب وغيرهم بمثابة المنفذ

الحقيقي لإفريقيا جنوب الصحراء على الحضارة، حيث عرفت البلاد في الحياة السياسية نظام حكم إسلامي مبني على الشورى والبيعة.

وكان من نتائج هذا العمل الدؤوب، وهذا الإصلاح السياسي والديني والاجتماعي والثقافي أن عرفت البلاد نهضة حقيقية جسدها جيل جديد من الرجال، استطاعوا بفضل جهودهم أن يخرجوا الإنسان الإفريقي من ضيق العبودية إلى رحاب الحرية، وعملوا على تعمير البلاد بالإسلام وحسن المعاملة، ففرى المخلصين من أبناء هذه البلاد يعملون على توفير الظروف الملائمة للحياة الكريمة، هذه الحياة أدهشت الكثير من المؤرخين ممن شاهدوا وطافوا وكتبوا عن الحضارات المختلفة، لكنهم عندما يتكلمون عن إفريقيا جنوب الصحراء يصوروها لنا قمة في الرخاء والهناء والرفي الحضاري، وبذلك أصبحت مناطق الصحراء التي كانت في الماضي قفارا تشع نورا وحضارة.

الهوامش:

- (1) بودواية بلحيا: **التصوف في بلاد المغرب العربي**، الجزائر: مطبعة دار القدس العربي، 2009، ص13.
- (2) مصطفى عبد الرزاق ماسينيون: **التصوف**، ط1، بيروت-لبنان: دار الكتاب اللبناني، 1984، ص25.
- (3) أسعد السحمراني: **التصوف منشؤه ومصطلحاته**، بيروت: دار النفائس، 1987، ص ص17، 18.
- (4) أبي بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ط1، تحقيق: أحمد شمس الدين، لبنان: دار الكتب العلمية، 1993، ص11.
- (5) تركي أمبارك: **"تعامل الصوفية مع الآخر بين ضغط الهوية والتحديات العولمية"**، الملتقى الدولي الحادي عشر التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة، جامعة أدرار، ج1، 2009، ص 503.
- (6) أبو القاسم القشيري: **الرسالة القشيرية**، تحقيق: خليل المنصور، لبنان: دار الكتب العلمية، 2001، ص311.
- (7) أنا ماري شميل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ط1، ترجمة: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، بغداد: منشورات الجمل، كولونيا، 2006، ص19.
- (8) عبد الله أحمد بن عجيبة: **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تحقيق: عبد المجيد الخيالي، دار البيضاء - المغرب: مركز التراث الثقافي المغربي، دت، ص26.

- (9) عبد الرحمن ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ط1، ج2، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، سوريا: دار البلخي، 2004، ص517.
- (10) عبد الله أحمد بن عجيبة: المصدر السابق، ص ص 25، 26.
- (11) محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، ط1، ج10، القاهرة: دار الفكر، 1990، ص221.
- (12) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات-قاموس لمصطلحات وتعريفات علم الفقه واللغة والفلسفة والمنطق والتصوف والنحو والصرف والعروض والبلاغة-، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، القاهرة: دار الفضيلة، 2004، ص119.
- (13) سبنسر برمنجهام: الفرق الصوفية في الإسلام، ط1، ترجمة: عبد القادر البحراوي، بيروت: دار النهضة العربية، 1997، ص 26.
- (14) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998، ص32.
- (15) عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في بيان قواعد الصوفية، ط1، بيروت: دار صادر، 1999، ص37.
- (16) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: المصدر السابق، ص120.
- (17) عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق: أبو القاسم سعد الله، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987، ص164.
- (18) عبد الرحمان عبد الخالق: الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، ط4، القاهرة: دار الحرمين للطباعة، 1993م، ص9.
- (19) محمد بن محمد بن عمر العدواني: تاريخ العدواني- كتاب في أخبار هجرة استقرار بعض القبائل العربية مع ذكر الأحوال وتقلبات السياسية والاجتماعية لمنطقة المغرب العربي وأصول بعض المدن والقرى والعلاقات الروحية بين المشرق والمغرب منذ الفتح العربي، ط1، تحقيق: أبو القاسم سعد الله، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996، ص313.
- (20) عبد الله حموي: الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة: ط1، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000، ص8.
- (21) أبي حفص عمر السهروردي: عوارف المعارف، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، لبنان- بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ص78.
- (22) عبد الله حموي: المرجع السابق، ص27.
- (23) أحمد بن محمد بناني: موقف الإمام بن تيمية من التصوف والصوفية، ط1، جدة: دار العلم للطباعة والنشر، 1986، ص215.
- (24) صلاح مؤيد العقبي: الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر تاريخها ونشاطها، بيروت- لبنان: دار البراق، 2002، ص301.

- (25) أحمد جعفري: دور الزوايا في الحفاظ على التراث المخطوط بإقليم توات بالجزائر، مجلة التراث، ع/ 112، (الإمارات العربية المتحدة)، ديسمبر 2008، ص 132.
- (26) عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الصوفية، ط1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003، ص296.
- (27) عبد القادر زبادية: دراسة عن إفريقيا جنوب الصحراء- في مآثر ومؤلفات العرب والمسلمين-، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2010، ص ص229، 230.
- (28) عبد القادر القادري: "دفاعا عن الطرق الصوفية"، مجلة دعوة الحق، (المغرب)، ع/3، 1967، ص ص 124، 125.
- (29) يعود تأسيس تنبكت إلى القرن 11م، وقد أسسها الطوارق ايمغراشن ويقال أن اسم تنبكت مأخوذ من اسم عجوز التي كان الطوارق قد عهدوا إليها بالبقاء في ذلك المكان حينما يغادرونه في رحلتهم الصيفية وكانت تحرس لهم فيه بعض المخازن والبيوت، ثم ما لبث بعض التجار أن عقدوا سوقا في ذلك المكان واتخذوا فيه مستودعات للبضائع، وبذلك أخذت المدينة طريقها إلى النمو التدريجي ولكن دون نظام، وقد وصفها السعدي بقوله: "...ما دنستها عبادة الأوثان ولا سجد على أديمها قط لغير الرحمن، مأوى العلماء والعابدين و مآلف الأولياء والزاهدين..."، وفي أيام ككن موسى بنى فيها قصرا ومسجدا وفي تلك الأثناء هاجر عدد من علماء ولاته وسكنوا تنبكت فزادها ذلك ازدهارا وبلغت مرحلة الأوج في الفترة حكم الأسكيين (1493م-1591م). أنظر: محمود كعت: تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس، ترجمة: هوداس ودي لافونس، باريس، 1965، ص179؛ عبد الرحمن السعدي: تاريخ السودان، ترجمة: هوداس، باريس، 1981، ص21؛ عبد القادر زبادية: "ملاحم الحركة التعليمية في تنبكت خلال القرن 16م"، الأصاله، (الجزائر)، ع/ 53 جانفي 1978، ص 10.
- (30) هو محمد بن عبد الكريم المغيلي ينتسب إلى قبيلة مغيلة التي تقطن نواحي تلمسان، ولا نعلم شيئا عن تاريخ ولادته، غير أن تاريخ وفاته كان في (909هـ-1503م)، كان من مفكري ومثقي عصره، نشأ بتلمسان وترعرع بها، ودرس مبادئ العقيدة والفقه والعلوم والقرآن، كما أرتحل إلى بجاية طالبا العلم والمعرفة ومجالسة العلماء ومنها رحل إلى الجزائر حيث التقى بالشيخ عبد الرحمان الثعالبي وزوجه ابنته لالة زينب، ثم رفع لواء الدعوة باسم الطريقة القادرية، ثم عاد إلى تلمسان ولم يرض بحالها فخرج قاصدا أراضي توات، ومنها اتجه إلى مملكة سنغاي بدعوة من أميرها الأسكيا محمد الأول ليساعده في ترتيب أمور سلطنته، فألف له الإمام رسالة بعنوان " أسئلة الأسكيا أجوبة المغيلي"، وفي الإمارة مارس دعوة الإصلاح هناك ثم عاد إلى توات مرة أخرى فوجد اليهود قد بسطوا نفوذهم فيها وقويت شوكتهم، فأمر بهدم معابدهم وأجلأهم عن الإقليم ثم رجع إلى التكرور، ترك الإمام 14 مؤلفا معظمها في الفقه وبعضها محقق، منها ما هو موجود في الخزائن، ومنها ما هو في حكم الضياع، أنظر: أحمد بابا التنبكتي: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق: محمد مطيع، المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000، ص307؛ أبي عبد الله ابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، مراجعة: محمد بن أبي شنب، الجزائر:

المطبعة الثعالبية، 1908، ص ص 255، 256؛ عبد القادر زبادية: "التلمساني عبد الكريم المغيلي بعض آثاره وأعماله في الجنوب الجزائري وبلاد السودان، الأصالة، (الجزائر)، ع/ 26، جويلية - أوت 1975، ص ص 203-215.

(31) محمد حوتية: توات والأزواد خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي-دراسة تاريخية من خلال الوثائق المحلية-، ج1، الجزائر: دار الكتاب العربي، 2007، ص ص 60.

(32) عبد الله مقلاتي ورموم محفوظ: دور منطقة توات الجزائرية في نشر الإسلام والثقافة العربية بإفريقيا الغربية، ط1، الجزائر، 2009، ص ص 154، 155.

(33) أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ط1، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرمة، طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1989، ص 577.

(34) أبو بكر ميغا: "دور الإمام المغيلي العلمية والإصلاحية في السودان الغربي في أواخر القرن التاسع وأوائل العاشر الهجريين وأثرها في الرعاة والرعية وانتعاش الحركة العلمية في المنطقة"، مجلة جامعة محمد بن سعود الإسلامية، (المملكة العربية السعودية)، ع/7، أكتوبر 1992، ص 207.

(35) قسم علماء اللغات اسم الهوسا إلى قسمين (هو) بمعنى اركب، (سا) بمعنى الثور، أي بمعنى راكب الثور، ويعتقد المؤرخون أن كلمة الهوسا كانت موجودة ومستخدمة، واستخدم الثور كوسيلة للنقل عند أهل غويبر، ويقال أنها أخذوها من عرب بغداد، يمتد موطن التقليدي لقبائل الهوسا من جبل الهواة في النيجر إلى منطقة جوس بلانو في وسط نيجيريا ومن بحيرة تشاد مروراً بإمبراطورية سغاي القديمة على طول وادي نهر النيجر، والهوسا شعوب تعيش في مناطق غرب إفريقيا في شمال نيجيريا وجنوب غرب النيجر، أما دويلات بلاد الهوسا فنشأت منذ القرن (5هـ-11م) وتتكون من سبع ممالك يطلق عليها اسم (هوسا بوكوى) أي ممالك الهوسا السبع الأصلية وهي جويبر وكاتسينا وزاريا وبيرام ورانو، وبجانب هذه الممالك الأصلية هناك سبع ممالك غير أصلية يطلق عليها (بترا بوكوى) وتشمل كيب ووزمفرا وونيب وجواري ويورى ووايللوريت وكواررخا، أنظر: أحمد محمد كاني: الجهاد الإسلامي في غرب إفريقيا، ط1، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1987، ص 47؛ ثريا محمود عبد الحسن وأزهار غازي مطر: "إمارات الهوسا دراسة في التاريخ الحضاري والثقافي"، المؤتمر الدولي الأول لمركز البحوث والاستشارات الاجتماعية، لندن، 28-30 ماي 2012، ص ص 85-88.

(36) كانو مركز ولاية كانو وعاصمة شمال نيجيريا، وهي إحدى أهم مدنها التاريخية والتجارية، وتشتهر بصناعاتها الحرفية، وبتجارة فستق العبيد، وفيها أهم سوق تجارية لهذه السلعة، فيها الكثير من المعاهد الإسلامية والمساجد الأثرية، ومازال حولها أسوار أثرية قديمة تدل على عظمة تاريخها في جنوب الصحراء. أنظر: يحي الشامي: موسوعة المدن العربية والإسلامية، ط1، بيروت، لبنان: دار الفكر العربي، 1993، ص 147.

- (37) آدم عبد الله الألوري: "الإمام المغلي وأثره في الحكومة الإسلامية في القرون الوسطى في نيجيريا"، مجلة دعوة الحق، (المغرب)، ع/6-7، السنة التاسعة عشر، يونيو - يوليو 1978، ص94.
- (38) محمد بن عبد الكريم المغلي: تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين، ط1، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، بيروت- لبنان: دار ابن حزم، 1994، ص5.
- (39) محمد بن عبد الكريم المغيلي: نصيحة المغيلي لأمرير كانو وإرشاد، تحقيق: عبد الرحمن حمادو الكتبي، الجزائر: مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والأبحاث، 2013 ص396.
- (40) الأسكيا محمد الأول سرکولي الأصل، كان أجداده قد هاجروا من جنوب موريتانيا، وسكنت عائلته حول نهر النيل الأوسط وامتزجت مع قبيلة سنغاي، وبد أعهد توسع تلك الإمارة منذ سنة (736هـ-1336م)، وأصبح الأسكيا محمد الأول أحد الضباط البارزين في جيش الأمير سني علي، الذي بدأ عهد التوسعات الكبرى تحت قيادته منذ عام(869هـ-1465م)، وفي سنة (898هـ-1493م) مقام الأسكيا محمد الأول بثورة ضد سني علي واستولى على عرش سنغاي فبدأ بذلك عهد الأسقيين في سنغاي واستمر إلى غاية سنة (999هـ-1591م)، أنظر: محمد بن عبد الكريم المغيلي: أسئلة الأسكيا أجوبة المغيلي، تحقيق: عبد القادر زيادية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1974، ص10.
- (41) محمد بن عبد الكريم المغيلي: أسئلة الأسكيا... المصدر السابق، ص5.
- (42) محمد بن عبد الكريم المغيلي: أسئلة الأمير اسكيا وأجوبة الإمام المغلي، تحقيق: عبد الرحمن حمادو الكتبي، الجزائر: مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والأبحاث، 2013، ص421.
- (43) صالح أكنوي: " دخول المذهب المالكي إلى شمال نيجيريا وانتشاره فيه "، مجلة دار الحديث الحسنية، (المغرب)، ع/10، 1992، ص 135.
- (44) عبد الرحمن السعدي: المصدر السابق، ص237.
- (45) كان عالما فقيها فاضلا صالحا خيرا زاهدا عابدا عارفا بالله مدرسا وإماما للمسجد الجامع ببتبكت بعد وفاة عبد الله البلبالي، ومن أعماله بناؤه لمدرسة في المسجد لتعليم الصبيان، واستحدثه لمقبرة جديدة وجعل عليها صور، وذكر السعدي أنه أول من قرأ الختم في المصحف بعد صلاة الجمعة مع قراءة حرف واحد من العشرينيات، فحبس أسكيا الحاج محمد لأجل الختم مصحفا كاملا في الجامع وبقيت تقرا فيها إلى العام (1020هـ-1611م) حيث بدلت بأخرى حبسها الحاج علي بن سالم بن عبيدة المراتي؛ وذكر أنه حظي باحترام الجميع حتى أن السلطان أسكيا الحاج محمد (ت934هـ-1528م) كان يحرص بعد كل صلاة على الملاقاة به للتسليم عليه والتبرك به وعرف بمدحه للنبي ﷺ وحبه للمداحين ببتبكت، وتوفي سنة (935هـ-1529م) ونظرا لمكانته العلمية في تبكت صلى عليه الإمام محمود بن عمر بن محمد أقيت (ت955هـ-1545م) ودفن في المقبرة الجديدة التي بناها. ينظر: عبد الرحمان محمد ميغا: الحركة الفقهية ورجالها في السودان الغربي من القرن 8 إلى القرن 13 الهجري، المغرب: مطبعة البيضاوي، 2011، ص282.

(46) تأسست في القرن السابع ميلادي، ثم قامت إمبراطوريتهم على ضفتي نهر النيجر في القرن 13م، واتخذت من مدينة غاو عاصمة لها، وكانت تمبكتو تمثل العاصمة الثقافية، حكمها أسرة ضياء من القرن 7م إلى القرن 14م، وهي عائلة أمازيغية من طرابلس الغرب، ثم انتقل الحكم إلى عائلة آل سني وهي فرع من عائلة ضياء، وفي هذه المرحلة هيمنت عليها مملكة مالي ما بين سنتي 1335م و1493م، ثم انتقل الحكم إلى الأسيكيين من سنة 1493م على سنة 1591م حيث سقطت في هذه السنة على يد الغزو المغربي، أنظر: أحمد سويلم العمري: الإفريقيون والعرب، مصر: مكتبة أنجلو، 1967، ص 28.

(47) أحمد بو عتروس: الحركات الإصلاحية في أفريقيا جنوب الصحراء- إبان القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر ميلادي-، الجزائر: دار الهدى، 2009، ص 87.

(48) سوكونو مدينة بمقاطعة سكونو، شمال غرب نيجيريا على نهر سوكونو، تبعد 400 كم عن كانو، اتخذها عثمان دان فوديو في سنة 1809م عاصمة لإمبراطوريته وبها ضريحه، وهي مركز ديني مشهور، سكأنها من القبائل الأفريقية، قامت بها إمبراطورية الفولان في بداية القرن 19م، إذ بدأ عثمان دان فوديو غزوه لدويلات الهوسا فيما بين 1804م و1808م، دخلها الإسلام في القرن 14م، ودخلت معه الثقافة والحضارة الإسلامية، دخلتها قبائل الفولان في القرن 13م، ولكن لم يكن لهم نفوذ حتى القرن 18م، برز منهم في بداية القرن 19م، عثمان دان فوديو، وهزم الهوسا وأخضع معظم دويلاتهم، وسقطت في يده زاريا سنة 1804م وكانو سنة 1809م، واتخذ من سوكونو مركزا لإمبراطوريته الناشئة، واتخذ من الشريعة الإسلامية أساسا للحكم. أنظر: حسين محمد نصار وآخرون: الموسوعة العربية الميسرة، ط3، ج4، بيروت-لبنان: الطبعة العصرية، 2009، ص 193.

(49) عمار هلال: الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب إفريقيا السمراء، الجزائر: منشورات وزارة الثقافة والسياحة، 1984، ص 111.

(50) عبد القادر زبادية: دراسة عن إفريقيا... المرجع السابق، ص ص 44، 43.

(51) حورية توفيق مجاهد: " تاريخ انتشار الإسلام في إفريقيا الأبعاد والوسائل"، مجلة قراءات إفريقية، ع/ 06، (المملكة العربية السعودية)، سبتمبر 2010، ص 22.

(52) محمد الظريف: " الطريقة الكنتية البكائية الأسس والوظائف "، أعمال مهداة للأستاذة نفيسة الذهبي، ط1، المغرب: مطابع رباط نت، 2015، ص ص 483، 484.

(53) عبد الباقي مفتاح: أضواء على الشيخ عبد القادر الجيلالي وانتشار طريفته، ط1، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، 2009، ص 386.

(54) عبد الباقي مفتاح: أضواء على الشيخ أحمد التيجاني واتباعه، ط1، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، 2009، ص ص 147، 148.

(55) عبد القادر القادري: " دور الطرق الصوفية في نشر الإسلام والثقافة العربية ففي شرق إفريقيا ومقاومة التبشير والاستعمار"، مجلة دعوة الحق، ع/10، السنة العشرون، (المملكة المغربية)، ديسمبر 1979، ص ص221، 221.

(56) الجمعية المغربية للتأليف والترجمة: معلمة المغرب، ج2، المغرب: مطابع سلا، 1989، ص558.

(57) الحسين عماري: "دور المغرب في نشر الدعوة والإصلاح والطرق الصوفية بإفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الحديث وبداية المعاصر"، أعمال مهداة للأستاذة نفيسة الذهبي، ط1، المغرب: مطابع رباط نت، 2015، ص548.

(58) الخليل النحوي: بلاد شنقيط المنارة والرباط، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987، ص122.

(59) للمزيد ينظر: احيا بن مسعود الطالبي: التراث الأصولي بالجنوب المغربي دراسة في المصادر والمناهج، ط1، الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، 2012، ص ص341 وما بعدها.

(60) عبد الباقي مفتاح: أضواء على الشيخ أحمد التيجاني...المرجع السابق، ص148.

(61) محمد شقرون: الإسلام الأسود، ط1، بيروت-لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007، ص58.

(62) عبد العلي الورغيري: "ملاح التآثير المغربي في الحركة الإصلاحية"، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، (ليبيا)، ع/16، 1999، ص86 وما بعدها.

(63) تنتشر قبيلة الفلاني في غرب إفريقيا، وقد أدى هذا الانتشار إلى تباين اسم القبيلة من إقليم إلى آخر، وذلك تبعا لاختلاف لغة الشعوب التي تجاورهم في كل إقليم. ويسمهم جيرانهم من الهوسا في نيجيريا والناطقون بالإنجليزية باسم "فولاني"، كما يطلق عليهم الهوسا كذلك اسم "فيلان" أو "هيلاني" ويسمهم الناطقون بالفرنسية البيول، أما الماندينغ فيطلقون عليهم اسم "فولا"، في الوقت الذي يطلقون فيه هم على أنفسهم اسم "فولب" و"روماوا". ينظر: عبد الرحمان أحمد عثمان: مشروع تنصير قبيلة الفولاني، الخرطوم: المركز الإسلامي الإفريقي، 1999، ص8.

(64) زاهر رياض: الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا -وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى-، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968، ص275.

(65) إلهام محمد علي ذهني: جهاد الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا ضد الاستعمار الفرنسي (1850م-1914م)، المملكة العربية السعودية: دار المريخ للنشر، 1988، ص ص35، 36.

(66) فيصل محمد موسى: موجز تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، ليبيا: منشورات الجامعة المفتوحة، 1997، ص ص100، 101.

(67) للمزيد ينظر: بهيجة الشاذلي: "مكونات الفكر السياسي عند الشيخ عثمان بن فودي"، أعمال الندوة العالمية: الشيخ عثمان بن فودي (دان فوديو)، الخرطوم-السودان: 19-21 نوفمبر 1995، ص ص73 وما بعدها.

- (68) صالح أكنوي: المرجع السابق، ص136.
- (69) عمر أحمد سعيد: عبد الله دان فودي رائد الآداب والعلوم في غرب إفريقيا، الخرطوم-السودان: دار جامعة إفريقيا للطباعة والنشر، 2006، ص17.
- (70) أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي، ط6، ج6، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1998م، ص223.
- (71) أحمدو لوب: هو أحمد بن محمد بن أبي بكر بن سعيد الفلاني الماسني (1231هـ-1815م/1260هـ-1844م)، وهو مؤسس مملكة ماسنة الإسلامية ووالد أحمد (1261هـ-1845م/1270هـ-1853م) بن أحمد لوب، وجد أحمدو الثالث. ينظر: عمر بن سعيد الفتوي: سيف الحق المعتمد فيما وقع بين الشيخ عمر الفتوي وأحمد بن أحمد الماسني، ط1، تحقيق: الهادي المبروك الدالي ومطر سعد غيث، دار حميثرا للنشر والترجمة، 2018، ص19.
- (72) ماسن أو ماسنا أو ماسينا أو ماسنة تقع إلى الشمال من مدينة جني على الضفة اليسرى لنهر النيجر في دولة مالي الحالية، وهي موطن سلطنة ماسنة الإسلامية في القرن (13هـ-19م). ينظر: عمر بن سعيد الفتوي: المصدر السابق، ص19.
- (73) السوننكي أو السراكولي أو الماركا هم الذين أسس مملكة غانة التي تأسست في القرن الثالث الميلادي وسقطت على أيدي المرابطين سنة 1054م، ويشير دولافوس أن موطنهم الأصلي في ماسينا، ويشير أيضا أن كلمة السراكولي Sarakolè تعني "الرجل الأبيض" وذلك بسبب اختلاطهم بالشعوب البيضاء، أما عصمت عبد اللطيف دندش يعطي معنى آخر لكلمة السراكولي أنها تعني "الرجل الأحمر". نسبة إلى انفتاح الونهم بعد اختلاطهم بالبربر. ومن انشط الدعاة إلى الإسلام وبواسطتهم انتشر الإسلام بين الجماعات المحيطة بهم، حتى أصبحت كلمة السوننكي تساوي كلمة "داعية إسلام". ينظر: عبد الله عبد الرزاق إبراهيم: انتشار الإسلام في غرب إفريقيا، القاهرة: دار الفكر العربي، 2006، ص13؛ عصمت عبد اللطيف دندش: دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا (515-430هـ/1038-1121م)، ط1، بيروت-لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1988، ص46.
- (74) كلمة بمبارا هي تحريف لكلمة بامانا وهي التسمية الأصلية لهذا الشعب، والتي تعني الصخرة ذات النتوءات الحادة، وبعد الأوروبيون هم من أطلقوا على هذا الشعب اسم بمبارا. ومنهم من يسميهم البانمانا تعني "الذين يرفضون الله" ومشتقة من لغة الماندي التي تعني الرفض أو المعصية، ومنهم من ارجع اسم إلى ما يعني الذين لا يقبلون باي سيد "لا يقبلون الخضوع". أما الموطن الأصلي للبمبارا فهو منطقة نهر النيجر. ينظر: نور الدين شعباني: "عائلة كلوبالي ودورها في مملكة البمبارا بين (1600 و1800)", مجلة الدراسات الإفريقية، ع/2، السنة الأولى، (الجزائر)، ماي 2015، ص ص97، 98.
- (75) للمزيد ينظر: عبد الله عبد الرزاق: "أحمدو لوبو وحركته الإصلاحية في ماسينا"، أعمال أوران المؤتمر العلمي: التداخل والتواصل في إفريقيا، ج1، الخرطوم: يناير 2006، ص ص 67 وما بعدها.

- (76) إلهام محمد علي ذهني: المرجع السابق، 46.
- (77) المرجع نفسه، ص 46.
- (78) آدم بمبا: "الهجرة في واقع الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا"، قراءات إفريقية، ع/07، (المملكة العربية السعودية)، 2011، ص 34.
- (79) للمزيد حول هذه الشخصية ينظر: محمد بشرى عيسى جبي: جهود علماء السينغال في خدمة المذهب الأشعري من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين الميلادي، ط1، المملكة المغربية: دار أبي رقرق للطباعة ونشر، 2016، ص ص 100 وما بعدها.
- (80) محمد شقرون: المرجع السابق، ص 63.
- (81) ويطلق عليهم أيضا اسم ماندي Mande، ومانديكا Mandinka، ويشكل الماندينغ القسم الأساسي لشعوب المجرى الأعلى لثلاثة أكبر الأنهار في غرب إفريقيا وهي النيجر والسنغال وغامبيا، كما أنهم ينتشرون في كل منطقة غرب إفريقيا وفي جنوب السنغال، وفي نيجر الأعلى انطلاقا من سواحل المحيط الأطلسي إلى غاية جمهورية نيجيريا الحالية. وإذا أردنا تحديد مجالات شعب الماندينغ جغرافيا فإننا نقول بأنه يحدها من الغرب مرتفعات فوتا جالون، ومن الجنوب تحدها غابات السفانا السودانية. ويتميز الماندينغ ببشرة سوداء وشعر منكوش متصوف وانف مفرطح وشفاه عريضة وفك بارز، وتمتاز أجسادهم بالطول. فهم يمثلون العنصر السوداني الخالص. ينظر: نور الدين شعباني: دور عائلة كيتا في مملكة مالي الإسلامية وعلاقتها الخارجية بين القرنين الخامس والتاسع الهجريين/الحادي عشر والخامس عشر الميلاديين، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 02، 2013، ص ص 51، 52.
- (82) لوثرروب ستودار: حاضر العالم الإسلامي، ج2، ترجمة: عجان نويهض، دار الفكر، 1971، ص 396.
- (83) عبد القادر القادري: "الزوايا القادرية ودورها الديني والاجتماعي"، مجلة دعوة الحق، (المغرب)، ع/10، السنة العشرون، 1979، ص 48.
- (84) حورية توفيق: المرجع السابق، ص 23.
- (85) عبد القادر القادري: الزوايا القادرية... المرجع السابق، ص 51.
- (86) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم: الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، ط1، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2004، ص 42.
- (87) المرجع نفسه، ص 42.

الأصول الشريفة للعائلة المقرانية والحياة العلمية والثقافية بقلعة بني عباس

خلال القرن 10 هـ / 16 م

أ/نبيل بومولة

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

مقدمة:

يهدف هذا المقال إلى التعريف بإحدى ابرز العائلات الجزائرية التي وطنت المنطقة الشرقية من البلاد، والتي امتد نفوذها إلى أعماق المناطق الداخلية الزيبان والزاب وشكلت ما تسميه المصادر الغربية بالإمبراطورية الداخلية ، هذه العائلة التي أسسها عبد الرحمان القلعي، أحد رجال الدين المعروفين في منطقة القلعة الممتدة بين بجاية وبرج بوعريريج ، كان لها دور كبير في استرجاع أغلب المدن الجزائرية التي احتلها الاسبان، خاصة مدينتي بجاية والعاصمة، وقد شكلت منطقة القلعة حلقة وصل بين دار السلطان بالجزائر العاصمة وبايلك الشرق بقسنطينة ،وقد كان الأتراك العثمانيين يولون أهمية قصوى لهذه المنطقة التي أطلقوا عليها اسم البيبان ، كما تطرقنا في هذا المقال إلى دور هذه المنطقة في الحركة العلمية التي ساهم فيها زعماء وأئمة العائلة المقرانية التي أصبحت تضاهي في علومها بجاية حاضرة العلم أثناء الدولة الحمادية.

نسب بني العباس وأصول العائلة المقرانية:

1 / النسب الشريف:

لقد أولى جمهور المؤرخين والباحثين في تاريخ الأمم والملوك والأقوام، اهتماما بالغا وعناية كبيرة بنسب العائلة المقرانية، لكن الاختلاف كان دوما من السمات والمظاهر الأساسية عندما يتعلق الأمر بتاريخ مشرف وحافل بالبطولات.

فها هو فيرو يرجع نسب بني العباس وأصلهم إلى قبيلة سدويكش، أحد الفروع الأساسية والبارزة للقبيلة الأمازيغية كتامة⁽¹⁾، حيث ورد ذكر هذه القبيلة البربرية في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي عند عبد الرحمان بن خلدون في كتابه الشهير "المقدمة"، إذ يستطرد في ذكرها بقول جاء في فحواه أن قبيلة سدويكش قد دخلت تحت لواء قبيلة أولاد سواق المنحدرة من أولاد سليم، والذين كانوا يستوطنون قلاع بني بوخصرة من قسنطينة، وأنهم انتقلوا بعدها وانتشروا في سائر البلاد، ومن وجهاتهم المنطقة الجبلية الواقعة بجوار بجاية، والتي استقر بها أولاد يوسف. ولا شك في أن موقع إمارة بني عباس كان أحد أهم المواقع، التي اختارها أولاد مهدي وبني عزيزة من أولاد يوسف عند الاستيطان في الحوض الأيمن من واد الصومام والجبال الواقعة جنوب شرق جبال البيان، وكذا منطقة جبال البابور⁽²⁾.

لقد ذكر ابن خلدون أولاد يوسف قائلا: «...فساروا إلى عياض من أفارق بني هلال و سكنوا بجوارهم، بجبلهم الذي وطنوه، المطل على المسيلة، واتصلت الرئاسة على سدويكش في أولاد يوسف وهم لهذا العهد أربع قبائل: بنو محمد بن يوسف، وبنو المهدي، وبنو إبراهيم بن يوسف والعزيزيون، وهم بنو منديل، وظافر، وجري، وستر الملوك، والعباس، وعيسى، والستة أولاد يوسف، وهم أشقاء، وأهمهم تاعزيزت، فنسبوا إليها، وأولاد محمد والعزيزيون يوطنون بنواحي بجاية وأولاد المهدي وإبراهيم بنواحي قسنطينة، وما زالت الرئاسة في هذه القبائل الأربعة تجتمع تارة في بعضهم وتفترق أخرى، إلى هذا العهد⁽³⁾. وبناء على ما ذكره ابن خلدون، فإننا نستشف أن أولاد علاوة استقروا بالمسيلة، بينما فضل أولاد يوسف الاستقرار في المنطقة الشمالية (البيان) وهم بدورهم انقسموا إلى قسمين:

- فريق وطن نواحي قسنطينة، وهم أولاد المهدي وأولاد إبراهيم.

- فريق آخر وطن بجاية، وهم أولاد محمد والعزيزيون.

ويضيف إلى ذلك المؤرخ الإسباني مارمول بقوله: «... وفي المكان المنيع منه توجد قلعة يسكن بها رئيس هؤلاء القوم، وهم ينتسبون إلى زواوة الشرسين، وهم بربر اعتادوا العيش الطليق، لم يؤدوا منذ زمن بعيد ضريبة لسلطان أو أمير. وكان سلطانهم عام ألف وخمسمائة وخمسين هو عبد العزيز من بني العباس»⁽⁴⁾. ولقد أورد فريق آخر من المؤرخين رواية أخرى مفادها أن العائلة المقرانية ذات صلة بالعائلة الإدريسية الشريفة بالمغرب الأقصى، حيث كان أجدادهم أسياذ فاس وملوكها منذ عهد إدريس الأول بن عبد الله الكامل بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب عليه السلام. ومن بين أولئك المؤرخين محمد الأشماوي -نقلا عن مزيان وشن- في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي في قول مفاده أن المقرانيين صنف من الأشراف، وأنهم من سلالة سيدي بوزيد بن إدريس الثاني، سلالة السبط الحسن بن علي بن أبي طالب والذي انتشرت سلالته في المغرب الإسلامي منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي⁽⁵⁾.

ويؤكد الورثيلاني أيضا هذا النسب في رحلته الشهيرة قائلا: «ومنهم الشيخ الولي الصالح والغيث السائح الشريف نسبا كما هو عند ابن فرحون في طبقات الشرفاء، سيدي أحمد بن عبد الرحمن»⁽⁶⁾. وقد ذكر الأشماوي أيضا أن أولاد سيدي بوزيد الأربعة وهم: محمد، علي، عبد الله، وعبد الرحمن، حيث استقر عبد الرحمن في نواح بلاد بجاية⁽⁷⁾. كما ذكر فيرو في ذلك قولاً مفاده أن سيدي عبد الرحمن مغربي الأصل، ومن أصل شريف، واختار منطقة القبائل لما رأى فيها من فساد، ذلك ما جعله يستقر بها ويقوم بسياسة الإصلاح والوقوف

مع بني عباس ضدّ الزواوة أبناء القاضي، كما أعطاهم فكرة بناء القلعة التي أصبحت سيارجا لحكمه (8).

إضافة إلى ما تم ذكره وإيراده من روايات، فقد ذكر يحيى بوعزيز نسب العائلة المقرانية بكونهم يتصلون بفاطمة الزهراء بنت الرسول ﷺ وزوجة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حيث يذكر في ذلك نقلا عن ابن خلدون أن أجدادها من قبائل عياض الذين وطنوا بجبال قلعة بني حماد في المعاضيد (9). وارتبط تاريخهم بالأمراء الحماديين بعدما هاجروا إلى المغرب إثر الزحف الهلالي عليه. (10)

2 /الأصول الأخرى لأمراء بني عباس:

يعطينا ابن خلدون فكرة أخرى عن نسب المقرانيين في قولة: «... وقبائل عياض فرع من عرب أتا ج من هلالين عامر من الطبقة الرابعة، نزلوا بجبل قلعة بني حماد وتغلبوا على قبائل عجيسة البربرية وورثوا مواطنها، وسكنوا بذلك الجبل بطوله من المشرق إلى المغرب، وتفرّع منهم بطن المرتفع وبطن الخراج (بكسر الخاء)» (11)، ويوافقه في هذا الرأي لويس رين (Louis Rinn) حيث ينسبهم إلى أمراء قلعة بني حماد بجبل كيانا أو قيانا (12). وقد وطنته عائلتان كبيرتان، هما أولاد عبد السلام وأولاد قندوز التي تنتمي إليها عائلة المقراني، حيث وحسب رين، فإن أميرا اسمه عبد الرحمن ترك جبل عياض في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر ميلادي واستقر في المرة الأولى قرب اليبان، ثم اتجه نحو منطقة الشواريح ليستقر في الأخير بقلعة بني عباس (13). كما استهل ابن خلدون ذكرا آخر جاء فيه: «... ثم هلكوا وهلكت القلعة (14) من بعدهم وورث مواطنهم بذلك الجبل عياض من أفريق العرب الهلاليين وسمي الجبل باسمهم» (15). وبهذا، فإن المقرانيين حسب بوعزيز يمكن أن يكونوا منتهين إلى عبد السلام من أولاد ضمّاش أو بني عباس بن خضير من بطن

الخارج، وهو الأقرب حسب رواية ابن خلدون ⁽¹⁶⁾. كما نجد رواية أخرى أوردتها كل من مبارك الملي وعبد الرحمن الجيلالي وصالح عباد نقلا عن المريني ⁽¹⁷⁾، مفادها أن نسب المقرانيين يتصل بالحفصيين الذين حكموا قسنطينة وبجاية، حيث هاجر آخر أمرائهم ببجاية إلى جبال ونوغة، كما ذكر فيرو أن ذلك تم بعد الاحتلال الإسباني لبجاية وتدميرهم للمدينة عام 916 هـ/1510 م ⁽¹⁸⁾.

ولقد ذهب البعض في هذا الشأن إلى أبعد من ذلك، حيث أن ذلك التألق والتمسك بالتقاليد والتشدد في اللياقة، جعلهم يفترضون انتماء المقرانيين إلى أسرة الدوق 'مونتورنسي' الأميرية، وكأنه لا يمكن أن يتصور قائد أعلى ذلك الجبل الذي يطل على سطيف إلا أرستقراطيا أوروبيا تتوفر فيه مثل هذه السجايا والخصال ⁽¹⁹⁾. ولقد أشار فيرو في هذا الصدد إلى المجلس الذي انعقد في سطيف بحضور سي لخضر المقراني في 1268 هـ/1852 م، والذي قال فيه السيد هنري كوفان: «إن سي لخضر المقراني قائد بني عباس ينحدر من عائلة مونتورنسي، العائلة المسيحية الرفيعة التي لها وقت كبير وهي في المغرب الأقصى، وانتقلت إلى منطقة القبائل، وهي عائلة حسبما تذكره التقاليد قد اعتنق أحد أفرادها الإسلام وأطلق على نفسه لقب شريف، حيث أن المقرانيين يحملون صليباً في أسلحتهم» ⁽²⁰⁾.

تحليل واستنتاج حول الأصل المقراني:

من خلال ما تم تقديمه من روايات مستعرضة لأصل العائلة المقرانية ونسبها، فإنه يمكن أن نفد بعضها لما بها من شك وريب في صحتها، ومثال ذلك الرواية التي تقول إن العائلة المقرانية من أصول العائلة المسيحية الأميرية للدوق مونتورنسي، وهي دعاية مغرضة بعيدة كل البعد عن الحقيقة، ولا يمكن أن يصدقها عاقل، إذ كيف بعائلة من أصول مسيحية أن تسيل الكثير من حبر

المؤرخين لمدة تزيد عن ثلاثة قرون؟ وكيف لها أن تتسى أصولها المسيحية وتصبح العدو اللدود للاستعمار الفرنسي لمدة تزيد عن أربعين سنة؟ أليس هذا ما يراد به الطمس والمساس بالنسب الشريف الذي تعود إليه العائلة المقرانية؟ أما الرأي الثاني الذي نستطيع أن نفنّده، فهو القائل بانتساب المقرانيين إلى الحفصيين حكام قسنطينة وبجاية، وذلك لسببين رئيسيين هما:

- السبب الأول، هو ذكر المصادر أن الأمير عبد العزيز هرب إلى الجبال المجاورة بعد الهجوم الإسباني عليها في 916 هـ / 1510 م، ولجؤه إلى القلعة بجبال ونوغة ليعيد تأسيس إمارة هناك، وهذا خطأ، كون القلعة بدأت بظهور الجد الأول عبد الرحمن الأمير والد عبد العزيز، لما كان له من دور في وضع اللبنة والنواة الأولى لإنشائها قبل وفاته عام 906 هـ / 1500 م.

- السبب الثاني هي رواية مارمول التي تختلف في محلين، فيقول: «هروب الأمير الحفصي ولجؤه إلى الجبل»⁽²¹⁾. ويذكر في محل آخر «أن الأمير عبد العزيز أمير بن عباس على أنه أمير بربري تسيد قومه حين ذكر قوته وبأسه»⁽²²⁾. فإذا كان الأمر كذلك وكان مارمول يقصد شخصا واحدا، فهنا يطرح السؤال نفسه، فكيف بأمر بربري ببأس شديد حسب قوله أن يهرب دون مقاومة تذكر؟ وهو الذي يشهد له العدو والصديق بالشجاعة والبأس؟ فمن خلال هذا، فإننا لا نعتقد أنه خفي على مارمول - وهو يذكر قوة وبأس عبد العزيز الحفصي - إلى الجبال علاقته بإمارة بني عباس، وأنه نفس الشخص الذي هرب إلى الجبال، أم أنه لا يقصد نفس الشخص؟

وإن كان الأمر كذلك، أي أن مارمول لا يقصد نفس الشخص، فإننا لا نعتقد هنا أنه وجد أميرين يحملان نفس الاسم ويختلفان في الصفات، هذا شجاع،

وهذا هارب من الإسبان، والدليل على ذلك عدم إشارة أي من المصادر إلى وجود أميرين باسم واحد.

وفي الختام، فإننا نرجّح أن تكون العائلة المقرانية ذات أصول شريفة، كون معظم المؤرخين يشيرون إلى ذلك، إما بصلتهم بفاطمة الزهراء (23) بنت الرسول ﷺ عن طريق أحوالها وأجدادها أو عن طريق السلالة الإدريسية الحسنية والتي كان المغرب الأقصى مقرا لها، وكان لها ما كان من شأن ورياسة. وهم بذلك يبينون إتباع العائلة المقرانية في ذلك، ما تحأول فعله أي عائلة كبيرة في التشرف بالانتساب والاتصال بآل البيت وبالرسول ﷺ، ولما في ذلك من وقع في النفوس ومن هالة للورع والتقوى، وهذا ما يظهر ما ثبته المؤرخون من روايات تسند ذلك وتدعمه. على الشهرة والعظمة الثقافية التي ما تزال تتمتع بها المدينة في نفوس السكان حتى بعد فقدانها لتلك العظمة والشهرة بعد مرور مئات السنين على ذلك (24).

الحياة الثقافية في قلعة بني عباس

ولا شك أن الرحال التي كان يشدها هؤلاء الريفيون إلى مدينتهم - التي كانت في يوم من الأيام أحد مراكز الإشعاع الثقافي - كانوا يشدون بها إليها للتبرك بزيارة أضرحة أوليائها الصالحين من العلماء والأدباء الذين اشتهرت بهم المدينة أيام عزها. كما كانوا يفعلون ذلك للاستماع إلى دروس الوعظ والإرشاد في مساجدها العديدة، أمثال مسجد سيدي محمد أمقران، ومسجد سيدي تواتي، وسيدي عبد الحق، وسيدي بوعلي، وسيدي يحيى (25).

وإن اختيار الفترة الفاصلة بين 15 من رمضان و25 منه لدليل قاطع على الطابع الديني لهذه اللقاءات التي تعقد بين أهل المدينة وسكان الريف المجاورين لها. كما أوضح لنا الغبريني في كتابه، أن بجاية كانت تحظى بازدهار

ثقافي. وقد نبغ فيها العديد من العلماء في مختلف العلوم والمعارف خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الهجري⁽²⁶⁾ الحادي عشر والثاني عشر الميلادي وقد استمر هذا الوضع في بجاية إلى غاية الاحتلال الإسباني للمدينة عام 915هـ/ 1510م. فكانت تركز على العلوم الدينية والتفسير والحديث والفقه والعقائد⁽²⁷⁾. كما عرفت انتشار الطرق الصوفية خاصة الرحمانية، حيث كان جل المنخرطين في هذه الطرق من حفظة القرآن، وممن لهم مبادئ فقهية وعقائدية ميزتهم عن العوام في سلوكهم الشخصي. وقد انتشر بها المذهب المالكي⁽²⁸⁾. وما لبث أن انتقل هؤلاء العلماء المتصوفون إلى المناطق الداخلية ليؤثروا فيها بعلومهم⁽²⁹⁾، وهذا ما أكدته الوزان بقوله: «وهي مجهزة بالجوامع بشكل طيب، وبالمدارس التي يكثر فيها الطلاب، وكذلك أساتذة الشريعة والعلوم، كما تحوي أيضا الزوايا للمبتدعين المسلمين»⁽³⁰⁾.

وبعد تأسيس إمارة بني عباس، احتلت مركزا وسطا بين قسنطينة شرقا وتلمسان غربا، وغدت تحتل مكانة مميزة في المجال العلمي والثقافي، وأصبحت قبلة للعديد من طلبة العلم والمعرفة⁽³¹⁾، كما كانت تشرف على مراكز العلم وزوايا القرآن الكريم. فانتشرت معاهد العلم بها بعد سقوط بجاية، كما اشتهرت بالفقه الإسلامي والمنطق واللغة العربية والحساب⁽³²⁾. ومن الزوايا المشهورة بها، زاوية محمد تواتي، وزاوية ابن علي شريف الشلاطي بأقبو، وزاوية سيدي أحمد بن يحيى⁽³³⁾، وزاوية يحيى العيدلي⁽³⁴⁾، وزاوية سيدي موسى⁽³⁵⁾. كما تتوفر على مساجد عدة مثل مسجد أحمد أمقران⁽³⁶⁾، أحمد أوسانون (سحنون) وغيرها⁽³⁷⁾.

هذا ما جعلها قبلة للعديد من طلبة العلم من القبائل المجاورة لمدة ثلاثة قرون (10-13هـ/ 16-19م)⁽³⁸⁾. وقد مرّ التعليم في هذه الإمارة بعدة مراحل،

كان يتطور فيها كل مرة، وهذا راجع إلى بروز العديد من العلماء أمثال يحي العيدلي⁽³⁹⁾، وعبد العزيز القلعي - أمير قلعة بني عباس - والشيخ أحمد أمقران جد المقرانيين⁽⁴⁰⁾ الذي كان من بيت علم ودين وتحول إلى بيت إمارة وسياسة⁽⁴¹⁾. دون أن ننسى عبد الرحمن الصباغ⁽⁴²⁾ الذي كان له الفضل الكبير في ازدهار الإمارة. كما نجد أسرا كاملة ذات شأن عظيم في نشر المعرفة عبر المناطق والجهات المجاورة وهي تملك إجازات أزهرية⁽⁴³⁾ وزيتونية، وياتصالات كثيرة مع علماء البلاد القدامى، تثبت إجازات عن الفنون التي كانت وتزال تدرس بهذه المنطقة ببلاد مجانة⁽⁴⁴⁾. ويذكر الشيخ الورثيلاني في رحلته عبر إقليم المنطقة خلال القرن التاسع عشر الميلادي عددا كبيرا من الفقهاء والعلماء الفضلاء الذين أثروا الساحة الفكرية بمؤلفاتهم الفقهية والعلمية والفلكية، ومنهم على سبيل المثال:

- أولاد بوندة، كما يسميهم ثابونداوث⁽⁴⁵⁾، هم فضلاء نجباء فقهاء، وسمعنا أنهم ذو أصول بجائية وأنهم قضاة من العهد الأول إلى الآن⁽⁴⁶⁾.
- أولاد سيدي عبد الحليم الساكنون في قرية من قرى بني عباس وهم فضلاء كرماء صلحاء إلى الآن⁽⁴⁷⁾.
- سيدي أحمد بن ايدير، ذو بركة قوية، والده صالح عالم، فقد انتفع بعلمه الكثير من الناس من أهل زمانه.
- أولاد سيدي الخروف، معظمون مبدلون، فيهم العلماء والقضاة والمفتون، وهم شرفاء على من كان عندنا في زمرة وبني عيدل.
- أهل تيعروسين (الجعافرة) معلومون بالراية والدين ولهم كرامات يحفظها الناس عليهم.

- أولاد بغورة، يعرف عنهم أنهم على الكتاب والصلاح، انتفع الناس بعلمهم كثيرا في وقتهم، وتوارث أسلافهم ذلك ردحا طويلا من الزمن.
- سيدي محمد بن مصباح، ذو العلم المتين والسر المبين.
- سيدي محمد ابن عبد القادر ووالده سيدي الموهوب، فأنهما من فضلاء الناس يقصدان للعلم والفتوى.
- سيدي أحمد أوغوبا، صاحب الزاوية المعروفة بمرتفعات جعافرة، رجل ورع وفقه، صاحب طريقة، له مريدون من كل أنحاء المنطقة.
- سيدي إبراهيم وأولاده، علماء صلحاء عاصروا سيدي موسى الوغليس العالم بالمنطقة.
- أولاد سيدي إيدير، العيدلي مسكنا، النقراوي مدفنا، تلميذ الشيخ سيدي يحي العيدلي قد دفن معه في روضته.
- أولاد سيدي الجودي، ومنهم على الأخص سيدي محمد بن صالح الجودي فقيها عالما.
- سيدي أبي التقي من أجداد محمد المقراني، قوي الحجة في الدين، مطلع على أحوال زمانه، تقي ورع، معلوم البركة، قوي النفع، معظم عند أهل مجانة وما جاورها (48).
- سيدي محمد مبارك من عرش بني فرقان من أولاد البواب، عالم صالح راغب في الخير.
- سيدي التواتي، من فقهاء القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي، عالم بشؤون الدين.
- إلى جانب هؤلاء العلماء الفضلاء والفقهاء الأجلاء، يسهب الوثيلاني في ذكر طائفة أخرى كبيرة من رجال العلم والفقه وفضلاء الناس بالمنطقة (49).

خاتمة:

من خلال ما سبق ذكره يتبين لنا أن أسرة المقراني تعد من أكبر الأسر الحاكمة التي عمرت وحكمت الجزائر، وفضلا عن نسبها الشريف فقد كانت لها مكانة سياسية ودينية في قلعة بني عباس، وظلت خلال العهد العثماني في الجزائر حاضرة علمية مرموقة يقصدها العلماء والطلاب لأخذ العلم والمعرفة.

الهوامش:

- (1) Feraud, " Histoire... Bordj Bouarriridj" 'op, cit, p 185.
- (2) عبد الرحمن ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1969، المجلد 6، القسم الأول، الكتاب الثالث، ص.ص. 53.52 و 255. 296.
- (3) المصدر نفسه، ج 6، ص 255.
- (4) مارمول، المصدر السابق، ج2، ص 385.
- (5) وشن، المرجع السابق، ص 55.
- (6) الحسن بن محمد الشريف الورثياني، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، المشهورة بالرحلة الورثيانية، بيروت، لبنان، ط2، 1394 هـ / 1984 م، ص 36.
- (7) وشن، المرجع السابق، ص 55.
- (8) Feraud, " Histoire... Bordj Bouarriridj" , op, cit, pp199. 200.
- (9) منطقة تقع شمال مدينة المسيلة و جنوب شرق مدينة برج بوعريج.
- (10) يحي بوعزيز، ثورة 1871، دور عائلتي المقراني و الحداد، ش.و.ن.ت.الجزائر، 1975، ص 43.
- (11) ابن خلدون، المصدر السابق، ص 52. 53. و 255- 296.
- (12) هي المنطقة الجبلية الواقعة بين برج بوعريج و منطقة الحضنة، و قد أطلق عليه اسم جبل عجيسة نسبة إلى اسم القبيلة، لكن ابتداء من القرن 5 هـ / 11 م أصبح يسمى بجبل عياض، للمزيد من التفاصيل أنظر :
- Louis Rinn, histoire de l'insurrection de 1871 En Algérie, librairie Adolphe Jourdan, imprimeur librairie éditeur, Alger, 1891, p 9.
- (13) IDEM, p 09.
- (14) يقصد بها قلعة بني حماد.
- (15) ابن خلدون، المصدر السابق، ص 258.
- (16) بوعزيز، ثورة... المرجع السابق، ص 43.

- (17) اسمه الكامل أبو علي إبراهيم المريني، صاحب مخطوط عنوانه: عنوان الأخبار فيما مرّ على بجاية، وحسب فيرو فإن هذا المخطوط يتحدث عن الأوضاع العامة لبجاية قبل الاحتلال الإسباني كما يتحدث عن الاحتلال الإسباني، لمزيد من التفاصيل حول المخطوط أنظر:
- (CH), Feraud "Conquête de Bougie par les Espagnols d'après un manuscrit arabe", in, R A, n° 12, O.P.U, 1868, p.250.
- (18) Feraud, " Histoire...Bordj Bouarrirdj, op, cit, p 256.
- (19) بوعلام بسايح، المقراني، في مجلة الثقافة، عدد 100، الجزائر، 1988، ص ص 7. 8.
- (20) Feraud, " Histoires...Bordj bouarrirdj", op, cit, pp 200. 201.
- (21) مارمول، المصدر السابق، ص ص 377. 378.
- (22) المصدر نفسه، ص 385.
- (23) يحي بوعزيز، دور...المرجع السابق، ص ص 43، 44، وذهب إلى هذا الرأي المؤرخ الفرنسي لويس رين في المرجع السابق.
- (24) محمد شريف واشق، دور زوايا حوض الصومام في القرن 13 هـ 19 م، مذكرة نهاية السنة التمهيدية للمجستير، إشراف الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله، جامعة الجزائر، 1984 – 1981، ص ص، 9. 10.
- (25) المرجع نفسه، ص 9.
- (26) للمزيد من التفاصيل حول علماء بجاية خلال القرنين 15 و 16 هـ أنظر: الغبريني، المصدر السابق، ص 21 وما يليها.
- (27) حول مختلف العلوم التي كانت تدرس ببجاية أنظر: محمد شريف سيدي موسى، الحياة الفكرية ببجاية من القرن السابع الهجري إلى بداية القرن العاشر، 13 – 16 م، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الجزائر، 2000، 2001.
- (28) سعيدوني والبوعبدلي، المرجع السابق، ص 173.
- (29) Feraud, « Conquête... », op. cit, pp. 253. 254.
- (30) الوزان، المصدر السابق، ص 422.
- (31) عزوق، المرجع السابق، ص 81.
- (32) وشن، المرجع السابق، ص 66.
- (33) حول زوايا المنطقة أنظر: محمد شريف واشق، المرجع السابق.
- (34) يعود تأسيسها إلى أواسط القرن التاسع الهجري، أسسها الشيخ يحي العبدلي بثمقرة ولاية بجاية، المتوفى سنة 822 هـ، كان من أشهر طلابها أحمد زروق البرنوسي صاحب التأليف المشهورة منها: شرح الرسالة القيروانية، و من طلابها عبد الرحمن الصباغ صاحب: شرح الوغليسية في الفقه و شرح : البردة، و من طلابها كذلك، الشيخ سيدي أحمد بن يحي مؤسس زاوية آملو الشهيرة، إلى جانب كوكبة من المشايخ و

العلماء، لمزيد من التفاصيل أنظر: محمد نسيب، زوايا العلم و القرآن بالجزائر، دار الفكر، الجزائر، ب.ت.ص 169.

(35) عزوق، المرجع السابق، ص ص 86 و 90.

(36) أنظر الصورة في الملاحق لمسجد أحمد أمقران، وكذلك أحمد أوسافون.

(37) عزوق، المرجع السابق، ص 29.

(38) المرجع نفسه، ص 150.

(39) الشيخ الولي الصالح و القطب الواضح رحمة و غيث بلدنا، شهد بقطبانيتها سيدي عبد الرحمن الصباغ شارح الوغليسي، ورثاه عند موته بقصيدة عظيمة و شهد له بالعلم الظاهر و الباطن، و إن له من الكرامات شيء عظيم، اشتهر بالإصلاح و الفقه، كان من فقهاء القرن التاسع (881هـ/ 1476) و عرف بتشجيع تلامذته على التأليف، وهو من ثمقرة، للمزيد من التفاصيل أنظر: الحفناوي، المرجع السابق، ج 2، ص 463، 467. انظر أيضا: علي أمقران السحنوني "هذا الشيخ المجهول الشيخ أبو زكريا يحي العيدلي (881هـ/ 1476م)" في مجلة الدراسات التاريخية، ع 4، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1998، ص 31.

(40) الولي الصالح و البدر الواضح، ترياق وطنه و أمين بلده، سيدي أحمد بن عبد الرحمن جد أولاد مقران، وهو - والله اعلم - تلميذ الشيخ سيدي يحي العيدلي، و قد سمعت أنه قال للشيخ سيدي يحي: «إني رأيت في النوم النار تخرج من بولي فغيرها له الشيخ بأن قال : يصير منهم أي أولاده من هو من أهل الظلم و الجور»، و كان الأمر كذلك و لعل بركة جدهم تعمهم و كذا الشرف، انظر:

- الحفناوي، المرجع السابق، ص ص 311، 312.

(41) وشن، المرجع السابق، ص 68.

(42) عالم وأديب عاصر العلامة يحي العيدلي، له العديد من المؤلفات، منها "شرح الوغليسية في الفقه المالكي"، و "شرح بردة البوصيري"، للمزيد من التفاصيل حول شخصية عبد الرحمن الصباغ انظر: السحنوني، المرجع السابق، ص 31.

(43) إجازات علمية أزهريّة، أي إجازات تحصل عليها المعنويون من جامع الأزهر بالقاهرة، الذي كان وما زال مركز إشعاع علمي وديني لكل أقطار العالم الإسلامي. وكذلك هو الشأن للإجازات الزيتونية، نسبة إلى جامع الزيتونة بتونس.

(44) المهدي البوعبدلي "تراجم بعض مشاهير وعلماء زواوة بالقبائل الصغرى"، مجلة الأصالة، ع 63، 1982، ص 267، وما يليها.

(45) أولاد بوندّة، مازال الكثير من هذه العائلات تسكن على ضفاف نهر الصومام في الوقت الحالي، خاصة في منطقتي القصر وأميزور، والكثير من عائلة بوندواوي يؤكدون أنهم من نسب واحد، وأن أصولهم تعود إلى منطقة القلعة على حسب ما استنتجته من شيوخ هذه العائلة التي تحمل هذا اللقب.

(46) الورثيلاني، المصدر السابق، ص 37.

(47) المصدر نفسه، ص 37.

(48) سيدي أبي التقي: يتوسط ضريحه الآن مقبرة برج بوعرييج، وفي مدحه كتب الشيخ عاشور بن محمد صاحب "منار الأشراف"، ص 85 قصيدة بعنوان: غاية الرقي في الشيخ مدح الشيخ أبي التقي. تبلغ 66 بيتا منها هذه الأبيات:

إليك أبا التقي مولى الموالى حققت لودرواشد الرحال
على الأقدام أو فوق المطايا على الأبعاد أو فوق المجال
عليك أبا التقي بحر المزايا وضمت رجال مدحي وارتحالي
نزلا في حماك على اغتراب وخوف من نظائر ما جرى لي

أنظر: وشن، المرجع السابق، ص 70.

(49) يبدو أن الوثيلاني يبالغ في المدح، حتى أنه يؤمن بالبركات والمعجزات، هذا ما نلمسه من قراءتنا للرحلة. ومن بين علماء المنطقة على سبيل المثال لا الحصر نذكر: سيدي محمد بن محرز، أولاد معمر، أولاد أبي جمعة، المرابط سليمان، أولاد بن سيدي سراج، سيدي احمد بن علي، أولاد سيدي مسعود، سيدي أحمد وأبنائه، أولاد بلعباس، سيدي امبارك السماتي، وغيرهم كثيرون من الذين كان لهم دور إيجابي في مجتمعهم وكانوا أجلاء، وفقهاء، وعلماء زمانهم، للمزيد من أسماء العلماء وصفاتهم بمنطقة القلعة وما جاورها أنظر: الورثيلاني، المصدر السابق، ص 36 وما يليها.

الأطروحة البربرية وموقف الحركة الوطنية الجزائرية منها

محمد/فتح الدين بن أزواو

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

الملخص:

تناولنا في هذا البحث مضمون الأطروحة البربرية التي حاول الاستعمار صنعها في الجزائر، شرحنا المقترحات الفرنسية المتعلقة بسلخ منطقة القبائل عن البيئة الاجتماعية والثقافية والدينية الجزائرية، ثم حللنا الأهداف الاستعمارية من هذه المقترحات، وانصب جهدنا على إبراز موقف الحركة الوطنية الجزائرية من هذه القضية؛ ممثلة في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وحركة الانتصار من أجل الحريات الديمقراطية، بينا كيف استطاع كل من التنظيمين معالجة المسألة بالحجج العلمية والتاريخية، في إطار من الاعتدال والوسطية حتى تمكنا من احتواء هذه المؤامرة، التي توقفنا في الخاتمة عند أهم انعكاساتها.

الكلمات المفتاحية: الأطروحة البربرية - العرب - الجزائر - فرنسا - الاستعمار -

Résumé:

Dans cette recherche, nous abordons le contenu de la thèse berbère que le colonialisme a tenté de faire en Algérie. Nous avons expliqué les propositions françaises concernant la dissociation de la région kabyle du milieu social, culturel et religieux algérien. Nous avons ensuite analysé les objectifs coloniaux de ces propositions et concentré nos efforts sur la mise en évidence de la position du mouvement national algérien sur cette question, mouvement représenté par l'Association des Oulémas Musulmans Algériens et le Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques (MTLD). Nous avons démontré comment les deux organismes ont réussi à gérer ce problème avec des arguments scientifiques et historiques dans un cadre de modération, pour enfin parvenir à contenir ce complot, dont nous nous sommes arrêtés sur les répercussions à la conclusion.

مقدمة:

بعد عملية الاحتلال المادي للجزائر، أيقنت فرنسا أن هذا الاحتلال يبقى قاصرا عن تحقيق حلم البقاء وتحقيق الأهداف الإستراتيجية الكبرى للاستعمار، إلا بغزو فكري شامل للمناحي الحضارية للمجتمع الجزائري، بطمس الهوية العربية الإسلامية للأمة الجزائرية وإحلال محلها الهوية الفرنسية، لتحويل الجزائر من مستعمرة هائجة إلى مستعمرة هادئة، تميل إلى الحضارة الوافدة، تتكلم بلغتها وتدين بدينها وتستن بقيمها. وكانت الأطروحة البربرية ضمن هذه الأهداف الكبرى للاستعمار الفرنسي. فما مضمون هذه الأطروحة؟ وماهي أهداف الاستعمار منها؟ وكيف كان موقف الحركة الوطنية الجزائرية منها؟ وماهي انعكاساتها؟

1 - الأطروحة البربرية السياق التاريخي والمضمون المعرفي

بعد ظهور مشروع الظهير البربري (1930) في المغرب الأقصى⁽¹⁾ كانت الأوساط السياسية والفكرية الجزائرية تتربص بانتقال عدوى هذا الظهير، سيما وأن الأطروحات الاستعمارية في الجزائر حول خصوصية البربر بدأت تروج عن طريق النخب القبائلية الفرانكفونية وأبحاث أساتذة جامعة الجزائر، فقد بذل أساتذة قسم التاريخ واللغة والحضارة البربرية - التابعين لكلية الآداب بجامعة الجزائر - جهودا لإنجاز أبحاث إنثوغرافية وسوسيولوجية ولغوية عن البربر⁽²⁾، وسخرت فرنسا الإعلام للترويج إلى خصوصية اللغة البربرية، فبثت على أمواج إذاعة الجزائر على غير المؤلف الأخبار باللسان الأمازيغي وأغاني قبائلية⁽³⁾، ودعت في كثير من المناسبات لإحلال الكتابة البربرية محل اللغة العربية، في محاولة للفصل بين العرب والبربر، وإيهام الجزائريين بأنهم من

أصول بربرية لا تربطهم صلة بالعروبة وأنهم أقرب إلى فرنسا منهم إلى الأمة العربية محتجة بالعلاقة التاريخية مع الرومان والجوار المتوسطي (4).

كذلك حاولت فرنسا بث الفوارق العرقية والثقافية، مستغلة التنوع الثقافي والعنقي بين أبناء البلد الواحد، وركزت على سكان جبال القبائل الكبرى والصغرى (5)، كون هؤلاء حسب زعمها، لهم إسلام سطحي (6) وأعداء فطريون للعرب (7)، وبذلك فلا بد أن يكون لهم كيأنهم الخاص ولغتهم وأعرافهم الخاصة (8). ومن ثمة يجب أن يكون لهم وضعهم الخاص، وضع اعتبرت فيه فرنسا سكان القبائل خارج نطاق القانون الإسلامي ويتمتعون بقوانين خاصة (9). لذلك شجعت اللهجات القبائلية لتحل محل العربية، وحاولت إحياء الأعراف والتقاليد الأمازيغية الوثنية لتحل محل قانون الأحوال الشخصية الإسلامية، خاصة في مسائل الزواج والطلاق والميراث (10)، وأبقت على الزعامات التقليدية وأوجدت جماعات على شكل مجالس للقرى، وحافظت على النظام الضريبي التقليدي للمنطقة (11)، وأوجدت سنة 1898 تمثيلاً خاصاً للقبائل في المفوضية المالية، وكان هدف هذا الإجراء كما قال أجبيرون: >> كي لا يتعود شعب الجزائر على الاحتكاك أحدهما بالآخر << (12) وهذا ما اعترف به الجنرال ليوتي في رسالة أرسلها إلى حكومة باريس: >> أعتقد أنه يجب علينا بعث العادات والمؤسسات البربرية، ذلك لأن خصوصية الخيال تشكل أفضل وسيلة لإبراز التناقض أو التضاد مع الإسلام << (13).

لقد اعتبرت فرنسا منطقة القبائل من أهم المناطق الجزائرية قابلية للإدماج لذلك أتبعته الإجراءات السابقة بإجراءات أخرى أكثر خطورة، كمحاربة المدارس القرآنية وفرض إجبارية التعليم في المدارس الفرنسية (14)، ومنعت وصول الفقهاء وعملت على إيجاد المناطق الآهلة بالبربر، وحضرت التكلم بلغة أخرى غير

البربرية أو الفرنسية⁽¹⁵⁾، وتصدت لأية محاولة جادة لإحياء التعليم العربي الإسلامي وضيقّت كثيراً على تعلم اللغة العربية وعلى تطبيق الشعائر الإسلامية؛ خاصة صلاة الجماعة، ومنعت إنشاء المساجد، وأغرقت المنطقة بالإرساليات التبشيرية. هذه السياسة عبر عنها الجنرال << ليوتي >> بصريح العبارة في خطاب أرسله إلى الضباط الفرنسيين: << يجب أن تسير السياسة البربرية في الاتجاه المضاد، وعلينا تجنب اللغة العربية للسكان والتي تربطهم بماضيهم دائماً...وعلينا من الناحية اللغوية نقل البربر مباشرة إلى الفرنسية ومن أجل ذلك فنحن في حاجة إلى مدرسين من البربر، كما يجب فتح مدارس فرنسية بربرية يتم فيها تعليم اللغة الفرنسية إلى أطفال البربر، وعلينا بعد ذلك التدخل بحذر في المخططات الدينية وذلك بهدف إبعاد الإسلام تماماً عن البربر >>⁽¹⁶⁾.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعداه إلى إبطال العمل بنظام القضاء الإسلامي في منطقة القبائل بناء على مرسوم 28 أوت 1874 الذي ألغى المحاكم الإسلامية هناك⁽¹⁷⁾، وظلت على إثرها بلاد القبائل - منذ ذلك التاريخ - يعتمد القضاء فيها على العرف والتقاليد القبلية أكثر مما يعتمد على الفقه الإسلامي⁽¹⁸⁾. ويبدو أن الإدارة الاستعمارية استهدفت بهذا القرار التفرقة بين العرب والبربر⁽¹⁹⁾، كما استهدفت كذلك ضرب معالم الشخصية العربية الإسلامية في هذه المنطقة الهامة من القطر الجزائري، فرغم لسانها الأمازيغي، فأنها ظلت وفيه لمبادئ العروبة والإسلام على مر قرون من الفتح العربي الإسلامي. وفرنسا بهذا الموقف كانت تريد تذكير سكان القبائل بماضيهم المسيحي أيام الرومان وتهيئتهم لإحياء ذلك الزمان، وهذا في - نظرها - لا يتم إلا بتصفية التشريعات الإسلامية واستبدالها بالنظم الفرنسية المسيحية.

1 - موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

شنت جمعة العلماء المسلمين حملة إعلامية فضحت من خلالها زيف هذه الأطروحات ⁽²⁰⁾، حيث تحدث ابن باديس عن وحدة القومية الجزائرية العربية الإسلامية مبينا أن الأمة الجزائرية تشكل كلا لا يتجزأ مكونة من انصهار مختلف عناصر السكان في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية، فذكر أن عنصر الأمازيغ (السكان الأصليين) انصهروا مع الجنس العربي طواعية ورضوا بالإسلام ديناً والعربية لغة، بعد ما رفضوا الذوبان في حضارات غازية اجتاحت الجزائر قبل الفتح العربي الإسلامي وأضاف أن اقتناعهم بالدين الإسلامي جعلهم يميلون ميلاً عظيماً للغة العربية، لغة القرآن، فتمكنوا - بفضل ذلك - مع إخوانهم العرب من >> إقامة صرح الحضارة العربية الإسلامية يعربون عنها وينشرون لواءها بلغة واحدة هي اللغة العربية الخالدة فاتحدوا في العقيدة والنحلة كما اتحدوا في الأدب واللغة فأصبحوا شعباً واحداً عربياً متحداً غاية الاتحاد وممتزجاً غاية الامتزاج << ⁽²¹⁾، والمعنى نفسه حمله مقال آخر لابن باديس بعنوان : >> ما جمعته يد الله لا تفرقه يد الشيطان << ⁽²²⁾ أشار فيه إلى تلك العشرة الطويلة بين العرب والأمازيغ ونضالهم المشترك ضد الكفار، ما جعل منهم شعباً واحداً مسلماً هو الشعب الجزائري ⁽²³⁾.

كما تحدث الإبراهيمي عن الدماء البربرية التي يستند إليها الاستعمار في التشتيت والتمزيق، فيردها إلى أصلها في الانصهار والتمازج، إذ يقول: >> وجمعية العلماء هي التي أثبتت أن الدماء البربرية التي مازجت الدم العربي أصبحت عربية بحكم الإسلام وبحكم العمومة والخوالة الممتدين في سلسلة من الزمن ذرعها ثلاثة عشر قرناً مزاج فطري << ⁽²⁴⁾. وقد رد الإبراهيمي على التيار الفكري الاستعماري المروج لمقولة >> البربر أكرهوا على الإسلام وعلى

العروبة << (25)، فبين أن الأمازيغ هم أول من احتضنها، مشيراً إلى أن اللغة العربية ليست لغة غريبة ولا دخيلة في الجزائر لأنها دخلت إلى المنطقة مع الإسلام (26).

من جهتها تصدت مجلة الشهاب - وهي من أكثر جرائد جمعية العلماء تخصصاً في الانشغال بقضايا المغرب العربي - للرد على مثل هذه الأطروحات، وقد تميزت هذه الردود باستعمال الحجج التاريخية والأمثلة الواقعية لإثبات عراقة العروبة والإسلام، ومن البراهين التي قدمتها، احتضان البربر للإسلام وتكلمهم للغة العربية وترحيبهم بالفاتحين حتى صارت قبائل بربرية كبيرة، ككتامة وزناتة وصنهاجة، قبائل مستعربة وأصبح المغرب العربي بفضل ذلك يشكل وحدة سياسية وحضارية في العصر الحديث، وغدت مدنه، كالقروان وتونس وفاس ومراكش مراكز للثقافة العربية الإسلامية، وأضحى جامع الزيتونة وجامع القرويين جامعتين من أهم الجامعات الإسلامية (27)، لتقدم للقارئ استنتاجاً مفاده أن الاستعمار الأوروبي كان عنصر تعطيل حضاري للمنطقة ومصدر هدم وتفتيت لسيادتها وكيانها القومي (28).

ولم تكن جمعية العلماء غافلة عن مؤامرات التقسيم والتفتيت الاستعمارية لذلك أولت أهمية بالغة لتدريس تاريخ الجزائر عبر سلسلة مراحل تبدأ من تاريخ لإسلام إلى تاريخ الاحتلال وحركات المقاومة، مع إعطاء الطلبة جرعة من تاريخ العرب الحديث، وقد تدعم هذا الجهد بإصدار أحمد توفيق المدني >> كتاب الجزائر << ومبارك الملي لكتابه الهام >> التاريخ الجزائر في القديم والحديث << الذي هدف منه إحياء تاريخ الجزائر، وقد لقي هذا الكتاب رواجاً وإعجاباً لدرجة أن بعض الجزائريين اعتبروه محاولة جادة لإعادة بعث الأمة الجزائرية (29).

إن الحديث عن بعض سلبيات المنهج التعليمي والدعوي لجمعية العلماء كالانغلاق على الثقافات الأخرى، وإنكار حلقات من تاريخ الجزائر قبل الفتح الإسلامي، والنزعة المعادية للسان الأمازيغي⁽³⁰⁾، كلام يحتاج إلى تمحيص، فقد أعطت الجمعية للتاريخ الوطني بعده الحقيقي، بعدما غيبته مدرسة الاستعمار، فقدم إلينا توفيق المدني ومبارك الملي نظرة جديدة لتاريخ الجزائر⁽³¹⁾ القديم تثبت تواجد الكيان الجزائري منذ عصر ما قبل الميلاد. وتوحي عودتهما بتاريخ الجزائر إلى عهد الفينيقيين وتنويهما بشخصيات أمازيغية (ماسينيسا، يوغرطة، تاكفاريناس) رغم تدينهما، بالرغبة في إبراز الأبعاد الوطنية لتاريخ الجزائر والاعتراف الضمني بحضارة الجزائر قبل الإسلام وأصالتها المتمثلة في الدفاع عن الأرض والشرف ضد الغزاة الرومان⁽³²⁾، بل إن تدين الملي والمدني لم يدفعهما إلى النيل من الكاهنة في كتابهما بل وقفا منها موقف المتسامح المتفهم⁽³³⁾ لإبراز صفة الشهامة والوطنية لدى العنصر الأمازيغي ليكون نبراسا يقتدي به في الوطنية واستمرارية الكفاح لدى الشعب الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي.

هذه النظرة الإيجابية للتاريخ الأمازيغي الجزائري تركت بصماتها على بعض النخب القبائلية المؤمنين بالأطروحة البربرية؛ فمثلا خلف كتاب أحمد توفيق المدني (قرطاجنة في أربعة عصور) تأثيرا هائلا على محند إيدير آيت عمران، الذي قال عنه بأنه >> قلب وجودي وحدد نهائيا توجهاتي ومشاعري وإيديولوجيتي الوطنية...وقد كان بالنسبة لي حقيقة جديدة...حيث اكتشفت أن تاريخ بلادي لا يعود إلى القرن السابع الميلادي فقط، لكنه أبعد وأعمق من ذلك <<⁽³⁴⁾.

وقد دعمت جمعية العلماء كل هذا الجهد بالدفاع عن الخصوصية العربية الإسلامية لمنطقة القبائل، التي ورثتها عقب عملية الفتح الإسلامي، من خلال إنشائها للمدارس والنوادي الثقافية، التي كانت تلقى تجاوبا وترحيبا واسعا من السكان، حتى أن التيار الإصلاحى - هناك - غدى يشمل طبقة عريضة من أصحاب اللسان الأمازيغي، بل كان هؤلاء ينتقلون أفواجا إلى المسجد الأخضر بقسنطينة ويقبلون إقبالا شديدا على تعلم اللغة العربية وفنونها ومبادئ الدين الإسلامي. وكان من أعلام الجمعية شخصيات مزدوجة اللسان الأمازيغي والعربي دافعت عن قضايا العروبة والإسلام، فهذا باعزى بن عمر، الملقب بالفتى الزواوي، صاحب المقالات الرزينة في الشهاب والبصائر كثيرا ما سخر قلمه ليكتب بالحرف العربي عن قضايا العروبة والإسلام⁽³⁵⁾، وخاض الفضيل الورتلاني - سفير الجمعية في باريس والمشرق - نضالا هناك في الإصلاح باللسان العربي باسم جمعية العلماء⁽³⁶⁾.

فالجمعية لم تكن تهدف إلى إقصاء العنصر الأمازيغي والتتكر لحضارته، بقدر ما كانت تسعى إلى إعادة الاعتبار لمقومات منطقة القبائل (من خلال تلك العملية التربوية والتعليمية) التي حاولت فرنسا سلخها عن هويتها لرحزحتها عن مجالها الجغرافي والحضاري الطبيعي (العربي الإسلامي) استعداد لدمجها في الفضاء الأوربي المسيحي. ولا نبالغ القول بأن جمعية العلماء تمكنت، بفضل هذا النشاط، من إفشال هذا المخطط، إذ لقي كل ذلك الجهد الذي بذلته تجاوبا عميقا من مختلف أطياف المجتمع الجزائري، ما زاد في تعزيز معاني الوحدة القومية وتجسيد التضامن الاجتماعي وانضاج فكرة الوطنية الجزائرية. ولعل هذا ما اعترفت به إدارة الاستعمار، فنقلا عن سعد الله أشارت أحد التقارير السرية للمسؤولين الفرنسيين أوائل الخمسينيات، بما يفيد أن العلماء كانوا يشكلون خطرا

على المشروع الاستعماري في الجزائر، بمدارسهم التي وصفوها بالخلايا السياسية، وإسلامهم الذي اعتبروه مدرسة حقيقية للوطنية ونفوذهم الاجتماعي القوي الذي قدره بحوالي 40 % من ولاء السكان (37).

2 - حركة الانتصار من أجل الحريات الديمقراطية

مثل جمعية العلماء اعترفت حركة الانتصار بالرصيد الحضاري الأمازيغي للأمة الجزائرية مثلها مثل باقي الأمة المغاربية، التي جمعها الإسلام بعد ذلك في بوتقة واحدة وغدى مقوما أساسيا في تكوينها؛ هذا ما أكدته تقرير اللجنة المركزية الموجه إلى المؤتمر الثاني لحركة الانتصار (1953) (38)، ورد فيه بأن بلدان المغرب العربي >> التي كانت ملتقى حضارات مختلفة فكان للسكان يومئذ لغة ونظم وتقاليد خاصة، وقد نمت هذه النظم بعناصر جديدة لا سيما تلك التي جاء بها الإسلام الحنيف منذ ثلاثة عشر قرنا على أيدي العرب الذين اندمجوا مع أهل البلاد وكونوا شعبا واحدا تتكلم أغلبيته الساحقة اللغة العربية، وأصبح له مفهوم للحياة وطريقة في التفكير واحدة، وأصبحت جميع حركاته متجانسة مطبوعة بطابع الإسلام << (39).

هذا الموقف لحركة الانتصار الذي حددت فيه هوية الأمة الجزائرية (هوية عربية إسلامية مشدودة إلى الماضي الحضاري للجزائر) لم يرض بعض النخب الناطقة بالأمازيغية التي اتهمت بعض قيادات الحركة، وعلى رأسهم مصالي بالتركيز على عروبة الجزائر (40)، ومن هؤلاء، بناي واعلي، عمار حمودة عمر أوصديق، ورشيد علي يحي، الذين رفضوا فكرة الجزائر عربية ونزعوا إلى فكرة الجزائر جزائرية من أجل إبراز الخصوصية البربرية، متأثرين بالأطروحة البربرية التي روجت لها فرنسا، وقد تحولت هذه النزعة إلى محاولة هؤلاء إنشاء تنظيم

بربري، أدى ذلك إلى أزمة داخل حركة الانتصار (1949) عرفت بالأزمة البربرية⁽⁴¹⁾.

وقد حمل بعض الكتاب مصالي مسؤولية تطور القضية البربرية وتحولها إلى أزمة داخل الحزب، فذهب رابح لونيسي إلى القول بأن مصالي انحاز إلى العروبة بالمفهوم العرقي الضيق العنصري المتحيز وارتبط أكثر بالجامعة العربية، فأدى ذلك في نظره إلى نوع من الرفض لهذه الرؤية المصالية المبالغ فيها من طرف النخب الأمازيغية خاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية والتقارب الذي حدث بين حركة الانتصار وبالأخص مصالي والجامعة العربية والدول العربية، وأضاف أن مصالي بهذه النظرة وقع في خطأ فادح، بل اتهمه بافتعال هذه المسألة كتوظيف سياسي منه بدل اكتفائه بالإسلام فقط وهذا لاستنزاف بعض النخب البربرية داخل حركة الانتصار ما تسبب حسب الكاتب في ظهور << الأزمة البربرية >>⁽⁴²⁾. وتقريبا ساير محمد حربي هذا الرأي، عندما أشار إلى تركيز حركة الانتصار على الهوية العربية الإسلامية بدافع الوحدة الوطنية ومجابهة عزلة الحركة الوطنية لإيجاد حلفاء في العالم العربي، وهو ما أثر سلبيا في << غلق الطريق أمام السعي وراء هوية ثقافية جديدة وحال دون النظر للإكراهات الاجتماعية والعائلية والإسلامية للمجتمع الجزائري القديم >>⁽⁴³⁾. والحق أن التوجه العروبي الإسلامي لحركة الانتصار لا يفهم منه انحيازاً لطائفة على حساب طائفة، بقدر ما كان يعبر عن الرغبة في الذود عن الشخصية الوطنية التي تعرضت على مدى الحقبة الاستعمارية لمحاولات الطمس والتشويه والطموح في إعادة الجزائر إلى فضاءها الطبيعي (العربي الإسلامي) والقضاء على العزلة الحضارية التي حاولت فرنسا فرضها على المجتمع الجزائري تهيئة لدمجه في المجتمع الفرنسي. صف إلى ذلك فإن مصالي

- كما يقول البعض - كان مسلما بأصوله قضى شبابه في التعليم العربي الإسلامي بزاوية درقاوة⁽⁴⁴⁾، وكان متعلقا بالانتماء العربي الإسلامي ولا يمكن أن نفهم هذا التعلق الذي استخدمه في أدبيات حركته للدفاع عن هوية الجزائر بأنه تصفية حسابات مع العناصر البربرية أو استغلال سياسي بقدر ما كان يعبر عن توجه إيديولوجي وقناعة فكرية.

إن أولوية الدور الذي كان على حركة الانتصار أن تلعبه في الدفاع عن الشخصية الوطنية، خاصة في تلك المرحلة الدقيقة من تاريخ الجزائر، والتي كانت فيها الهوية الوطنية معرضة لسياسات الدمج والتجنيس ربما يفسر اهتمام الحركة المتزايد بالبعد العربي الإسلامي للشخصية الجزائرية. هذه الشخصية التي تشترك في تكوينها حتى العناصر الأمازيغية حسب ما اعترفت به حركة الانتصار في تقريرها السالف، والذي اعترف بوجود حضارة ونظم وتقاليد لسكان الجزائر قبل الفتح الإسلامي، طعمت هذه النظم وتلك التقاليد بمبادئ الدين الإسلامي الحنيف حتى غدى بعد ذلك الإسلام ولغة الإسلام الميزة العامة للأمة الجزائرية⁽⁴⁵⁾. وقد خلفت الأطروحة البربرية تأثيرا على بعض النخب القبائلية المناضلة في صفوف التيار الثوري، أدى إلى ما عرف بالأزمة البربرية (1949) داخل حركة الانتصار من أجل الحريات الديمقراطية، كان لها انعكاس سلبي على أداء الحركة السياسي في مرحلة حرجة من الكفاح الوطني، بسبب الانقسام والتشتت ومغادرة مجموعة من النخب (المتأثرين بهذه الأطروحة) لحركة الانتصار، وقد تمكنت الحركة في النهاية احتواء الأزمة نتيجة خبرتها النضالية ورؤيتها المعتدلة لهذه القضية، التي من خلالها استرضت كثيرا من إطارات الحركة المنتمين إلى منطقة القبائل.

خاتمة:

في خاتمة هذا البحث يمكن القول بأن العلماء وضعوا نصب أعينهم تدمير الأطروحة البربرية، التي هدفت فرنسا منها تهيئة الجزائر لظهير بربري كما حدث في المغرب لتقسيم المجتمع الجزائري على أساس عرقي ولغوي وضرب وحدة كيانه وطمس شخصيته العربية الإسلامية، لذلك قاموا بمساعي حثيثة توجت بإرساء دعائم الوحدة الوطنية واستمالة كثير من النخب القبائلية التي غدت منبرا من منابر الجمعية في إشاعة أفكار التضامن والتواصل بين جميع أطراف المجتمع الجزائري.

وقد قدمت جمعية العلماء وكذلك حركة الانتصار موقفا واضحا من هذه المسألة اعتمد الاعتراف بالرصيد الحضاري الأمازيغي للجزائر والإيمان بانتماء الجزائر للحضارة العربية الإسلامية، التي انصهر في بوتقتها جميع سكان المنطقة الذين أصبحوا بعد ذلك شعبا واحدا مسلما هو الشعب الجزائري الذي يشترك في جميع هذه السمات الحضارية. هذا الموقف المتوازن والمعتدل أعجبت به كثير من النخب القبائلية في حركة الانتصار وجمعية العلماء، جعل هذه النخب تتاضل لإبطال الأطروحة البربرية، وتدافع عن وحدة الجزائريين وماضيهم الحضاري (الأمازيغي - العربي الإسلامي). ففوتت الحركة الوطنية على فرنسا مؤامرة الإيقاع بوحدة الجزائر وضرب تماسك نسيجها الاجتماعي.

الهوامش:

(1) أصدرت فرنسا قانون الظهير البربري في المغرب الأقصى (16 ماي 1930)، الذي تضمن إخراج الكتلة البربرية المغربية عن دائرة الاحتكام بالشريعة الإسلامية، وجعلها تحتكم بدلا عن ذلك إلى العادات والتقاليد والقوانين العرفية. وقد أثار هذا القانون ضجة كبيرة في المغرب الأقصى وفي مختلف أقطار العالم العربي والإسلامي. أنظر: الشهاب، م 13 (1937-1938)، ص 204.

- (2) من الأساتذة الذين لعبوا دورا في هذا المجال: روجي باسي، وابنه أندري باسي. أنظر: علي مراد الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر: بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، (1925، 1940)، ترجمة محمد يحيى تين، دار الحكمة الجزائر 2007، ص 431، 464.
- (3) محمد البشير الإبراهيمي، اللغة العربية في الجزائر عقيلة حرة ليس لها ضرة، البصائر عدد 41، 28 جوان 1948، الافتتاحية.
- (4) محي الدين صابر، << البشير الإبراهيمي والدعوة القومية >>، مجلة الثقافة الصادرة بالجزائر، عدد 87 (جوان 1987)، ص 114
- (5) شارل روبيير أجبيرون، تاريخ الجزائر المعاصر من انتفاضة 1871 إلى اندلاع حرب التحرير 1954 المجلد 02، دار الأمة الجزائر، 2008، ص 108.
- (6) عكس ما كانت تروج له إدارة الاحتلال فإن الأحداث التاريخية أكدت على أن سكان القبائل كانوا أكثر الناس استجابة للدعوة الإسلامية؛ تجلى هذا منذ القرن الأول الهجري، عندما أسلم << صولات بن وزمار >> شيخ قبيلة مغراوة أكبر قبائل زناتة، وترك طارق بن زياد، من قبيلة نفزة، بصمات واضحة بخطبته الفصيحة والمثيرة، دلت على إتقان الأمازيغ المبكر للغة العربية وحبه لها، كما برهن بعبوره إلى الأندلس لنشر الرسالة هناك - مع إخوانه العرب الفاتحين - تمسك واقتناع الأمازيغ بالإسلام، أنظر: نبيل أحمد بلاسي، الاتجاه العربي الإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006، ص 05.
- (7) شارل روبيير أجبيرون، المرجع السابق، ص 108.
- (8) تركي رايح عامرة، الشيخ عبد الحميد ابن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر المؤسسة الوطنية للنشر والاتصال، ط5، الجزائر، 2001، ص 42.
- (9) Revue Africaine, Volume: 03 (1858-1859), Alger, P69.
- (10) - تركي رايح عامرة، المرجع السابق، ص ص 42 - 43.
- (11) Revue Africaine, op.cit, pp 69 - 71.
- (12) - شارل روبيير أجبيرون، المرجع السابق، ص 108.
- (13) - محمد مرو، الجزائر تعود لمحمد، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص 69.
- (14) شارل روبيير أجبيرون، المرجع السابق، ص 108.
- (15) أحمد بن نعمان، حزب البعث الفرنسي، شركة دار الأمة، الجزائر، دون تاريخ، ص ص 77 - 78.
- (16) - محمد مرو، المرجع السابق، ص 63.
- (17) المرجع نفسه، ص 144.
- (18) أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة دون تاريخ، ص 139.
- (19) - المصدر نفسه.

- (20) أشارت التقارير الدورية التي كانت تجربها الإدارة الاستعمارية عن جرائد الجمعية إلى تنديد هذه الجرائد بمحاولات التفرقة بين العرب والبربر. أنظر خاصة العلبة الموجودة في أرشيف إكس رقم: H/115
- (21) عبد الحميد بن باديس، كيف صارت الجزائر عربية، الشهاب م 13 ج 12 فيفري 1938، ص 510.
- (22) الشهاب، م 11، ج 11 (فيفري 1936)، ص 605. كذلك: البصائر، عدد 03 (جانفي 1936).
- (23) من أهم ما قاله ابن باديس في هذا المقال: >> إن أبناء أمازيغ وأبناء يعرب قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا ثم دأبت تلك القرون تمزج ما بينهم في الشدة والرخاء حتى كونت منهم منذ أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا أمه الجزائر وأبوه الإسلام <<، المصدر نفسه.
- (24) البصائر، عدد 02 (01 أوت 1947)، ص 02.
- (25) محي الدين صابر، البشير الإبراهيمي والدعوة القومية، مجلة الثقافة الصادرة بالجزائر، عدد 87 جوان 1987، ص 116.
- (26) محمد البشير الإبراهيمي، اللغة العربية في الجزائر عقيلة حرة، المصدر السابق، الافتتاحية.
- (27) عبد الحميد العبادي، >> بلاد عربية تحتضر فيها العروبة << الشهاب، م 13 (1938-1937)، ص 135-136
- (28) المصدر نفسه، ص 136.
- (29) علي مراد، المرجع السابق، ص 411.
- (30) هذا الموقف لمحمد حربي. أنظر كتابه: الثورة الجزائرية سنوات المخاض، ترجمة نجيب عباد وصالح المثلوثي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1994، ص 120.
- (31) في هذا الصدد أصدر أحمد توفيق المدني كتاب قرطاجنة في أربعة عصور من عصر الحجارة إلى الفتح الإسلامي وكتاب الجزائر، أما مبارك الملي فآلف كتاب تاريخ الجزائر في القديم والحديث.
- (32) أحمد توفيق المدني، قرطاجنة في أربعة عصور من عصر الحجارة إلى الفتح الإسلامي، دار البصائر الجزائر 2008، ص ص 31-94. كذلك: مبارك بن محمد الملي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث تقديم وتصحيح محمد الملي، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دت، ص ص 80 - 320.
- (33) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص ص 30 - 33.
- كذلك: أحمد توفيق المدني، قرطاجنة في أربعة عصور، المصدر السابق، ص 170.
- (34) أنظر: رابح لونيسي، التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة بين الاتفاق والاختلاف (1920-1954) دار كوكب العلوم، الجزائر، 2009، ص 366-367. نقلا عن
- M.I-Ait Amrane, Mémoire au Lycée de Benaknoun 1945, p26-27.
- (35) أنظر مثلا: الفتى الزواوي، >> العروبة <<، الشهاب، م 12، ج 2 (مارس 1936)، ص 56. كذلك: باعزیز عمر، >> أثر إلغاء المعاهدة المصرية الإنجليزية في الشرق والغرب <<، البصائر، عدد 179/178 (07 جانفي 1952)، ص 03.

كذلك: باعزیز عمر، << استقلال إندونيسيا >>، البصائر، عدد 107 (13 فيفري 1950)، الافتتاحية.
(36) ذاع صيت الفضيل الورتلاني كممثل لجمعية العلماء في فرنسا والمشرق إذ قام بنشاط دعوى قوى في أوساط الجالية العربية ببائيس، وألقى عدة محاضرات في المشرق العربي، جلبت انتباه المشاركة، حتى قالت فيه مجلة الأمانة أنه << أحد الذين أنجبتهم العروبة مفطورين على حبها والذود عن حياضها وأحد الذين جندهم الإسلام للريادة والقيادة على سنن أولى العلم والإفادة >>. أنظر: باعزیز عمر، << الأستاذ الفضيل الورتلاني بمناسبة جولته الأخيرة في أقطار المشرق العربي >>، البصائر، عدد 08 (26 سبتمبر 1947)، ص 02.

(37) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1930 - 1945، ج 03، دارالغرب الإسلامي، بيروت 1992، ص 103.

(38) نشر يحي بوعزیز وعبد الحميد زوزو نص هذا التقرير كاملا. أنظر: يحي بوعزیز، الإيديولوجيات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية من خلال ثلاثة وثائق جزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1986، ص ص 87 - 171. كذلك: عبد الحميد زوزو، المرجعيات التاريخية للدولة الجزائرية الحديثة: مؤسسات ومواثيق، دار هومة الجزائر، 2005، ص ص 125-187.

(39) المرجع نفسه، ص 125. كذلك: يحي بوعزیز، الإيديولوجيات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية من خلال ثلاثة وثائق جزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص ص 96.
(40) كان مصالي يؤمن إيمانا قويا بعروبة الجزائر، فقد قال (في تصريح له لجريدة الزهرة التونسية): << لن أتحول عن المناداة بأن الجزائر عربية مهما أمنت الحكومة الفرنسية في خلق المتاعب، وقد ناديت بذلك قبل أن تؤسس الجامعة العربية وكررتة حينما كانت فرنسا قوية >>. أنظر: المغرب العربي، عدد 08 (12 سبتمبر 1947)، ص 04.

(41) Archives SHAT(France), Boite N°GR 1H 1112/D2, Note sur le Barberisme.
محمد حربي، جبهة التحرير الوطني الاسطورة والواقع، 1954 - 1962 ترجمة كميل قيصر داغر كذلك:
ط1، مؤسسة الأبحاث العربية. ش. م. م، بيروت، 1982، ص ص 64 - 65.

(42) رابح لونيبي، المرجع السابق، ص 343 - 344.

(43) محمد حربي، جبهة التحرير الوطني الاسطورة والواقع، المصدر السابق، ص 28.

(44) بنيامين ستورا، مصالي الحاج رائد الوطنية الجزائرية (1898-1974)، ترجمة الصادق عماري ومصطفى ماحي، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، الجزائر، 2002، ص 282.

(45) يحي بوعزیز، الإيديولوجيات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص 96.

كذلك: عبد الحميد زوزو، المرجعيات التاريخية للدولة الجزائرية، المرجع السابق، ص 125.

مبارك الملي ودوره في حركة الإصلاح العقدي بالجزائر من خلال رسالة

"الشرك ومظاهره"

✍ أ. د/ محمد السعيد قاصري

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

مقدمة:

منذ أن وطأت أقدام الاستعمار الفرنسي الجزائر سنة 1246هـ / 1830م، لم تتوان الإدارة الاستعمارية في تبني سياسة استدمارية استهدفت بموجبها كل المقومات الثقافية والحضارية للشعب الجزائري، فهذمت المساجد وأحرقت المدارس والزوايا، وقامت بإعدام ونفي وتهجير الفقهاء والعلماء. ولقد كان لهذه السياسة أثر سلبي عميق وخطير جدا على المجتمع الجزائري، وأثره عبّر عنه المؤرخ أبو القاسم سعد الله بمرحلة إطفاء الشموع⁽¹⁾. إن هذه السياسة اللاتقافية الإستدمارية أفرزت لنا فراغ روحي كبير جدا على المستوى الفكري والعقدي عكسته مظاهر عدة كتفشي الجهل والأمية في أوساط المجتمع الجزائري، وانتشار البدع والخرافات والمنكرات، كالسحر والشعوذة وزيارة الأضرحة والأولياء والتبرك بهم، وسيادة ثقافة الولي والمرابط والشيخ وتقديسهم. وقصد الإبقاء على هذه الوضعية الثقافية والفكرية والعقدية المغشوشة، استأجرت فرنسا مجموعة من الأئمة والفقهاء والمدرسين لتنفيذ وتجسيد هذا المشروع الإستدماري الخطير الذي سَيَقَيّد حركة الشعب الجزائري ويجعله عبدا لهذه الظواهر، ويتخلّى بموجب ذلك عن القيام بواجبه الوطني المقدس وهو الجهاد في سبيل الله، وراحت تغدق على

هؤلاء المستأجرين المزيّد من الأموال والمناصب وبرانيس الوظيفة والنياشين والأوسمة (2).

وفي ظل هذه الظروف الحالكة سخر الله تعالى لهذه الأمة رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، شمّروا على سواعدهم لمواجهة هذا الضلال والفساد العقدي الكبير، بعدما أخذوا قسطا هائلا من شتى العلوم والمعارف في عديد الجوامع الثقافية التي نهلوا منها كالزيتونة والأزهر الشريف، وجامع القرويين بفاس، وبذلك تعددت مشارب الإصلاح وزعمائه. ومن بين أهم الرواد الجزائريين الذين اهتموا بالإصلاح العقدي وألّفوا حوله المؤرخ والمصلح والعلامة والفيلسوف الشيخ مبارك بن محمد الهلالي الميلّي، من خلال مؤلفه الشهير والمتميّز الذي أطلق عليه اسم "رسالة الشرك ومظاهر". وبناء عليه سنسعى من خلال هذه المداخلة التي تصب في صميم الملتقى إلى تحقيق جملة من المكاسب العلمية والمعرفية، مكاسب يمكن حصرها في النقاط التالية:

1. إعادة الاعتبار للشيخ مبارك الميلّي العصامي الذي استطاع أن يجمع بين أن يكون مؤرخا ومفكرا ومصلحا وفيلسوبا وكاتبا وفقهيا ومدرسا وإماما... الخ، لأنه أثناء قراءتنا واطلاعنا على نشاط زعماء الحركة الإصلاحية في الجزائر وجدنا أن جل الدراسات الأكاديمية تكاد تهمل هذه الشخصية الجديرة بالاهتمام، في الوقت الذي أخذت فيه كثير من الشخصيات الإصلاحية نصيبها من البحث والدراسة.

2. التعريف برسالة الشرك ومظاهره التي تُعد أول تأليف جزائري ظهر في باب العقيدة حسب شهادات كثير من معاصريه التي سنتطرق لها فيما بعد، كونه شخص جل مظاهر الفساد العقدي التي كان يعاني منها المجتمع الجزائري

آنذاك، هذا من جهة. ومن جهة أخرى غايتنا هي دعوة الباحثين المتخصصين في هذا المجال إلى دراسة رسالة الشرك ومظاهره دراسة علمية أكاديمية.

3. دعوة الجزائريين عامة والمتقنين خاصة إلى تثمين رسالة الشرك ومظاهره والاعتزاز بها، كونها تعكس وتعبّر لنا بصدق عن المستوى الثقافي والفكري الذي وصل إليه كثير من المصلحين الجزائريين، على غرار جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ومحمد بن عبد الوهاب ومحمد بن الحسن الحجوي في المغرب. وعليه فإذا كانت المرجعية العلمية للمهتمين بالحركات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي تعود بهم مثلاً إلى قراءة: **العروة الوثقى** لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ولماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم لأمر البيان شكيب أرسلان... الخ، فإنه بات من الضروري جداً العودة إلى قراءة رسالة الشرك ومظاهره واعتمادها وتدريسها في المدارس والمعاهد الإسلامية الجزائرية.

4. من خلال عملية المقاربة التي أجريناها بين ما كتبه الميلي حول ظاهرة الشرك ومظاهره التي كانت تتخرّج من المجتمع الجزائري في القرن الماضي، وبين واقع الحال الذي نحن عليه اليوم. وقفنا وللأسف الشديد على واقع خطير يكاد يشبه أو يفوق ما كان عليه في الماضي، خصوصاً في القرى والبوادي حيث ما زال الناس يعيشون على وَفَع الشرك ومظاهره التي حذّر منها الميلي منذ زمن بعيد، ومن مظاهر ذلك: الزردة، الغفارة، الذبح لغير الله (النشرة)، التوسل بالقبور والتبرك بها، تقديس المرابطين والمشعوذين والخوف منهم دون الله تعالى، ممارسة السحر والشعوذة بمختلف أشكاله وأساليبه، فلا تكاد تخلو قرية أو بادية أو ريف جزائري -وحتى المدن الرئيسية- من هذه المظاهر، ولعل ما بات يُذاع ويُسمع وتتطرق له مختلف وسائل الإعلام إلا خير دليل على ذلك. وعليه فإنه بات من الضروري جداً تسخير كل الكفاءات والطاقات سواء منها

الرسمية أو الشعبية لمواجهة هذا الفساد العقدي الذي فتح الباب على مصراعيه أمام ظواهر وآفات أخرى كآفة التنصير التي بات يتعرض لها شعبنا العزيز ووطننا الغالي هنا وهناك، وبالتالي فانعقاد هذا الملتقى وفي هذا الوقت بالذات لم يكن من باب الصدفة بقدر ما كان نابعا من باب الفهم والإدراك الذي لا يفهمه إلا أولي الألباب.

وقصد معالجة هذا الموضوع في اشكاليته المطروحة التي يدور حولها هذا الملتقى العلمي المتميز فإننا سنتناول موضوع مداخلتنا هاته -بعد المقدمة طبعاً- وفق العناصر الرئيسية التالية:

- مولد ونشأة الشيخ مبارك الميلي.
- التحاقه بجامع الزيتونة بتونس.
- عودته إلى الجزائر وانتصابه للتدريس والتأليف بالأغواط.
- استقراره بميلة ومدى إسهاماته الإصلاحية والعقدية بها.
- التعريف برسالة الشرك ومظاهره.
- قيمة رسالة الشرك ومظاهره العلمية والعقدية.
- مضمونها.
- أثرها على المجتمع الجزائري أثناء صدورها وردود الفعل المختلفة حولها.
- أثر فكر الشيخ مبارك الميلي في الواقع الجزائري المعاصر.

1-مولد ونشأة الشيخ مبارك الميلي

هو مبارك بن محمد بن مبارك الميلي الهلالي، ولد في حدود سنة 1897م (3) بدوار أولاد مبارك بنواحي الميلية، ينحدر من عائلة عريقة هي عائلة الحاج رابح، وعندما بلغ سن الرابعة توفي والده فكفله جده الحاج رابح إلى أن بلغ سن

العاشرة حيث توفي جده أيضا وانتقلت كفالته إلى عمّيه سي علاوة وسي أحمد، اللذين أدخلاه في سن مبكرة كتّاب القرية لتعلم وحفظ القرآن الكريم، فأظهر تفوقه على سائر أقرّائه في سرعة الفهم والحفظ وهو ما لفت انتباه شيخه أحمد بن الطاهر مزهود الذي يكون قد شجّعه على الالتحاق بمدينة ميله لمواصلة تعلمه (4). ويبدو أن التحاقه بمدينة ميله كان خفية وبعيدا عن أنظار عمّيه اللذين كانا يعملان على إبقائه عندهما من أجل استغلاله في رعاية ماشيتهما والقيام بأعمال الفلاحة، وهذا ما وقفنا عليه من خلال ما كتبه تلميذه أحمد بوزيد قصيبة في مقال له بجريدة البصائر: «تأبط مبارك الفتى "لوحته" وأفلت من مصيره الذي كان يريده له عماه وترك قريته طالبا أرضا سواها غير ملتفت إلى ما وراءه، وسار راجلا نحو ميله لا يلوي على شيء يريد التعلم ويريد الحياة» (5).

وعندما دخل ميله ساقط له العناية الإلهية من يقوم بتدبير شؤونه ويحقق له مراده ويعينه على نيل مبتغاه، فقيضت له المحسن الكبير السيد مصطفى أبو الوصف من أعيان ميله (6)، وبميلة واصل تعلمه على يد الشيخ بن منصور محمد الميلي، ونتيجة لعوامل النبوغ والتفوق ولصفاته الأخلاقية الحميدة نشأت بينهما علاقة صداقة متينة أثمرت في الأخير بالمصاهرة حيث تزوج مبارك الميلي إحدى بنات شيخه (7). وخلال مدة إقامته بميلة التي استغرقت حوالي ثلاث سنوات أتم خلالها حفظ القرآن الكريم والنصف من متن خليل، ثم توجه بعدها نحو مدينة قسنطينة سنة 1919 نظرا لشهرتها العلمية ومكانتها الثقافية والعلمية التي اكتسبتها بفعل نشاط الإمام عبد الحميد بن باديس، فالتحق فور وصوله بمدرسة ابن باديس. غير أنه لم يلبث بها طويلا سنة واحدة فقط-حيث توجه بعدها نحو جامع الزيتونة بتونس، وحسب ما ذكره أحمد بوزيد قصيبة دائما في روايته فإن ابن باديس هو الذي قد أشار على هذا الفتى بالالتحاق بهذه

المنازة العلمية: «فأعجب به أستاذه وأحبه كثيرا وقربه إليه، وعلم أن الجزائر ستنال على يديه خيرا كثيرا فازره واعتنى به وشجعه ثم أرسله إلى تونس بعدما مكث سنة بقسنطينة»⁽⁸⁾.

2- التحاقه بجامع الزيتونة بتونس

التحق مبارك الملي بتونس في حدود سنة 1919م⁽⁹⁾ لمواصلة تعليمه بجامع الزيتونة، وظل ينهل من شتى العلوم والمعارف بهذه المنازة العلمية الرائدة في المغرب العربي، ويحدثنا أحمد توفيق المدني عن مبارك الملي أثناء وجوده بتونس بحديث نستشف من خلاله عظمة الرجل وشهامته، ومما جاء في روايته: « عرفت مبارك الملي أثناء معركة الكفاح بتونس، وكان بعد دراسته بها وملء وطابه منها يتردد عليها بين الفينة بعد الفينة، يغشى مجالسها ويتصل بشيوخها وطلبتها، وبحيط به في رحاب جامع الزيتونة العامر الجم الغفير ممن سبروا غور مواهبه، واطلعوا على اتساع مداركه، بل منهم من كان يحدثني ويقول: إن هذا رجل جزائر الغد، ومفجر ينبوع النهضة العتيدة الصالحة التي سوف تتفخ في الصور، فتنفض عن البلاد طبقة الرماد، وتحي الأمجاد»⁽¹⁰⁾. ولقد مكث بتونس مدة ثلاث سنوات نال على إثرها شهادة التطويع سنة 1924 وهو تاريخ عودته إلى الجزائر.

3- عودته إلى الجزائر وانتصابه للتدريس والتأليف بالأغواط

أثناء عودته من تونس توجه مباشرة نحو مدينة قسنطينة، وكان أهم انجاز حققه بها سنة 1925 تأسيسه لقسمين للتعليم على النمط العصري، واحدا بسيدي بومعزة والآخر بسيدي فتح الله، فكان أول معلم أنشا ودشن التعليم المدرسي العصري المنتشر آنذاك في كامل القطر الجزائري⁽¹¹⁾، وبعد مرور 14 شهرا التي قضاها بقسنطينة توجه نحو مدينة الأغواط بالجنوب الجزائري

الكبير سنة 1926 لجس النبض والتأكد بنفسه من الميدان الذي ينوي الرحيل إليه⁽¹²⁾، وعليه ففي السنة الموالية يكون قد انتقل نحو هذه المدينة التي سيستقر بها مدة من الزمن -تقدر بـ7 سنوات تقريبا-. والمرء هنا يلاحظ أن توجه الميلّي إلى الأغواط لم يكن صدفة بقدر ما كانت تقف وراءه عدة دوافع حصرها لنا الدكتور أحمد صاري في سببين رئيسيين⁽¹³⁾:

1. رغبة ابن باديس في توزيع تلامذته النجباء، ومن بينهم الميلّي، على مختلف أنحاء القطر الجزائري لنشر الفكر الإصلاحي وتأييد دعوته.

2. الاقتراح الذي قدمه شيخ الطريقة القادرية عبد العزيز بن الهاشمي إلى أعيان الأغواط بجلب الميلّي إلى هذه المدينة، وذلك تلبية لتنفيذ وصية والده الهاشمي القاضي ببناء مدرسة حديثة بالأغواط سنة 1922.

استمر بقاء الميلّي بمدينة الأغواط من سنة 1927 إلى غاية 1933، وطيلة هذه الفترة الزمنية كانت حياته حافلة بالنشاط والحيوية التي جمع خلالها بين عدة مهام ووظائف يمكننا الإشارة إليها في العناصر الآتية:

1- التعليم بالزاوية القادرية التي نزل بها منذ التحاقه بالأغواط.

2- إلقاء دروس في الوعظ والإرشاد في الجامع العتيق.

3- تأسيس الجمعية الخيرية الأغواطية لمساعدة الفقراء والمساكين والأيتام

(14).

4- تأليفه لكتاب مهم جدا كانت الحركة الوطنية والحركة الإصلاحية في أمس الحاجة إليه، وهو كتاب تاريخ الجزائر في القديم والحديث⁽¹⁵⁾. ويذكر أحمد توفيق المدني أنه كان له دور في تحرير هذا الكتاب، وهذا ما نلمسه من خلال نص بعض الرسائل التي كتبها الميلّي له أثناء أنهماكه في تحرير الجزء الأول من الكتاب وهو بالأغواط⁽¹⁶⁾.

5-تعاونه مع بعض المخلصين والمهتمين بميدان الثقافة والتعليم من الأغواطيين على تدشين مدرسة تعليمية جديدة تدعى "مدرسة الشبيبة الأغواطية التي تعد أول المدارس النادرة في ذلك الوقت" (17).

6-المساهمة في كتابة عدة مقالات في مجلة الشهاب حول كثير من القضايا التي كانت مطروحة على الصعيدين الوطني والعربي الإسلامي.

7-مساهمته في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تولى فيها أمين المال بعد تأسيسها (18).

8-الخروج بين الحين والآخر من مدينة الأغواط نحو بعض المدن لإلقاء دروس في الوعظ والإرشاد، ولقد شملت هذه العملية كل من بوسعادة والجلفة وأفلو (19).

نظرا لهذه الحيوية والنشاط التي أبدأهما الميلي أثناء تواجده بالأغواط والتي لم تكن دون شك ترضي لا السلطات الفرنسية بالمدينة ولا المحسوبين عليها من الجزائريين، تحركت الدوائر الرسمية الفرنسية ومعها كثير من القوى الفاعلة في المجتمع الجزائري بالأغواط لتضييق الخناق على الميلي ودفعه على ضرورة مغادرة المدينة، وعليه فلقد أثمرت هذه العملية بقيام مدير الشؤون الأهلية بالأغواط "Jean Mirante" إلى الضغط على الخليفة جلول وأعيان المنطقة حتى يتخلوا عن دعمهم للميللي وهو ما تم فعلا حيث أداروا له ظهورهم وبات في وضعية لا تسمح له بالبقاء في هذه المدينة (20). وحسب الدكتور أبو القاسم سعد الله فالميللي خرج من الأغواط باتجاه مدينة بوسعادة قصد الاستقرار بها؛ والقيام بنفس الدور الإصلاحية الذي قام به في الأغواط، لكن السلطات الفرنسية كانت له بالمرصاد واتهمته بالجرأة وأمرته أيضا بالخروج من بوسعادة، وتحت

غطاء الحالة الصحية رجع إلى ميلة وانتصب للتدريس والنشاط الأدبي والإصلاحي منذ حوالي سنة 1933 (21).

4- استقراره بميلا ومدى إسهاماته الإصلاحية والعقدية بها

قبل الحديث عن هذه الإسهامات رأيت من المفيد جدا الوقوف على الأوضاع الثقافية والظروف الاجتماعية التي كانت سائدة ليس بميلا فقط بل بسائر القطر الجزائري المحتل. ويمكننا الوقوف على هذه الأوضاع من خلال التشخيص الذي أفادتنا به عدة مصادر وشواهد تاريخية، حيث شخّصت لنا ثلاثة أخطار كان يعاني منها المجتمع الجزائري: الاستعمار، والجهل والامية، والطرقية الضالة والمنحرفة. وكل طرف من هذه الأطراف قيّد الشعب الجزائري لصالحه وجعله يعيش في دوامة من الفوضى والاستقرار بمختلف أشكاله. ومن بين أهم هذه الشواهد:

أ- محمد علي دبور

- «وكانت بعض الزوايا المنحرفة تنتشر عقائد مخالفة للدين، وهي كفر والحاد مبين، فكان شيخ الزاوية مثلا يوحى لأتباعه: إن قراءة (صلاة الفاتح) أفضل من تلاوة القرآن ستة آلاف مرة؟ متأولين بأن ذلك بالنسبة لمن لم يتأدب بأداب القرآن... وأن (صلاة الفاتح) علمها النبي ﷺ لصاحب الطريقة ولم يعلمها لغيره، وإن مؤسس الطريقة أفضل الأولياء، وأن من انتسب إلى الطريقة يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب، وتغفر ذنوبه الصغار والكبار، حتى التبعات، وغير ذلك من الخرافات المضللة التي هي كفر والحاد لا يقبلها امرؤ يؤمن بالإسلام» (22).

- «أما قبور المشايخ فهي أماكن الرحمة والبركات، ترى العامة الجاهلة قبل أن تصل قبر الشيخ تتمسح بجدار مقبرته، وتخضع وتنادي باكية: يا سيدي

فلان جئتك مستجيـرا فأغفر لي ذنبي، واقضي حوائجي، ودمر أعدائي. فتعدد حاجاتها على المقبرة... وتتضرع إلى صاحب القبر تسأله أن يقضي حاجتها... وكانت العامة مع تقديسها لمشايخ الطرق تقـدس بعض الأحجار وبعض الأشجار وبعض الأماكن، فتسرح بها الشموع، وترسل فيها البخور، وتضمخها بالحناء والعطر وتقرب إليها القرايين تعتقد أنها تنفع وتضر، وكان مشايخ الطرق يؤدون هذه الخرافات والبدع ويركزونها في نفوس العامة» (23).

- «وكانت العامة الجاهلة تعتقد أنها تستطيع أن تأتي كل ما تريد من ذنوب وترتكب كل ما تشاء من معاصي السرقة والزنا، والقتل وكل الموبقات ثم تتطهر من كل الذنوب بانتساب إلى طريقة وبقران تقدمه إلى شيخ الزاوية فيغفر لها ذنوبها وجرائمها... وكانت الزانية تسق طول عامها وهي تعتقد أن ذنوب الفسق ستزول عنها إذا قربت إلى الشيخ قربان فغفر لها، وقد تقدم نفسها، وفي الخلوة إذا أعجبت الشيخ سيغفر لها كل الذنوب، وتذهب ببركة الشيخ في جسمها، وبدعواته الصالحة التي تفتح لها كل أبواب السعادة والرحمة في الدنيا والآخرة» (24).

- «واستغل الاستعمار من لا دين لهم من شيوخ الزوايا في قتل الدين، ونشر الفساد، وجعل هذه الأداة التي صنعت للخير معولا يهدم به الأمة في كل نواحيها، واصطنع هؤلاء الجهلة من شيوخ الطرق والمشعوذين الدجالين الذين يسيرون في ركابهم ويمثلون الزاوية ويقومون بها، وسخرهم في الجوسسة وفي محاربة الإصلاح والنهضة الحديثة، وفي بث الفرقة المذهبية والجنسية، وفي توطيد التعصب المذهبي والعنصرية والجهوي في النفوس، ومكن لهم في نواحيهم، فصاروا مفاتيح الحكومة الاستعمارية أيضا، يقضون الحوائج ويمنعون من

عقابها، فازداد نفوذهم وكثر شرهم وصاروا هم سم الجزائر الذي يقتلها، وأداة الاستعمار الكبرى التي يهدم بها الدين، ويشوه بها سمعة الإسلام» (25).

ب- الشيخ محمد خير الدين

- «وكانت الطريقة سهاماً صوبها الاستعمار في صدور شعبنا، يشوه بها العقيدة الإسلامية الصحيحة بما تنتشره الطريقة من بدع وخرافات تؤثر في نفوس العامة والبسطاء، وتقدم لهم إسلاماً زائفاً لا ينهض بعزيمة مؤمن، ولا يدعو إلى تربية الإرادة القوية، بل يدعو إلى التواكل والضعف والاستسلام باسم التواكلية، وقد غذى المستعمرون هذه الأفكار الخبيثة ونشروها بواسطة هؤلاء الطريقين بين عامة الناس» (26).

ج- جريدة المنتقد

جاء في مقال لخبشاش محمد الصالح مشخصاً أسباب التأخر والعقبات التي تقف في وجه التقدم والتي أوعزها إلى أربع موانع كبرى: «الأول (أرباب الطرق) وما أدراك ما أرباب الطرق (إلا بعضهم) فقد وقفوا حجر عثرة في طريق رقينا، بتموهاتهم التي يلقونها على الأذهان الساذجة. واعتقادات الباطلة الفاسدة التي لم تتوخ الحق في شيء، ودعاويهم المفندة... ولئن كانت جنايتهم فضيحة فجناية الآخرين بأقوالهم، والمقلدين لهم في أفعالهم أفضع وأشنع: ولكن هل تلام العامة: والأمية ضارية فيهم بحرابها، مصوبة عليهم سهامها؟ أجل إن الأمي لا يعذر بأميته، وإذا فالإثم اثم الجميع: إن هؤلاء السحارين الأفاكين تسلطوا على العامة تسلط المالك على المملوك بصفة كونهم زعماء الدين والداعين إلى سبيل رب العالمين: فابتزوا أموالهم وامتصوا دماءها... تالله لقد ظل هؤلاء الدجالون ومن يقتدي بهم، وأي ظلال فوق اعتقاد تنزل الوحي بعد محمد على أحد أسلافهم، وإن كانوا لا يعتقدونه وحياً صرفاً إلا أنه (ابن عم الوحي)» (27).

د- محمد بوزوزو

يتطرق إلى الظروف التي ألف فيها الميلي رسالته من خلال التشردم والتمزق الحاصل في المجتمع الجزائري والمنقسم إلى أربعة فرق: «فرقة لا تؤمن بالفكر والتحليل العقلي فهي جامدة على النصوص بدون فهم ولا تصرف في التطبيق وترى تفسير القرآن كفرا، -فرقة تعرف الحق وتميز بين الخير والشر ولكنها لزمت السكوت خوفا من إفساد عقيدة العوام أو إثارة غضبهم عليها، - فرقة ساخرة بهذه العقائد نافرة منها، -دجالين أقوياء بسلطتهم وسلطة الإدارة وأتباعهم عمي البصائر، بلغ بهم العمى أن صاروا يعتقدون أن الخمر تتحول في بطن شيخهم إلى عسل» (28).

في ظل هذه الظروف وهذا الانحطاط الاجتماعي والخلقي والفكري الذي لم يكن يختلف بقليل أو كثير عن الحالة العامة في أوروبا خلال العصور الوسطى (29)، عاد الميلي إلى مسقط رأسه في حدود سنة 1933 ليس من أجل التقاعد كما يذكر الدكتور أحمد صاري (30) وإنما لمواصلة نشر الفكر الإصلاحية الذي كان يدعو إليه في مدينة الأغواط، ومن بين النشاطات التي قام بها في هذا الشأن:

- 1- تأسيس المدارس والجمعيات والنوادي الثقافية وتكوين نواة صلبة للحركة الإصلاحية بميلة.
- 2- تولي مهام التعليم والتدريس والإمامة بالمدرسة القرآنية والمسجد التي فتحتها له أبناء المدينة.
- 3- المساهمة في إنشاء النادي الإسلامي وإلقاء الدروس والمحاضرات به.
- 4- تأسيس جمعية حياة الشباب (31).

5-المسأهمة في بناء مدرسة حديثة وإلى جانبها جامع كبير للصلاة بعدما جمع لهما المال من التبرعات ⁽³²⁾، وحسب أحمد صاري دائما فإن هذا المشروع يعتبر أكبر انجاز حققه الميلي بالمنطقة ⁽³³⁾.

ونظرا للأوضاع الفكرية والعقدية المعقدة التي كانت تمر بها المنطقة لم يتوان الميلي في المسأهمة بتحرير كثير من المقالات في مجلة البصائر حول الشرك ومظاهره التي كانت تتخر المجتمع الميلي ومن ثمة المجتمع الجزائري بأكمله، وفي نهاية المطاف قام بجمع هذه المقالات وحررها في شكل كتاب جاء تحت عنوان: "رسالة الشرك ومظاهره". وخدمة للموضوع المعالج سنتطرق لهذا المؤلف وقيمتة العلمية والفكرية والعقدية في العناصر التالية:

5-التعريف برسالة الشرك ومظاهره

في ظل الأوضاع الثقافية والفكرية السائدة في المجتمع الجزائري السالفة الذكر، قام الميلي بتحرير عدة مقالات في جريدة البصائر الناطقة باسم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حول الشرك ومظاهره؛ في الأعداد الصادرة بالجريدة خصوصا في سنتها الأولى: من شهر شوال 1354-شوال 1355هـ/ شهر ديسمبر 1935- جانفي 1937م: حيث اشتملت على 18 مقالا وفق الأعداد التالية: 5-6-9-10-11-12-13-15-16-17-20-22-25-42-43-44-45-48. ولكن مع مرور الوقت ولشعور الميلي بحاجة الجزائريين إلى تأليف كتاب خاص بإصلاح عقيدة المسلم الجزائري؛ وبإلحاق قراء جريدة البصائر والمصلحين عليه؛ قام بجمع هذه المقالات وطبعها في شكل كتاب في حدود سنة 1356هـ/ 1937م واختار له عنوان مناسب ومهم جدا تحت عنوان: "رسالة الشرك ومظاهره".

وللعلم هنا أن الميلّي لم يكن الوحيد من بين زعماء الإصلاح الذين كتبوا رسائل وألفوا كتب حول الإصلاح لكي يستفيد منها أبناء المجتمع الجزائري ولا تبقى بعيدة عن متناولهم، ومن بين المصلحين الذين اختاروا هذا المنهج:

1- جمال الدين الأفغاني ورسالته المشهورة بالرد على الدهريين التي ألفها في حيدر آباد بالهند بعد نفيه من مصر سنة 1879م، وقام بترجمتها فيما بعد الشيخ محمد عبده (34).

2- العروة الوثقى التي ألفها كل من الأفغاني ومحمد عبده أثناء وجودهما بباريس.

3- أبو حامد العربي المشرفي الجزائري المشهور برسالته الموسومة بـ: الرسالة في أهل الباصبور الحثالة (35).

4- الفيوضات الوهبية في الرد على الطائفة الوهابية لأحمد بن عبد السلام بناني المغربي (ت 1819) (36) الخ.

وعليه فالميلّي تقطن جيدا إلى ضرورة طبع مقالاته حول الشرك ومظاهره في شكل كتاب حتى تسهل قراءته والاستفادة منه بدلا من أن تظل دفينة في جريدة البصائر ولا يعود إليها إلا الباحثين.

وفي الأخير يمكن القول حسب ما جاء في تعريف أبو القاسم سعد الله بهذا المؤلف: إن رسالة الشرك ومظاهره هي عبارة عن كتاب في أصول الإصلاح الاجتماعي والعقائدي، وتعتبر مصدرا أساسيا لمعرفة الاهتمام الذي بنت عليه جمعية العلماء حركتها الإصلاحية في الجزائر. والذي قامت عليه الدعوة الإصلاحية في المشرق أيضا منذ ابن تيمية والشوكاني ثم محمد عبده (37).

6- قيمة "رسالة الشرك ومظاهره" العلمية والعقدية: يمكننا الوقوف على قيمة رسالة الشرك ومظاهره للميلّي من خلال العناصر التالية:

1- الدعوة إلى التوحيد:

تعتبر الدعوة إلى التوحيد جوهر الإصلاح العقدي الذي دعا إليه الميلي وكل زعماء الحركات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي: محمد بن عبد الوهاب، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، علي السنوسي.. الخ، مما يوحي لنا بأن العالم العربي والإسلامي كان يشكو من نقص كبير في مفهوم العقيدة ويعاني من تشويش كبير من طرف عدة جهات الاستعمار، بعض شيوخ الطريقة المنضوية تحت الاستعمار، المرابطين والمشعوذين والسحرة وغيرهم. وبالتالي فدعوة الميلي للتوحيد لم تكن نابعة من فراغ بقدر ما كانت نابعة من حالة فساد عقدي رهيبه جدا كان يعاني منها المجتمع الجزائري. ومما جاء في أقوال بعض معاصري الميلي الذين اطلعوا على رسالته قول علي الزواق من البليدة الذي جاء فيه: «قد تصفحت رسالة الشرك ومظاهره تأليف الأستاذ مبارك الميلي فألقيتها قد رفعت للتوحيد أعلاما ومحت من الشرك ظلاما وأحييت نفوسا وكسرت رؤوسا، تطمئن بها قلوب المؤمنين المخلصين وتشمئز منها نفوس المعاندين المكابرين، فامتألت بمطالعتها بهجة وسرورا فلم أشعر إلا وقد جاش صدري بهاتين البيتين:

كتاب أغراطلعتين مبارك ❁ أبان ضروب الشرك فيه (مبارك)

به يدرك القراء علما وحكمة ❁ وتسبوه أفكارهم والمدارك» (38).

2- تزكية المجلس الإداري لجمعية العلماء لرسالة الشرك ومظاهره

نظرا للقيمة العقدية لرسالة الشرك ومظاهره فإن المجلس الإداري لجمعية العلماء قرر وبالإجماع أحقية ما اشتملت عليه هذه الرسالة العلمية المفيدة، حيث وافق المجلس مؤلفها على ما فيها ودعا المسلمين إلى دراستها والعمل بما فيها، فأنه العمل بالدين (39)، وللعلم هنا أن تزكية المجلس جاءت بعدما أجازها الشيخ

العربي التبسي الذي جاء في جوازه بهذا الخصوص: «المجلس الإداري لجمعية العلماء يقرر أن ما اشتملت عليه ((رسالة الشرك ومظاهره)) لمؤلفها الأستاذ مبارك الملي هو عين السنة، وأن هذه الرسالة تعد من الكتب المؤلفة في نشر السنة وردع البدع...وان المجلس الإداري لجمعية العلماء يقرر بإجماع أعضائه أحقية ما اشتملت عليه هذه الرسالة العلمية المفيدة ويوافق مؤلفها على ما فيها ويدعو المسلمين إلى دراستها والعمل بما فيها فإنه العمل بالدين» (40).

3-طبيعة المصادر المعتمدة في الرسالة

اعتمد الملي في تأليفه هذا على مصادر قيّمة تعد من أمهات المصادر في التأليف العقدي في ذلك الوقت، مما يوحى لنا بالمرجعية العلمية الصادقة لهذه الرسالة التي لم تكن تعبر عن موقف شخصي أو سياسي بقدر ما كانت تعبر عن المنهج العلمي السليم الذي سلكه الملي في تحرير رسالته، وهو نفس المنهج الذي سلكه عندما شرع في تأليفه لكتاب تاريخ الجزائر في القديم والحديث. ومن بين أهم هذه المصادر (41):

-كتب اللغة وآدابها

1- تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر إسماعيل بن حامد الجوهري (ت 393هـ).

2- المصباح المنير لأحمد بن محمد الفيومي (ت 770هـ).

3- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت 817هـ).

4- أساس البلاغة لمحمود بن عمر الزمخشري صاحب الكشاف (ت 538هـ).

5- نظم التيسير في علم التفسير لعبد العزيز الديريني (ت 699هـ).

-كتب الحديث ورجاله:

- 1- الموطأ لأبي عبد الله مالك بن أنس (ت 179هـ).
 - 2- شرحه المنتقى لسليمان الباجي (ت 494هـ).
 - 3- وشرحه للزرقاني محمد بن عبد الباقي (ت 1122هـ).
- كتب التفاسير:

- 1- تفسير البغوي الحسين بن مسعود بن إسماعيل ابن كثير وفضائل القرآن.
- 2- الدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين عبد الرحمان السيوطي.
- 3- الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي محمد بن أحمد.
- 4- تفسير جزء عم لمحمد عبده.
- 5- فتح القدير تفسير الشوكاني محمد بن علي.

كما استفاد الميلي من مصادر أخرى توصل بها في وقت متأخر قبل طبع رسالته، ومنها كتاب صيانة الإنسان الذي وجد فيه نبذة عن تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، وبعض من كتاب الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد لمحمد بن علي الشوكاني، هذا إلى جانب توصله بواسطة السيد محمد نصيف من جدة بكتاب فتح المجيد بشرح كتاب التوحيد لمؤلفه محمد بن عبد الوهاب؛ فاستفاد منه الميلي فوائد جمة ألحقها بمكانها في رسالته (42).

4-التنويه والتمجيد الذي حظيت به رسالة الشرك ومظاهره

لاقت رسالة الشرك ومظاهره تنويها وتقديرا كبيرين لدى كثير من الجزائريين الذين وقفوا على قيمتها العلمية والعقدية، ومن بين هؤلاء:

أ-محمد العيد آل خليفة: قرض رسالة الشرك بقصيدة رائعة ومعبرة تتكون

من 29 بيتا جاء فيها:

شرع الإله الدين للاتباع ❁ ودعا إليه الخلق بالإقناع
فاليه بادر بالرجوع مليبا ❁ قبل القضاء عليك بالإرجاع
وله تضرعا راغبا أوراها ❁ فهو الحفيظ عليك وهو الراعي
الله عز وجل ربك فادعه ❁ فهو المحيب لكل عبد داعي

...

واحذر شرك الشريك في كثيرة ❁ شتى المظاهر جملة الأنواع
كم واقع فيها وحسب أنه ❁ في الدين حر العقد رحب الباع
الشرك داء في البرية كامن ❁ مستفحل الأضرار والأوجاع
الشرك ستر حيك من نسج الهوى ❁ غطى على الأبصار والأسماع

...

يا أمة جهلت حقيقة دينها ❁ ففرقت فيها إلى أشياع
العاصف الزعزاع من اهوائها ❁ يشتد اثر العاصف الزعزاع
في القاع ماء كيف شئت مبارك ❁ فريده وأطرحي سراب القاع
هذا الأخ (الميلي) فيك مشوب ❁ لله بالذكرى فهل من واع
يجلو وجوه الشرك وهي خفية ❁ للناس شأن العالم النفاع

...

اليوم من أفكاره تجنين ما ❁ تجنين من علم ومن امتاع
فأوي من التوحيد خلدا طيبا ❁ وتنشقي من عرفه الضواع

ودعي القدم المارقين عن الهدى ❁ الخارقين حضيرة الإجماع

وعلى السلوك المستقيم فقومي ❁ عادائك المعوجة الأضلاع

ولعل جهلك واقتحامك للردى ❁ وهواك قد آذن بالإقلاع

فترقي حسن المثابة في الورى ❁ وارجي شيع الذكر في الأصقاع

وأحيي وحيي الرضى مستقبلا ❁ كالروض خصبا كامل الامراع

ب- محمد بن بسكر: الذي قرض هو الآخر رسالة الشرك ومظاهره بقصيدة رائعة جدا تحت عنوان رسالة الشرك نور القلب والبصر؛ ومما جاء فيها (43):

جاءتك تنذرا ما في الشرك من خطر ❁ (رسالة الشرك) نوالق والبصر

تظهر الدين في أسمى مظاهره ❁ كحسنه يوم كان منقذ البشر

منسوجة من عيون الشرر لحمتها ❁ قول (الكتاب) و(مرفوع من الخبر)

حصينة بمئين العلم دامغة ❁ بصائب الحق لم تخط ولم تذر

شعاعها ك(مرايا الكشف) ما نظرت ❁ الأولاح دفين الداء في الأثر

فانعم بها من كتاب كله غرر ❁ كأنها من خيوط الشمس والقمر

قد أشرقت في ظلام الشرك تكشفه ❁ كشف (الأشعة) ما في السل من ضرر

تلقت كعصى موسى مظاهره ❁ نوعا قنوعا بماض الناب والشرر

قضت عليه بحكم الموت وانتزعت ❁ من شره كل ذي عقل وذو نظر

وأحكمت دونه سرا وملجأ ❁ من معجز العم لا بالطين والحجر

فراح يسحب ذيل الذل واقلبت ❁ تحل تيه بنيل النصر والظفر.

ج- محمد الطاهر الورتلاني: أشاد في جريدة البصائر برسالة الشرك ومظاهره بكلمة ثناء تحت عنوان: "لا شكر على واجب" جاء فيها: «أخذت القلم وأردت كتابة كلمة ثناء وشكر على الجهود التي بذلها حامل لواء السنة النبوية وداحض حجج أولي الشرك والمبطلين الأستاذ مبارك الملي في تأليفه رسالة الشرك ومظاهره بأسلوب عذب يتلذذ به القارئ كلما طوى صفحة وزاد عليها أخرى لا تعتريه في ذلك سامة، ولا يجد في نفسه ملل، بل كلما طوى صفحة إلا واشتاقته نفسه لمثلها، وسمعت كأن هامسا يهمس في أذني قائلا: لا شكر على واجب ورددها مرارا حتى أفرغ ذهني من غيرها وأخذت أكررها بلساني ولم يحضر لي شيء من غيرها فأحببت أن أقدمها لحضرة الأستاذ عله يعذرني ويتقبلها مني كتقريظ» (44).

د- الأخضر دويذة: كتب مقال في جريدة البصائر كلمة شكر للأستاذ مبارك ميلي تحت عنوان: أكرم بها من رسالة، جاء في مطلعها بيتا من الشعر:

رسالة الشرك أزلت الدجى ❁ أنرت القلوب بنور الهدى

«طالعت بمزيد الاغتراب وبعناية الإمعان والتدبر رسالة الشرك ومظاهره للأستاذ مؤرخ الجزائر العلامة الشيخ مبارك الملي، فألفيتها قمرا منيرا وشهابا طاعنا في صميم المردة ورؤوس الشياطين وحجة دامغة للباطل القائمة صروحه على أسس البهتان والزور... فهي رسالة كريمة جامعة بحق بما يحتاجه المؤمن بتصحيح عقيدته وإزالة غياهب الشكوك والشبهات من عقله... فعلى كاهل الاحترام أرفع من صميم الفؤاد تشكراتي القلبية لهذا الأستاذ على ما قام به من خدمة جليلة لأمتة وإنارته للأفكار من ظلام الجهل وطعنه بسهام العلم الصائبة صروح الشرك والأوهام» (45).

7-مضمونها

من خلال اطلاعنا على رسالة الشرك ومظاهره يمكن تقسيم ما اشتملت عليه إلى محتويين رئيسيين:

-المحتوى العام:

دعوة المسلمين في الجزائر خاصة والمسلمين عامة إلى ضرورة العمل بالكتاب والسنة والابتعاد عن البدع والخرافات الدخيلة على الدين الإسلامي، وهكذا يكون الميلي قد أقام دعوته حسب ما ذكره الدكتور أبو القاسم سعد الله على **التوحيد** الذي ابتعد عنه المسلمون، وعلى اجتناب الشرك كاستعمال الوسائط والعقائد الضارة التي نهى الإسلام عنها ⁽⁴⁶⁾. وعليه يمكن القول أن الميلي استهدف في رسالته هذه تجديد وإصلاح العقيدة الإسلامية، وهي نفس الدعوة التي حملها ودعا إليها جل رجال الإصلاح في العالم العربي والإسلامي. لأن صلاح عقيدة المسلم ونقائها يُصلح ما بعده والعكس صحيح؛ ومن صحت بدايته صحت نهايته كما يقول الداعية المسلم أحمد الراشد في إحدى كتبه.

وقصد تقديم لمحة مختصرة عن محتوى هذه الرسالة نترك المجال لمؤلفها ليعرفنا بنفسه عن محتواها وقيمتها العقدية فيما يلي: «هذه الرسالة هي الكتاب الوحيد الذي يجد فيه المسلم ما يحتاج إليه في تصحيح عقيدته ومعرفة الحق في مسائل النزاع بين المصلحين والطرفيين، وما يتصل بها مثل الشرك، والعبادة، والبركة، والولاية، والكرامة، والكهانة، والسحر، والتميمة، والرقية، والعزيمة، والدعاء، والوسيلة، والشفاعة، والحب، والزيارة، والزردة، والوعدة، والنشرة، والغفارة، والحلف، إلى ما يقتضيه الحال، ولو لم يشتهر فيه جدال. فهذه الرسالة أول كتاب جمع تلك المسائل في إقامة حجة وكشف شبهة، وتوضيح مشتبه، وتبيين ملتبس، مع تهذيب الألفاظ وتحديد المعاني وتفصيل الأحكام من الكتاب

والسنة وأقوال علماء الأمة فيها نحو مائتين وستين آية غير المكررات ونحو مائة وستين حديثا معزوة إلى خرجيها مكشوفاً عن حال أسانيدھا ونقل فيها من نحو مائة كتاب معتبر، تشتمل الرسالة بعد الخطبة على ستة وعشرين باباً تقع فيما يقرب أو يزيد مائتين وخمسين صفحة بحجم يقرب من حجم الشهاب» (47).

-المحتوى الجزئي:

بعدما ركّز الميلي في دعوته إلى ضرورة تجديد وإصلاح ما أفسده الاستعمار الفرنسي وبعض الطرفين المحسوبين عليه، انتقل إلى الحديث عن عناصر أخرى متعددة ومتنوعة، غير أنها لا تكاد تخرج عن المحتوى العام لرسالته؛ ومن بين هذه الجوانب (48):

-الشرك: بيّنه، مظاهره في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، والشرك لدى القدماء..

-أنواع العبادات والتصرفات والكرامات والولايات وما يتعلق بعلم الغيب والكهانة والسحر وما إليها.

-أنواع البدع والتصوف وألقاب المتصوفة كالقطب والبدل ثم الخرقه والشيخ والميثاق وغيرها.

-التنبيه إلى ممارسة طريقة سلب الأموال من عند الناس والزيارات وبعض الممارسات المؤثرة سلباً على العامة كالزردات.

-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

8- أثر رسالة الشرك ومظاهره في المجتمع الجزائري أثناء صدورھا وردود الفعل حولھا

أ- على عامة الشعب الجزائري:

لاقت رسالة الشرك ومظاهره إقبالا كبيرا على اقتنائها وشرائها، وهذا بسبب الإعلانات التي كانت تصدر في جريدة البصائر مبشرة الجمهور الجزائري بشرائها واقتنائها نظرا لقيمتها العلمية، ففي خلال السنة الثانية من عمر جريدة البصائر نجد أن الأعداد التالية كلها كانت تبشر بقرب صدور رسالة الشرك ومظاهره، ومن بين هذه الأعداد: 58-59-61-62-63-65-67-68-77. ففي هذا العدد الأخير مثلا ورد بلاغ من محمد خير الدين تحت عنوان: انتظرا رسالة الشرك ومظاهره للميلي جاء فيه: «لم تزل الرسالة تحت الطبع، المطبعة جادة في إبرازها بكل سرعة وبغاية الإتقان والإجادة، وستعلن للقراء عنها عند انتهاء طبعها» (49).

وحتى عند الانتهاء من طبع هذه الرسالة نجد أن جريدة البصائر ظلت تصدر في هذه الإعلانات والبلاغات بخصوص شرائها والانتفاع بها، ومما جاء مثلا في بلاغ الشيخ الطيب العقبي الموسوم بـ: "الشرك ومظاهره بقلم مؤرخ الجزائر وفيلسوفها الاجتماعي الأستاذ "مبارك الميلي" بعد طبع هذه الرسالة: «تم طبع هذه الرسالة بل هذا الكتاب القيم الوحيد في بابيه، والذي لم يسبق لعالم جزائري أن ألف في موضوعه، فجاء برهانا على ما في الجزائر اليوم من نهضة علمية إصلاحية ودعوة إلى عقيدة الحق السلفية، حقق بها المؤلف-أجزل الله له المثوبة-جميع أبواب المسائل التي يكثر الخوض فيها بين السلفيين وخصومهم، وأعطى به خير سلاح لكل مصلح يقتني نسخة منه-بشرط الفهم-في محاربة خصومه، وبالجمله فهوة العقيدة الإسلامية الخالصة، والدعوة الإصلاحية الواضحة، ولهذا قررت جمعية العلماء نشره باسمها بعد الموافقة على كل ما فيه ليكون سبا في بيان دعوتها وحجة ناهضة ضد كل من وقف في طريقها» (50).

ثم سرعان ما نجده يدعو الشعب الجزائري خصوصا والمسلمين عموما إلى اقتنائه والاستفادة منه: «وان جمعية العلماء ارتضت نشره وإذاعته بين العموم على عهدها وباسمها، وأملنا أن يقبل الشعب الجزائري خصوصا والمسلمين عموما على اقتنائه والاستفادة منه حتى يتجدد طبعه ويعم الانتفاع به والاستفادة منه» (51).

ومما جاء في مقال لأحد الأشخاص الذي رمز لاسمه ب: (ط-ر): فهلما أيها الإخوان وسارعوا إلى كسب هذه الرسالة التي قد كانت لكم سراجا منيرا تهتدون به إلى الصراط السوي الذي لا اعوجاج فيه، واعلموا أن الأرواح والعقول تطالبكم بتغذيتها بالعلم والعقيدة الصحيحين الذين هم قوام حياة بني الإنسان وعنوان رقيه وتقدمه، فهلا هيأتم لها ذلك كما أنكم في كل يوم مستعدون لتغذية الأجساد، وها هو الأستاذ مبارك الملي يسعى لكم في تغذية أرواحكم وعقولكم فقد ألف لكم تاريخ الجزائر ثم الآن هذه الرسالة» (52).

ب- على الطريقين:

على اثر صدور رسالة الشرك ومظاهره تحرك رجال الطريقة الضالة للبحث عن مبارك الملي قصد النيل منه والفتك به، أو النيل من رسالته والبحث فيها عن مزلق ومطبات يمكن أن تكون حجة لهم في دحضها والرد عليها، وبهذا الخصوص تطالعنا جريدة البصائر بمقال تحت عنوان: "محأولة اعتداء" بقلم عز الدين، ونظرا لأهميته أقتطف منه ما يلي: «وقد بلغنا أن أبناء (الحسين القشي) وهم من الطوائف الضالة استاءوا من قوله لجدهم منقولة في هذه الرسالة معقبة ببيان حكم الله فيها [ورد ذلك في الصفحة 279] (53)، وبلغ بهم الاستياء والحنق إلى أن جاء ثلاثة من صغارهم إلى ميله يوم الثلاثاء 19 أكتوبر فكلّم كل واحد منهم رجلا من أعيان ميله معلنا غضبه على مؤلف الرسالة الأستاذ

الجليل الشيخ مبارك المليي وغضب أسرته كلها موعدا ومهددا بالقتل. ويوم الأربعاء (20) من الشهر المذكور ركب أربعة من كبارهم إلى قسنطينة لتدبير مكائد ضد المؤلف وللاتصال ببعض المكاتب بإدارة العمالة لبث شكواهم لها وتقدير خطة الكيد والبطش. ويوم السبت 23 من الشهر أيضا جاء احد أولئك الثلاثة كالباحث عن المؤلف في المواضع التي يظنه جالسا بها، فلم يلتق به ولكنه انتقم لنفسه ولأسرته في زعمه بان سب المحل الذي يغشاه المؤلف فأجيب من أحد المستمعين بما يليق بعجرفته وتكالبه، وبعد أن مشى قليلا وانتهى أمام محل به بعض بني عمه رفع صوته بسب المؤلف، فكاد يؤخذ من الميليين الغيورين على الحق لولا أن ابن عمه بادر إلى وكزه وإخفائه عن الناس فانتهت الفتنة التي لم تزل لها جذور بالصدور وبودنا لو يجتمع عقلاء الميليين بكبار القشيين فيقتلعون ما علق بالصدور من تلك الجذور» (54).

وليت الأمر توقف عند هذا الحد بل استمرت نقمة هؤلاء مستمرة ومتواصلة ضد صاحب الرسالة حتى بعد صدورها بزمان طويل، وفي هذا الشأن يقول أحد الكتاب الذي رمز لأسمه ب: (ط. ر) بعد أن وصف لنا حالة الألم والاستياء التي اعترته بعدما اطلع على مقال في جريدة البصائر حول محاولة الاعتداء على مؤلف الرسالة: «فتألمنا كثيرا واستأنا من ذلك الكيد الذي يكيده بعض الأشرار من أبناء المرابطين للأستاذ مبارك المليي لما قال كلمة الحق وأتى بالواقع وكشف عن خباياهم وفسائسهم ومنكراتهم التي كادت تقضي على حياة هذه الأمة لولا أن الله أراد بها خيرا فبعث إليها علماء عاملين مخلصين يسرون بها إلى حيث كمالها ورقبها» (55). ثم يختم مقاله بعبارات مؤثرة ومؤسفة لما لحق المليي من سب وشتم من طرف هؤلاء: «فقد قام أبناء المرابطين

يدوسون كرامة الأستاذ بالسب والشتم ويرتحلون له من بلد إلى آخر باغين له كل شر وخديعة جزأهم الله عنه شرا وهلاكاً وعليهم تدور الدوائر» (56).

9- أثر فكر الشيخ مبارك الميلي في الواقع الجزائري المعاصر

باعتبار رسالة الشرك ومظاهره تعود في تأليفها إلى سنة 1937م فإنها باتت تُعد من التراث الجزائري الأصيل، وجزء كبير من هذا التراث هو اليوم إما أنه مهملاً أو مهمشاً من طرف شريحة واسعة من المثقفين الجزائريين. وهذا إما للجهل به ونكرانا لذاته العلمية والجري وراء كل ما هو حديث ومعاصر من كتب ومؤلفات فقهية وعقدية وفكرية؛ أو أن هذا التراث لا يزال مغمور وغير معروف لدى هذه الشريحة، وهذا ما سيكشف عنه هذا الملتقى العلمي.

وانطلاقاً من هذا التصور يمكننا طرح السؤال التالي: إذا كانت رسالة الشرك ومظاهره تعالج واقع عقدي جزائري في ظل الاستعمار الفرنسي، فهل لم نعد في حاجة إليها نحن اليوم في ظل واقعنا العقدي المعاصر؟ يمكننا الإجابة عن هذا السؤال بلا وألف لا لأن عامل الزمن لم ولن يتمكن من قتل جوهر هذه الرسالة؛ وهذا عكس بعض الرسائل التي أُلّفت أثناء النوازل التي تعرض لها الشعب الجزائري (57) كرسالة أبي العباس أحمد بن يحيى بن محمد الوانشريسي التلمساني (ت914هـ/ 1508م) الموسومة بـ: أسنى المتاجر في بيان من تغلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، وما يترتب عليه من العقوبات والزواج، ورسالة الأمير عبد القادر الجزائري الموسومة بـ: حسام الدين لقطع شبه المرتدين.. الخ.

وعليه يمكن القول إن رسالة الشرك ومظاهره رسالة صالحة لكل زمان ومكان، رسالة كل الجزائريين ومن ثمة كل المسلمين الذين يريدون عقيدة إسلامية سليمة وصحيحة وخالة من كل الأدران والشوائب. وحاجة المسلمين عموماً اليوم

إلى هذه الرسالة أعتقد أنها تفوق حاجتهم إليها زمن تأليفها، كون مظاهر الشرك التي حاربها الميلي وحذر منه كانت مستهدفة من طرف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وزعماء الإصلاح في مختلف الأقطار العربية والإسلامية. بينما الشرك ومظاهره في وقتنا الحالي بات مسكوت عنه تحت غطاء العديد من المبررات.

خاتمة:

إذا كان الميلي ذلك الفتى الذي بارح قريته متخفيا هروبا من جحيم الجهل والظلام نحو نور العلم والمعرفة، ولاقى في ذلك صعوبات كثيرة: ظلم ذوي القربى، البعد عن الأهل، مطاردته من طرف الاستعمار وأذنابه والتضييق على نشاطاته وتحركاته، الطعن في كرامته بالسب والشتم من طرق بعض الطرق الضالة، وأخيرا معاناته مع المرض الذي كان سببا مباشرا في انتقاله إلى الرفيق الأعلى. فالمرء هنا يلاحظ أن مبارك الميلي لم يستلم رغم كل هذه الظروف والصعوبات التي يعجز الإنسان عن وصفها ناهيك عن معاشتها، غير أنه مضى في طريقه غير آبه لا بهذا ولا ذاك، والمطلوب هنا من شبابنا اليوم الاقتداء بهذا الرجل العظيم وتقديم كل ما هو غال ونفيس في سبيل النهوض بهذا الوطن العزيز والرقى به على غرار بقية الدول المتقدمة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن ما جاء في رسالة الميلي يعكس بصدق وبكل فخر واعتزاز المستوى الفكري الذي وصل إليه الفرد الجزائري في ذلك الوقت، فكر عصامي نابع من إرادة وصبر وعزيمة لا تقهر، وهذا الإنتاج الفكري الجزائري هو بمثابة رسالة واضحة للذين يتهمون علماءنا ومشايخنا وأساتذتنا بالتطفل والتقليد لغيرهم، وعليه فحري بنا أن نحافظ على هذا المكسب ونعمل كل ما في وسعنا للتعريف بهذا المنتج العقدي الجزائري على المستوى الوطني والدولي، وذلك من خلال

إعادة طبعه وترجمته إلى لغات أجنبية حتى يكون مرجعية لغيرنا من الشعوب الإسلامية.

الهوامش:

(1) الحركة الوطنية الجزائرية، ج. 1، القسم الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص. 383.
(2) بخصوص هذه المسألة يراجع ما كتبناه في مقالنا الموسوم ب: موقع المسجد في المشروع الثقافي الاستعماري، (فصل الفتوى) المنشور في مجلة المعيار، ع. 10، الصادرة عن كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، شعبان 1426هـ/ سبتمبر 2005م، ص- ص. 163-191. حيث أصبح كثير من أئمة المساجد والفقهاء يُمَجِّدون حكام فرنسا وسياستهم في الجزائر.
(3) هناك اختلاف حول تاريخ ميلاده بين من ترجموا له:

-أحمد بوزيد قصيبة: ((حياة رجل الإرادة مبارك الميلي 1898-1945))، البصائر، ع. 26 ص. يحدده بسنة 1898م.

-أحمد صاري: شخصيات وقضايا من تاريخ الجزائر المعاصر، ص. 32 يحدده بسنة 1897.

-أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 7، ص. 404 يحدده بسنة 1898.

-عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص. 325 يحدده بسنة 1898.

(4) أبو القاسم، سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 7، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص. 409.

(5) أحمد بوزيد، قصيبة: ((حياة رجل الإرادة مبارك الميلي 1898-1945))، البصائر، ع. 26، ط. 1، (طبعة خاصة بوزارة المجاهدين)، الإثنتين 26 ربيع الثاني 1367هـ/ 08 مارس 1948م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1427هـ/ 2006م، ص. 206.

(6) يعد من بين أعيان المدينة وأثريائها، كان يشغل حينها منصب المستشار العام، أولى اهتماما كبيرا بمبارك الميلي لما أظهره من عوامل النبوغ والتفوق، فأواه وأطعمه ووفر له كل سبل الراحة والاستقرار لكي يتفرغ لطلب العلم، حتى أنه عندما وصل سن التجنيد أعفاه من الجندية الإجبارية في الجيش الفرنسي سنة 1916 إذ فدته والدة هذا المحسن بمال سلمته لمن ذهب مكانه، وظلت خدمات هذه الأسرة لمبارك الميلي حتى أثناء مقامه بجامع الزيتونة فيما بعد بتونس. يراجع كل من: أحمد بوزيد قصيبة: ((حياة رجل الإرادة مبارك الميلي 1898-1945))، البصائر، ع. 26، أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 7، ص. 410.

(7) أحمد، صاري: شخصيات وقضايا من تاريخ الجزائر المعاصر، تقديم الدكتور أبو القاسم سعد الله، المطبعة العربية، غرداية، 2004، ص. 34.

(8) أحمد بوزيد، قصيبة: المصدر السابق، ص. 207.

- (9) هناك اختلاف أيضا بين من ترجموا له حول تاريخ انتقاله إلى تونس:
-أحمد بن ذياب: ((الأستاذ مبارك الملي والصحافة))، الأصل، ع. 68-96، ص. 97، يحدده بسنة 1922.
-أبو عمران الشيخ: معجم مشاهير المغاربة، ص. 528 يحدده بسنة 1922.
-أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 7، ص. 412 يحدده بسنة 1927.
-أحمد صاري: شخصيات وقضايا من تاريخ الجزائر المعاصر، ص. 35 يحدده بحوالي سنة 1921 أو 1922م.
-عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص. 325 يحدده بسنة 1922.
(10) أحمد توفيق، المدني: حياة كفاح، القسم الثاني في الجزائر 1925-1954، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1977، ص. 7.
(11) أحمد بوزيد، قصيبة: المصدر السابق، ص. 207.
(12) أحمد، صاري: المرجع السابق، ص. 37.
(13) المرجع نفسه، ص-ص. 36-37.
(14) أحمد بوزيد، قصيبة: المصدر السابق، ص. 212.
(15) أبو القاسم، سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 7، المرجع السابق، ص. 409.
(16) أحمد توفيق، المدني: المصدر السابق، ص-ص. 209-211.
(17) أحمد، بوزيد، قصيبة: المصدر السابق، ص. 212.
(18) أحمد، صاري: المرجع السابق، ص. 39.
(19) أحمد، صاري: المرجع السابق، ص. 40.
(20) أحمد، صاري: المرجع السابق، ص. 41.
(21) تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 7، ص. 412. أحمد صاري: شخصيات وقضايا من تاريخ الجزائر المعاصر، ص. 41.
(22) محمد علي، دبوز: أعلام الإصلاح في الجزائر، ج. 1، ط. 1، مطبعة البعث، قسنطينة، 1394هـ/ 1974م، ص-ص. 21-22.
(23) نفسه، ص-ص. 23-24.
(24) محمد علي، دبوز: أعلام الإصلاح في الجزائر، ج. 1، نفسه، ص-ص. 22-23.
(25) نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج. 1، ط. 1، المطبعة التعاونية، 1385هـ/ 1965م، ص. 49.
(26) مذكرات، ج. 2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د. ت، ص. 105.

- (27) محمد الصالح، خبشاش: ((نكبات الأمة الجزائرية))، المنتقد، ع. 04، تقديم وتصحيح عبد الهادي قطش، دار الهدى، عين مليلة، 03 محرم 1343هـ/ 23 جويلية 1925م، ص-ص. 61-62.
- (28) محمد، بوزوزو: ((نظرة في رسالة الشرك ومظاهره))، البصائر، ع. 27، 4 جمادى الأولى 1367هـ/ 15 مارس 1948م، ص. 219.
- (29) عبد الكريم، بوالصفصاف: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945، ط. 1، دار البعث، قسنطينة، 1401هـ/ 1981م، ص. 192.
- (30) أحمد، صاري: المرجع السابق، ص. 41.
- (31) أبو القاسم، سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ص. 413.
- (32) المرجع نفسه، ص. 413.
- (33) أحمد، صاري: المرجع السابق، ص. 43.
- (34) محمد، عبده: الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، 1985، ص-ص. 116-193.
- (35) أبو القاسم، سعد الله: ((مؤلفات المشرفي المعاصر للأمير عبد القادر))، الثقافة، ع. 75، عدد خاص بالذكرى المئوية لوفاة الأمير عبد القادر، السنة 13، رجب-شعبان 1403هـ/ ماي-جوان 1983، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983، ص. 82. ويراجع بخصوص هذا العلامة ما كتبناه في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع. 24، في مقالنا الموسوم ب: أبو حامد العربي المشرفي الجزائري وتراثه المخطوط بالمغرب الأقصى، ص-ص. 223-252.
- (36) ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، أيام دراسية من 6 إلى 9 رجب 1404هـ/ 20-23 أبريل 1983م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1407هـ/ 1986م، ص. 177.
- (37) تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 7، ص. 177.
- (38) البصائر، السنة الثانية، ع. 81، 29 رمضان 1356هـ/ 13 ديسمبر 1937م، ص. 316.
- (39) تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 7، ص. 177، نقلا عن رسالة الشرك ومظاهره ص. 6.
- (40) مبارك بم محمد، الملي: رسالة الشرك ومظاهره، ط. 3، دار البعث، قسنطينة، 1403هـ/ 1982م، ص-ص. 1-4.
- (41) المصدر نفسه، ص-ص. 297-299.
- (42) مبارك بن محمد، الملي: رسالة الشرك ومظاهره، المصدر السابق، ص. 15.
- (43) البصائر، السنة 3، ع. 95، 12 ذي القعدة 1356هـ/ 14 جانفي 1937، ص. 52.
- (44) البصائر، السنة الثالثة، ع. 118، 18 ربيع الثاني 1357هـ/ 17 جوان 1938م، ص. 238.

- (45) ((أكرم بها من رسالة))، البصائر، ع. 174، الجمعة 21 صفر 1357هـ/ 22 أبريل 1938م، ص. 110.
- (46) تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 7، المرجع السابق، ص. 179.
- (47) البصائر، السنة الثانية، ع. 59، 6 محرم 1356هـ/ 19 مارس 1937م، ص. 70.
- (48) تاريخ الجزائر الثقافي، ص. 179.
- (49) البصائر، السنة الثانية، ع. 77، 21 جمادى الأولى 1356هـ/ 30 جويلية 1937م، ص. 215.
- (50) البصائر، السنة الثانية، ع. 83، 25 رجب 1356هـ/ 30 سبتمبر 1937م، ص-ص. 267-268.
- (51) المصدر نفسه.
- (52) البصائر، السنة الثانية، ع. 89، 29 رمضان 1356هـ/ 3 ديسمبر 1937م، ص. 312.
- (53) "ومن الشائع عن حسين القشي دفين قرية سيدي خليفة جنوب ميلة قوله: ((بالحُرِّمِ ابْتِنَاعِ سيدي ربي إلا فتشت على الدجال في السماء السابع وما لقيته))، والحريم بفتح الراء وتشديد الباء تصغير الحرام يمين السفهاء. ونسبته إلى الله اعتقاد بان له صاحبةً ً تعالَى الله عن ذلك علوا كبيرا: ونفيه لوجود الدجال تكذيب بما ورد فيه عن الرسول ﷺ ورقبه للسماء ردة كما في مختصر خليل وغيره، ومع ذلك فهو ولي مزور وذريته معظمة وإن كان المعظمون لهم قد يعظمون الكلاب تعظيمهم".
- (54) البصائر، السنة الثانية، ع. 84، 24 شعبان 1356هـ/ 29 أكتوبر 1937م، ص. 271.
- (55) البصائر، السنة الثانية، ع. 89، 29 رمضان 1356هـ/ 13 ديسمبر 1937م، ص. 312.
- (56) البصائر، السنة الثانية، ع. 89، 29 رمضان 1356هـ/ 13 ديسمبر 1937م، ص. 312.
- (57) حكم الهجرة من خلال ثلاث رسائل جزائرية، دراسة وتحقيق محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص-ص. 5-6.

النشاط التعليمي والإصلاحي للشيخ محمد خير الدين إبان الاحتلال الفرنسي

✍ د/ خالد حموم

جامعة محمد ملين دباغين - سطيف 02

الملخص:

أنارت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين السبيل للشعب الجزائري حينما أنجبت له الكثير من الرجال والمصلحين، من بينهم الشيخ محمد خير الدين الذي كان له نشاط تعليمي وإصلاحي كبير لأجل تخليص الجزائريين من براثن الجهل والامية التي فرضها عليه المحتل الفرنسي. ولم يكتف الشيخ خير الدين بالنشاط التعليمي والإصلاحي في المساجد والنوادي الثقافية، بل تعداه إلى مشاركته الفعالة في مختلف الأحداث التي عاشتها الحركة الوطنية الجزائرية مثل المؤتمر الإسلامي عام 1936م، صياغة بيان فيفري 1943م، تأسيس الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية سنة 1951م وغيرها. واختتم الشيخ خير الدين نشاطه التعليمي والإصلاحي الحافل إبان الاحتلال الفرنسي للجزائر بتعبئة طلابه وتوعيتهم بضرورة الانضمام للثورة التحريرية، ثم التحق بها هو الآخر عام 1956م وكلف بالعمل للثورة في المغرب إلى غاية استقلال الجزائر عام 1962م.

الكلمات المفتاحية: التعليم - الإصلاح - محمد خير الدين - الاحتلال الفرنسي - الثورة التحريرية.

Summary:

The Association of Algerian Muslim Scholars Light up the way for the Algerian people when they formed many Men and reformers, including Sheikh Mohamed Khairuddin, who had a great educational activity and reform to save the Algerians from ignorance and illiteracy which is imposed on them by the French occupier. Sheikh Khairuddin did not give himself just for education and reform activities in mosques and cultural clubs, He was also participated in all the different events During the activities of Algerian national movement like the Islamic Conference in

1936, Formulation of the February statement in 1943, Creation of the Algerian Front for Freedom Defense of in 1951, and others. Sheikh Khairuddin concluded his educational and reform activities during the French occupation of Algeria by encourage his students the importance of joining the revolution, then He joined the it in 1956 and was responsible of revolution in Morocco until the independence of Algeria in 1962.

Key words : Education - Reform - Mohamed Khairuddin - French occupation - Liberation revolution.

مقدمة:

يُعد الشيخ محمد خير الدين من العلماء الأجلاء الذين أخذوا على عاتقهم ضرورة تعليم وإصلاح أحوال الشعب الجزائري الذي كان يعاني من ويلات الاحتلال الفرنسي الغاشم، هذا المحتل الذي سعى جاهدا لأجل تجهيل الجزائريين لكي يسهل عليه السيطرة عليهم. ولحسن الحظ فقد وجد الجزائريون في رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومن بينهم الشيخ محمد خير الدين سبيلاً للتخلص من الجهل والامية التي فرضها المحتل الفرنسي فقد كان للشيخ خير الدين نشاط تعليمي وإصلاحي كبير في مسقط رأسه بلدة فرفار ثم بمدينة بسكرة وبالجزائر بأسرها. وأحاول من خلال هذا البحث تتبع النشاط التعليمي والإصلاحي للشيخ محمد خير الدين إبان الاحتلال الفرنسي، ولأجل ذلك أ طرح الإشكالية التالية: فيما تمثل هذا النشاط التعليمي والإصلاحي وما هي طبيعته؟ وقد طرحت من أجل الإجابة على هذه الإشكالية العديد من التساؤلات:

متى ولد الشيخ محمد خير الدين وكيف نشأ؟ متى بدأ نشاطه التعليمي والإصلاحي؟ وكيف كان رد فعل المستعمر الفرنسي من هذا النشاط؟ وهل شاركته في النضال السياسي والثورة التحريرية جعلته يتخلى عن نشاطه التعليمي والإصلاحي؟

للإجابة على مجموعة التساؤلات المطروحة اتبعت الخطة التالية: قسّمت البحث إلى مقدمة ومجموعة مباحث وخاتمة، أمّا المقدمة فعرفت فيها بالموضوع وإشكاليته وخطة العمل والمنهجية المتبعة في البحث.

وبالنسبة للعرض الذي يحوي مجموعة مباحث فقد حاولت من خلالها الإجابة على الإشكالية التي طرحتها من خلال تتبع نشاط الشيخ محمد خير الدين التعليمي والإصلاحي إبان الاحتلال الفرنسي، فقد تحدثت في المبحث الأول عن ميلاده ونشأته وتحصيله للعلم في مسقط رأسه وفي مدينة قسنطينة ثمّ بتونس. أمّا المبحث الثاني فقد تناولت فيه بداية الشيخ خير الدين لنشاطه التعليمي والإصلاحي في مدينة بسكرة ومنطقة الزيبان، وكيفية مساهمته في نهضة المنطقة في الجانب العلمي. وبالنسبة للمبحث الثالث فقد خصصته للحديث عن مساهمته في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين يوم 5 ماي 1931م رفقة رفاق دربه يتقدمهم رئيسها عبد الحميد بن باديس وغيره، وذكرت نشاطه في إطار الجمعية ومساهمته في أعمالها التربوية والثقافية. وفي المبحث الرابع تحدثت عن دوره الإصلاحي في الحركة الوطنية، ومشاركته في الأحداث السياسية البارزة التي مرّت بها الجزائر مثل المؤتمر الإسلامي 1936م، بيان فيفري 1943م، مجازر الثامن ماي 1945م وغيرها. أمّا المبحث الخامس والأخير فقد تحدثت فيه عن انضمام الشيخ خير الدين للثورة التحريرية عام 1956م، وتكليفه من قبل قيادة الثورة بتمثيل جبهة التحرير الوطني في المغرب إلى غاية استقلال الجزائر عام 1962م. وأخيراً أنهيت البحث بخاتمة حوت أهم النتائج المتوصل إليها في البحث، وختمت كل ذلك بقائمة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث.

أما المنهجية التي تناولت بها الموضوع فتتمثلت في المنهج السردى، حيث قمت بسرد مختلف الحقائق التاريخية كما وردت في مناهلها الأصلية، كما استخدمت المنهج التحليلي لإظهار ما أمكن إظهاره من الحقائق والجوانب الخفية.

1- ميلاده ونشأته:

ولد محمد خير الدين في ديسمبر 1902م ببلدة فرفار ⁽¹⁾ ولاية بسكرة بمنطقة الزيبان، من أب يدعى خير الدين بن محمد أبي جملين، وأم هي الحاجة الزهراء بنت المغربي، له أربعة إخوة ولدوا بعده وهم عبد القادر، إسماعيل، الحفناوي وعبد السلام. ترجع أصوله إلى أعراب بني هلال الذين نزحوا إلى بلاد المغرب الإسلامي أواسط القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر ميلادي) ⁽²⁾ ويُعرف عن أسرته يُسر الحال حيث كان أبوه تاجراً كبيراً في منطقة الزيبان ⁽³⁾. نشأ محمد خير الدين في بيت علم، حيث كان والده متديناً وحافظاً لكتاب الله، ممّا سهّل عليه تعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم، ولمواصلة تحصيله للعلم، ارتحل خير الدين سنة 1916م إلى مدينة قسنطينة التي كانت آنذاك أكثر تقدماً في الحركة العلمية من بلدة فرفار، وتلمذ هناك على يد عدّة شيوخ منهم الشيخ الطاهر بن زقوطة إمام مسجد الأربعين شريفاً، ويذكر خير الدين في مذكراته أنّ أول درس تلقاه كان عام 1916م على يد الشيخ الطاهر في علم النحو، وقرأ على يديه أيضاً كتاب الأجرومية في النحو، ومنظومة الرحبية في الفرائض، والرّسالة لابن أبي زيد القيرواني في الفقه ⁽⁴⁾.

وبعد سنتين من تواجده في قسنطينة، ارتحل خير الدين في رحلة علمية أخرى وكانت هذه المرة خارج الجزائر، حيث ذهب إلى تونس ودرس بجامع الزيتونة العريق ومكث بهذا الجامع سبع سنوات كاملة ينهل فيها العلم من علمائها

الأجلاء، فخرَّج منه سنة 1925م بشهادة التَّطويع، ونال خلال الامتحان النَّهائي المرتبة الثَّانِيَّة من بين خمسين طالبًا ناجحًا⁽⁵⁾.

وبعد هذا النجاح عاد خير الدِّين إلى الوطن عام 1925م ليباشر التَّعليم والإصلاح ببلدته فرفار وعموم منطقة الزيبان، وقد رجع وهو مؤمنًا بأنَّ نهضة الجزائر تتحقق بالعمل في مجال إحياء الدِّين وإذكاء روح النَّهضة بين المواطنين، وبالرغم من أنه وجد والده خير الدِّين بن محمَّد أبي جملين قد توفي أواخر عام 1924م، إلَّا أنَّ ذلك لم يلهيه تمامًا عن بداية دعوته الإصلاحية⁽⁶⁾.

2- بدايته للنَّشاط التَّعليمي والإصلاحي:

بدأت مسيرة الشَّيخ محمَّد خير الدِّين الإصلاحية منذ عودته من رحلته التَّعليمية بتونس عام 1925م حيث استقر بمسقط رأسه بلدة فرفار ببسكرة وهناك بدأ نشاطه التَّعليمي والإصلاحي انطلاقًا من المسجد الجامع الذي كان يلقي فيه دروس الوعظ والإرشاد لأبناء بلدته، وقد اتخذ من دروسه وخطبه منطلقًا للدِّفاع عن السُّنة الصَّحيحة والرد على المبتدعين حتَّى أصبح سكان قريته من أتباع السُّنة ولم يعد للمبتدعين فيها مكان⁽⁷⁾.

وعندما وجَّه الشَّيخ عبد الحميد بن باديس سنة 1928م دعوته للطلبة العائدين من تونس والمشرق الإسلامي للاجتماع من أجل توحيد الجهود لخدمة الدِّين الإسلامي والوطن لبَّى الشَّيخ محمَّد خير الدِّين الدعوة واتجه إلى مدينة قسنطينة واجتمع مع بقية العلماء الذين عرفوا بجماعة الرواد برئاسة ابن باديس في مكتبته المجاور لمسجد الأربعين شريفًا⁽⁸⁾، وانبثق عن هذا الاجتماع خطة عمل⁽⁹⁾ كلف فيها ابن باديس العلماء المجتمعين معه بضرورة تنفيذها في الأماكن والنواحي المخصَّصة لكل واحد منهم، وكُلف الشَّيخ محمَّد خير الدِّين بإلقاء الدروس في بلدة فرفار وما جاورها من قرى واحات الزيبان، ولمَّا عاد

الشيخ خير الدين إلى مسقط رأسه بدأ في تنفيذ التزاماته نحو جماعة الرواد واستمر في عمله التعليمي والإصلاحي المتمثل في تدريس العلوم الدينية واللغة العربية، وشرح المسائل الفقهية للتلاميذ الذين أقبلوا على حلقاته الدراسية من بلدة فرفار والقرى المجاورة لها (10).

ولم يكتف الشيخ خير الدين بنشاطه التعليمي والإصلاحي في مسقط رأسه بلدة فرفار فحسب بل كان ينتقل في قرى الزيبان وما حولها من أجل تنسيق الجهود مع إخوانه في الإصلاح أمثال الشيخ الطيب العقبي، والشاعر الأمين العمودي، وزميله في الدراسة بالزيتونة الشيخ علي بن عمارة البرجي، والشيخ محمد العيد آل خليفة وغيرهم، وقد تمخضت هذه الجهود رفقة هؤلاء المصلحين والعلماء الرواد بشراء مطبعة الإصلاح وإصدار جريدة الإصلاح سنة 1927م التي أدارها الشيخ الطيب العقبي، كما قام الشيخ خير الدين في تلك الآونة ببعض الأعمال التجارية التي خصص عائدها للإنفاق في سبيل الحركة التعليمية والإصلاحية (11).

وتنفيذاً لقرارات جماعة العلماء الرواد بقسنطينة سعى محمد خير الدين في تكوين جمعية الإخاء وتأسيس مدرسة الإخاء للتربية والتعليم ببسكرة عام 1931م (12)، واتخذ من فناء هذه المدرسة ميداناً لنشر الثقافة بإلقاء دروس الوعظ والإرشاد لتأليف القلوب وجمع الشمل بين مختلف طوائف الشعب بغض النظر عن اختلاف مذاهبهم الفقهية وغيرها، وكان عمله هذا امتداداً لما كان يقوم به الشيخ الطيب العقبي قبل انتقاله إلى الجزائر العاصمة، وبذلك احتلت مدرسة الإخاء مكاناً بارزاً في توحيد كلمة المسلمين ومحو الفوارق بينهم، وأعطت الحركة الإصلاحية طابعاً مميزاً دفعها إلى الأمام، قوام هذا الطابع أن الحركة الإصلاحية في حقيقتها إسلامية وليست مذهبية (13).

3- مسأهمته في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

استمر الشيخ محمد خير الدين في نشاطه التعليمي والإصلاحي ويظهر ذلك جلياً من خلال مسأهمته الفعالة في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين يوم 5 ماي 1931م⁽¹⁴⁾، وقد تحدث في مذكراته عن ظروف تأسيس الجمعية⁽¹⁵⁾ والنداءات المتكررة للشيخ عبد الحميد بن باديس بضرورة تأسيس جمعية للعلماء تجمع شملهم وتنظم نشاطهم⁽¹⁶⁾، وكان الشيخ خير الدين من أوائل العلماء الذين لبوا دعوة ابن باديس، حيث ذكر اجتماعه بمكتب هذا الأخير بقسنطينة رفقة الشيخ مبارك الميلي، وقد دعا خلاله الشيخ محمد عابسة وطلب منه أن يقوم بالدعوة إلى تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الجزائر العاصمة، وقد أسرّ ابن باديس للشيخين محمد خير الدين ومبارك الميلي بأنه سوف لن يحضر لاجتماع التأسيس في يومه الأول لتجنب رد فعل السلطات الفرنسية⁽¹⁷⁾ وأصحاب الزوايا ومن سار في ركابها الذين يراقبون تحركاته عن كثب ويتخرجون من كل عمل يقوم به⁽¹⁸⁾.

انتخب الشيخ محمد خير الدين سنة 1932م عضواً استشارياً في المجلس الإداري الثاني لجمعية العلماء ثم أصبح مراقباً عاماً لها، ويضم هذا المجلس الإداري الثاني الذي يخلوا من الطرقيين وأذئاب المستعمر وأعوانه خيرة رجال الجمعية الذين كانت لديهم الرغبة الصادقة في الإصلاح والتعاون على البر والتقوى، وتعتبر هذه المرحلة بمثابة الميلاد الحقيقي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي وضعت حداً فاصلاً بين مرحلة الفوضى والاضطراب ومرحلة التنظيم والعمل الدقيق⁽¹⁹⁾.

وعندما عاد الشيخ خير الدين إلى بسكرة ليواصل نشاطه التعليمي والإصلاحي تعرض إلى مضايقة سلطات الاحتلال الفرنسي، حيث أبلغه عامل

العمالة الفرنسية سنة 1934م بضرورة الاستقالة من جمعية العلماء أو من جمعية الإخاء فاختار الشيخ الاستقالة من هذه الأخيرة ومع ذلك فقد تعرض للنفي من بسكرة إلى مجانة بدائرة برج بوعريريج⁽²⁰⁾.

وخلال منفاه سارع الكثير من شيوخ وأعيان وسكان المنطقة لزيارته، وتبادلوا معه الأحاديث عن بلدتهم وسكانها والمقيمين حولها وعن أبناء عائلة المقراني والشيخ الحداد وعن أمراء رياح ومساكنهم الصيفية التي ينتقلون إليها من الصحراء وديوان حكمهم وخزائن كتبهم، وممن زاره من الأعيان والعلماء السيد "الحواس بن أشناف" أحد أعضاء جمعية النواب المسلمين بعمالة قسنطينة، والسيد مصباح الصديق اليعلاوي الذي تولى منصب قاضي المالكية في العاصمة بعد الاستقلال، والشيخ محمد البشير الإبراهيمي نائب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين⁽²¹⁾.

وقد أثار نفي الشيخ خير الدين احتجاجات شعبية وتدنيد في الصحف الوطنية وفي خارج الوطن مما دفع بعامل عمالة قسنطينة إلى زيارته في شهر أفريل 1934م للاطلاع على حقيقة أمره والاستماع منه مباشرة لمعرفة الأسباب التي أدت إلى هذا النفي، وقد سأله عن نشاطه في إطار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأعمالها التربوية والثقافية، فأجابه الشيخ على كل ما يريد⁽²²⁾.

وبعد شهرين من المنفى أطلق سراحه فعاود الاتصال بالمخلصين من أعضاء جمعية الإخاء الذين سألهم رفقة الشباب البسكري في تأسيس جمعية خيرية لإعانة الفقراء والمساكين وتعليم البنين والبنات⁽²³⁾.

4- دوره الإصلاحي في الحركة الوطنية:

الجدير بالذكر أن ارتقاء الشيخ محمد خير الدين في المناصب الإدارية داخل هياكل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والعمل الإصلاحي الدعوى

الذي كان يقوم به بمنطقة الزيبان، مهّد له الطريق للمشاركة بقوة في الحركة الوطنية، حيث كان من العلماء البارزين الذين شاركوا في المؤتمر الإسلامي الجزائري المنعقد يوم 7 جوان عام 1936م⁽²⁴⁾، وقد سجّل حضوره منذ البداية حينما طُرحت فكرة عقده، وهذا عندما لبّى دعوة الشّيخ عبد الحميد بن باديس لحضور اجتماع طارئ في أواخر عام 1935م لأعضاء المكتب الدائم لجمعية العلماء والذي أعلن خلاله ابن باديس برغبته في الدّعوة لعقد مؤتمر إسلامي جزائري عام يجمع الشّمل ويوحّد الصّف ويحدّد الهدف⁽²⁵⁾.

كما كان للشّيخ خير الدّين دور فعال مساء يوم المؤتمر عندما اجتمع زعماء النواب ورؤساء اللّجان بنادي التّرقّي وقرّروا تأسيس لجنة وقتية تتركّب من ثلاثة نواب وثلاثة من العلماء وثلاثة من الشبان⁽²⁶⁾ تتولى تنظيم المطالب وترتيبها وتسعى في تكوين اللّجنة التّنفيزيّة للمؤتمر والتي عُيّن خلالها الشّيخ خير الدّين من بين أعضاءها ممثلاً لعمالة قسنطينة⁽²⁷⁾، وتجدر الإشارة في هذا المقام بأنّ الشّيخ محمّد خير الدّين فرض رفقة الشّيوخين البشير الإبراهيمي والطيب العقبي على اللّجنة الوقتيّة للمؤتمر وجهة نظر جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين، وناضلوا من أجل الأخذ بأرائهم الثّابتة والمتمثلة في الدّفاع عن الدّين الإسلامي واللغة العربيّة⁽²⁸⁾.

وقد لعب محمّد خير الدّين دوراً كبيراً في إدارة شؤون جمعية العلماء المسلمين الجزائريّين حيث تولى امتياز جريدة البصائر منذ صدورها في 27 ديسمبر 1935م إلى أن توقف عند العدد 180 في 25 أوت 1939م، والجمعية هي التي أوقفتها حتّى لا تكون مضطرة إلى نشر ما يخالف مبادئها⁽²⁹⁾، وأثناء الحرب العالميّة الثّانية (1939-1945)م وقعت على كاهل الشّيخ محمّد خير الدّين مسؤوليات كبيرة في إدارة شؤون جمعية العلماء وقيادة العمل الإصلاحي

بالجزائر وهذا بعد نفي رئيس الجمعية الشيخ البشير الإبراهيمي إلى أفلو وفرض الإقامة الجبرية عليه، وكذلك المضيقات التي لقيها نائبه الشيخ العربي التبسي واعتقاله في 23 مارس 1943م وحبسه في سجن لمبيز بباتنة ثم في سجن الكودية بقسنطينة (30).

وعن مشاركته في صياغة بيان فيفري 1943م فقد لبى الشيخ محمد خير الدين رفقة الشيخين العربي التبسي وتوفيق المدني عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين دعوة الصيدلي فرحات عباس في شهر ديسمبر 1942م لعقد ندوة وطنية ضمّت بعض الشخصيات الوطنية ومسؤولين عن حزب الشعب الجزائري، وتمكّنت هذه الندوة الوطنية من تحرير وثيقة سياسية عُرفت فيما بعد ببيان فيفري 1943م قدّمت نُسخًا منها إلى سلطات الاحتلال الفرنسي وإلى قوات الحلفاء التي نزلت في شمال إفريقيا أثناء الحرب العالمية الثانية (1939-1945)م وتضمّن هذا البيان الاعتراف بسيادة الشعب الجزائري وحقه في الحرية والاستقلال (31)، وكان لشيخو جمعية العلماء المسلمين الجزائريين دور كبير في صياغة هذا البيان حيث قاموا بفرض وجهة نظر جمعية العلماء خاصة فيما له علاقة بمطالب الجمعية المعروفة عن الدين الإسلامي واللغة العربية والتعليم وغيرها (32).

كما شارك الشيخ محمد خير الدين عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في تأسيس حركة أحباب البيان والحرية يوم 14 مارس 1944م رفقة التّشكيلات السياسية الجزائرية الأخرى، فتعرّض للاعتقال لمدة قصيرة ثم أُفرج عليه، في حين تعرّضت حركة أحباب البيان والحرية إلى الحل من قبل سلطات الاحتلال الفرنسي عقب مجازر الثامن ماي 1945م في سطيف، قالمة وخرّطة (33). ويتحدث الشيخ محمد خير الدين في مذكراته عن مجازر الثامن ماي 1945م

ويقول بأنه كان على علم بوقوعها قبل أيام قليلة، فقد أخبره بذلك الدكتور سعدان وأخبر معه فرحات عباس بحادثة وقعت له في مكتب عامل عمالة قسنطينة يوم 25 أفريل 1945م عند زيارته له لأجل القيام ببعض الأعمال العادية التي تخص دائرته الانتخابية، وفي هذا اللقاء أخبره عامل العمالة "استراد كاربونال" بأنّ هناك أحداثاً خطيرة ستقع قريباً في الوطن وستكون لها آثار وخيمة العواقب، وشارك الشيخ خير الدين قبل يوم من وقوع المجازر في السّابع ماي 1945م في اجتماع الجبهة الوطنية الذي ضمّ أعضاء من جمعيّة العلماء وآخرين من حزبي البيان والشعب الجزائري، وكان هذا الاجتماع برئاسة الشيخ البشير الإبراهيمي والغرض منه الاحتجاج على قمع سلطات الاحتلال الفرنسي للمظاهرة التي وقعت صبيحة ذلك اليوم في الجزائر العاصمة والتي طالب خلالها المتظاهرون بإطلاق سراح رئيس حزب الشعب مصالي الحاج الذي كان تحت الإقامة الجبريّة (34).

وفي يوم التّاسع ماي 1945م قامت سلطات الاحتلال الفرنسي باعتقال الكثير من الشّخصيات الوطنيّة والعلماء، ومن بين هؤلاء المعتقلين الشيخ محمّد خير الدين الذي ألقي عليه القبض رفقة الشيخ العربي التبسي بالمنزل الذي يقيمان به في الجزائر العاصمة، وأُخذ إلى سجن الحراش وبعد قضاء شهرين في جدرأته الرهيبة نُقل إلى سجن وهران، وبعد مرور عدة شهور نُقل إلى معتقل بوسوي جنوب مدينة وهران حتّى يكون بعيداً عن كل الأتباع والأنصار، وحملته إدارة الاحتلال مسؤوليّة المظاهرات إلى جانب الكثير من العلماء وقادة الأحزاب، وبقي في السّجن شهوراً كثيرة ثمّ أُطلق سراحه بعد صدور قرار العفو العام على المساجين يوم 16 مارس 1946م (36).

عاد الشيخ محمد خير الدين بعد إطلاق سراحه لنشاطه التعليمي والإصلاحي والسياسي المعتاد، حيث كان أحد أعضاء جمعية العلماء البارزين الذين ساهموا في تأسيس الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحترامها رفقة الأحزاب السياسية الفاعلة في الجزائر كالاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري والحزب الشيوعي الجزائري والحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية، ولقد تأسست هذه الجبهة رسمياً يوم 5 أوت 1951م وتم الإعلان عن ذلك في قاعة سينما دُنيا زاد بالجزائر العاصمة، وقد ألقى الشيخ العربي التبسي بتلك المناسبة وبصفته رئيساً للجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحترامها خطاباً تحدث فيه عن مبادئ وأهداف هذه الجبهة (37).

وبعد أسبوعين من تاريخ تأسيسها دعت رئاسة الجبهة إلى مهرجان شعبي انعقد في الملعب البلدي لحسين داي يوم 19 أوت 1951م وحضره آلاف الجزائريين وبذلك المناسبة ركز الشيخ العربي التبسي وهو يُخاطب الجماهير الشعبية (38) على ضرورة فصل الدين عن الحكومة واستتكر بشدة المعاملة القاسية من طرف إدارة الاحتلال للإسلام والمسلمين (39)، وكان الشيخ خير الدين رفقة الشيخ العربي التبسي من العلماء الذين وافقوا على توسيع الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحترامها لتضم شخصيات ومنظمات أخرى (40)، وهذا يدل على حرصهما على وحدة الصف، ولم الشمل لأجل مواصلة النضال والدفاع عن الحقوق المشروعة للشعب الجزائري.

5- انضمامه للثورة التحريرية

وعندما اندلعت الثورة المسلحة ضدّ المستعمر الفرنسي في الفاتح نوفمبر 1954م وقف الشيخ محمد خير الدين أمام تلاميذ وأساتذة معهد الإمام عبد الحميد بن باديس بقسنطينة الذي يشغل فيه منصب نائب مدير المعهد، محرّضاً

على الدخول في خضم الجهاد السياسي والعسكري⁽⁴¹⁾، وقد استجاب الكثير من هؤلاء الشيوخ والطلاب لنداء الشيخ خير الدين وباقي علماء الجمعية فانضموا إلى الجهاد المسلح بصفة تدريجية جماعات وأفراداً والتحقوا بالجبال، وبقي الآخرون داخل البلاد يعملون في مجالات كثيرة كالاتصالات السرية وتعبئة الرأي العام، وتوجيه الشعب وحثه وتوعيته، ونالهم ما نال كل الشرفاء المجاهدين من سجن وقتل ونفي، وسقط معظمهم شهداء في سبيل الحرية والكرامة والدفاع عن الوطن والدين⁽⁴²⁾. وكان الشيخ خير الدين منذ انطلاق الشرارة الأولى للثورة المسلحة على اتصال وثيق بالشيخ صالح بوزراع الأستاذ بمدرسة التربية والتعليم بقسنطينة، وفي نفس الوقت كان بوزراع من الذين كانوا يحضرون للثورة في المنطقة وأصبح أحد قادتها⁽⁴³⁾.

كما حدث اتصال بين الشيخ خير الدين والقيادي في جبهة التحرير الوطني عبان رمضان، أثمر بانضمامه إلى الثورة التحريرية⁽⁴⁴⁾، وكذلك حل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1956م والتحاق شيوخها والكثير من طلبتها بجبهة التحرير الوطني⁽⁴⁵⁾ وبحكم علاقة الشيخ خير الدين الوطيدة بالملك المغربي محمد الخامس⁽⁴⁶⁾ كلفته قيادة الثورة بتمثيل جبهة التحرير الوطني في المغرب الأقصى⁽⁴⁷⁾.

خاتمة:

يعتبر الشيخ محمد خير الدين من بين الشخصيات الإصلاحية التي لعبت دوراً فعالاً في تعليم الشعب الجزائري وتنقيفه، وقد ازداد نشاطه التعليمي والإصلاحي وأصبح أكثر فعالية عندما انضم إلى صفوف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وكان أحد قادتها البارزين الذين نشطوا كثيراً في صفوفها

رفقة علمائها الأجلاء الذين أخذوا على عاتقهم ضرورة تعليم وتوعية وإصلاح أحوال الشعب الجزائري.

ورغم مضايقة سلطات الاحتلال الفرنسي للشيخ محمد خير الدين، وتعرضه للنفي والسجن مرات عديدة، إلا أن نشاطه التعليمي والإصلاحي لم يتوقف، بل أصبح الشيخ أكثر همّة وفعالية، وازداد إدراكاً للمسؤولية الملقاة على عاتقه والمتمثلة في توعية الشعب الجزائري للتخلص من قيود الاحتلال الفرنسي. كما لم تمنع ممارسة الشيخ خير الدين للعمل السياسي في خضم الحركة الوطنية مواصلة نشاطه التعليمي والإصلاحي، حيث وفق في الجمع بين العمل السياسي والإصلاحي وأدرك أهميتهما معاً في خدمة مصلحة الشعب الجزائري للوصول إلى غايته المنشودة وهي الحرية والانعقاد من براثن الاحتلال الفرنسي. وقد ألهمته تجربته التعليمية والإصلاحية التي امتدت لسنوات طويلة، وممارسته للعمل السياسي، الانضمام للثورة التحريرية إلى جانب الكثير من شيوخ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وقد كان للشيخ خير الدين مهام عديدة في الثورة منها تمثيل جبهة التحرير الوطني في المغرب الأقصى.

الهوامش:

- (1) بلدة فرفار من واحات الزيبان، تقع على بعد ثلاثين ميلاً غربي مدينة بسكرة. (انظر: محمد خير الدين: مذكرات، مؤسسة الضحى، الجزائر، 2002م، ط2، ج1، ص60 هامش1).
- (2) ذكر محمد خير الدين نسبه كالاتي: محمد بن خير الدين بن محمد أبي جملين بن خير الدين بن الحاج محمد بن محمد بن سليمان بن محان بن الصغير بن معتوق بن أبي دينار سليمان بن علي بن أحمد بن عمر بن محمد بن أبي سرحان مسعود بن سلطان بن زمام بن الرديني بن داود بن مرداس بن رياح بن أبي ريبة بن نهيك بن هلال بن عامر بن قيس عيلان بن مضر بن عدنان. (انظر: خير الدين: مذكرات، ج1، ص60).
- (3) بوعلام بلقاسمي وآخرون: موسوعة أعلام الجزائر أثناء الثورة، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م، وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007م، ص95.
- (4) خير الدين، مذكرات، ج1، ص64.

(5) خير الدين، مذكرات، ج1، ص66.

(6) انشغل خير الدين عن التعليم والعمل الإصلاحي قليلاً بعد رجوعه من تونس، حيث قام بالتفرغ لأمواره الخاصة من تدبير شؤون الميراث والبيت لكونه أكبر إخوته. (انظر: خير الدين، مذكرات، ج1، ص67-68، محمد عباس: رواد الوطنية (شهادات 28 شخصية وطنية)، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009م، ص381؛ محمد الحسن فضلاء: من أعلام الإصلاح في الجزائر، مطبعة دار هومة، الجزائر، 2000م، ج2، ص6).

(7) خير الدين، مذكرات، ج1، ص77.

(8) من بين العلماء الذين لبوا دعوة ابن باديس رفقة الشيخ "محمد خير الدين" والذين عرفوا بجماعة الرواد كل من محمد البشير الإبراهيمي، مبارك بن محمد الميلي، الطيب العقبي، العربي التبسي، والسعيد الزاهري. (انظر: خير الدين، مذكرات، ج1، ص70-71).

(9) تتمثل خطة العمل من عدة نقاط وهي كما يلي:

- تكوين لجنة من العلماء للتسيير والتنفيذ.

- الشروع فوراً في إنشاء المدارس الحرة لتعليم اللغة العربية والتربية الإسلامية.

- الالتزام بإلقاء دروس الوعظ لعامة المسلمين في المساجد الحرة والجولان في أنحاء الوطن لتبليغ الدعوة الإصلاحية لجميع الناس.

- الكتابة في الصحف والمجلات لتوعية طبقات الشعب.

- إنشاء النوادي العربية للاجتماعات وإلقاء الخطب والمحاضرات.

- إنشاء فرق الكشافة الإسلامية للشباب في كافة أنحاء البلاد.

- العمل على إذكاء روح النضال في أوساط الشعب لتحرير البلاد من العبودية، والحكم الأجنبي، لأنّ مبدأنا الذي يجب أن نسير عليه هو إتباع هدي رسول الله ﷺ الذي علم أصحابه أولاً العقيدة والإسلام ثمّ سلّحهم بالسيف وأدوات القتال فكلا السلاحين لا يغني أحدهما عن الآخر. (انظر: خير الدين، مذكرات، ج1، ص72-73).

(10) خير الدين، مذكرات، ج1، ص73.

(11) خير الدين، مذكرات، ج1، ص75 وما بعدها.

(12) استقرّ محمد خير الدين وعائلته منذ عام 1930م في مدينة بسكرة رغبةً منه في تحقيق هدفين أساسيين: الأول يتمثل في الدعوة الإصلاحية والانطلاق بها نحو أهدافها فقد كانت بحاجة إلى ميدان أرحب بعد أن أثمرت في قريته، والثاني يتمثل في الاستقرار الدائم بأسرته فقد كان إخوته في مستقبل العمر وأراد لهم ميداناً أوسع لمتابعة معركة الحياة لأنّ نشأتهم في قرية محدودة الموارد تحت حكم عسكري لا يحقق لهم الآمال العريضة التي كان يربوها لهم. (انظر: خير الدين، مذكرات، ج1، ص77).

(13) خير الدين، مذكرات، ج1، ص78-79.

(14) ظهرت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى الوجود يوم 05 ماي 1931م في نادي التّرقّي بالجزائر العاصمة وتمّ تأسيسها من قبل مجموعة كبيرة من العلماء والمصلحين الجزائريين أبرزهم البشير الإبراهيمي، مبارك الملي، الطيّب العُقبّي، الفضيل الورثلاني أبو يعلى الزواوي، الأمين العمودي، محمّد خير الدّين وغيرهم، وتمّ خلالها انتخاب الشّيخ عبد الحميد بن باديس رئيساً لها غيابياً ؛ وقد أخذت الجمعية ومنذ البداية على عاتقها ضرورة تعليم الشعب الجزائري وتنقيفه وإصلاح أحواله في شتى نواحي الحياة عن طريق إنشاء مدارس لتعليم النّشء، وبناء المساجد وإصدار الجرائد والمجلات (الشهاب- البصائر) كما حاربت مخططات المستعمر الفرنسي التي حاولت تجهيل وتنصير وتجنيس الجزائريين، وعندما توفي ابن باديس يوم 16 أفريل 1940م عُيّن الشّيخ البشير الإبراهيمي رئيساً لها وقد اقتفى أثر سلفه، حيث استمرت الجمعية في عملها الإصلاحي وفي محاربة مخططات المحتل الفرنسي، وعند اندلاع الثورة التحريرية عام 1954م ساندتها الكثير من علمائها منذ البداية ثمّ انضمت الجمعية رسمياً للثورة سنة 1956م. (انظر: خير الدّين، مذكرات، ج1، ص87 وما بعدها؛ علي مرّاد: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر- بحث في التاريخ الدّيني والاجتماعي من 1925م إلى 1940م، ترجمة محمّد يحياتن، دار الحكمة، الجزائر، ط2، 2007م، ص143 وما بعدها ؛ نبيل بلاسي: الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1990م، ص57 وما بعدها).

(15) وقد جاء تأسيس جمعية العلماء في ذلك الوقت ردّاً عملياً على المؤتمر الاستعماري المسيحي (النّصراني) بالخصوص الذي دعا لانعقاده في 5 جويلية 1930م بالعاصمة وحضره مئات المشاركين من رجال الدّين والقساوسة النّصرانيين من شتى البلاد الأوروبية وأعلنوها صليبية من جديد، وصرّح كبير الأساقفة بالجزائر في خطاب ألقاه في ذلك المؤتمر قال فيه: "إنّنا لا نحتفل اليوم بمرور مائة سنة على احتلال فرنسا للجزائر وإنّما نحتفل بدخول المسيحية (النّصرانية) من جديد إلى إفريقيا الشّمالية". (انظر: خير الدّين، مذكرات، ج1، ص93، محمّد عبّاس، رواد الوطنية، ص384).

(16) خير الدّين، مذكرات، ج1، ص88.

(17) سارعت سلطات الاحتلال الفرنسي إلى القضاء على الجمعية في مهدها وأصدروا ضدها وفي السنة الأولى من تأسيسها سلسلة من القوانين الجائرة للحدّ من انتشار حركتها الإصلاحية، كما سحّروا عملاءهم من الجزائريين لإفسادها وتشيتت جهودها. (انظر: خير الدّين، مذكرات، ج1، ص93-94).

(18) خير الدّين، مذكرات، ج1، ص88-89؛ محمّد عبّاس، رواد الوطنية، ص384.

(19) خير الدّين، مذكرات، ج1، ص100-101؛ بوعلام بلقاسمي وآخرون، المرجع السّابق، ص96.

(20) حول قضية نفيه ذكر الشّيخ خير الدّين في مذكراته رواية للأستاذ محمّد بن مبارك الملي تعكس مدى العلاقة الأخوية الوثيقة التي تربط علماء الجمعية فيما بينهم، حيث قال بأنّ والده الشّيخ مبارك الملي تملّكه ذات يوم غضب شديد وحيرة وصار يعاملنا بلون من القسوة ونوع من الشّدّة لم نعهده منه، وعندما لمحت

عليّ جدتي شيئاً من الدهشة لهذه الثورة المفاجئة لوالدي قالت لي في همس: "لا تعجب فقد صدر الأمر بنفي الشيخ محمد خير الدين". (انظر: مذكرات، ج1، ص103).

(21) خير الدين، مذكرات، ج1، ص241.

(22) نفسه.

(23) خير الدين، مذكرات، ج1، ص128.

(24) جاءت فكرة عقد المؤتمر الإسلامي من قبل الشيخ عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أواخر عام 1936م حيث دعا إلى عقد اجتماع يضم جميع الأحزاب السياسية في الجزائر للخروج بنتيجة جماعية تتضمن كل مطالب الجزائريين لتقديمها إلى إدارة الاحتلال الفرنسي، وقد عُقد المؤتمر الإسلامي في الجزائر العاصمة بقاعة الماجستيك (قاعة الأطلس حالياً) يوم 07 جوان 1936م الموافق لـ 17 ربيع الأول 1355هـ. ويعتبر أول تجمع للقوى السياسية والإصلاحية في الجزائر، حيث شاركت فيه مختلف الأطياف السياسية في الجزائر كجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والكثير من شخصيات الحركة الوطنية من التيار النخبوي وكتلة النواب الدكتور ابن جلول، الصيدلي فرحات عباس، الدكتور تامزالي، الدكتور سعدان، الصيدلي عبد الرحمان بوكردنة كما انضم إلى المؤتمر الحزب الشيوعي الفرنسي ونجم شمال إفريقيا بقيادة مصالي الحاج، وقد خرج المؤتمر بالعديد من المطالب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وقدموا عريضة المطالب إلى حكومة الجبهة الشعبية بفرنسا برئاسة ليوم بلوم (Liom Blum). (انظر: محمد البشير الإبراهيمي: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م، ط1، ج1، ص247 وما بعدها؛ محمد الميلي: المؤتمر الإسلامي الجزائري، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007م، ص131 وما بعدها؛ عمار بوحوش: التأثير السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997م، ص259 وما بعدها).

(25) خير الدين، مذكرات، ج1، ص272.

(26) تألفت اللجنة الوقتية من الدكتور ابن جلول والمحامي طالب عبد السلام والصيدلي عبد الرحمان بوكردنة عن النواب، والشيخ البشير الإبراهيمي والشيخ الطيب العقبي والشيخ محمد خير الدين عن العلماء، والسيد ابن الحاج والسيد بوشامة والسيد عبد الله العنابي عن الشبان. (انظر: محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج1، ص237-238؛ سعد الله أبو القاسم: الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م، ط4، ج3، ص156، هامش13).

(27) خير الدين، مذكرات، ج1، ص279-280.

(28) عن مطالب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في المؤتمر الإسلامي والتي تخص الدين الإسلامي واللغة العربية. (انظر: خير الدين، مذكرات، ج1، ص277-278).

(29) محمد الحسن فضلاء، المرجع السابق، ص9.

(30) عبد الكريم بوصفصاف: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقاتها بالحركات الجزائرية الأخرى 1931م-1945م "دراسة تاريخية وإيديولوجية مقارنة" منشورات المتحف الوطني للمجاهد، المؤسسة الوطنية للاتصالات والنشر والإشهار، الجزائر، 1996م، ص88-89؛ بوعلام بلقاسمي وآخرون، المرجع السابق، ص96-97.

(31) عن نص بيان فيفري 1943م ومطالبه. (انظر: فرحات عباس: ليل الاستعمار - حرب الجزائر وثورتها- نقله إلى العربية أبو بكر رحال، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، دت، ص169-170).

(32) أحمد عيساوي: الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي مُصلحًا، أطروحة دكتوراه دولة في أصول الدين، كلية أصول الدين، جامعة الجزائر، 2001م، ص383-384.

(33) بوعلام بلقاسمي وآخرون، المرجع السابق، ص97؛ صالح فركوس: تاريخ الجزائر من ما قبل التاريخ إلى غاية الاستقلال - المراحل الكبرى، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر، 2005م، ص415-416.

(34) خير الدين، مذكرات، ج2، ص14 وما بعدها.

(35) خير الدين، مذكرات، ج2، ص16؛ أحمد عيساوي، المرجع السابق، ص385.

(36) حول مبادئ ومطالب الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحترامها. (انظر: أحمد توفيق المدني: حياة كفاح في الجزائر (1954-1925م) (مذكرات)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دت، ج2، ص402؛ العربي الزيري: تاريخ الجزائر المعاصر، منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1999م، ج1، ص208-209).

(37) عن نص الخطاب الذي ألقاه الشيخ العربي التبسي يوم 19 أوت 1951م. (انظر: أحمد شرفي الرفاعي: مقالات وآراء علماء جمعية العلماء المسلمين - الشيخ العربي التبسي، دار الهدى للطباعة النشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2011م، ج3، ص208).

(38) العربي الزيري، المرجع السابق، ج1، ص209.

(39) أحمد عيساوي، المرجع السابق، ص386، هامش193.

(40) محمّد الحسن فضلاء، المرجع السابق، ص10.

(41) خير الدين، مذكرات، ج2، ص140.

(42) بوعلام بلقاسمي وآخرون، المرجع السابق، ص97.

(43) يذكر الشيخ خير الدين بأنه أخذ الحيلة والحذر لتدبير لقاءه مع عبان رمضان، حيث أعد وسيلة تمكنهما من الخلاص والفرار، إذا ما دأهمهم جنود الاحتلال، وذلك عن طريق نافذة تطل على غابة الصنوبر الواسعة، حيث ربط بها حبلاً قوياً لاستخدامه في الهبوط إلى الغابة. (انظر: مذكرات، ج2، ص136).

(44) نجح عبان رمضان في إقناع الكثير من الشخصيات السياسية، والعلماء للالتحاق بالثورة التحريرية، فالتحق كل من الشيخ عباس بن الشيخ الحسين، الشيخ عبد اللطيف سلطاني، الربيع بوشامة، توفيق المدني، صالح الونشي، أحمد بومنجل، الأمين دباغين، فرحات عباس، قايد مولود، عيسات إيدر، أحمد بومنجل،

محمد البجاوي، عمار أوزقان، وأحمد فرنسيس وغيرهم. (انظر: عبد النور خيثر: تطور الهيئات القيادية للثورة التحريرية (1962-1954)، أطروحة دكتوراه في التاريخ المعاصر، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، (2006-2005) م، ص 141.

(45) تعود العلاقة الطيبة التي جمعت الشيخ محمد خير الدين بالملك المغربي محمد الخامس إلى سنة 1953م عندما أصدرت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بلاغا تُدّ فيه بفتح الملك محمد الخامس عن الحكم بحجة عدم توفر شروط الإمامة فيه، وتعيين مكانه محمد بن عرفة، وكان نص البلاغ قد صدر عن لجنة الإفتاء في الجمعية وباسم نائب الرئيس محمد خير الدين، وتوطدت العلاقة أكثر بينهما عندما قام الشيخ خير الدين والشيخ العربي التبسي والشيخ عبد اللطيف سلطاني بالسفر إلى المغرب لتهنئته لما أفرجت عليه سلطات الاحتلال وعودته إلى حكم البلاد، وقد أبدى الملك تعاطفاً وتفهماً للثورة الجزائرية الناشئة، وعقب الزيارة التقى محمد خير الدين ورفاقه العلماء بطلاب بعثة جمعية العلماء إلى المغرب، وبعديد من المواطنين الجزائريين وطلبوا منهم أن يعتبروا أنفسهم منذ ذلك الحين جنوداً في الثورة التحريرية. (انظر: خير الدين، مذكرات، ج2، ص 136 وما بعدها).

(46) بوعلام بلقاسمي وآخرون، المرجع السابق، ص 98؛ أحمد بوقجاني، العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية وثورة التحرير الجزائرية (1956-1945)، رسالة ماجستير في تاريخ الثورة، جامعة الجزائر، قسم التاريخ، 1999م، ص 247.

رؤية تيار النخبة للهوية الوطنية أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر

د/مجيد مسعودي

جامعة بومرداس احمد بوقرة

ملخص:

في هذا المقال سنبين العلاقة الجدلية بين المعطى السياسي والمعطى الثقافي عند تيار النخبة أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر، وكيف أن قناعة النخبة بضرورة بقاء فرنسا في الجزائر هو الذي دفع هذا التيار إلى إنكار هوية وطنية جزائرية مستقلة بذاتها ومختلفة عن هوية المحتل الفرنسي، وذلك في أربعة عناصر: أولا الاندماج وإنكار الهوية الوطنية، ثانيا الارتباط الفيدرالي ومفهوم الهوية الوطنية الجديد، ثالثا الدولة والهوية، رابعا البعد الحضاري للجزائر عند تيار النخبة.

مقدمة:

أعضاء هذا التيار يسمون بجماعة النخبة أو الشباب الجزائري، من المؤرخين من يطلق على هذا التيار " الحزب الليبيرالي " مثل أبو القاسم سعد الله، ومنهم من يسميه " الاتجاه اليميني " مثل يحي بوعزيز، ومنهم من يسميه " التيار الإصلاحية " مثل جمال قنان، ويسميه الكتاب الفرنسيون بالشباب الجزائري أو الشباب التركي على خلفية دعوى تأثرهم بأفكار وجهود الشباب التركي في حركة الاتحاد والترقي.

تيار النخبة أو الشباب الجزائري هو تيار متأثر بالثقافة الفرنسية وبالحضارة الغربية ومتعلق بفرنسا الديمقراطية، لم تكن مطالب هذا التيار تصب إلا في

المساواة بين جميع السكان ورفع الظلم عن "الأهالي"، كما دافعوا عن بقاء فرنسا في الجزائر، وقد انعكس هذا التوجه السياسي على رؤيتهم للهوية الوطنية. فمفهوم الهوية الوطنية عند النخبة في حقيقة الأمر، ما هو إلا انعكاس لمذهبهم السياسي والإيديولوجي المتلخص بتعلقهم بفرنسا الديمقراطية و فرنسا الثورة وحقوق الإنسان، ومما يدل على ذلك أولاً تنكّرهم لوجود أمة جزائرية بخصائصها المعروفة تاريخياً ، ثانياً التغيير في رؤيتهم للهوية الجزائرية من منكر لها تماماً، إلى مثبت لها لكن بمكونات جزائرية وفرنسية، إلى مثبت لها ببعديها العربي الإسلامي، وهذا حين كان فرحات عباس رئيساً للحكومة الجزائرية المؤقتة ⁽¹⁾ أثناء ثورة التحرير، وهذا ما جعل النخبة تتميز بالمرونة الشديدة والتكيف مع مختلف الأوضاع السياسية المستجدة، رغم أنها في النهاية لم تتجه إلى القطيعة النهائية مع فرنسا.

وقد مر المذهب السياسي للنخبة بمرحلتين تمثلت المرحلة الأولى في دعوتهم للإدماج والتجنيس، ثم تخلّوا أثناء الحرب العالمية الثانية عن مطالبتهم بالإدماج الكامل، ودعوا بدلاً من ذلك إلى استقلال الجزائر ولكن في إطار اتحاد فيديرالي مع فرنسا، وهو ما انعكس على رؤيتهم للهوية الوطنية كما سنرى.

أولاً: الاندماج وإنكار الهوية الوطنية

لم يكن تيار النخبة يتبنى فكرة استقلال الجزائر كما لم يكن يؤمن بوجود أمة جزائرية أو وطن جزائري، وذلك منذ أن أصبح لهذا التيار هيئة رسمية تمثله المتمثلة في "فيدرالية المنتخبين المسلمين الجزائريين" التي تأسست سنة 1927، بل كان جل تفكيرهم لا يخرج عن دائرة فرنسا الديمقراطية "صاحبة حقوق الانسان"، وكانت النخبة تنظر للجزائر على أنها فعلاً قطعة فرنسية وكل من

يسكنها يعتبرون فرنسيون، وظهر ذلك في خطابات بعض الشخصيات الشهيرة المنتسبة للنخبة أمثال ابن الحاج وابن جلول وفرحات عباس.

فابن الحاج رئيس نادي الإخاء أعلن في مدينة الجزائر سنة 1933 في خطبة الافتتاح أن النادي مفتوح لكل من يريد أن يعمل " في سلام واتفاق وإخاء، ذلك الإخاء الذي يجب أن يوحد كل أبناء فرنسا"، وأضاف "إننا جميعا قبل كل شيء فرنسيون فوطننا هو فرنسا، والعلم الذي نعيش تحته هو العلم المثلث". وكان ابن الحاج يعمل مدرسا، وهو يمثل هذا النوع من النخبة التي لا ترى الضوء خارج الإطار الفرنسي، وكان يعتبر كل سكان الجزائر فرنسيين بغض النظر عن دينهم وحالتهم الاجتماعية فيقول: "إن الجزائريين فرنسيون سواء كانوا يتمتعون بالحقوق المدنية أم لا، وسواء كانوا متعلمين أم أميين... فديننا لا دخل له في جنسيتنا التي لا يمكن أن تكون سوى فرنسية"، كما أصبح ابن الحاج من زعماء النخبة أثناء المؤتمر الإسلامي سنة 1936 وكان ضمن الوفد الذي ذهب إلى باريس⁽²⁾ كما نفى ابن جلول أن تكون هناك وطنية جزائرية، وكل ما هنالك هو الوطنية الفرنسية، فكتب في جريدته L'Entente أنه من الخرافة الحديث عن الشعب وعن الجامعة الإسلامية في الجزائر لأن كل الأعمال والكتابات التي تصدر من الشبان الجزائريين هي أعمال وكتابات فرنسية فيقول: "الشيوعية، الجامعة الإسلامية ألم نرفض ألف مرة هاتين الفكرتين، وإذا كان لدينا وطنية أفليست هي فرنسا لحما ودما"، وقد أعلن ابن جلول هذا في 1936/2/27⁽³⁾.

ولعل ابن جلول اقتدى في ذلك بفرحات عباس صاحب المقال الشهير "فرنسا أنا"⁽⁴⁾ والذي أنكر فيه وجود أمة جزائرية، وقد صدر هذا المقال في نفس الجريدة أي L'Entente في 1936/02/23 حيث قال فيه: "...الوطنية هي

ذلك الإحساس الذي يدفع بشعب أن يعيش داخل حدوده الإقليمية، إحساس خلق هذه الشبكة من الأمم. لو كنت اكتشفت الأمة الجزائرية لكنت وطنيا و لن أخجل من ذلك كما يخجل من جريمة، فالرجال الذين ماتوا من أجل المثل الوطني هم مكرمون و محترمون، و حياتي ليست أهم من حياتهم، و مع ذلك فسوف لن أموت من أجل "الوطن الجزائري" لأن هذا الوطن غير موجود لم أكتشفه. سألت التاريخ و سألت الأحياء و زرت المقابر و لم يكلمني عنه أحد. على الأرجح وجدت الإمبراطورية العربية أو الإمبراطورية الإسلامية اللتان شرفتا الإسلام وجنسنا، لكن هذه الإمبراطورية اختفت مثل الإمبراطورية اللاتينية والإمبراطورية الرومانية الجرمانية في العصور الوسطى... ستة ملايين من المسلمين يعيشون على هذه الأرض التي أصبحت منذ مئة عام فرنسية يسكنون أكواخا قذرة، أرجلهم حافية بدون ملابس وفي غالب الوقت دون خبز. من هذا الحشد من الجائعين نريد أن نجعل مجتمعا عصريا بالمدرسة دفاعا عن المزارعين والحماية الاجتماعية، ونريد رفعه إلى كرامة الإنسان ليصبح عزيز النفس حتى يكون فرنسيا. هل هناك سياسية أخرى أكثر إخصابا؟ لا ننسى، بدون تحرير الأهالي ليس هناك من جزائر فرنسية دائمة. "فرنسا هي أنا" لأنني أنا العدد، أنا الجندي، أنا العامل، أنا الحرفي، أنا المستهلك. فإبعاد مساعدتي وراحتي ومسأمتي في العمل المشترك هو عبارة عن بدعة خشنة. مصالح فرنسا هي مصالحنا من اللحظة التي تصبح مصالحنا هي مصالح فرنسا. " (5).

إن فرحات عباس يظهر في هذا النص كأنه أحد المستشرقين الذين ينظرون للجزائر كجزء من فرنسا، فهي التي أعطتها اسمها وبينت حدودها وأخرجتها من جهلها ووحشيتها (6). وبسبب مطلب النخبة الاندماجي فأنهم طالبوا

بالتجنيس الجماعي للجزائريين من أجل تمتعهم بجميع الحقوق التي يتمتع بها الفرنسيون في الجزائر، بل وكما سبق من خلال بعض خطاباتهم، كانوا يعتبرون أنفسهم وكل الجزائريين الأهالي فرنسيين حتى ولو لم تعترف السلطات الفرنسية بذلك، لأن الجزائر هي حسبهم جزء من فرنسا.

ولم تكن النخبة ترى ما يمنع أن يكون الأهالي مسلما وفرنسيا في نفس الوقت، فيقول فرحات في كتابه "الشاب الجزائري" الذي نشره سنة 1931: "...فنحن مسلمون ونحن فرنسيون، نحن أهالي ونحن فرنسيون. في الجزائر هناك أوريبيون وأهالي، ولكن لا يوجد إلا الفرنسيون من حيث أن الجزائر هي تراب فرنسي" (7). ويعتقد فرحات عباس أنه لا يوجد شيء في القرآن يمنع الجزائري أن يكون فرنسي الجنسية وإنما المانع هو الاستعمار (8).

ومن الطريف أن حجة بعض الساسة الفرنسيين في عزوفهم عن تجنيس الجزائريين قولهم أن هناك تناقض بين الجنسية الفرنسية والشريعة الإسلامية، فيذكر فرحات عباس أنه بعد الإطاحة بحكومة بلوم صاحبة مشروع بلوم-فيوليت الذي دعا إلى تجنيس بعض الفئات من الأهالي، خلفه "دلادي" سنة 1938، و الذي صرح بأن ما يمنع تجنيس الجزائريين هو الشريعة الإسلامية نفسها، قال فرحات عباس: "... ثم استقبل الرئيس دلادي سنة 1938 وفدا عن المؤتمر الإسلامي، وقال لنا: إن البرلمان يناصب العداء لمشروع فيوليت لأنه يرى أن الجنسية الفرنسية لا تتلاءم والشرع الإسلامي.. " (9).

هذا عن رؤية النخبة للهوية الوطنية حين كانت تدعو للاندماج، فكيف كان نظرتها للهوية حين تخلت عن الإدماج وطالبت باستقلال الجزائر ولكن في إطار اتحاد الفيدرالي مع فرنسا؟

ثانيا: الارتباط الفيدرالي ومفهوم الهوية الوطنية الجديد

بعد أن أنكرت النخبة قبل الحرب العالمية الثانية وجود وطن جزائري أو حتى أمة جزائرية في تاريخها، نجد النخبة في الأربعينيات وبسبب الظروف السياسية الجديدة تعرّف الأمة الجزائرية ليس من منطلق تاريخي، ولكن من منطلق سياسي براغماتي، وهذا التعريف الجديد للأمة الجزائرية يرمي في مجمله إلى الإبقاء على التواجد الفرنسي في الجزائر.

من خلال أدبيات النخبة وخطاباتها المختلفة، وذلك منذ تحرير بيان الشعب الجزائري في 1943/12/12 فإن تعريفهم للأمة الجزائرية لا يقصي أي مكون من مكونات الجزائر في ذلك الوقت. فالأمة الجزائرية حسب النخبة تشتمل على كل الأديان واللغات الموجودة، وقد أكدت النخبة في أكثر من مناسبة على هذا التصور الشامل للأمة الجزائرية. في بيان الشعب يقول فرحات عباس: " من الآن فصاعدا سنتعايش وتتطابق جزائران: الجزائر المستعمرة الفرنسية، الأوروبية كاملة، والجزائر المسلمة الخاصة بالعرب والبرب".⁽¹⁰⁾

وبعد سجنه على إثر أحداث ماي 1945 كتب فرحات عباس في السجن "شهادته السياسية" صرح فيها: " لقد انتهى عصر الدين والقبيلة، أنه عصر الوحدات الإقليمية التي يسكنها رجال من كل الأعراق والأديان. ولتوحيد هؤلاء الأشخاص المختلفين يولد دين جديد. أنها الديمقراطية و الحرية فلكل أحد عقيدته، أما النظام الجمهوري و الدفاع عن الديمقراطية فلجميع".⁽¹¹⁾

وبعد تأسيسه لحزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري سنة 1946، بين فرحات عباس بوضوح تعريفه الجديد للهوية الجزائرية حيث صرح: " ليس من المحتم أن يكون أبناء تراب واحد وأبناء وطن واحد من دين واحد. يجب أن

يكون الجزائري المسيحي أو اليهودي أخا للجزائري المسلم دون أن يحاول هذا طرده من المجموعة الوطنية، ودون أن يريد ذلك إدماجه أو استبعاده".⁽¹²⁾ لهذا كان قادة حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري يلحون على الأوروبيين بالانخراط في صفوف الحزب، كما نجد أحزابا أوروبية غالبا ما تكون حاضرة في التظاهرات الكبرى للحزب، وكانت كثير من منشورات الحزب موجهة ضمنا للسكان الأوروبيين، ويجب أن نربط هذا مع التوجه الجديد للحزب في تعريفه للأمة⁽¹³⁾.

لقد سار فرحات عباس مع تعريفه للأمة الجزائرية مع المعيار الذاتي الذي يعتمد بصفة أصلية في تحديد موطن الرابطة القومي في الرغبة في الحياة المشتركة بغض النظر عن الدين واللغة والجنس، وهذا المعيار الذاتي يمثله الاتجاه اللاتيني عامة والفرنسي خاصة⁽¹⁴⁾.

وهذا التعريف للأمة تأخذ به بعض الدول مثل الأمة السويسرية التي تتكون من عدة أعراق ولغات، ولكن يربط بينها الرغبة في الحياة المشتركة، و قد صرح فرحات عباس فعلا بهذا المعيار أثناء بيانه لأهداف "أحباب البيان و الحرية" حيث قال: "ترويج فكرة إنشاء دولة جزائرية، و تأسيس جمهورية مستقلة مرتبطة بروابط فيديرالية مع جمهورية فرنسية جديدة مناوئة للاستعمار، وخلق روح التضامن في الجزائر بين اليهود والمسلمين والمسيحيين، وبث شعور المساواة و رغبة التعايش في السراء و الضراء، تلك الروح التي هي حسب رينان Renan أساس تكوين كل أمة"⁽¹⁵⁾.

إن تعريف النخبة للأمة الجزائرية على أساس الشعور بوحدة المصير لا يعبر ولا يعكس في الحقيقة الواقع المعاش، وهذا نظرا إلى رفض الفرنسيين لفكرة

التعايش من أساسها، كما أن الأهالي الذين ذاقوا الويلات من قبل الفرنسيين ليسوا مستعدين للتعايش معهم في سلام ووثام.

وفي هذا السياق فإن فرانز فانون يصف المستعمر والمستعمر في كتابه "معذبو الأرض" بوصف يجعل من المستحيل التعايش بينهما، فكتب: " والمنطقة التي يسكنها المستعمرون لا تكمل المنطقة التي يسكنها المستعمرون. إن هاتين المنطقتين تتعارضان، أنهما تخضعان لمنطق أرسطي صرف، أنهما تخضعان لمبدأ التنافي المتبادل، فلا سبيل إلى مصالحة، إن أحد الطرفين زائد يجب أن يزول. إن مدينة المستعمر مدينة صلبة مبنية بالحجارة والحديد، مدينة أنوارها ساطعة، وشوارعها معبدة بالإسفلت...أما مدينة المستعمر، أو مدينة السكان الأصليين، أما القرية الزنجية، أما بلدة الأهالي، أما الحي الذي يحظر على الأوربيين أن يتجولوا فيه، فهو مكان سيئ السمعة يسكنه أناس سيئو السمعة...ما من مستعمر إلا ويحلم مرة في اليوم على الأقل أن يأخذ مكان المستعمر" (16).

هذا فضلا على أن القوى والتيارات الوطنية ترفض مثل هذا التعايش، لهذا فهذا التعريف الجديد هو بمثابة رسالة من النخبة إلى كل الأطراف سواء الجزائرية أو الفرنسية الرافضة أو التي من الممكن أن ترفض هذا الطرح، من أجل تغيير هذه القناعة مستقبلا. بمعنى أن النخبة ترغب في التطلع إلى واقع آخر وإلى ما يجب أن يكون عليه الأمر مستقبلا في الجزائر. من أجل ذلك نادى النخبة في أكثر من مرة، تارة بصورة صريحة وتارة بصورة ضمنية كافة العناصر من مسلمين ومسيحيين ويهود إلى ضرورة التعايش والتآخي والتسامح في ظل دولة علمانية تعامل الجميع من مسافة واحدة.

إن هذا التعريف القائم على الشعور بوحدة المصير قد طرحه فرحات عباس في ظروف كانت فيها الأقلية الأوربية المسيحية تسيطر على كافة

الأوضاع وتتمتع بكافة الامتيازات، وأغلبية جزائرية مسلمة مضطهدة ومحرومة من أبسط الحقوق، لهذا فطرحه هذا يأتي في سياق التمهيد وتجهيز النفوس، سواء الأوروبية صاحبة الامتيازات أو الجزائرية المقموعة وذلك في حال إذا ما قبلت السلطات الفرنسية بأطروحته الفيدرالية، فيتنازل كل طرف بما يتناسب لإنجاح هذا الاتحاد الفيدرالي.

وهذا ما صرح به فرحات عباس في رسالة بعث بها إلى الجنرال بيتان في 10 أبريل 1941 حيث بعد أن اقترح عليه جملة من الإصلاحات السياسية والاجتماعية قال في آخر الرسالة: "أنه بهذا الإصلاح وحوله ينبغي أن تزدهر الفلاحة والصناعة التقليدية والتعاونيات، والهيئات، ويزدهر الإسكان.. وحينئذ سيولد في قلب المستعمرة الأوروبية، وفي أعماق ضمير انبعاثنا المتعدد الأوجه "الرغبة في أن نكون مجتمعين"، هذه الرغبة التي هي حسب تعريف رينان "العنصر التكويني الأساس للأمة." ⁽¹⁷⁾، وكأن فرحات يشير بهذا إلى أن الأمة الجزائرية الجديدة هي في طريق التكوين.

ومن جهة أخرى فإنه يطرح سؤال عن مدى واقعية وإمكانية تحقيق أمة جزائرية تقوم على الشعور بوحدة المصير بين كافة العناصر في الجزائر والذي يبدو - كما سبق - أنه بعيد عن الواقع وهذا ليس بسبب رفض فرنسا أو معظم الجزائريين تحقيق ذلك، بل أيضا بسبب التراكمات التاريخية الثقيلة التي أنتجتها فرنسا المحتلة في تعاملها مع الجزائريين طيلة أكثر من قرن. ومن جهة أخرى فقد انعكس طرح النخبة للدولة على تصورها للهوية بمفهومه الجديد.

ت - الدولة والهوية:

التعريف الجديد القائم على وحدة المصير يتوافق كذلك مع نموذج الدولة الفيدرالية العلمانية عند النخبة.

فمن حيث الطرح الفيدرالي فإنه يسمح ببقاء فرنسا في الجزائر ويسمح كذلك بالحفاظ على الوضع الحالي وبالتالي إمكانية تعايش جميع مكونات سكان الجزائر سواء "الأهالي"، أو المعمرون باختلاف أديانهم ولغاتهم وأجناسهم. كما انعكس المبدأ العلماني على تعريف النخبة للأمة الجزائرية، بحيث لا تنحصر مكوناتها في الإسلام، بل يضاف إلى ذلك وعلى قدم المساواة المسيحية واليهودية. لأن الدولة في ظل العلمانية تلتزم الحياد تجاه جميع المكونات، وتعامل الجميع على قدم المساواة بغض النظر عن السكان سواء كانوا أصليين أو معمرين، وبغض النظر كذلك عن الغالبية المسلمة مع الأقليات المسيحية واليهودية.

وهنا نستحضر بعض نصوص الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، فمثلا نص مشروع دستور الدولة المقترح من قبل الحزب ⁽¹⁸⁾ في المادة الخامسة ما يلي: " كل السكان الجزائريين بلا تمييز، لا في الأصل ولا في الدين، مواطنون جزائريون، ما عدا الرعايا الأجانب وبالتالي هم متساوون في الحقوق والواجبات " وهذا مبدأ علماني، كما جاء هذا التأكيد في المادة الثامنة من هذا الدستور المقترح بقوله: " تبدي الجمهورية الجزائرية حيادها حيال جميع الديانات وتضمن حرية العبادة لجميع السكان ".

وبمقتضى علمانية النخبة فإنهم رفضوا وجود دولة إسلامية يتوافق كذلك مع تعريفهم للأمة القائم على الرغبة في العيش المشترك، وهذا ما صرح به التقرير الأدبي لحزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري في سبتمبر 1948: " ينبغي ألا تكون هذه الدولة المنتظرة سلطة إسلامية ولا دومينيونا يكون للأوربيين فيها حق الاحتكار المطلق. بل ينبغي أن تكون هذه الدولة جمهورية ديمقراطية

اجتماعية على أساس اتحاد أخوي بين جميع الجزائريين مهما كانت جنسيتهم ودياناتهم وعلى أساس إعطاء كل ذي حق حقه من السيادة" (19)

كما انعكس رفض فرحات عباس للدولة الإسلامية على نوعية خطابه وعلى الألفاظ التي أصبح يختارها لتتماشى مع هذا الطرح، مثل استعماله لمصطلح العرب/ البربر بدلا من "المسلمين الجزائريين" للتعبير عن السكان الأصليين.

أصبح فرحات عباس يستعمل منذ الحرب العالمية الثانية في كتاباته بشكل لافت مصطلح العرب/ البربر للتعبير عن السكان الأصليين للجزائر "الأهالي" بدلا من "الجزائريين المسلمين"، ويلاحظ هذا التعبير خصوصا في التقرير الذي بعث به إلى الماريشال بيتان في 10/4/1941 وفي بيان الشعب الجزائري فيفري 1943، حيث نادرا ما كان يطلق في هذه النصوص لفظ "الجزائريين المسلمين".

ويبدو أن هذا الترويج لهذا المصطلح كان من أجل إقناع المسؤولين الفرنسيين بأطروحة الفيدرالية العلمانية. فتحاشي ذكر "الجزائريين المسلمين" يتفق تماما مع أطروحة فرحات عباس حول الدولة العلمانية الفيدرالية التي كان ينشدها، والتي كما رأينا تستبعد تماما الفكرة الدينية عموما والدين الإسلامي خصوصا كأساس مرجعي في هذه الدولة المنشودة.

وهذا ما عبّر عنه بوضوح فرحات عباس في "نداء للشباب الجزائري الفرنسي والمسلم" والذي نشر على صحيفة Le Courier Algerien الأسبوعية بتاريخ 7 ماي 1946: "ومن الجانب المسلم، يجب أن يختفي المفهوم اللاهوتي للقرون الوسطى. إن عهد الدعوة الدينية قد انتهى، فالיום لا نحتاج إلى صبيان المذبح (Enfants de Chœur) ولكن إلى مواطنين أحرار يدركون واجبهم الاجتماعي ومفهوم مهمتهم الإنسانية البسيطة. إن الوطنية الإسلامية غلطة تاريخية إذ ليس من المفروض على أبناء بلد واحد وأرض واحدة أن يكونوا من

دين واحد. يجب على الجزائري المسيحي أو الإسرائيلي أن يكون أخا للجزائري المسلم دون أن يحاول هذا الأخير إبعاد الآخر من الجماعة، أو أن يعتبر الآخر نفسه مجبرا على إدماجه واستعباده. فالتعلم والفهم والارتقاء إلى مفاهيم المجتمعات العصرية هو الهدف الذي يجب الوصول إليه إذا كنا لا نريد الهلاك والانقراض " (21).

إن الوطنية الإسلامية التي تعني حصر عناصر الأمة الجزائرية في المسلمين فقط لا تتفق مع نظرة النخبة للأمة الجزائرية التي يجب أن تستوعب جميع المكونات الموجودة من مسلمين ومسيحيين ويهود، لهذا عاد فرحات عباس سنة 1948 لينادي بألا تكون الدولة المنتظرة ذات سلطة إسلامية، وهذا الاستنتاج هو الذي ذهب إليه الباحث الفرنسي René Gallissot.

رأى هذا الباحث أن وثيقة البيان، أي بيان الشعب الجزائري، استخدمت بدلا من الإسلام والمسلمين العرب والبربر للتعبير عن الجزائريين، كمحأولة من فرحات لتجاوز البعد الإسلامي الذي ما عاد يعبر حسبه عن الهوية الجزائرية، لأن الإسلام كمجتمع وتقاليد ونظم جرى تفكيكه خلال القرن 19م مع امتداد الاحتلال الفرنسي في الجزائر، فالاستناد إلى الإسلام كمحدد للشخصية القومية الجزائرية كان سيعبر عن كيان تقليدي ما عاد يتماشى والحياة السياسية المعاصرة في تحديد الدول والوحدات السياسية. (22) من أجل هذا طرح فرحات دولة كمال أتاتورك العلمانية كنموذج للجزائر وللدول الإسلامية المعاصرة لأنها تجمع حسبه بين تراث الماضي ومستجدات الحاضر والمستقبل.

رابعا: البعد الحضاري للجزائر:

إذا كانت الأمة الجزائرية عند النخبة هي مجموعة منصهرة من المسلمين والمسيحيين واليهود بلغاتهم العربية والفرنسية فإلى أي مجال حضاري تنتمي

الجزائر؟ هل تنتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية أم إلى الحضارة الأوروبية الغربية المسيحية؟

تعد النخبة كنتاج للثقافة الفرنسية وهي تقر بأنها مدينة إلى الثقافة والمدرسة الفرنسية نظير ما قدمته لها من سلطة معرفية سمحت لها بتبوأ مناصب قيادية وبتقلد وظائف راقية في الجزائر مقارنة مع الغالبية العظمى من "الأهالي" الذين لم يدخلوا المدرسة ما جعلها تعاني من الجهل والتهميش والتخلف. وتشيد النخبة بالحضارة الغربية ككل وبإنجازاتها العلمية والتقنية الكبيرة التي مكنتها من السيطرة على العالم، وفتحت بها عهدا جديدا على البشرية، ولذلك ترى النخبة أن طريق التحرر يتمثل في العلم الذي ظهر في أوروبا.

وقد عبر فرحات عباس عن هذه الرغبة في الرسالة التي بعث بها إلى الماريشال بيتان في 10 أبريل 1941: "إننا نريد أن نتقدم، لأننا نوّمن بالتقدم وبالتقنية الحديثة وبالتقدم البشري وبإمكانيات التمثل لدى جنسنا...إننا نريد أن نتقدم، لأننا على يقين على أن الشعب سوف يتبعنا، وسيخضع للانضباط الذي لا مندوحة عنه. إننا أخيرا نريد أن نتقدم، لأن لدينا الثقة في الشعب الفرنسي وفي عبقريته المبدعة...لقد تجددت منذ 1930 معظم شعوب البحر المتوسط بتبنيها العلم والتقدم، ولم يبق إذن إلا شعبنا وحده في طور البؤس الفيسيولوجي" (23).

لهذا كانت النخبة تطالب بتعليم الأهالي وعلى الطريقة الغربية، بتبني مبادئ المدرسة الفرنسية: «وتبقى المدرسة، المدرسة الفرنسية السليمة والمتينة، هي الوسيلة الفعالة والمثالية» (24).

وقد اعترف فرحات عباس في بيان الشعب الجزائري أن النخبة تتبني أفكار الغرب: "هذه النخبة تتبنى أفكار الغرب، تقنيته وطرق عمله. بسبب نقص

المدارس يبقى العدد ضعيفا: 41 طبيبا و 22 صيدليا و 9 أطباء أسنان و 3 مهندسين و 70 محاميا و 10 أساتذة في التعليم الثانوي و 500 مدرسا. لكنها تضاعف من عددها الصغير بفضل نشاطها وإرادتها للخروج وإخراج كل الجزائر المسلمة من الظلامية التي تتخبط فيها. كلما سمحت الفرصة لا تبعت فقط بأبنائها، وإنما كذلك ببناتها إلى المدارس الفرنسية. الحضارة والثورة الفرنسية سنة 1789 والتقدم يحمسونها ويغرسون فيها روحا جديدة" (25).

وهكذا يتضح أن طريق التحرر والتقدم بالنسبة للنخبة لا يكون إلا بالعلم والتقنية الذي عرفه الغرب وتطور به. لهذا كانت النخبة ترى أنه لا مفر من أن ترتبط الجزائر بالحضارة الأوروبية الغربية، وليس بالشرق العربي الذي يعاني من التخلف على كافة المستويات. إن فرحات عباس الجزائري اللاتيني المكوّن في "العلوم الوضعية"، والمولع بالعلوم التجريبية نجده يعبر مرة أخرى في "شهادته السياسية" عن تعلقه بالعلم والتقدم. كان فرحات عباس يعتمد على التقنيات المعاصرة وعلى العلماء لإخراج المجتمع الجزائري من تخلفه (26).

فصرح فرحات عباس في "شهادته السياسية" سنة 1946: "المعجزات التي فتنت البشرية لم تأت من الصحراء. إن الطرق الجديدة المكلفة بالمعجزات ليست تلك التي تقود إلى الصحراء، أنها تلك التي تؤدي إلى مختبرات العلماء. متى يمكن للعالم العربي من الخليج الفارسي إلى المحيط الأطلنطي أن يعطي إسما يستحق التنويه إلى جانب الأسماء: باستور Pasteur، فرادي Faraday، كوش Koch، كيرشهورف Kirchhoff، لا فوازي Lavoisi، قراهام Graham، ماكسـوال Maxwell، سيمانس Siemens، بارتولت Bertholt، بياركيري Pierre Curie، كلود لبرنارد Claud Bernard، تومسن Thomson" (27).

وقال أيضا بعد تأسيسه لحزب الاتحاد الديمقراطي للبيان سنة 1946: "إننا أنا وأصدقائي لا نريد بأي ثمن أن نضر برسالة التمدين التي تتولاها فرنسا في شمال إفريقيا، غير أنه يجب أن تفهموا أننا لا نريد أن نعيش في نظام استعماري"، ومضى فرحات عباس يقول أنه لا يوافق على انضمام الجزائر إلى الجامعة العربية لأن "صحراء ليبيا عقبة أشق في اجتيازها من البحر المتوسط" (28).

وإذا كانت النخبة قد اختارت المجال الحضاري الأوربي كطريقة مثلى لتطوير الجزائر فكيف يمكن التوفيق بين هذا البعد الغربي مع بعد حضاري آخر تنتمي إليه الجزائر وهو البعد الحضاري العربي الإسلامي؟ من أجل التوفيق بين هذين المتناقضين اختار فرحات عباس للخروج من هذا المأزق الحضاري النموذج التركي الذي أتى به كمال أتاتورك والذي يبدو أن فرحات عباس قد وجد به الحل لهذه المعادلة الحضارية.

في كثير من النصوص نجد فرحات عباس يشيد بقوة بإنجازات كمال أتاتورك، واعتبره المثال الأعلى الذي يجب أن تتأسى به الجزائر للخروج من تخلفها. من هذه النصوص التي أشاد فيها فرحات عباس بكمال أتاتورك رسالة إلى الماريشال بيتان سنة 1941 وبيان الشعب الجزائري وشهادة فرحات عباس السياسية، بل قد برز التأثير به منذ العشرينيات حين اختار لنفسه اسم كمال سراج، حيث كان كمال يشير إلى كمال أتاتورك.

لقد كان كمال أتاتورك يمثل دائما بالنسبة لفرحات عباس نموذج الرجل السياسي المعاصر بالنسبة للدول المسلمة، فقد أمضى عباس كتابه الأول بـ "كمال سراج" وقد كانت الإشارة إلى كمال أتاتورك ضمنية. ومنذ 1922 صرح فرحات عباس أنه تبني هندام ولباس كمال أتاتورك تقديرا لمحرر تركيا. (29)

لقد اتخذ فرحات عباس دولة كمال أتاتورك كنموذج لتطوير الشعوب المسلمة، لأنه حسبه بالإمكان الجمع بين الماضي الذي يتشبث به البعض والتقدم إلى الأمام الذي يريده البعض الآخر دون أن يصطدم هذا بذاك. وهذا ما صرح به في "بيان الشعب الجزائري": "المجتمع المسلم استفاد سنة 1922 من مرجعية أساسية: الثورة التركية وأعمال مصطفى كمال في النزاع الداخلي الذي يعارض المسلمين الذين يتشبثون بالماضي، والذين يريدون السير إلى الإمام. أتاتورك الخالد وعمله عنصران وعاملان حتميان.. لقد فتحت تركيا آفاقا وتزن بصفة هنيئة وبكل ثقلها على مستقبل الجزائر المسلمة، مثلما وزنت على كل المشرق العربي" (30).

بل إن فرحات يعتبر نموذج كمال أتاتورك كنموذج وحيد أمام المسلمين للخروج من تخلفهم: "إن أعمال أتاتورك الخالدة هي النموذج الوحيد الذي يستحق أن تأخذه الشعوب المسلمة" (31).

أما عن البعد المغاربي للنخبة، فقد شارك الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري في الاجتماع الذي عقدته الأحزاب الوطنية المغربية يوم 28 جانفي 1952 قصد التشاور حول القضية التونسية، وتوج الاجتماع ببيان يعبر عن المساندة المطلقة للكفاح الذي يخوضه الشعب التونسي بقيادة الحبيب بورقيبة، وبعد يومين وقّع فرحات عباس ميثاق الجبهة المغاربية إلى جانب زعماء الأحزاب المعبرة عن رأي شعوب شمال إفريقيا، و بموجب التوقيع على هذا الميثاق تم تأسيس " لجنة شمال إفريقيا للاتحاد والعمل" وكذا لجنة المتابعة التي أسندت لها مهمة الإشراف على حسن تنفيذ الميثاق (32) إن نضال النخبة على المستوى المغاربي لا يعدو أن يندرج ضمن الهدف السياسي الرئيسي للنخبة والمتمثل في القضاء على فرنسا الاستعمارية عن طريق فرنسا الديمقراطية، وهذا ليس في

الجزائر فحسب بل في كامل شمال إفريقيا، وهو أمر لا يخرج عن محاولة ربط هذه الأقطار الثلاثة مع فرنسا في اتحاد فيديرالي وهذا ما جاء صريحا في ملحق "بيان الشعب الجزائري": "إن تشكيل هذه الدولة الجزائرية لا يستبعد من جهة أخرى الانضمام مع المغرب الأقصى و تونس في اتحاد فيديرالي لدول الشمال الإفريقي أو اتحاد الشمال الإفريقي الذي يبدو لكثير من الأذهان كأحسن قاعدة للمستقبل." (33)

ولا شك أن توجه النخبة الغربي العلماني سياسيا وثقافيا مرده إلى تأثير المدرسة الفرنسية التي مارست عليهم عنفا رمزيا كبيرا، وأثرت في توجهاتهم الإيديولوجية والسياسية وجعلتهم يتقبلون الوضع الاستعماري في الجزائر ويدافعون عن فرنسا بوجهها الديمقراطي الحضاري والعلماني كما كانوا يرون. ولفهم كيفية تأثير المدرسة الفرنسية في ظل دولة رأسمالية فمن المفيد الاستعانة بالنظريات الماركسية في تفسيرها لدور المدرسة والنظام التربوي في ظل النظام الرأسمالي حيث تربط هذه النظريات بين التعليم وإعادة إنتاج السيطرة سواء كانت اجتماعية أو ثقافية أو سياسية.

فالفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير والذي يعد من المفكرين الذين أسهموا في فهم قضية العلاقة بين النظم التعليمية وأسلوب الإنتاج والعلاقات الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية. وينطلق ألتوسير في تحليله لنظم التربية في المجتمع الرأسمالي من فكرة "أن استمرارية الطبقة الحاكمة في مواقع السيطرة يتطلب إعادة إنتاج قوة العمل، تلك العملية التي تتضمن عمليتين فرعيتين هما: أ- إعادة إنتاج المهارات الضرورية اللازمة لكفاءة قوة العمل. ب- إعادة إنتاج إيديولوجية الطبقة الحاكمة وتنشئة العمال في إطارها، وهاتان العمليتان من شأنهما ضمان توفير قوة العمل اللازمة وإكسابها الكفاءة التكنولوجية من ناحية،

وضمن خضوعها للطبقة الرأسمالية من ناحية أخرى⁽³⁴⁾ وإذا كان التوسير يرى أن إعادة إنتاج المجتمعات الرأسمالية تتم في المقام الأول من خلال أجهزة الدولة الإيديولوجية، فإنه يرى أن المدارس لا يمكن فهمها أو تحليلها إلا في سياق أجهزة الدولة الإيديولوجية، ويشير إلى أن المدرسة قد أصبحت في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة أهم تلك الأجهزة الإيديولوجية للدولة التي تؤدي دورا رئيسيا في إخضاع الإيديولوجي للقوى العاملة، ويؤكد التوسير على أن المدارس تعد مؤسسات مستقلة نسبيا ترتبط بعلاقة ما بالبنية الاقتصادية التحتية لكنها في نفس الوقت لها قيودها وممارستها الخاصة.⁽³⁵⁾

وعليه يقرر التوسير أن إعادة إنتاج قوة العمل لا يتطلب إعادة إنتاج المهارات اللازمة لعملية الإنتاج فحسب بل يتطلب أيضا إعادة إنتاج خضوع الطبقة الدنيا لإيديولوجية الطبقة الحاكمة هذا الخضوع يتشكل من خلال عمل مجموعة من الأجهزة يطلق عليها "أجهزة الدولة الإيديولوجية" والتي تشمل وسائل الإعلام الجماهيرية والقانون والنظام التعليمي، حيث تعمل هذه الأجهزة على نقل إيديولوجية الطبقة الحاكمة وغرسها في عقول الأفراد من خلال وعي طبقي زائف تستند إليه في سيطرتها على الطبقة الخاضعة.⁽³⁶⁾

فالمدرسة الفرنسية والتي تعد من أخطر الأجهزة الإيديولوجية التي استخدمها المحتل في الجزائر تم توظيفها من قبل الدولة الفرنسية لإنتاج إيديولوجية الطبقة الحاكمة عن طريق تعليم أقلية من الجزائريين جعلت منهم نخبة وفئة متميزة من "الأهالي" دافعت بقوة على مصالح وإيديولوجية فرنسا العلمانية.

أما بيار بورديو فيطرح نظرية إعادة الإنتاج الثقافي بالافتراض بأن المجتمعات الطبقيّة و الأوضاع و الترتيبات الإيديولوجية و المادية التي تعتمد

عليها تتشكل جزئيا ويعاد إنتاجها من خلال ما يسميه بورديو "بالعنف الرمزي"، أي أن السيطرة الطبقيّة ليست ببساطة مجرد انعكاس مباشر للقوة الاقتصادية، ولكنها تتشكل من خلال الممارسة الماكرة للقوة الرمزية من جانب الطبقات الحاكمة، والثقافة من هذا المنظور تصبح حلقة الوصل بين مصالح الطبقات الحاكمة والحياة اليومية، وينظر بورديو إلى التعليم على أنه يمثل قوة اجتماعية وسياسية مهمة في عملية إعادة الإنتاج الطبقي. وي طرح بورديو كذلك مفهوم "رأس المال الثقافي" والذي يشير إلى الأصول اللغوية والثقافية المختلفة التي يرثها الأفراد حسب الموقع الطبقي لأسرهم، حيث يرث الطفل من أسرته مجموعة من المعاني والصفات الخاصة بأسلوب الحياة وأنماط التفكير⁽³⁷⁾.

لقد مارست المدرسة الفرنسية عنفا رمزيا على أقلية من الجزائريين بشكل سمح لها اكتساب رأس مال ثقافي تمثل في مجموعة من القيم السياسية والثقافية تعلقت كلها بتمجيد فرنسا وبتاريخها وحضارتها وبالحفاظ على مصالحها، ولهذا فقد استبعدت تماما فكرة استقلال الجزائر التام عن فرنسا وهو ما دفعها إلى إنكار هوية وطنية جزائرية تختلف عن هوية المحتل الفرنسي.

خاتمة:

إن تيار النخبة قد تأثر إلى حد بعيد بفرنسا الديمقراطية وفرنسا حقوق الإنسان وهذا بسبب التأثير الإيديولوجي الذي مارسه عليهم المدرسة الفرنسية، ولهذا فأنهم دعوا في بداية مشوارهم السياسي إلى ضرورة بقاء فرنسا في الجزائر واستبعدوا كليا فكرة الاستقلال هذا ما دعاهم بالمقابل إلى إنكار هوية وطنية وأمة جزائرية، بل استبعدوا حتى وجود دولة جزائرية قبل الاستعمار، وبعد تطور الأوضاع السياسية داخليا وخارجيا بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية طالبت النخبة لأول مرة باستقلال الجزائر ولكنه استقلال ناقص، تكون الجزائر جزء من

اتحاد فيديرالي تحت السيادة الفرنسية وهو ما دفع النخبة إلى تبني أمة جزائرية يجمع بين أفرادها المصير المشترك و ليس وحدة الدين أو اللغة. أما من ناحية البعد الحضاري فقد رأت النخبة أن الجزائر يجب أن تنتمي إلى الحضارة الأوربية وذلك كطريق وحيد لإخراجها من التخلف، وفي هذا السياق فقد تبني فرحات عباس نموذج دولة كمال أتاتورك العلمانية لأن هذا النموذج العلماني يعامل حسبه جميع السكان باختلاف أديانهم على قدم المساواة، ولا يقصي أي مكون.

الهوامش:

- (1) قال ذلك سنة 1960 في كتابه ليل الإستعمار الذي نشره بعد ذلك في سنة 1962. أنظر فرحات عباس، ليل الاستعمار، (ترجمة: أبو بكر رحال) الجزائر: منشورات ANEP، 2005، ص 22.
- (2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج3، ط4، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ص ص61-62.
- (3) أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص ص71-72.
- (4) لا يقصد فرحات عباس بضمير المتكلم " أنا " نفسه، بل يقصد به جميع الجزائريين كما واضح هو ذلك، أنظر كتابه L'Indépendance confisquée 1962-1978, Paris: Flammarion, 1984, P183.
- (5) يحي بوعزيز، الإتجاه اليميني في الحركة الوطنية الجزائرية، الجزائر: دار البصائر، 2009، ص ص45-47.
- (6) يوسف مناصرية، الإتجاه الثوري في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين العالميتين 1919-1939، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988، ص 17.
- (7) فرحات عباس، الشباب الجزائري من المستعمرة إلى الإقليم، (ترجمة: أحمد منصور)، منشورات وزارة الثقافة الجزائرية، 2007، ص 49.
- (8) يحي بوعزيز، الإتجاه اليميني في الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ص 45.
- (9) فرحات عباس، ليل الإستعمار، مرجع سابق، ص 140.
- (10) أنظر بيان الشعب الجزائري في: يحي بوعزيز، الإتجاه اليميني في الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص 73.
- (11) أنظر هذه الشهادة في: Charles Robert Ageron, « un manuscrit inédit de Ferhat : Abbas .Mon testament politique », Revue Française d'histoire d'outre-mer, tome 81, N 303, 1994, P191.
- (12) فرحات عباس، ليل الإستعمار، مرجع سابق، ص 174.

(13) Malika Rahal, « Penser l'union ou les ambiguïtés des Amis de Ferhat Abbas » **la pensée politique algérienne, 1830-1962**, les actes d'un colloque scientifique, Alger : ANEP, 2010, P62.

(14) وهناك معيار موضوعي في تعريف الأمة يقوم على وحدة الجنس أو اللغة أو الدين، وقد لاقى هذا المعيار رواجاً كبيراً في الفكر الألماني منذ أوائل القرن التاسع عشر ميلادي.

(15) فرحات عباس، **ليل الإستعمار**، مرجع سابق، ص 160.

(16) فرانز فانون، **معذبو الأرض**، (ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي)، ط2، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015، ص ص 41-42.

(17) فرحات عباس، تقرير إلى الماريشال بيتان، أنظر هذا التقرير في: فرحات عباس، **الشباب الجزائري** الشباب الجزائري، **الجزائر من المستعمرة إلى الإقليم**، مرجع سابق، ص 178.

(18) هذا المشروع قدّمه باسم الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري كل من: سعدان ومهداوي ومصطفى بن خليل يوم 1947/03/21 وهو لا يختلف عن المشروع المقدم من قبل نفس الحزب في 9 أوت 1946 إلى الجمعية التأسيسية الثانية، وقد نشر في جريدة " المساواة " égalité، في 9 ماي 1947.

(19) يحي بوعزيز، **الإيديولوجيات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية من خلال ثلاثة وثائق جزائرية**، الجزائر: دار البصائر، 2009، ص 10.

(20) أو خدام المذبح، من الطقوس المسيحية، حيث يقوم أطفال بمساعدة رجال الدين مثل جلب وحمل البخور ورنين جرس المذبح.

(21) يحي بوعزيز، **الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية الجزائرية**، مرجع سابق، ص 110.

(22) نور الدين ثنيو، **إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، ص 462.

(23) فرحات عباس، تقرير إلى الماريشال بيتان موجود في: فرحات عباس، **الشباب الجزائري**، الشباب الجزائري، **الجزائر من المستعمرة إلى الإقليم**، مرجع سابق، ص ص 157-158.

(24) فرحات عباس، تقرير إلى الماريشال بيتان في 1941/04/10 موجود في: فرحات عباس، **ليل الإستعمار**، مرجع سابق، ص 79.

(25) يحي بوعزيز، **الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية**، مرجع سابق، ص 79.

(26) Charles Robert Ageron, op.cit, P184.

(27) Ibid , la marge de P 182.

(28) رابح بلعيد، **الحركة الوطنية الجزائرية 1945-1954**، قسنطينة: دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، 2015، ص ص 40-41.

(29) Charles Robert Ageron, op.cit, P196.

(30) يحي بوعزيز، **الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية الجزائرية**، مرجع سابق، ص 80.

(31) Charles Robert Ageron, op.cit, P196.

(32) العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، ج1، دمشق: منشورات اتحاد كتاب العرب، 1999، ص 139.

(33) يحي بوعزيز، الإتجاه اليميني في الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص ص91-92.

(34) حمدي علي أحمد، مقدمة في علم اجتماع التربية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1997، ص 151.

(35) سيد إسماعيل عمرو، في التربية والتحول الديمقراطي: دراسة تحليلية للتربية النقدية عند هنري جירו، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2007، ص 95.

(36) حمدي علي أحمد، مرجع سابق، ص 152.

(37) المرجع نفسه، ص ص 105 - 106.

الدعاية الألمانية في الجزائر خلال الحرب العالمية الأولى (1914 - 1918م)

ورد فعل الاستعمار الفرنسي

د/سامية يعيش

المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة

المقدمة:

اندلعت الحرب العالمية الأولى سنة 1914م، والتي كانت تحصيل حاصل لما آلت إليه العلاقات الأوربية الأوربية، بعد اشتداد التنافس الاستعماري بينها وتنامي نزعة الثأر والانتقام، ولأنّ الحرب دائما تنتهي بطرف منتصر وآخر منهزم، فإنّ كل من دول الوسط والوفاق سخّرت كل إمكانياتها لتكون نتيجة الحرب لصالحها. فكانت الدعاية أبرز الوسائل التي استخدمتها الدول الأوربية إلى جانب السلاح، وركّزت على المستعمرات التي لم تكن طرفا في هذه الحرب. وتعتبر ألمانيا من بين هذه الدول التي استعملت الدعاية كرهان لفوزها في الحرب، بحيث امتد نشاطها الدعائي في العديد من المستعمرات التابعة لدول الوفاق ومن بينها الجزائر. واتخذت الدعاية الألمانية في الجزائر أشكالا وأبعادا مختلفة، الهدف منها ضرب فرنسا عن طريق إحداث فوضى في أهم وأقدم مستعمرة لها في شمال افريقيا، معتمدة في ذلك على أنها حليفة الدولة العثمانية هذه الأخيرة التي لها مكانة خاصة لدى الجزائريين، لكن فرنسا الاستعمارية لم تقف مكتوفة الأيدي، بل قاومت الدعاية الألمانية بدعاية أكبر منها لإجهاض مخططاتها وعدم السماح بضياح الجزائر منها، بالرغم من الأوقات الصعبة التي مرت بها في هذه الحرب. وانطلاقا من ذلك يمكن طرح الإشكالية التالية: ما هو

صدى الدعاية الألمانية في الجزائر؟ وكيف كان رد فعل الاستعمار الفرنسي عليها؟ وما مدى استجابة الشعب الجزائري لطرفي الصراع؟

1 - الدعاية الألمانية خلال الحرب العالمية الأولى (1914 - 1918م)

كانت الدعاية الألمانية المضادة لفرنسا في الجزائر قبل الحرب العالمية الأولى أي حوالي 1900م، وهذا ما أشار إليه الكاتب الفرنسي ديبارمي Desparmet سنة 1915 قائلاً: "إنّ ألمانة الجزائر قد بدأت خلال الخمس عشر سنة الماضية"⁽¹⁾، واستخدمت ألمانيا في ذلك جواسيس تردّدوا على الجزائر كثيرا لاسيما في السنوات القليلة قبل اندلاع الحرب⁽²⁾، محاولين إظهار ألمانيا بمظهر حسن وربطوا علاقات جيّدة مع الجزائريين، بهدف تحريضهم على الثورة ضد فرنسا خاصة بعد معارضة الجزائريين للتجنيد الإجباري قبل الحرب بقليل، إذ استغل الجواسيس هذه القضية كثيرا في تحريض الجزائريين، وهذا ما أكّده جريدة الأخبار Akhbar من خلال اهتمام الصحف الألمانية بهذه القضية وعلى الأخص صحيفة ستراسبورغ بوست Strassburg Post⁽³⁾.

وفي تقرير رسمي وسري في 19 مارس 1913م، أوضحت ألمانيا أن الهدف من الدعاية هو المساعدة على إحداث ثورة في كل شمال إفريقيا ضد فرنسا لأنها وسيلة لامتصاص قوة الخصم ومن الضروري أن تكون على اتصال بأجهزة متنقاة بعناية ومع أشخاص ذوي نفوذ لإعداد التدابير اللازمة في حالة حرب أوربية⁽⁴⁾. ولهذا نشرت ألمانيا كتيبات خاصة في برلين جاء فيها: "أكاذيب فرنسية، بربرية فرنسا في تونس والجزائر، المؤامرات الفرنسية ضد الإسلام"⁽⁵⁾، كما حاولت توزيع ميداليات تذكارية بحجم قطعة من خمسين سنتا، كتب على وجه العملة باللغة الألمانية: "الله يحمي أسلحتنا"، وعلى الوجه الآخر منها

بنفس اللغة: "قصف فيليب فيل وبون من قبل الطرادات Breslau و Goeben في 4 أوت 1914م" (6).

ولم تتوقف الدعاية الألمانية عند هذا الحد، بل بقيت ترسل بعثات إلى الجزائر للتجسس، فقد كشفت التقارير عن وصول عالمين أثاريين إلى الجزائر في الفترة ما بين (1914-1918م) وهما: البارون فون ماكس أوبنهايم Baron Max Von وهو عالم آثار ودبلوماسي، شغل أثناء الحرب منصب رئيس دائرة الاستعلام العسكري، أما الثاني فهو عالم الآثار ليو فروينبوس Leo Frobenius (7). وفي محاولة لإثارة المشاكل بين الشعب الجزائري والإدارة الاستعمارية، عُثِرَ على ملصقات من الورق بالقرب من مقر الحكومة وفي باب الواد بالجزائر العاصمة أين يكثر العنصر الأجنبي كتب فيها: "تحيا غليوم، تحيا ألمانيا، تسقط فرنسا..." (8).

واشتدت الدعاية الألمانية، خاصة عند دخول الدولة العثمانية الحرب إلى جانبها، مستفيدة من الإعلان عن "الفتوى الشريفة" التي حررها شيخ الإسلام آنذاك خيري بن عون الأركوبي يوم الجمعة 14 نوفمبر 1914م (9)، ونُشِرَ نص الفتوى في العديد من الصحف العثمانية والأجنبية، منها صحيفة بروسيا الألمانية "La Prusse Allemande"، كما رُوِّجت لها وكالة وولف الألمانية "L'Agence Wolf" (10). إنَّ انتهاج ألمانيا سياسة إسلامية تقوم على استغلال هذا الجهاد لمصلحة أهدافها الاستراتيجية، جعل للحرب عنوانا عريضا وهو أنَّ الجهاد العثماني صُنِعَ في ألمانيا (11)، إنَّ أفضل ما رجَّح كفة ألمانيا لتبرير تحالف عاصمة الخلافة معها هو: "أياديها البيضاء والنقية من كل اعتداء على المسلمين" كما جاء في أحد المناشير الدعائية بعنوان "ألمانيا ودولة الخلافة" (12)، إذ ما عَزَزَ مكانتها أنها كانت القوة الأوربية الوحيدة التي لم تستول على

إيالة من إيلات الدولة العثمانية (13). كما انتقلت الدعاية الألمانية إلى جبهات القتال، حيث احتجز الفرنسيون سنة 1915م بعض المنشورات الألمانية التي كانت موجهة إلى الجنود الجزائريين والمغاربة على الجبهة الأوربية، وقد تلقى جنود المغرب العربي في خنادقهم في فلاندر Flandres بياناً يدعوهم إلى الانضمام إلى أعداء فرنسا حيث جاء فيه: "... منذ سنوات قضى الفرنسيون على مملكتي الجزائر وتونس وفصلوهما عن عالم الإسلام..، إن العلماء قد أعلنوا الجهاد ضد الحلفاء، وأن هذا من واجبك كمسلمين ...، انضموا إلى الألمان الذين يحاربون أعدائكم و يقفون إلى جانب العثمانيين إخوانكم..." (14) ،وعلى ما يبدو أنّ هذا المنشور ورّع لغرض دعائي لمحاولة إضعاف معنويات الجيش الفرنسي (15).

وفي معسكر الهلال (16) الذي أنشأته ألمانيا للجنود الأسرى المسلمين، من بينهم جزائريون فُصلوا عن ضباطهم الفرنسيين، ووُضعوا تحت قيادة ضباط ألمان يتكلمون اللغة العربية، والذي ميّز هذا المعسكر هو معاملتهم للأسرى معاملة حسنة، من طعام حسب التقاليد الإسلامية وحمام على الطراز الشرقي ومساكن خشبية منظمة حتى أنه بُني لهم مسجدا كبيرا في وسط هذا المعسكر (17).

كما يجدر بالذكر أنّ وجاهة عائلة الأمير عبد القادر، وما كان لديها من نفوذ في المشرق عامة وعلى المهاجرين الجزائريين المستقرين ببلاد الشام خاصة، دفع ألمانيا والدولة العثمانية معاً لكسب ودّها والحصول على تأييدها لاستغلالها في الدعاية (18)، فاستغلت ألمانيا مساندة الأمير علي الجزائري (19) للدولة العثمانية ونظّمت له زيارة إلى برلين لزيارة أسرى شمال إفريقيا وحملهم على الانخراط في الجيش العثماني وبالتالي الوقوف إلى جانب ألمانيا (20).

وحسب ما جاء في كتاب حياة طيب الذكر أنه استهل خطابه بـ: "سلام يا أهل الجزائر وتونس ومراكش"، ثم وصف للأسرى الدسائس والفتن التي اعتمدها المستعمر للتفرقة بين الشعوب الإسلامية، كما أوضح لهم ما أعلنه الخليفة حول الجهاد الأكبر ضد أعداء الخلافة، مؤكداً أنّ الدولة الألمانية متفقة مع الدولة العثمانية وأنّ قيصر ألمانيا هو صديق جلالة السلطان (21).

ثم قام الأمير علي بن عبد القادر بزيارة ساحة الحرب وركب بنفسه طائرة ألمانية وألقى منشورا بالعربية فوق المعسكر الفرنسي التي يكثر فيها الجنود الجزائريون إلى جانب المغاربة والتونسيين وواصلت طائرات ألمانية العمل، وتناقلت الصحف الألمانية والسويسرية الحدث، مما نتج عنه فوضى في صفوف الجيش الفرنسي (22). غير أننا لا نعرف مدى الاستجابة لهذه المناشير والنداءات للفرار من جبهات القتال الفرنسية لكن ذلك حصل، فمن أشهر من فروا إلى الجبهة الألمانية الملازم الحاج عبد الله الذي ألف كتيباً باللغة الفرنسية سنة 1915م بعنوان: "المسلمون في الجيش الفرنسي"، يروي فيه سوء معاملة الجنود الجزائريين والشمال الإفريقي في الجيش الفرنسي (23)، وبعدها أصبح من الكتاب في مجلة الجهاد التي ظهرت لأول مرة في برلين مارس 1915م (24)، كما عمل في وكالة أخبار الشرق (25)، وبهذا حاولت ألمانيا بكل الطرق والوسائل التي أتاحت لها خلال الحرب العالمية الأولى، لتأليب الجزائريين ضد فرنسا المستعمرة لأراضيهم، من أجل تحقيق الانتصار ضد عدوتها التقليدية وخلق لها مشاكل في الجزائر، لكن هل سكنت فرنسا عن الدعاية التي روجتها ضدها ألمانيا وكيف واجهتها؟

2 — مواجهة السلطات الفرنسية للدعاية الألمانية

عملت الإدارة الاستعمارية منذ اندلاع الحرب على نشر دعايتها للتجنيد في صفوف جيشها من جهة، وللردّ على الدعاية الألمانية بالتحديد المعادية لها من جهة أخرى⁽²⁶⁾، ولكي تقاومه طوّرت فرنسا الاستعمارية تكتيكها الخاص في الدعاية، فالسلطان العثماني كان ينعت للجزائريين بأنه دمية في الأيدي الألمانية وكانت الدولة العثمانية تتعت لهم بعدوة الإسلام وعدوة العربي، أما القيصر الألماني لقّب باسم الحاج غليوم للسخرية منه وهو لقب خاص بالمسلم الذي حج إلى مكة، وبالنسبة لألمانيا فقد كانت توصف بالبربرية وبأنها عدوة للحضارة والإنسانية. إنّ هذه الحملة المضادة بدأت بضع سنوات قبل الحرب العالمية الأولى، ففرنسا غالبا ما لامت برلين واسطنبول لعدم استقرار الجزائر خلال الفترة من 1900 - 1914م، ووظفت لهذا الغرض صحافة الكولون مثل: "الأخبار" و"المبشر"، التي كانت مهمتها تبليغ الأنباء الرسمية إلى السكان، ثم أسست إلى جانب ذلك سنة 1913م جريدة أخرى تحمل عنوان يشير إلى برنامجها هي "فرنسا الإسلامية" لمقاومة دعاية الجامعة الإسلامية ولتحضير الجزائريين لإمكانية حدوث حرب أوربية، وفي سنة 1914م أصدرت جريدة أخرى كان هدفها دعائيا أيضا: "أخبار الحرب" التي استمرت حتى سنة 1918م، فحين اندلعت الحرب كانت فرنسا قد أوجدت جهازا كاملا للدعاية لا لتقاوم دعاية العدو المضادة لفرنسا فقط، ولكن للتبشير بإرادة فرنسا الخيرة بين الجزائريين أيضا⁽²⁷⁾

فبعد قصف كل من مينائي بون "عنابة" و فيليب فيل "سكيكدة" في 4 أوت 1914م من قبل الطرادتين غوبن Goeben وبرسلاو Breslau الألمانيتين، ألقى الحاكم العام في الجزائر السيد لوتو بيانين منفصلين في نفس اليوم أحدهما موجّه للكولون والآخر موجّه إلى الجزائريين بقوله: " أيّها

الجزائريون إنّ اللحظة الفاصلة قد حانت، ... إنّ ألمانيا قد هاجمت فرنسا لأنها تغار من قوتها"، ولكي يقنع مستمعيه استشهد لوتو بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم الذي قال: " إنّ الله لا يحب الخونة"، ثم تابع قوله: " فإنّ الألمان قد نسوا هذا الحديث الشريف عندما ظنوا أنّ الجزائريين سيخونون فرنسا"، وكعلامة للنقّة والتهديد أخبر الحاكم العام الفرنسي الأهالي المسلمين أنه كان متأكدا من أنّ الخونة لا يوجد بينكم، ثم ذكرهم بأنّ فرنسا مصممة على حفظ النظام، فابقوا متعاونين معنا وإخوانا لنا (28)، ولقي قصف المدينتين الجزائريتين صدى في الصحف الفرنسية بالجزائر وباريس، فمعظم الصحف المحلية الكبرى تناولت الموضوع كجريدتي صدى الجزائر وصدى وهران في 5 أوت 1914 بعنوانين كبيرة في الصفحة الأولى لها (29)، إلى جانب صحف فرنسية أخرى تصدر في باريس مثل: Le Radical ، Le Petit Journal ، Le Temps، Le Siècle، ومعظم الصحف نشرت مقتطفات من خطاب الحاكم الفرنسي في الجزائر (30).

ومنذ الوهلة الأولى أرادت الإدارة الاستعمارية توظيف الدين الإسلامي مثل ما قامت به عدوتها ألمانيا لكسب ولاء الجزائريين ضدها، وهذا واضح من خلال ما نشرته جريدة Le Temps الفرنسية على إثر الهجوم البحري الألماني على السواحل الجزائرية، حين ألقى الحاكم العام خطبة قوية وجهها إلى الجزائريين جاء فيها: "إنّ فخا نصّب للإسلام، ولكنكم ستكتشفونه بنظرتكم البعيدة وبولائكم المعتاد وإنّ سوف تضربون عرض الحائط بالاستفزازات النفاقية (لألمانيا والدولة العثمانية) التي تريد أن تستغل عواطفكم الدينية... وأن تتبعوا مثال إخوانكم في القاهرة والهند، وأولئك الذين تحميهم روسيا، واصلوا صلواتكم من أجل انتصار العدل وتحطيم ألمانيا" (31). من خلال تصريحات الحاكم العام

يتضح أنه كان يدعو الجزائريين لأن يكونوا مخلصين لفرنسا وفي مقابل ذلك استنكر توظيف كل من ألمانيا وحليفاتها الدولة العثمانية للعواطف الدينية لإثارة الجزائريين ضد فرنسا، ولأنّ التناقض في أقواله كان واضحاً من خلال استخدامه لحديث النبي محمد وأن ضرب المدينتين الجزائريتين هو ضرب ضد الإسلام، وهذا في محاولة منه لخلط الدين بالدعاية⁽³²⁾. فأدركت فرنسا جيداً أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه رفع شعار الإسلام في هذه الحرب، وفي مواجهة أعدائها خاصة ألمانيا، لهذا استعملت في دعايتها رجال الدين الرسميين الموالين لها من أئمة ومفتين، حيث طُلِبَ منهم إعطاء الشرعية الدينية لمشاركة الجزائريين إلى جانب فرنسا في هذه الحرب⁽³³⁾، ومثال على ذلك ما صرحت به الجمعية الدينية الإسلامية بالجزائر العاصمة في 7 أوت 1914م على لسان رئيسها محمد بن سيام: "تدركون جيداً أن تهوّر الألمان هو الذي أدى إلى إشعال الحرب، حيث رفضوا النقاش الدبلوماسي لإيجاد حل سلمي للصراع القائم،... وهم معروفون بالعنف والغطرسة والاستكبار منذ القدم، وفرنسا بالمقابل رمز للعدالة والشهامة والحضارة... لا تستمعوا إلى الأكاذيب والدعايات، إنّ مساعدتكم للفرنسيين واجب عليكم من باب حسن الجزار الذين ستدخلون به الجنة"⁽³⁴⁾.

وهناك أمثلة عديدة قدّمها المؤرخ الفرنسي مليا (Mélia) لرجال الدين آنذاك الذين أعلنوا مساندتهم لفرنسا، مستخدمين الوعظ في المساجد ولاسيما في خطبة الجمعة، مثل ما فعل إمام المسجد الكبير بقسنطينة الامام لفقون زواوي بن محمد الصالح في ديسمبر 1914م⁽³⁶⁾. إلى جانب ذلك، ركّزت الإدارة الفرنسية على نشر فكرة القدرية بين الجزائريين، وذلك ما نلاحظه من خلال تصريحات أولئك الموالين الذين كانوا يعتبرون أنّ الفرنسيين هم ولاية أمور المسلمين في الجزائر، وفرنسا هي حاميتهم وقدرهم المحتوم مثلما صرح بذلك

أحد النواب: " الله هو الذي وضع الجزائر تحت حماية فرنسا ... اقتنعوا بقدركم ولا تصدقوا الأكاذيب، فالدين الإسلامي ينصحننا بأن نرضى بالقدر الذي يقسمه الله لنا" (37). ولتحسين صورة المستوطنين وعلاقتهم مع الجزائريين، أعلن شيخ بلدية الجزائر العاصمة خلال الشهور الأولى للحرب من خلال جريدة Le Temps: "هناك بيننا نحن الكولون وبين مسلمي افريقيا الشمالية علاقات وثيقة ... كوّنتها المصالح المشتركة، ثم منذ بداية الحرب أصبحت بيننا وبينهم قوة مؤثرة خلقت في ميدان المعركة في وجه عدو مشترك" (38). كما تبادل الفرنسيون والقوات المركزية المهاترات الصحفية بخصوص الجزائر، فمنذ سنة 1914م لام البروفيسور بيكر الصحافة الفرنسية على مغالطة الرأي العام فيما يتعلق سياسة ألمانيا الإسلامية، ومن جهة أخرى اتهم الكتاب والعلماء الفرنسيين الألمان بالكذب وتشويه الحقائق في الأخبار بأنّ الجزائر خصوصا وافريقيا الشمالية عموما كانت في حالة ثورة ضد فرنسا (39). لكن إذا نظرنا للكتابات الفرنسية آنذاك ك: ديارمي وميليا وغيرهم الذين تتأولوا النشاطات الألمانية يتضح أنهم تولوا دور مقاومة دعاية العدو بين الجزائريين (40). واستخدمت فرنسا الاستعمارية أسلوبا آخر للدعاية، إذ استعرضت قواتها العسكرية فبين شهر فيفري وسبتمبر 1916م، جاءت بحوالي 6000 سجين ألماني إلى المغرب الأقصى و3000 إلى الجزائر، لكي تثير الرعب في قلوب أهل المغرب العربي، ولا شك أنّ الفرنسيين حاولوا أن يُنظّموا مظاهرة بالنسبة لرجل الشارع الجزائري تجعل فرنسا تظهر قوية لأنها استطاعت أن تلقي القبض على أعدائها، ولهذا فأنها وجدت في هؤلاء المساجين سلاحا لكي يقنعوا الجزائريين أنّ أي ثورة وطنية ضد فرنسا ستكون غير ممكنة، لكن هذه المناورة فشلت كأكثر النشاطات الدعائية

الفرنسية في تحقيق هدفها لأنّ في سنة 1916م اندلعت ثورتين كبيرتين في الجزائر (40).

إنّ الإدارة الاستعمارية لم تتوقف عند هذا الحد، فلكي تحصل على المجندين الجزائريين لجأت إلى استعمال الموسيقى والولائم ونحو ذلك، ففي نهاية سنة 1915م أصدر قائد الجيش الفرنسي في الجزائر منشورا يوصي فيه بالتجنيد بطريقة مغرية للجزائريين، وسرعان ما وجّه المسؤولون العسكريون بعض هذه المغريات، حيث عرضت على الفقراء الجزائريين المدقعين ولائم كثيرة وسارت أمام الفلاحين الجهلة والمعزولين " طوابير عسكرية" تعزف الموسيقى وتضرب الدفوف لتألفت أنظارهم، وكانت الحلويات وأطباق الكسكسي معروضة على كل من يريد أن ينضم إلى الطابور، بل أنّ بعض الفرق العسكرية الفرنسية قد شاركت في الاستعراض الذي يضم راقصين وموسيقيين لإغراء الجزائريين وللبهرنة على كرم فرنسا (41). كما حاولت فرنسا تدارك سياستها تجاه الجنود المسلمين كرد فعل على الدعاية الألمانية القوية، إذ عملت على إرضاء بعض الحاجات الاجتماعية للجنود الجزائريين، فقد أشرنا من قبل أنّ ألمانيا شيدت مسجدا وأعدت طعاما حلالاً خاصا للأسرى، ونظّمت برنامجا توجيهيا للجنود والمساجين والهاربين الجزائريين، وقامت فرنسا بأشياء مشابهة إذ رأت أن تبني مسجدا في (نوجون - سير - مارن) Nogent _ Sur _ Marne في جانفي 1916م (42). كما عيّنت السلطات الفرنسية خلال الحرب، الشيخين بومرزاق الونوغي وعبد الرحمن قطرانجي إمامين للمجنّدين الجزائريين في الجيش الفرنسي، فانقلبا إلى أوربا واستقرا في فرنسا ولم يكن عملهم دينيا فقط بل كان دورهما هو ما نسميه اليوم بالحرب النفسية أو التوجيه المعنوي، إلى جانب ذلك أوكلت لهما مهمة الرد على كتاب المسلمون في الجيش الفرنسي، فحررا كتيباً بعنوان " القول

الناصح في مجادلة المائن الكاشح"، فكان أسلوبا آخر اتبعه الاحتلال الفرنسي لمواجهة الدعاية الألمانية (43).

وبناءً على توصيات الحاكم العام في الجزائر، عين وزير الحربية الفرنسي سنة 1915م ثلاثة أئمة ملحقين بالجنود الجزائريين على الجبهة الأوربية ولما كان هؤلاء الأئمة من خريجي المدارس الفرنسية - الجزائرية، فإنه من الممكن أن يدّعي الباحث أنهم كانوا قد اختيروا بعناية لكي يقوموا لا بأداء الصلاة فقط، ولكن أيضا بالدعاية لصالح فرنسا بين إخوانهم في الدين، لذلك فإنه عندما سُئِلوا عن انطباعهم بعد أن زاروا الجنود الجزائريين في المستشفيات، صرّح هؤلاء الأئمة الموالون لفرنسا بأنّ كل الجزائريين كانوا مستعدين أن يُضَحُّوا بدمائهم من أجل فرنسا (44).

في نفس الوقت قرّر المجلس الوطني الفرنسي بدون مناقشة، أن تبنى دار للاستقبال في مكة للحجاج الجزائريين وكان اسمها "دار الضيوف"، وقد أوضح الفرنسيون أنّ الهدف منها هو حماية الجزائريين من دعاية العملاء الألمان (45)، ولكن ليس لدينا برهان على أنّ هذه الدار قد بُنيت تحت سلطة العثمانيين، ويبدو من المشكوك فيه السماح لفرنسا ببناء دار من هذا النوع في تلك الظروف، وبالإضافة إلى ذلك فإنها كانت تخاف من تأثير فكرة الجامعة الإسلامية والدعاية المضادة للفرنسيين، حيث لم تأذن للجزائر خلال سنة 1915م أن يقوموا بحجهم السنوي إلى مكة، ولم تسمح لهم بالحج إلاّ بعد ثورة الشريف حسين 1916م (46). حيث أرسلت بعثة دبلوماسية دعائية إلى الشريف حسين تضم 250 حاجا فقط من إفريقيا الشمالية، الذين كانوا قد اختيروا بعناية من الأشخاص المعروفين محليا ولا سيما كبار الأعيان، وأعطيت لهم التعليمات بأن تعبّر عن سرور الفرنسيين لتحقيق "الاستقلال الكامل للأماكن المقدسة"، كما حملت هذه البعثة

الدعائية والدبلوماسية الهدايا إلى الشريف حسين باسم الحكومة الفرنسية (47)، وتوجت محاولات السلطات الاستعمارية للرد على الدعاية الألمانية ومحاولتها إبقاء الجزائر في فلكها، هو إعلانها عن الإصلاحات سنة 1919م التي كانت محطة نهائية لرحلة طويلة ابتدأت سنة 1914م (48).

3 - موقف الشعب الجزائري من أطراف الصراع في الجزائر خلال الحرب

استيقظ الفرنسيون ذات يوم من شهر أوت 1914م، فوجدوا ملصقات على جدران المساجد نصها: "هذا زمان الصمت، فإن تكلمت الباطل فستعيش، ولكن إذا تكلمت الحق فستموت" (49)، إنَّ هذا الإعلان كان قولا جزائريا شعبيا احتجاجا على قانون الطوارئ والرقابة، ولقد كان تعبيرا ساخرا يظهر كيف ردَّ الأدب الشعبي الجزائري على الضغط الاستعماري، ولم يذكر ديارمي الذي نقل هذا الإعلان من وقَّع هذه الملصقات ولكن من الواضح أنَّ الذي فعل ذلك هي العناصر المحافظة التي كان الفرنسيون ولا سيما الكولون يتَّهمونها باستعمال التقية وبالاستسلام لفرنسا خوفا من القوة فقط وليس ولاءً لها. وهذه هي الحقيقة التاريخية التي يمكن أن نتحدث عن مشاعر أغلبية الشعب الجزائري، وليس ما روجته وسائل الإعلام الفرنسية - ذكرناها سابقا - من مساندة المسلمين الجزائريين لهم في الحرب الذين لم يكونوا إلاَّ رجالهم المختارين والمسمَّون بـ "بني وي وي"، حيث تربطهم بالاستعمار مصالح مشتركة وولاء دون شرط أو قيد (50).

ويشير المؤرخ أبو القاسم سعد الله هنا إلى نقطة هامة، وهي أنَّ الكتاب ورجال الدولة الفرنسيين كانوا يتحدثون عن الولاء الجزائري لا عن الهدوء الجزائري خلال فترة الحرب، فكُلُّهم كانوا متفقين على أنَّ هذه البلاد كانت في حالة غليان كما كانت في السابق، ذلك أنَّ عدم الاستقرار الدائم الذي امتاز به التاريخ الجزائري تحت حكم فرنسا كان في قمته زمن الحرب فإن كان هذا صحيحا،

كيف يمكن للجزائر أن تكون مخلصة وغير مستقرة في نفس الوقت! (51). لذلك هناك أدلة عديدة تسيّر نحو هذا الاتجاه، إذ أثناء الحرب اكتشف الفرنسيون رسالة بتاريخ 25 سبتمبر 1914م، كتبها أحد الجزائريين إلى شخصية إيطالية وفيها أكّد الكاتب أنه لا يمكن أن يصف الحالة التعسفية وغير العادلة التي يعيشها الجزائريون، وأضاف في هذه الرسالة بأنّ التجنيد العسكري الإجباري قد أدمج الشبان الجزائريين في الجيش الفرنسي ثم بعث بهم إلى الموت في الخطوط الأمامية للمعركة، ثم تساءل : لماذا نحارب ضد الألمان؟، لأنّ فرنسا جعلت مناّ حيوانات مفترسة، وهي تريد الآن أن تدفعنا أفراد وجماعات لنحارب ضد شعب ليس لنا معه لا علاقة ولا سبب للعداوة، إنّ هذه هي الوحشية !ليحيا السلام، لتحيا إفريقيا الشمالية حرة مستقلة (52).

إنّ أهم ما وجدناه يعبر عن موقف الجزائريين من ألمانيا وفرنسا، وما مدى تأثير دعاية كل منهما على الشعب الجزائري هو من خلال الأدب الشعبي، ففي أغنية سياسية طويلة عبّر الجزائريون عن شعورهم الحقيقي نحو فرنسا خلال الحرب، فالكاتب ديارمي الذي كتب مقالا تحت عنوان : " الأغاني الجزائرية أثناء الحرب" في المجلة الإفريقية سنة 1932م، ترجم الأغنية إلى الفرنسية وقام بتحليلها معتبرا أغنية العصر، حيث كانت هذه الأغنية تتبع أحداث الحرب خطوة بخطوة بما في ذلك انتصار الأصدقاء وهزيمة الأعداء، كما أعطت وصفا حيا عن معاناة الجزائريين من الحرب وعن شعور نساءهم وأطفالهم وأهلهم في الجزائر (53). كما كان رد الفعل الجزائري على الدعاية الفرنسية الدينية حاضرا، من خلال الأدب الشعبي تجاه بناء مسجد للجنود الجزائريين، فجاء في هذا الصدد: "إنّ الفرنسيين أصدقاءنا قد بنوا المستشفيات في مساجدنا، ت عالوا واشهدوا هذه النكبة" (54)، فالجزائريون كانوا يعلمون أنّ فرنسا لم تكن تعمل من

أجل مصالحهم ولكن من أجل مصالحها هي، إذ لم تفهم كيف يستعمل المسجد الذي هو في حقيقة الأمر مكان للعبادة وليس مستشفى لعلاج الجنود الجرحى (55). فكانت إذن رسالة "فرنسا الإسلامية" التي انتهجها الاستعمار في دعايته أبعد ما تكون إلى النجاح، إذ فشلت في منع الجزائريين من الثورة، وفشلت أيضا في تحسين صورة الفرنسيين في العالم العربي، ولكنها نجحت بشكل محدود في مقاومة الدعاية الألمانية في الجزائر، فرغم المقاومة فقد احتفظت فرنسا بالجزائر داخل فلكها باستعمال الضغط من جهة والإغراء من جهة أخرى (56).

وفي أغنية أخرى أظهر الأدب الشعبي تعاطف الجزائريين مع ألمانيا، وأملهم في سقوط الستار الفرنسي عنهم قريبا بمساعدة القوات المركزية (الوسط): "تحية لوليم الثاني (غليوم) الذي يحلق في طيارة، أيها الرومي (الفرنسيون) أيها الانسان الكئيب؟ ... إنني أؤكد أنّ الجدران العالية التي تحيط بالجزائر ستسقط قريبا من أساسها" (57)، وفي نفس الوقت مجدّ الشعراء أسطورة الحاج غليوم في أدبهم الشعبي (58). ولقد صوّرت المقاطع الغنائية في الجزائر غليوم الثاني قويا مثل الفهد، فلَقَّب بـ "المنصور"، "قدور"، وهي ألقاب حافلة بمعنى الفعل والقوة في اعتداد واضح من طرف الجزائريين بقوة ألمانيا وقدراتها العسكرية التي وراء ثقتهم في انتصارها، فلا غرابة أن تجمع الأغاني الشعبية آنذاك على أنهزام الفرنسيين وانتصار الألمان الذين سيزحفون على فرنسا ويدمرّون باريس، فعكست تلك المقاطع مدى الحقد والنقمة على الاستعمار والتّمني باستقلال الجزائر، كما وصفت الانفعالات العاطفية والاختلاجات النفسية التي لا علاقة لها البتة بالحسابات العسكرية، ولا تقيم وزنا للاستراتيجيات الميدانية وموازين القوى بين الأطراف المتقابلة في الحرب، حيث جسّدت معاني التقشي من الاستعمار والانتصار عليه بواسطة الآخر، فشكّلت تلك الأغاني متنفسا لشعوب

مقهورة حاكت بعد عجزها على تحقيق انتصار فعلي في الواقع على تحقيق انتصارات وهمية في مخيالها الشعبي⁽⁵⁹⁾.

وينطبق كل هذا على المثل القائل "إنّ عدو العدو صديق، وصديق العدو عدو"، وبناءً على هذا الاعتقاد الشعبي فما دامت ألمانيا عدوة لفرنسا فهي صديقة الجزائريين، وأنّ ما قوى مركزها تحالفها مع الدولة العثمانية التي كانت تمثل مركز الخلافة الإسلامية، ولكن بالرغم من ذلك فإنّ الجزائريين لم يتوقعوا من ألمانيا أن تتقدّم من فرنسا، وكل ما كانوا يأملون فيه هو أنّ ألمانيا يمكن أن تضعف أو تهزم عدوتهم فرنسا في أوروبا، لتعطي لهم فرصة لإكمال العمل⁽⁶⁰⁾. لكن بالرغم من ذلك، فإنّ أبا القاسم سعد الله يرى أنّ الدعاية الألمانية في إفريقيا الشمالية عموما والجزائر خصوصا سطحية، فالوثائق الموجودة لا تدل على أنه كان هناك أية خطة ثابتة ولا نتائج إيجابية جُنيّت، فصحيح أنّ ألمانيا تتمتع بسمعة عالية في الجزائر منذ فاتح القرن العشرين، باعتبارها منافسة لفرنسا وعاطفة على آمال الجامعة الإسلامية، إلّا أنها لم تنتج أي زعامة هامة في المنطقة مع أنّ الفرنسيين قد أوعزوا تقريبا كل الاضطرابات في الجزائر إلى الدعاية الألمانية، فحقيقة الأمر هي أنّ العمل الألماني لم يكن واضحا ولا حساسا. فإنّ السمعة الألمانية التي كانت تحت هجومات دعائية قوية من فرنسا، كانت على الجانب الضعيف بخصوص الجزائر وهذا الأسقف الأمريكي قد أخبر أحد محرري جريدة بريطانية بأنه: "لم يجد أي علامة عطف نحو ألمانيا"⁽⁶¹⁾.

الخاتمة:

لقد كانت الدعاية الألمانية في الجزائر خلال الحرب العالمية الأولى جزء من مخططاتها الاستراتيجية التي رسمتها لإثارة المستعمرات ضد فرنسا وحلفائها، لكنها اختلفت في أساليبها لأنّ كل بلد لديه خصوصياته، لهذا لم يكن

الهدف واضحاً من الدعاية الألمانية، لأنها لم تتصل بالزعامات المحلية في الجزائر عكس ما فعلته في تونس والمغرب الأقصى، بل كانت فقط تريد إرباك عدوتها فرنسا وتشيتت قوتها بخلق الفوضى والاضطراب، ولعل ذلك يرجع إلى الإجراءات الصارمة التي قامت بها فرنسا أثناء الحرب من إعلان حالة الطوارئ والقوانين التعسفية التي قيدت حرية وتنقل الجزائريين، حيث أنّ فرنسا كانت تعلم مدى خطورة الدعاية الألمانية إذ ما نجحت، لهذا أقامت جهازاً دعائياً يقوم للتصدي للمخططات الألمانية، واعتمدت في ذلك على جرائدها فقط التي تنقل أخبار الحرب ومنعت الصحف الأجنبية خاصة العثمانية، واستخدمت الطبقة العميلة لها من قياد رجال دين يروجون لدعايتها.

إنّ ما يمكن أن نستنتجه من خلال دراستنا للدعاية الألمانية والدعاية الفرنسية المضادة لها، أنهما لا يختلفان في الشكل، فكلاًهما وظفاً الدين في الدعاية، وحاولا استمالة الجنود الجزائريين إليهما، والشيء المهم أنّ كل طرف كان يبحث عن مصالحه في هذا الصراع والانتصار في هذه الحرب، دون الاكتراث أين تكمن مصلحة الجزائريين؟ أي تمّ استغلالهم فقط. لكن إذا لاحظنا موقف الشعب الجزائري من أطراف الصراع أثناء الحرب، فنجد أنّ موقفه كان منطقياً فيمكن القول أنه كان متعاطفاً مع ألمانيا ليس إلا، أما الدعاية الفرنسية فظاهرياً نجحت لكن في حقيقة الأمر أنّ السياسة القمعية أعطت مفعولاً ولو بشكل محدود، لأنه لو نجحت لما قامت ثورتين في تلك الفترة وهي ثورة الأوراس والهقار سنة 1916م. كما أنّ الأدب الشعبي أعطى لنا صورة عن مدى وعي المواطن الجزائري لما يدور حوله من أحداث الحرب، وكيف تعامل معها وما مدى كراهيته للاستعمار الفرنسي، لكن ما زلنا نحتاج إلى دراسات معمقة في

هذا الصدد، لنسدل الستار على ما هو خفي عتًا من حقائق واستعمال مصادر متنوعة كالألمانية، وعدم الاعتماد على المصادر الفرنسية فقط.

الهوامش:

(1) J Desparmet , Quelques Echos de Propagande Allemande à Alger , **Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du nord**, n°20, 1915, pp 46_48.

(2) كان الجواسيس الألمان في شكل تجار، سياح، علماء آثار. للمزيد

أنظر: Jean Méliá, **L'Algérie**

et la Guerre (1914_1918), Librairie Plon , Paris, 1918, pp10_11.

(3) ناصر بالحاج، دور الدعاية العثمانية - الألمانية في رفض التجنيد الإجباري والدعاية الفرنسية المضادة خلال الحرب العالمية الأولى (1914 - 1918م)، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 3، 2008، ص 2.

(4) Méliá, Op.cit, p7.

(5) Ibid, p17.

(6) Ibid, p20.

(7) عبد الرؤوف سنو، ألمانيا والإسلام في القرنين التاسع عشر والعشرين، ط1، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص 92.

(8) Méliá, Op.cit, p20.

(9) العجيلي التليبي، صدى حركة الجامعة الإسلامية في المغرب العربي 1876 - 1918م، دار الجنوب للنشر، تونس، 2005، ص 227 - 228.

(10) نفسه 238.

(11) من المروجين لمقولة " الجهاد صنع في ألمانيا" المستشرق الهولندي سنوك هورغرو نجييه. للمزيد

أنظر: عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص 82. وأنظر أيضا: Gilbert Meynier, **L'Algérie**

Révélee, Librairie Droz, Genève, 1981, p510

(12) العجيلي التليبي، المرجع السابق، ص 271.

(13) Augustin Bernard, **L'Allemagne et L'Islam, L'Afrique Française**, 25 Année, n° 1 et 2 , Janvier et février, 1915, p 17.

(14) Desparmet, Op.cit, p70.

(15) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، ط4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص 243 - 244.

(16) أنشئ معسكر الهلال Halbmondlager في ناحية فونسدورف Wünsdorf ببرلين في جويلية 1915م، وظيفته هو إيواء الأسرى المسلمين الذين كانوا يحاربون في جيش الوفاق ووقعوا في أيدي القوات الألمانية، من بينهم الهنود، والعرب في شمال إفريقيا والمسلمين التتار، والهدف من وراء ذلك هو نشر الدعاية حول مواقف ألمانيا المتسامحة والحصول على استحسان العالم الإسلامي وإعطاء المعتقلين المسلمين الانطباع بأنهم ليسوا أسرى وإنما ضيوفا على ألمانيا. أنظر: عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص 96.

(17) François Arnoulet, Les Tunisiens et la première guerre mondiale (1914-1918), *Revue de L'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 38, 1984, p55.

(18) العجيلي التليلي، المرجع السابق، ص 244.

(19) الأمير علي الجزائري: هو أحد أبناء الأمير عبد القادر الجزائري، استقر في الشام منذ عام 1853م، وكان من أحد الذين أعلنوا ولاههم للدولة العثمانية، فعينه نائبا لمجلس المبعوثان والغرض من ذلك كسب ولاء المهاجرين الجزائريين والتصدي للدعاية الفرنسية التي كانت تستهدفهم في الحرب العالمية الأولى وكان هو من بين أحد الذين أوفدهم الباب العالي إلى ألمانيا، فاستقبل استقبالا كبيرا حضرته شخصيات ألمانية وعثمانية ومستشرقون وأسكنه الألمان في قصر أدلون. للمزيد أنظر: مجموعة من المؤلفين، **مئة عام على الحرب العالمية الأولى "مقاربات عربية"**، مج 2، ط 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2016، ص 190.

(20) ذهب بعض المصادر الفرنسية على أن الأمير نجح في تكوين كتيبة من الرماة (Bataillon)

أغلبهم من الجزائريين. أنظر: العجيلي التليلي، المرجع السابق، ص 248.

(21) مجموعة من المؤلفين، **تاريخ حياة طيب الذكر " الأمير علي بن الأمير عبد القادر ملك الأقطار**

المغربية وسلطان الأرباض الجزائرية"، وضعه نخبة من أفاضل الكتاب تحت رعاية نجل الفقيه الأكبر

الأمير محمد سعيد، مطبعة الترقى، دمشق، 1918، ص 134 - 135.

(22) نفسه، ص 138 - 141.

(23) El Hadj Abdallah, *L'Islam dans L'Armée Française (Guerre de 1914*

1915), Constantinople, 1915.

(24) وزير أئده، الوطنيون العرب ونشاطهم السياسي والصحفي في ألمانيا حتى نهاية الحرب العالمية

الأولى، **مجلة الأصالة**، العدد 52، السنة 6، ديسمبر 1977، ص 59.

(25) وكالة أخبار الشرق: هي مؤسسة تأسست في برلين عام 1915م، هدفها الإشراف على الدعاية

الألمانية في البلدان الشرقية والإسلامية بشكل خاص برئاسة أوبنهايم. أنظر: عبد الرؤوف سنو، المرجع

السابق، ص 98.

(26) ناصر بالحاج، المرجع السابق، ص 9.

(27) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 248.

(28) نشرت مجلة افريقيا الفرنسية الخطاب كاملا للحاكم العام الفرنسي للمزيد أنظر:

Nos colonies d'Afrique pendant la guerre, **l'Afrique Française**, Op.cit, pp19_23.

وأنظر أيضا: - أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص249. و. Mélia ,Op.cit,p187.

(29) L'Echo d'Alger, Mardi 04/08/1914, n°874, p1. Et L'Echo d'Oran, Mercredi 05/08/1914, n°15831,p1.

(30)Le Petit Journal, Mercredi 05/08/1914,n°8849 ,p1.et Le Radical, Mercredi 05/08/1914, Trente_ cinquième Année ,p2.et Le Siècle, Mercredi 05/08/1914,n°38958 ,p1. et Le Temps Mercredi 05/08/1914,n°19387 ,p1.

(31) Le Temps, Vendredi 06/11/1914 , n°19480,p3.

(32) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 249 - 250.

(33) ناصر بالحاج، المرجع السابق، ص 9.

(34) Mélia , Op.cit,pp117_120.

(35) Ibid,p p 121_123.

(36) ناصر بالحاج، المرجع السابق، ص 11.

(37) Le Temps ,Dimanche 08/11/1914 ,n°19482,p2.

(38) Le Temps ,Lundi 28/12/1914 ,n°19532,p1.

(39) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص251.

(40) يقصد بهما ثورتي الاوراس والهقار. أنظر: أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص251.

(41) Signoret,L'Algérie et Les Indigènes pendant la Guerre, **Revue Politique et arlementaire** ,T 98 ,1919,p 289.

(42)Victor Demontes, L'Algérie pendant ces 18 Mois de guerre, **Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de L'Afrique du Nord** ,T10 , 1915,p 37.

(43) بومرزاق الونوغي هو ابن أحمد بومرزاق المقراني الذي خلف أخاه محمد المقراني ثورة 1871م وقد

أصبح بومرزاق المقراني معروفا بالونوغي فقط، أما عبد الرحمن قطرانجي هو غير معروف بعلمه عندئذ ولا بمؤلفاته ويبدو أنه من رجال الدين بالعاصمة ومن الأصول العثمانية. أنظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ

الجزائر الثقافي (1830-1954)، ج7، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 103.

(44) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، المرجع السابق، ص 254.

(45) Victor Demontes, Op.cit , pp 37_38.

(46) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 254.

(47) نفسه، ص 254.

(48) نفسه، ص 257.

(49) J Desparmet,La Chanson d'Alger pendant la Guerre,**Revue Africaine**,vol73,1932,p55.

(50) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 194 – 195.

(51) نفسه، ص 201.

(52) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 203 – 205.

(53) نفسه، ص 207. وأنظر أيضا: J Desparmet, La Chanson D'Alger

pendant...,Op.cit,pp 62_83

(54) Ibid, p79.

(55) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 254.

(56) نفسه، ص 240.

(57) نفسه، ص 207 – 208.

(58) مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، تر عمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر، بيروت، (د.ت)، ص

30.

(59) العجيلي التليلي، المرجع السابق، ص 286 – 287. وأنظر أيضا Gilbert

Meynier,Op.cit,p621

(60) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 240.

(61) نفسه، ص 247

السلطة العثمانية في الجزائر ومسألة توظيف الجانب الديني

✍ أ. د/ حميدي أبوبكر الصديق

✍ أ/ محمد علي مساعد

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

مقدمة:

باعتبار أن الدين أهم مكون للمجتمعات العربية والإسلامية فإن السلط المتعاقبة حرصت على استثمار هذا البعد الديني في صالحها، وحاولت أن تحتوي معظم الهيئات أو المؤسسات أو الزعامات الدينية لتكون في خدمتها. وهذا يضمن لها الاستقرار والولاء والاستمرار. وعرفت كل مرحلة مظاهر معينة من التقارب بين السلطة الزمنية والدينية أو الروحية، وأحيانا كانت هذه الأطراف متبادلة المصالح في الاتجاهين. والجزائر الحديثة عرفت هذا السلوك السلطوي في كثير من صوره. فكيف استفادت السلطة الزمنية من القوى الروحية الفاعلة في أوجهها المتعددة؟ (الزعامة الروحية، النسب الشريف، المناصب الدينية، القضاء أ الإفتاء ... تقريب طرق صوفية على حساب أخرى) وما هي العوامل التي ساعدتها على ذلك؟

استعمال النسب الشريف في خدمة السلطة المركزية

كان الأتراك يدركون الدور البالغ للعائلات التي تعطي لنفسها النسب الشريف لما لها من امتداد اجتماعي وقداسة في المنظور الديني والاجتماعي، ولهذا أحاطت العائلات الشريفة بشيء من الاحترام والامتيازات الضريبية. والوجاهة لدى السلطة التركية. وأحيانا كانت تمثل الوسيط الاجتماعي لدى السلطة التركية، وكانت كذاك بعض الأوقاف التي تنسب إليهم: أوقاف الأشراف.

وهي بهذا السلوك تقرب إليها هذه الفئة لاحتوائها من جهة ومسك خيوط المجتمع من خلال احترام العائلات الشريفة.

وأخذا بما ورد في العديد من الكتب والقصائد فإن الاهتمام بالأنساب ربط بشكل وثيق مع قضية الشرف والعراقة والانتساب لآل البيت، وهي ظاهرة سادت تلك المراحل حتى تضي على نفسها نوعا من القداسة والاحترام وأحيانا بعدا سياسيا. لدرجة أنها تتسبب الكرامات والبركة لمن انتسب لعائلة شريفة. واستمرت هالة الانتساب الشريف خلال الفترة العثمانية واستغلالها لصالح الولاء للعثمانيين.

وبقي النقاش حول النسب الشريف مستمرا حتى عهد الاحتلال الفرنسي. فقد ظهر نقاشا حادا بين مؤيديه ومعارضيه كما كان الحال بين عاشور الخنقي الذي انتصر للأشراف ومحمد الصالح بن مهنا الذي هاجمه على هذا المعتقد وأيده في ذلك محمد بن عبد الرحمان الديسي. ومن الذين أشاد بهم وينسبهم الشريف أبي التقى الذي قال أنه من فاس وهو دفين برج بوعريريج وقال فيه:

إليك أبا التقى مولى الموالى حقيق لودرواشد الرحال

لينتجعوا هاما هاشميا سريا من ذؤابة خير آل

شريف فاطميا حيدريا أب سلاله تاج أرباب الكمال⁽¹⁾

وكما أنشد في العديد من الأشراف ومنهم: محمد السعيد بن زكري وعبد القادر بن رزيق. وكثير من الدراسات التي اهتمت بهذا الموضوع لاحظت بعض الصراع أحيانا بين المرابطين وكبار العائلات المنتفذة وهذا خوفا من تنامي نفوذ أحدهما على الآخر، وهذا شيء طبيعي إذا كان الطرفان بينهما

حساسية وصراع ولكن يبدو أن هذه الظاهرة عمت أكثر عند دخول الفرنسيين البلاد فراح بعض الرجال من أصحاب السيف - كما كانوا يلقبون - ويقصد بهم الزعامات القبلية ينافسون رجال الطريقة على مكانتهم في المجتمع ولدى السلطة الفرنسية التي كانت تسعى لافتعال هذه الأشياء للوقعة بين الأطراف الفاعلة حتى تضعف الجميع. ولهذا قيل أن الفرنسيين بدئوا يعتمدون على رجال الدين بدل الرجال السيف والقياد ابتداء من الستينات من القرن التاسع عشر (2).

السلطة الزمنية وتعاملها مع السلطة الروحية

أصبح للمرابطين في الفترة الحديثة وخاصة منذ القرن السادس عشر بالجزائر يسيطرون على المشهد الاجتماعي والديني ولذلك صارت السلطة الزمنية تطلب ود هؤلاء بطريقة أو أخرى، وهناك من يذكر أن ثلثي سكان الجزائر تحت تأثير المرابطين، وبالتالي فلا غرابة أن تكون مفاتيح المجتمع بأيديهم (3) ولهذا سعت كل السلطات المتعاقبة وحتى الأعداء حاولوا استغلال هذا النفوذ للوصول إلى مآربهم. وكان العثمانيون قد ركزوا على هذا البعد فربطوا علاقات جيدة مع المرابطين منذ البداية، وخاصة أن الأخيرين رأوا فيهم المنقذ من الأعداء الذين سيطروا على السواحل، وتعاونوا معهم لإنقاذ الأندلسيين المهجرين، وكان عملهم لتخليص جيجل وبجاية من الإسبان والعاصمة من الحصار والضرائب الإسبانية.

إذا فالعلاقة المبكرة بين العثمانيين والمرابطين ساهمت في ربطهم بالمجتمع وإنجاز المشروع العثماني بالغرب الإسلامي. فاستفادوا من ولاء السكان والدعم المادي والمعنوي وحتى بالفرسان لتسيير الحملات وتحرير العديد من السواحل ودخول مناطق برية أخرى مثل تنس والمناطق الداخلية. بل أن

العثمانيين استفادوا من تقريبهم للمرابطين في احتواء ثورة القبائل التي فرضوا عليها الضرائب. وكانت هذه العلاقة قد منحت بعض الامتيازات للمرابطين كالحماية وبعض الامتيازات المادية كما حصل مع المرابط محمد بن شعاة زعيم قبيلة بني زروال الذي أخذ جزء من الجزية التي يقدمها اليهود في مستغانم مقابل خدماته للعثمانيين⁽⁴⁾.

والأكيد أن الترغيب والترهيب كانا حاضرين معا في صناعة هذا التوجه العثماني لأن المرابطين يدركون أن السلطة الزمنية (التركية) عازمة على إزاحة كل العقبات التي في طريقها بما فيها الزعامات الروحية، ورأت العديد من الحالات التي أقدمت فيها على إزاحة خصومها السياسيين.

وربما أحسن حال كان في التعامل مع عائلة أولاد عبد المؤمن التي كانت على علاقة مع الحفصيين، فلجأت الدولة العثمانية إلى تقريب عائلة الفكون فهيمنت على المشهد الديني والسياسي والقضاء والإفتاء وركب الحج، والإعفاء من الضرائب لقرون.

وهناك نموذج آخر في الغرب: الشيخ أحمد بن يوسف الملياني الشاذلي الذي كان لا يروقه التقارب الزياني والاسباني وفضل القوة العثمانية التي وفرت الحماية للبلاد من الحملات الصليبية وفي نفس الوقت حضي لدى العثمانيين بالجاه والامتيازات. فكان من أثر ذلك أن مالت المنطقة بالولاء للعثمانيين وصار لهذه الأسرة الاحترام الكامل وتعدى الأمر إلى المصاهرة بين هذه الأسرة ودايات الجزائر.

وعملا بالسياسة العثمانية التي استمرت في احتواء فئة المرابططين والصوفية كان عليها المزيد من الهدايا في المناسبات الدينية، ومزيد من الأوقاف للمؤسسات القائمين عليها لتكفي حاجتهم وحاجة تلاميذهم، ومنحهم الامتيازات

المعنوية والمادية. وأحيانا صارت زواياهم ملاذا لكل هارب من العقاب من قبل السلطة سواء من العامة أو حتى أصحاب النفوذ، وكأنها مقرات يتحصن بها الهارب من السلطة فتجبره لما لها من حرمة ووجاهة.

وحتى أبناء هذه العائلات الصوفية والمرابطية والعلماء والقضاة أصبحوا يتوارثون هذه المقامات والمناصب، وخاصة في الريف الذي يعد القضاء الأرحب لنفوذ الطرق والصوفية، ودان لهم معظم سكان الأرياف بالولاء والطاعة لما لهم سلطة روحية ووجاهة، وظل هؤلاء السكان يقدمون الخدمات المتعددة لهذه السلطة الروحية رغم سيادة الفقر والحاجة الكبيرة بينهم.

استعمال السلطة الروحية في الجيش

كان قدوم العلماء وزعماء الطرق الصوفية وحتى القضاة من اسطنبول وولايات أخرى إلى مدينة الجزائر ظاهرة منتشرة أثناء العهد العثماني، وهذا للعمل بها. وإلى جانب القضاة كان هناك شيوخ الطريقة البكداشية والمولوية يصاحبون فرق الجيش في أعماله العسكرية البرية والبحرية. وكان لهم اعتبار معنوي مهم فقبل انطلاق الحملة العسكرية يأخذون بركة شيوخ الصوفية. وكانت أصولهم من اسطنبول وسوريا ومصر والبلقان. وفي الغالب كان لا يعود هؤلاء إلى بلدانهم بل يستقرون بالجزائر (ومصطفى خوجة الاسطامبولي وفتح الله السوري.....) فكانت تستهويهم ولقبوها باسطنبول الجزائر. وإلى جانبهم علماء آخرين أمثال: (محمد بن علي الخروبي الطرابلسي، وعلي الأنصاري المغربي، وحسين شاوش العثماني، وسعيد قدورة الجربي.....)⁽⁵⁾.

وكان التعامل مع هؤلاء العلماء والمتصوفة في غاية الاحترام من قبل السلطة لما لهم من اعتبار اجتماعي وهالة روحية بين السكان. وتتجاوز حتى عن أخطائهم أحيانا أو تخشى المساس بهم ⁽⁶⁾.

استعمال الطرق الصوفية والعلماء في وجه الثورات المحلية

بحكم انتشار العلماء والفقهاء وخاصة في المدن الكبرى، وكذلك الطرق الصوفية في الأرياف، وكثرتها وتعددتها وانتشارها عبر البلاد حاول العثمانيون الاستفادة من هذا النفوذ الروحي والقبلي في نفس الوقت ولهذا استتجدوا بهم عند قيام الثورات مثل ثورة الذواودة وثورة أحمد بن الصخري. فمنهم أيد الحكام مثل الفكون، وأحمد بن الساسي البوني ومنهم من آثر الهجرة ك عيسى الثعالبي نحو مصر، وأحمد المقري الذي هاجر إلى مصر والقدس والحجاز حتى وفاته (7).

ومن العلماء المتصوفة الذين كانوا يؤدون دورا في إخماد الفتنة محمد العبدلي، ورغم أنه كان من الذين يخرجون للجهاد ضد الإسبان ولكنه كان يتوجه بالنصح للسلطة التركية بالنصح والوقف عن سفك دماء الرعية، وكانت نهايته أن غدر أثناء عودته من الصلح بين الرعية والحاكم التركي بالعاصمة.

ونفس التوجه عرفه العالم الكبير: محمد بن سليمان الخروبي (8)، فرغم أنه عرف بالتصوف والعلم والمقام المحترم بين أوساط السلطان إلا أنه لم يتخل عن وظيفة الجهاد ضد الاسبان وهو الأمر الذي يتقاطع فيه مع النظام التركي وجعله ذا قيمة واحترام. ولكن هذا الموقع لم يحل بينه وبين قول كلمة الحق في وجه الأتراك.

فأثناء الضيم الذي مس سكان تلمسان من بطش الأتراك وثورتهم على الحكم. كان للخروبي موقف واضح من حيث أنه وصف الأتراك بالظلمة والسلطة الجائرة واستعمال الغدر والسم (9)...وتوجه بالنصح للحاكم التركي: محمد بن سوري والكف عن الظلم، وفي نفس الوقت دعا إلى درئ الفتنة والتهدة العامة وتوفير الأمن وتحكيم الشرع في مثل هذه القضايا.

فالشاهد أن بعض المرابطين والمتصوفة الذين لهم سمعة كبيرة قد أدوا دورا وسيطا بين العامة والسلطة، ولكن لما أحست السلطة بأن مسار هؤلاء لم يعد يرقهم ضربت على أيديهم وهو أمر يدل على أن المرابطين والمتصوفة وقعوا بين نارين: إما إرضاء العامة ودفع المظالم التركية والعصيان أو دعوة الناس للتهدة وتحت مسمى محاربة الفتنة. مما ألحق بهم الكثير من الضرر والمتاعب وأحيانا القتل وفي مواقف حرجة.

والملاحظ أن العلاقة بين السلطة للمتصوفة كانت وراءه عدة عوامل وخاصة في الغرب الجزائري فبعضها مرتبط بالولاء والمساندة لأشراف المغرب (الذين كانوا في نزاع مع السلطة الزمنية بالجزائر) مثل الشاذلية والتيجانية، ومن جهة أخرى مصالحهم مع سكان الجزائر وحفظ السلم والعمل على إصلاح ذات البين مع السلطة وبالتالي وقعوا بين ضغوط العامة ورفع المظالم، والسلطة، وميولهم نحو أشراف المغرب.

وهناك من ربط الهجرة الجماعية لقبائل الشراقة وبعض سكان تلمسان إلى المغرب خوفا من انتقام السلطة التركية مهم بسبب ميولهم لأشراف المغرب (10). وهناك هجرة لعدد من العلماء من تلمسان نحو المغرب أثناء ما يسمى بالفتنة الكبرى بين علماء تلمسان والسلطة التركية أمثال محمد العقباني، وأحمد العبادي وأبي عبد الله شقرون (11).

وفي الشرق الجزائري كان تأثير الطرق الصوفية قليل التأثير رغم وجود الشاذلية والرحمانية أما الشاذلية والقادرية فكان وجودهما ضعيفا. وكان معظم السكان تابعين لمشايخهم المحليين، وظل الفقهاء والعلماء يمارسون نشاطهم بحرية وهناك نوع من الانسجام بين السلطة والعلماء. ورغم ذلك شهد الشرق الجزائري العديد من الثورات كثورة الشيخ سيدي يحيى الأوراسي وثورة أحمد بن

الصخري (1637-1647) ونتيجة لهذه الثورة وقع عيسى الثعالبي في امتحان صعب والذي هاجر في الأخير نحو المشرق.

وهناك من نظر إلى أن المرابطين والصوفية كانوا في الشرق الجزائري بين الولاء للحفصيين والأتراك.

ولا شك أن الأتراك في الشرق الجزائري استفادوا من العلاقة الهشة بين العلماء والمتصوفة وأدعياء المعرفة وبالتالي كانت السلطة تتحكم في تسيير الأمور، ومن جهة كان التعامل مع العلماء الذي يدينون لهم بالولاء كما حصل مع آل الفكون على حساب آل عبد المؤمن الذين نظروا إليهم على أنهم أقرب للحفصيين⁽¹¹⁾.

الخاتمة

وفي الأخير فإنه يمكن القول أن السلطة العثمانية تعاملت مع الظاهرة الدينية بكل مكوناتها (العلماء، الفقهاء المرابطين والمتصوفة، الدراويش....) من زوايا متعددة:

1 - على أساس الولاء والخدمات المقدمة وفي الغالب كان المرابطون والمتصوفة على وفاق كبير معهم في المرحلة الأولى من الحكم بحكم الخطر المسيحي ونشاطات الرباط الديني.

2 - أن بعض الطرق الصوفية حاولت التوفيق بين واقعها القائم والتماهي مع السكان في الدفاع عن مصالحهم ودفع المظالم التركية، واستخدموا رؤية: طريقة النصح والعظة ومحاربة الفتنة.

3 - كانت بعض الطرق الصوفية تتأرجح بين الخوف من السلطة التركية وبتطشها والولاء للحكم الشريف بالمغرب بتعبيرها.

4 - أن الشرق الجزائري كانت فئة العاملين في الحقل الديني في غالبها تدور في فلك السلطة وتتفانى في خدمتها مقابل المزايا والهدايا والجاه المقدم كوسطاء اجتماعيين وربما كانت عائلة الفكون أحسن مثال لذلك.

الهوامش:

- (1) سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 7، ط 1، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1998، ص 333.
- (2) المرجع نفسه، ص 381.
- (3) سعد الله أبو القاسم، **على خطى المسلمين**، حراك في التناقض، دار المعرفة، الجزائر، 2009، ص 193.
- (4) المرجع نفسه، ص 196.
- (5) نفسه، ص 202.
- (6) مثلاً سعيد قدورة لما غضبت عليه السلطة لم تعاقبه بل أرسلته للإسطنبول عند شيخ الإسلام أسعد أفندي للنظر في أمره، وكان السكان متضامنين معه، ولكنه عاد لمنصبه بعد تبرئته.
- (7) توفي في 1041هـ / 1631.
- (8) من علماء الغرب الجزائري عرف بالتصوف والجهاد ضد الإسبان معتبرا إياه نوع من الرباط وولد في 1014هـ / 1605.
- (9) سعد الله أبو القاسم، **على خطى المسلمين**، مرجع سابق، ص 208.
- (10) بن سالم الصالح، الهجرة ودورها في تمثين أوامر الثقافية بين الجزائر العثمانية والمغرب السعدي، الذاكرة التاريخية المشتركة المغربية الجزائرية، ج2، نشر المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، ط1، 2017، ص 596.
- (11) المرجع نفسه.
- (12) تحول منصب شيخ الإسلام لآل الفكون بعد أن كان غيرهم، وكذلك ركب الحج. ونالوا حظوة كبيرة وجاها مهما أثناء العهد العثماني.

مبدأ التسامح الديني والتعايش السلمي في فكر الإمام عبد الحميد بن باديس

قراءة لحوادث قسنطينة أوت 1934

✍/أمال معوشي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

مقدمة:

لقد أسهمت الحركة الإصلاحية في الجزائر بقيادة رائدها الشيخ عبد الحميد بن باديس في إرساء العديد من المفاهيم الإنسانية، ومن بينها مبدأ التسامح الديني الذي يعد سلوكا حضاريا اتجاه الآخر، يضمن الاستقرار للمجتمع من خلال ذلك التعايش السلمي الذي ينشأ بين الفئات المختلفة الأعراق والأجناس التي تعيش تحت ظل سلطة واحدة. وتظهر قيمة هذا السلوك في الأوقات العصيبة التي يكون المجتمع فيها يواجه خطر الانقسام أو الصراع الطاحن بين الطرفين، والذي لا يستفيد منه أحد إلا العدو. ورغم أن طبيعة الفترة التي عاش فيها الشيخ عبد الحميد بن باديس قد امتازت بسيطرة الاستعمار الفرنسي وطغيانه واحكامه على الرقاب، إلا أن الشيخ ومن موقعه عمل جاهدا على نشر مبادئه، والدفاع عن أمته، ولعل حوادث قسنطينة عام 1934م من بين الامتحانات العسيرة التي واجهها بحكمة بالغة، واستطاع التحكم خلالها بزمam الأمور ولم يفرط ولم يفرط، واحتوي الأمر، وحاصر تلك المواجهات الدامية بين مسلمي قسنطينة ويهودها الذين ظلوا لفترة طويلة يعيشون جنبا لجنب. ومن بين ما استخدمه الشيخ لإخماد نار هذه الفتنة هو البعد عن التعصب، وتأجيج الفتنة، ومحاولة نشر الوعي وافتكاك الحق دون الوقوع في مصيدة التعصب. أن هذا هو مسعى

هذه الدراسة لتوضيحه ومناقشته من خلال تسليط الضوء علي ثلاث نقاط رئيسية تتمثل في ما يلي:

لمحة عامة عن يهود قسنطينة

أسباب حوادث قسنطينة وأهم وقائعها

موقف الامام بن باديس من الحوادث ومبدأ التسامح عنده.

تمهيد:

إن التسامح هو صفة أخلاقية وقيمة إنسانية وموقف سياسي، ولا يمكن فهمه وإدراكه إلا في مقابل التعصب الذي يكدر صفو الحياة، ويدفع بالمجتمعات إلى الفوضى والدماء، فالتسامح يقبل بالاختلاف والتنوع بين أفراد المجتمع الواحد، ويحث على استمرار الحياة في جو من الاحترام. والإسلام من أكثر الأديان حثا على هذه الصفة، فقد هذب نظرة المسلم إلى غيره من أهل الملل، وحفظ لنا التاريخ نماذج عن قادة وحكام مسلمين بنو دولا نعم الرعايا فيها على اختلافهم بالأمن، خاصة اليهود الذين تمتعوا في دار الإسلام ومن بينها الجزائر بحياة كريمة وبالأمن وحرية العبادة. وبقي مبدأ التسامح الديني هو الأصل في التعامل والتعايش مع غير المسلمين، واستعمال القوة أمر طارئ يلجأ إليه المسلم في مواقف يكون مجبرا لا مخيرا فيها أو يكون الحاكم فيها ظالما لا يمتثل لشرع الله. هذا المبدأ كان متجذرا في فكر الجزائريين عامتهم وعلمائهم. وقد استمدوه من تعاليم الإسلام نفسه، التي تدعو إلى حسن الجوار وتؤكد أن الرسول صلى الله عليه وسلم بعث منذرا لا مسيطرا على البشر. وفي قسنطينة المدينة التي كانت تعد الثالثة من حيث تركز اليهود فيها على مستوى الجزائر، عاش اليهود جنبا إلى جنب مع المسلمين، ووجدوا المعاملة الحسنة، حتى بعد الاحتلال الفرنسي وحصولهم على الجنسية الفرنسية عام 1870، لم يسجل أي تجاوز

للمسلمين ضدهم. وفي عام 1934، حدثت حادثة مفاجئة، لم تكن مدبرة أو مخطط لها، وهي حادثة اصطدام بين مسلمي قسنطينة ويهودها، خلفت ضحايا من الطرفين، وخسائر مادية. كان سببها المباشر أحد اليهود، الذي قام بسب وشتم واستفزاز مشاعر المسلمين، لتتطور الأحداث سريعا، وتأخذ مسارا عنيفا. أمام هذه الحادثة الخطيرة، وغير المسبوقة، هل تمسك الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح في قسنطينة بمبدأ التعايش السلمي والتسامح وتهئية النفوس، لتجاوز المحنة وحالة الغضب عند الطرفين؟ أم استغل الفرصة والعواطف الثائرة للتحريض للانتقام من اليهود؟

1/ لمحة عامة عن يهود قسنطينة:

تعتبر مدينة قسنطينة من أهم المدن الجزائرية ماضيا وحاضرا فهي أم الحواضر في الماضي والحاضر ⁽¹⁾، أنها عريقة بتاريخها وحضارتها وثقافتها وجمالها الرياني. وازدادت أهميتها من خلال موقعها الجغرافي الممتاز، وتركيبتها البشرية المتنوعة، التي شكلت فسيفساء للمجتمع القسنطيني، فتتوعد بذلك العادات والتقاليد، وتجاورت الأجناس وتعايشت معا. فقد كان سكان قسنطينة قبل الاحتلال يتكونون من الأتراك والكرّا غلة والعرب ⁽²⁾ واليهود ⁽³⁾ أما بعد احتلالها عام 1837، أصبحت تضم مجموعة بشرية تنقسم إلى ثلاث عناصر عرقية، المسلمون والأوروبيون واليهود. فالوافدون الجدد الأوروبيون منهم: الفرنسيون الذين قدموا من فرنسا مباشرة، ومنهم من أصبح فرنسيا عن طريق التجنس، وترجع أصوله إلى إيطاليا، التي مثلت أعلى نسبة، بالإضافة إلى الإنجليز، والإسبانيين والمالطيين وجنسيات أخرى بنسب متفاوتة. الوضع الجديد للمدينة جعلها، موطنًا لأجناس وعادات وتقاليد مختلفة، وأديان ومعتقدات كثيرة. وأدى هذا إلى تحول ملموس في المجتمع التقليدي، من حيث اللباس والسكن

ونمط المعيشة، نتيجة للتأثير الأوروبي، لكن دون أن يحدث تراجع كلي للعادات والتقاليد الإسلامية التي ظلت حية ⁽⁴⁾ في النفوس ولم تضعف، هذا وبعد حوالي 40 سنة من تاريخ الاحتلال الفرنسي للجزائر التحق اليهود بالمجتمع الأوروبي، بعد حصولهم على الجنسية الفرنسية، بموجب مرسوم كريميو ⁽⁵⁾ بصورة إلزامية بتاريخ 24 أكتوبر 1870 ⁽⁶⁾ وبقيت صفة الأهالي التي كانت مشتركة بينهم وبين المسلمين، من نصيب المسلمين فقط.

وأحدث مرسوم كريميو رد فعل عنيف في الأوساط الأوروبية بالجزائر، حتى ظهرت معاداة السامية، ووصل بعض المتشددین المعادين لليهود، إلى حكم البلديات، مثلما حدث بقسنطينة، بقيادة المحامي مورينو عام 1896 ⁽⁷⁾ وعاش اليهود حينها أوقاتا عصيبة للغاية. أما بالنسبة للمسلمين، فلم ينضموا لهذا العداء، ولم يحسدوا اليهود على تجنسهم أبدا، بل اليهود في نظرهم هم من تنكروا للماضي الطويل مع المسلمين، ومع قسنطينة التي عاشوا فيها عقودا من الزمن، وكانت جذورهم فيها تعود إلى الماضي البعيد.

لقد ارتبط اليهود بقسنطينة ارتباطا وثيقا وكبيرا، حيث كانت بالنسبة لهم مركز الإقامة الرئيس في الشرق الجزائري، واعتبرها المؤرخ الفرنسي الجنسية الجزائري القسنطيني الجذور والمولد بن يامين سطورا، أورشليم المغرب ⁽⁸⁾ واعتبر خروجهم من الجزائر مع الاستعمار الفرنسي منفي لهم قطع جذورهم وأصولهم ⁽⁹⁾، أنهم يذكرون هذه المدينة الآن، كما لو كانت فردوسهم ⁽¹⁰⁾ فهم يحنون إلى الماضي الطويل فيها والتاريخ الذي لا يريدون نسيانه. لقد كانوا فيها خلال العهد العثماني يحتلون مركزا مهما، وتركزت في أيديهم الكثير من المهن والحرف، كتجارة الحبوب في الداخل والخارج ⁽¹¹⁾ وصناعة الذهب والفضة ⁽¹²⁾ والخياطة وصناعة القصدير ⁽¹³⁾ وغيرها من المهن التي برعوا فيها وأتقنوها. ورغم اندماجهم

إلى حد كبير في المجتمع القسطنطيني، إلا أنهم تميزوا عن باقي الفئات السكانية بثقافتهم وعاداتهم وتقاليدهم. وبلغ عددهم في قسطنطينة عام 1830 أي في بداية الاحتلال نحو 3000 نسمة (14).

وتتفق أغلب الشهادات العربية (15) والأوروبية (16) على الدور السلبي لأغلب اليهود أثناء احتلال قسطنطينة عام 1837، إذ أنهم بعد سقوط المدينة كانوا أول من دخل المنازل لنهب كل ما تقع أيديهم عليه، حتى الأطفال والشيوخ منهم، ونهبوا كل ما يستطيعون حمله، من بطانيات ووسائد وفرش، حتى لوحات المحلات التجارية والمسامير!! وكل ما له قيمة. وقد قوبل هذا الجشع بالضرب بالعصي والبنادق، مع ذلك لم يرغبوا في التخلي عن المسروقات (17). هذا وقد سارعوا إلى التقرب من الجيش الفرنسي وهم يقبلون أيدي أفرادهم ويدلونهم على الأماكن (18) الاستراتيجية وعلى الغنائم مع إظهار حالة من الخنوع والذل والمسكنة. وقام الفرنسيون بدورهم بتجنيدهم للقيام بأعمال النظافة، وتطهير المدينة، من جثث القتلى (19). لكن مع ذلك ولكي نكون منصفين، فقد وقف بعض اليهود في قسطنطينة مع المسلمين في الدفاع عن مدينتهم التي رأوا أنها دنست بأقدام الفرنسيين الذين ادعوا الحضارة (20).

وتشير الإحصائيات إلى أن عدد اليهود في قسطنطينة عرف ارتفاعا تدريجيا وملحوظا بعد الاحتلال. إذ ما بين 1849 و1930 ارتفع من 3456 نسمة إلى 11.921 نسمة أي أن عددهم ارتفع خلال 81 سنة إلى حوالي 350%. (21) ليصل عام 1931 إلى 13.110 نسمة (22) وشكلوا نسبة 12% من جملة السكان عام 1934 (23) وبذلك تعتبر قسطنطينة ثالث مدينة من حيث تركزهم بعد مدينة الجزائر وهران (24). هذا التزايد السكاني كان مصحوبا بقوة اقتصادية وسياسية، وملكية أراضي واسعة (25). وكان النشاط الاقتصادي لليهود قسطنطينة

مصحوبا بالممارسة الربوية، التي تعد جزءا من عملهم، وتكاد تكون صفة لصيقة بهم على مر الزمان والمكان. لذلك شهدت محكمة قسنطينة منذ بداية الاحتلال قضايا متعلقة بربا اليهود ضد المسلمين⁽²⁶⁾. خاصة وأن التجار اليهود احتلوا القمة. بينما عامة اليهود كان وضعها المادي بسيطا، وأشارت بعض التقارير، منها التقرير الفرنسي عام 1850 الذي صدر عن المجمع الديني بفرنسا عام 1850، الي الحالة البائسة التي يعيشها حوالي أربعة آلاف يهودي بالمدينة⁽²⁷⁾. وضع البؤس والحرمان لعامة اليهود بقسنطينة استمر طيلة سنوات 1919-1930، حسبما أكده الحاخام اليهودي بالمدينة موريس إزنيث، الذي قام بدراسة إحصائية عن يهود عمالة قسنطينة، التي كانت تقدم على أخذ القروض من بلدية قسنطينة لحالة العوز التي تعيشها، بالإضافة إلى تكدمهم بنسبة 90,64% في منازل ضيقة، غير صحية، لا تتوفر على ظروف المعيشة اللائقة مقابل 9,36% من العائلات التي تعيش في مساكن لائقة ومريحة⁽²⁸⁾.

لكن مهما بلغت درجة العوز لعامة اليهود، فإن المسلمين حتما كانوا أشد عوزا منهم، ويحتمل ان الحاخام موريس إزنيث حاول مقارنةهم بالمجتمع الاوروبي ومع ذلك يكفي أنهم استفادوا من مزايا الجنسية الفرنسية، بينما بقية المسلمين صنفوا أهالي، بكل ما تحمله الكلمة من ظلم سياسي واجتماعي واقتصادي. وقد اشتهر يهود قسنطينة بشدة التدين والحفاظ على التقاليد. وسجل مبكرا التحاقهم بالحركة الصهيونية⁽²⁹⁾، فقد حضر المؤتمر الصهيوني الأول المنعقد ببال عام 1897، أحد يهود قسنطينة المدعو أرنيست عتالي "Ernest Attali". وأصبحت قسنطينة بمثابة المركز الوحيد للحركة الصهيونية في الجزائر قبل الحرب العالمية الأولى، ولم يتوقف يهودها عن دعم وحضور المؤتمرات الصهيونية المنعقدة ببال⁽³⁰⁾.

ورغم أن المسلمين واليهود كانوا يتعايشون في سلام إلى حد بعيد بقسنطينة حالهم حال المدن الجزائرية الأخرى، إلا أن سنوات الاستعمار قلبت موازين العلاقة، وجعلتها متأرجحة بين الطرفين خاصة مع ازدياد بؤس المسلمين، وتزايد ثراء اليهود ⁽³¹⁾، وإظهار شبابهم للمشاعر المؤيدة للصهيونية بقسنطينة ⁽³²⁾. حتى حدثت أول مواجهة من نوعها بين الطرفين وصفت بالدامية ⁽³³⁾ والفاجعة ⁽³⁴⁾ عام 1934 من شهر أوت، عكست مدى الغضب النفسي للمسلمين الذي تراكم لسنوات. ورغم أن الحوادث انفجرت صدفة، وشملت مساحة وزمنا محدودا، إلا أنها كانت عميقة من حيث الدلالة ⁽³⁵⁾، وعكست الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها قسنطينة ⁽³⁶⁾، لقد كانت الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الجزائر عامة ومنها قسنطينة صعبة للغاية. فقد اهتزت الجزائر لوقع الأزمة الاقتصادية عام 1929، وأثرت عليها تأثيرا سلبيا، كما كانت أجواء الاحتفالات المئوية بعدها مستفزة ومؤلمة، وصادمة لمشاعر المسلمين والحركة الوطنية. وعانت الأحزاب السياسية من الضغط الفرنسي، خاصة وأنها وصلت إلى مرحلة من الوعي والنضج. وشن هجوم حاد على جمعية العلماء المسلمين الإصلاحية عام 1933 رغم أنها حديثة النشأة، حيث اتخذت ضدها عدة تدابير، كمراقبة العلماء ومنعهم من إلقاء الخطب في المساجد. وأحيط المجتمع بكل أنواع المعاناة، فقد شاع كساد تجارة الحبوب، وارتفعت الضرائب المباشرة، وركدت الأعمال، وانتشرت البطالة وازداد الربا الذي يمارسه اليهود. وكانت أجور المسلمين منخفضة لا توفر عيشة كريمة ⁽³⁷⁾. في حين كانت الأمور تسير في صالح اليهود فمرتباتهم مرتفعة، ومناصب العمل مفتوحة أمامهم حتى على حساب الأوروبيين أنفسهم ⁽³⁸⁾.

2/ أسباب حوادث قسنطينة وأهم وقائعها:

أما عن الحادثة وخطوطها العريضة، فقد انفجرت شرارتها في الجامع الأخضر الذي اتخذته الإمام ابن باديس منبرا لدروسه العلمية والتربوية منذ عشية الحرب العالمية الأولى⁽³⁹⁾. وامتدت وقائعها على مدار ثلاثة أيام (3-4-5) من شهر أوت. ففي ليلة الجمعة، وعندما كان المسلمون يستعدون لصلاة العشاء اقتحم اليهودي "إلياهو كليفا (خليفة) المسجد الأخضر، وهو في حالة سكر، وراح يسب المسلمين والدين والنبي وهو يتبول على جدار المسجد!! هذا اليهودي المخمور الذي كان يعمل خياطاً في كتيبة زواوة، هو الذي فجر الوضع وكان السبب المباشر في الحادثة، بفعلته غير المسؤولة التي استتكرها المصلون الحاضرون (حوالي 12 مصليا)⁽⁴⁰⁾ وتلاسنوا معه بسببها⁽⁴¹⁾. فأشعل بذلك فتيل مواجهة بطيشه، أسفرت عن 23 قتيلا من اليهود و3 قتلى من المسلمين و81 جريحا (38 يهودا و35 مسلما و7 عساكر ورجل من رجال المطافئ). وكانت الخسائر المادية جسيمة⁽⁴²⁾. فقد حطمت دكاكين اليهود التي كانت مقفلة يوم الأحد، وكسرت أبوابها ومزق ما فيها من قماش وهشم أثاثها، ومزقت الأموال التي كانت فيها⁽⁴³⁾.

لقد استاء المسلمون من كلام اليهودي وشتائمهم، وتقدموا بشكوى إلى مفوضية الشرطة، التي كلفت شرطيين مسلمين باستدعائه فرفض إتباعهما، وتجمع حشد من المسلمين قرب منزله، برحبة الصوف احتجاجا على فعلته. لكن اليهودي وجيرأنه وزوجته، قذفوا المتجمعين بأشياء مختلفة من نوافذ بيوتهم، والي وقت متأخر في تلك الليلة لم يتوقفوا عن السب والشتم... مما زاد في غضب المسلمين، الذين رشقوا بدورهم اليهود بالحجارة، فرد عليهم اليهود حينها بالرصاص!! لأنهم كانوا مسلحين، فأصابوا البعض بجروح، مما زاد في غضب

المسلمين⁽⁴⁴⁾ الذين أحسوا بالظلم والإهانة. وانتهى اليوم الأول على هذا الأمر. ورغم أن اليوم الموالي (4 أوت) مر في هدوء نسبي، وعبر كل من المسلمين وعقلاء اليهود عن أسفهم لما آلت إليه الأمور، مع محاولة كل طرف إرجاع الهدوء إلى المدينة، إلا أن اليوم الموالي (5 أوت) تطورت فيه الأحداث تطورا سريعا وخطيرا بسبب الأخبار الكاذبة⁽⁴⁵⁾ والإشاعات المغرضة، حيث قيل أنه قتل اثنين أو ثلاثة من المسلمين برصاص اليهود، وحرقت المتاجر... ووجد يهودي مذبوحا، حتى أشيع بين الناس قتل النائب بن جلول⁽⁴⁶⁾ كل هذه الأخبار أججت العواطف وحركت أكثر فأكثر الغضب في النفوس، ودفعت بالمسلمين واليهود للدخول في مواجهة وصفت بالدامية، كانت خسائرها مادية وبشرية⁽⁴⁷⁾. وما زاد في تدهور الأمور أن الشرطة الفرنسية، لم تتدخل في الوقت المناسب لإيقاف الفتنة، إلا بعد فوات الأوان، حتى أن حوادث مماثلة اندلعت في المدن المجاورة ك: عين البيضاء وشاطودان (شلغوم العيد حاليا)، وعين سمارة، حتى أعلنت السلطات الفرنسية حالة الطوارئ، ومنعت حركة المرور، ابتداء من الساعة الثامنة ليلا، وشهدت صفوف المسلمين اعتقالات واسعة⁽⁴⁸⁾. ورغم أن هذه الحوادث كانت عفوية ولم تكن مدبرة، أو مؤامرة كما روج لها بعض أعيان اليهود، كما لم تكن نتيجة تحرش إداري أو فرنسي، إلا أن الواضح أن السلطات الفرنسية، قد قصرت في أداء واجبها⁽⁴⁹⁾ في إخمادها. وكانت تحرشات اليهود بالمسلمين السابقة قد حققت النفوس وأججت الوضع، فحتى النساء منهن كن يقلن من احترام المسلمين في أسواق الخضار، ويتعمدن إهانتهم⁽⁵⁰⁾. لقد كانت قسنطينة مسرح الأحداث وقسنطينة هي "مركز إشعاع الحركة الإصلاحية بامتياز ومحركها الحقيقي". كما وصفها علي مراد⁽⁵¹⁾. فكيف كان موقف بن باديس من الأحداث؟

3/ موقف الامام بن باديس من احداث قسنطينة ومبدأ التسامح عنده:

سرد ابن باديس في الشهاب الوقائع والأحداث بدقة، وقدم استنتاجاته وتحليله الخاص ووجهة نظره. كما سعى للإصلاح قولاً وعملاً منذ علم بالواقعة (اليوم الثاني) وفي الحقيقة كل عبارة وكل تصرف للشيخ له دلالة سياسية واجتماعية وثقافية عميقة لكننا سنكتفي فقط بتتبع فكر الشيخ الذي جمع بين التسامح من غير مذلة، والحزم دون تهور، وهذه فلسفة عظيمة، ومنهج حكيم، يعكس بصيرة الرجل في ضوء القراءة التاريخية للحدث. وابن باديس أقوى شخصية إصلاحية إسلامية مغربية، اعتمد الإسلام منهجاً، وكان إيماناً فياضاً بانتصاره. وبأسلوبه وبلاغته الرائعة، وفنه في التعامل استطاع أن يصل إلى العامة والمتقنين، مما جعله سند الجزائر في تلك الأوقات الصعبة، ومعلم العلم والمرشد الكبير، ناصر التجديد، وعمل من أجله بقوة وإرادة⁽⁵²⁾ واجه بالحجة والبرهان كل تحديات عصره، وحوادث 1934، من بينها، بل من أخطرها. ودون شك بل نقطع الشك باليقين أن فكر الشيخ اتسم بالتسامح اتجاه اليهود. وكانت كل الدلائل قبل حوادث 1934، توحى وتؤكد بأن الإصلاحيين في قسنطينة، لم يتبنوا حملة ضد اليهود، بل كانت مساعيهم دائماً للتوفيق بين الجيران مسلمين ويهود. ومجلة الشهاب التي كانت منبرهم، لا تحمل ما يوحي بأي تحريض ضد هذه الأقلية. وكان هذا التصرف بدافع الوازع الديني الذي هو أساس الإصلاح والمصلحين. وابن باديس نفسه قائد الحركة الإصلاحية، كان كثيراً ما يتدخل علانية لصالح التسامح والتعايش السلمي مع الجماعات الدينية الموجودة في المجتمع. وكان يستعمل عبارة حكيمة يرددها دائماً كشعار للتعايش السلمي وهي: "دون تفريق في العدل والإحسان بين الأجناس والأديان". ولم يسجل أي موقف لابن باديس أنه احتقر اليهود، أو حرض ضدهم، بل أنه كان كثيراً ما يذكر

بالعلاقات التي تربط المسلمين واليهود (53).

ولقد تجاوز عن السفهاء منهم حتى أنه تعرض شخصيا للاعتداء عليه من طرفهم، وكذلك مدير مجلة الشهاب السيد أحمد بوشمال. لكن الإمام فضل الصمت وستر الواقعة، وعدم التكلم على الاعتداء، وعدم التصريح به، حتى يتجنب الفتنة بين المسلمين واليهود (54). وفي هذا الموقف الكثير من الحكمة والميل نحو السلم والتسامح. وحتى عندما بدأت الفتنة، بذل قصارى جهده لإخمادها، وتصرف باعتباره الناطق الأساسي، والزعيم الروحي للمسلمين بقسنطينة (55). وأكد أنه رغم كل ما حدث سابقا، والآن هو مصمم على نزع فتيل الفتنة بين الجانبين (56). إن الإصلاح بالنسبة للشيخ باب واسع، فهو يعكس استنارة الفكر، وطهارة النفس وكمال الخلق، واستقامة العمل (57). وقول كلمة الحق فلا تكتم جبنا وذلا، ولا يبالغ فيها تهورا وطيشا. فقد رفض قول أحد المشايخ، عندما زرع الخوف في النفوس، وطالب بالصمت على سبيل التسليم بظلم اليهودي، واعتدائه على المسجد والإسلام بالفعل والقول، فقال هذا الشيخ: "إخواني إنكم تعلمون أن رؤوس الأيتام معرضة للضربات القاضية." ويقصد بالأيتام المسلمين الذين ستقطع رؤوسهم بيد فرنسا (58). فتأثرت ثائرة الإمام عبد الحميد بن باديس، ولم يرض بالصمت من باب الجبن والذل والخوف، ورد عليه: "من يقول إننا أيتام لسنا أيتام في أرض أجدادنا" (59).

لقد لعب الإمام دورا فعلا في إخماد هذه الحوادث، وسجل فيها مواقف إنسانية شجاعة، واستطاع أن يهدأ الناس من جهة (60) حفاظا على أرواحهم، ومن جهة أخرى من أجل استمرار التعايش السلمي بين المسلمين واليهود. ولكن في الوقت نفسه لم يقبل أذى اليهود، ولم يسكت عليه، ولم يخش قول كلمة الحق وإظهارها، مع الإشارة إلى ظلم اليهود موضحا " أن هذا الاعتداء ليس هو

الاعتداء الأول. وإننا معشر المسلمين نحب السلم بطبعنا وقد بات مفتينا ونائبانا يهدئان الناس. وأن المسلمين لا يستطيعون الصبر دائما على التعدي على أمر دينهم، وإننا نستطيع أن نمسك بعض المسلمين، إلا إذا أهينوا في دينهم، فإن الأمر حينئذ يصعب علينا. وأن اليهودي المعتدي على الجامع، إذا كان هو سكران فإن زوجته وجيرانه الذين شاركوه في السب وابتدأوا بالضرب ليسوا سكارى" (61).

لقد كان كلام الشيخ وخطاباته بعيدة عن إثارة الحماس، ودفع الناس للقتل والثورة، بل كان داعيا إياهم إلى السكينة، مذكرا بآداب الإسلام وما تحمله من روح التسامح وحب الخير (62). لكن دون ذل وخنوع ومسكنة. فقد أجاب عامل العمالة وباللغة العربية (63). عندما طلب من جميع الحاضرين من نواب وأعيان المسلمين وأحبار اليهود في اجتماع 4 أوت 1934، النسيان والتسامح بقوله: "إن المسامحة الحقيقية لا تكون إلا بعد العتاب الودي المبني على الحقائق الواقعة" (64). ومع ذلك فالشيخ نفسه أكد وأخبر الجميع، عند بداية الاجتماع الذي انعقد من أجل مساعدة ضابط الشرطة الفرنسي لإعادة الهدوء والأمن، وإعطاء فرصة للتفاهم بين الأطراف ووقف النزاع بقوله: "إن فطرتنا الإسلامية وعقائدنا الدينية واحترامنا لرجال الحكومة، كل هذه تحملنا على معاونتكم، ولكن بمزيد من الأسف أن الدين الذي نهذب به الناس ونربيهم وننزل في قلوبهم الرحمة، قد وصلت الإهانة والتعدي عليه، ومع ذلك فإننا نبذل غاية الجهود" (65). وكان لسان حاله يقول بمنطقنا المعاصر: مصيبتنا كبيرة، لكننا سندع القانون يأخذ مجراه، ونميل إلى حل المشكلة بأسلوب حضاري وبعيدا عن التهور والفوضى.

لقد حاول الشيخ تهدئة النفوس رغم أن جراحه في هذه الفترة كانت كبيرة،

لما كان يحدث في فلسطين من تحت أيدي الصهاينة ⁽⁶⁶⁾ وحاول أن يكون متسامحا. فالتسامح في فكر الشيخ هو فلسفة الاستمرار والتعايش بين الأطراف، لكن في ظل الاحترام المتبادل. وأين هذا من طيش اليهود وتعديهم بالقول والفعل على المسلمين. واستخفافهم بمقدساتهم، حتى أن الواحد منهم، إذا سأل يهوديا آخر كيف حالك؟ أجاب الأخير: "على أحسن ما يرام محمد يمسح أذيتي، وفاطمة تغسل أرض منزلي" ⁽⁶⁷⁾. وكان على اليهود حينها أن يتذكروا ما فعل معهم الأوروبيون، بعد مرسوم كريميو 1870 الذي منحهم الجنسية الفرنسية، عندما أسسوا تنظيمات ورابطات مضادة لليهود، ودعوا إلى مقاطعتهم اقتصاديا وسياسيا وإخراجهم من البلاد، وقتلهم، وحملوهم كل المآسي التي حدثت في فرنسا حينها لزم المسلمون الحياد وتجنبوا زيادة معاناة اليهود ⁽⁶⁸⁾.

إن محاولة الشيخ في الإصلاح وإعادة الهدوء للمدينة. وعدم التحريض على الفتنة كانت قولاً وعملاً، فلو حملت نفس الشيخ اللوم أو أظهر ما لا يبطن. لحرص على المواجهة ولو خفية. ولنتصور ما كان سيحدث حينها، والنفوس مثقلة بالغضب، والجو مناسب للثورة وكلمة الشيخ مطاعة ومسموعة. حينها كانت ستكون مجزرة بين الطرفين، وكانت الأمور ستؤول إلى ما لا يحمد عقباه، خاصة وأن اليهود كانوا مسلحين لذا دعا الإمام إلى نزع السلاح من أيديهم ⁽⁶⁹⁾. لقد كانت مساعي الشيخ تميل إلى السلم، رغم أن نية اليهود وظلمهم هو ما أوصل الأمور إلى ما وصلت إليه. إذ أن المسلمين رغم ما سمعوه في البداية، من سب لدينهم ونبيلهم وجامعهم، لم يهاجموا اليهودي، وعذروه لأنه كان سكرانا. وهذا دليل على تسامحهم وعدم حملهم الحقد الديني على اليهود وعدم استغلالهم لفرصة الانتقام ⁽⁷⁰⁾.

وبرر الإمام ابن باديس تصرف المسلمين بغريزة الدفاع عن النفس وهي

فعل لا إرادي في الإنسان، فإذا أحس بالخطر فإنه يعمل أعمالاً عن غير وعي، لا يستطيع أن يعملها، لولا ما أحس به من خطر. ولم يكن المسلمون في تصرفهم ذاك مدفوعين بحقد أو عنصرية على اليهود ولا بعامل ديني أو عقائدي، ولا ببغض جنسي أو عرقي، وإنما حركتهم مشاعر غريزة الدفاع عن النفس، أمام الخطر، والتي أحياناً تحجب البصيرة، حتى أن بعض الأحداث التي وقعت كقتل النساء والأطفال، لا يقبلها الإسلام وقد حدثت عن اندفاع وجهل وحالة نفسية طارئة⁽⁷¹⁾. وأكبر دليل على حسن نية المسلمين وسوء نية اليهود، أن المسلمين بعد أحداث 5 أوت تركوا الأمر في يد العدالة، وامتثلوا لنداء ونصائح مشايخهم وكبرائهم، ودفنوا موتاهم في هدوء، حتى لا يشعر بهم اليهود، ليتجنبوا ما يثير العواطف والأحاسيس، إظهاراً لرغبتهم في السلم والأمن. أما اليهود فقد ظلوا يتحرشون بالمسلمين ويستفزونهم طيلة الأسبوع، ويترصدون بهم خاصة بمن يجدونه منفرداً. ودفنوا موتاهم في مشاهد حافلة، لشحن النفوس وإثارة الفتنة⁽⁷²⁾. إن الأمر الثابت والمؤكد في هذه الحوادث هو الدور الذي أداه ابن باديس في المصالحة بين المسلمين واليهود. مؤكداً حسن نيته، التي كانت خير رد على أعداء الحركة الإصلاحية، فلقد نجح ابن باديس، ومن معه في الامتحان العسير الذي مر به في أوت 1934. بل أكثر من ذلك فقد قوت هذه المحنة الحركة الإصلاحية الباديسية بتعزيز تأثيرها المعنوي، وفرض تحكيمها وتطبيق جزء من قوانينها، وتعليماتها السياسية، التي كانت تبدوا إلى حد ما "أفلاطونية" على حد تعبير علي مراد⁽⁷³⁾.

وأدانت الصحافة الإسلامية حوادث العنف التي جرت مع تأكيدها على طابعها الدفاعي، غير أن الأمين العمودي قام بتجريم الاستفزاز اليهودي طالبا من الجميع أن يعترفوا "بأن العرب إذا كانوا استعملوا قوتهم إلى حد ما في يوم

غضب، فإن اليهود أفرطوا في استعمال قوتهم على مدى عشرات السنين" (74). وتغلّبت ثقافة التسامح والتعايش السلمي على ألم المسلمين، حتى أنهم قاموا بالاشتراك مع عقلاء اليهود والمسيحيين بعد حوادث 1934 بتأسيس اتحاد سمي اتحاد المؤمنين الموحدين. الذي كان الهدف المباشر منه هو نشر فكر التعايش والتسامح بين الجيران. وقد اتضحت ثماره خاصة بين المسلمين واليهود خلال عهد فيشي (75). لموالي للألمان الذي اضطهد اليهود. ومن جديد شهد التاريخ على حسن جيرة المسلمين.

الهوامش:

(1) وصفها على شغيب بهذه الصفة. ينظر علي شغيب، أم الحواضر في الماضي والحاضر تاريخ مدينة قسنطينة، مطبعة البعث، قسنطينة، 1980.

(2) كانت قسنطينة تضم العرب والمور سكين والزنج (الوصفان) والميزابيين... إلخ وصنف كل هؤلاء بعد الاحتلال "أهالي" أي مواطنين درجة ثانية

(3) André Nouschi, enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1916, paris 1961, p.178

(4) كريمة بن حسين، الحياة السياسية في قسنطينة من سنة 1930 إلى سنة 1939، رسالة للحصول على دبلوم الدراسات المعمقة في التاريخ الحديث، قسم التاريخ، جامعة قسنطينة، 1984، ص. 4-5-7

(5) إزاك موسى كريميو Isaac moise Crémieux المعروف أكثر باسم أدولف كريميو، ولد ب 30 أفريل 1796 بمدينة نيم الفرنسية، وتوفي ب 30 أفريل 1880 بباريس. يهودي فرنسي درس القانون واشتغل بالمحاماة، وصل إلى منصب وزير العدل في حكومة الدفاع الوطني الفرنسية، عام 1870. اهتم بالدفاع عن اليهود في العالم. خاصة بعد تأسيس الرابطة الإسرائيلية العالمية بباريس عام 1860، والتي ترأسها على فترتين الأولى: (1866-1868) والثانية: (1880-1868). وكان أول قرار اتخذه عند وصوله للوزارة الفرنسية هو تجنيس يهود الجزائر بالجنسية الفرنسية، بصورة إلزامية عدا يهود ميزاب. ينظر:

Ben jamin stora, les trois exils juifs d'Algérie, pluriel, France, 2013, p.51

(6) Ibid. p. 48

(7) يراجع:

Emile Morinaud, mes mémoires, première compagne contre le décret Crémieux, éd. baconnier frères Alger, 1941, p. 195-200

(8) Ben jamin stora, le Jérusalem du Maghreb. Conférence donnée au musée d'art et histoire du judaïsme à paris, le dimanche 14 mars 2010/ www. Conférence –b-stora. P.D.F.

(9) Ben jamin stora, les trois..., op. cit. p-p. 9-18

(10) عيسى شنوف، يهود الجزائر 2000 سنة من الوجود، دار المعرفة، الجزائر، 2008، ص.153.

(11) علي تابلت، "يهود الجزائر في الفترة العثمانية 1516-1830" المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، ع. (11-12)، تونس، 1995، ص.171.

(12) René Riché, ""la corporation des bijoutiers à Constantine avant 1830."" R.A. N°466, 1961, p.179.

(13) C. Féraud, "les corporations des métiers à Constantine avant 1830" R.A. N°16, 1872, p.452-453.

(14) ميخائيل أفيتبول وآخرون، اليهود في البلدان الإسلامية 1850-1950، ترجمة: جمال الرفاعي، تحرير: صموئيل أتينجر، سلسلة عالم المعرفة، ع. (197)، الكويت، 1995، ص.348.

(15) من بين الشهادات العربية، شهادة الحاج أحمد باي آخر من حكم قسنطينة، ويعطي صورة واضحة في مذكراته عن وساطتهم، ولؤمهم وميلهم للفرنسيين، ووصفهم بالضباع لدورهم السلبي خاصة في الحياة السياسية التي طالما عكروا صفوها. للمزيد من المعلومات ينظر: أحمد باي، مذكرات أحمد باي، نقل وتقديم وتحقيق محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1973.

(16) تحدث موريتس فاغنز وهو عالم طبيعى ورحال ألماني (1813-1887) عن اليهود عند سقوط قسنطينة ووصف المدينة التي فر أهلها من المسلمين لكي لا يلاقوا الجيش، بأنها نهبت لمدة ثلاثة أيام متتالية ؟ وعرضت الغنائم للبيع وكانت عبارة عن زرابي وبرانس وأسلحة ومواد غذائية وكتب عربية أي ممتلكات العائلات. وقد فاز اليهود بأجمل الغنائم، لأنهم كانوا يعرفون الأماكن والمحلات، وما تحتوي عليه من نفائس وتحف. ينظر: أبو العيد دودو، الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان، 1830-1855، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص.88.

(17) G. sédillot, compagne de Constantine de 1837, ed.Grochand et libraires, paris, 1838, p.251-252.

(18) أبو العيد دودو، المرجع السابق، ص.88

(19) عبد العزيز فيلاي، اعتداء اليهود على أهل قسنطينة سنة 1934، أبعاده الصهيونية وردود الفعل الوطني والعربي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2014، ص.30.

(20) عيسى شنوف، المرجع السابق، ص.155.

(21) Maurice Eisen Beth, le judaïsme nord-Africain études démographique sur les israélites du département de Constantine, éd. Braham, Constantine, 1931, p.60.

(22) André chouraqui, Marche vers l'occident les juifs d'Afrique du nord, P.U.F.paris, 1952, p.44.

(23) محفوظ قداش، تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية 1919-1939، ترجمة: أمحمد بن البار، ج.1، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص.416.

(24) حسب إحصائيات المراجع السابقة الذكر.

(25) ناصر الدين سعيديوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، ج.2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،

1988، ص-ص. 290-291.

(26) رمضان بورغدة، الجزائريون والعدالة الفرنسية في عمالة قسنطينة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، قسم التاريخ، جامعة منتوري، قسنطينة، 2000، ص-ص. 212-214.

(27) عيسى شنوف، المرجع السابق، ص. 155.

(28) Maurice Eisenbeth, op.cit, p.98-106-107.

(29) عرفتها الموسوعة السياسية: "بأنها دعوة وحركة عنصرية دينية استيطانية. إجلائية مرتبطة نشأة وواقعا ومصيرا بالإمبريالية العالمية، تطالب بإعادة توظيف اليهود، وتجميعهم وإقامة دولة خاصة بهم في فلسطين، بواسطة الهجرة والغزو والعنف كحل للمسألة اليهودية. والكلمة نسبة إلى صهيون... وتحول تعلق اليهود بجبل صهيون وأرض فلسطين من البعد الديني... إلى برنامج سياسي استعماري إقليمي يستهدف عودة "الشعب اليهودي" إلى فلسطين" للمزيد عن أقسامها وتوجيهاتها ينظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج.3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ص. 659 وما بعدها.

(30) يوسف مناصريه، النشاط الصهيوني في الجزائر 1897-1962، ط.1، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص. 90-39.

(31) محفوظ قداش، المرجع السابق، ص. 416.

(32) شارل روبيير أجبرون، تاريخ الجزائر المعاصرة من انتفاضة 1871 إلى اندلاع حرب التحرير 1954، ترجمة: محمد حمداوي وآخرون، ج.2، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، ص. 676.

(33) تصفها المراجع اليهودية ونواب قسنطينة بالدامية وفيها إتهام للمسلمين باضطهاد اليهود.

(34) وصفها ابن باديس في مقاله بالشهاب بالفاجعة: عبد الحميد بن باديس، فاجعة قسنطينة، الشهاب، المجلد 10، الجزء 10، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.

(35) محمد الطيب العلوي، مظاهر المقاومة الجزائرية 1830-1954، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 1994، ص. 121.

(36) علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ترجمة محمد يحياتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007، ص. 197.

(37) شارل روبيير أجبرون وآخرون، المرجع السابق، ص-ص. 641-666.

(38) محمد الطيب العلوي، المرجع السابق، ص. 122.

(39) عبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث والمعاصر (محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجا)، ج.3، دار مداد قسنطينة، 2009، ص. 103.

(40) كريمة بن حسين، المرجع السابق، ص. 147.

(41) أضاف محمد الطيب العلوي، أن امرأة مسلمة رأته من نافذة بيتها، فصاحت به وحذرت من عواقب

فعلته الشنيعة لكنه لم يعبأ بها ولم يلتفت لكلامها، واستمر في قضاء حاجته، وهو يشتم المسلمين والإسلام والنبي، فرمته بكانون دون أن تصيبه تعبيرا عن غضبها، وصرخت في وجهه، وعندما سمع المصلون الذين كانوا داخل المسجد الصراخ، خرجوا وتواجهوا مع اليهودي. ينظر: محمد الطيب العلوي، المرجع السابق، ص.123.

(42) شارل روبيير أجبيرون وآخرون، المرجع السابق، ص.677 ونشير إلى اختلافات بسيطة في الإحصاء بين المراجع.

(43) كريمة بن حسين، المرجع السابق، ص.149.

(44) المرجع نفسه، ص.147.

(45) علي مراد، المرجع السابق، ص.198.

(46) هو محمد صالح بن جلول (1897-1985)، ولد بمدينة قسنطينة، جمع بين الطب والسياسة، اهتم بالدفاع عن الجزائريين كان يميل إلى أفكار الأمير خالد الإصلاحية، قبل أن يتحول إلى المطالبة بالإدماج، ترأس الاتحادية للمنتخبين الجزائريين بمدينة قسنطينة، ولعب دورا أساسيا في إخماد حوادث أوت 1934 للمزيد ينظر: عبد الكريم بوصفصاف، معجم اعلام الجزائر في القرنين 19 و 20 ج.1 منشورات مخبر الدراسات التاريخية و الفلسفية دار الهدى عين مليلة، 2000، ص.42-47

(47) عبد العزيز فيلاي، المرجع السابق، ص.51.

(48) كريمة بن حسين، المرجع السابق، ص.150.

(49) شارل روبيير أجبيرون وآخرون، المرجع السابق، ص.678.

(50) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ط.1، دار الوعي، الجزائر، 2013، ص.164.

(51) علي مراد، المرجع السابق، ص.197.

(52) شارل أندري جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ترجمة: المنجي سليم وآخرون، الدار التونسية للنشر - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، تونس -، الجزائر، 1976، ص.134-135.

(53) علي مراد، المرجع السابق، ص.204.

(54) عبد الحميد بن باديس، المقال السابق، ص.497.

(55) علي مراد، المرجع السابق، ص.198.

(56) عبد الحميد بن باديس، المقال السابق، ص.497.

(57) عبد الحميد بن باديس، آثار الإمام عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين، ج.5، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2005، ص.524.

(58) مالك بن نبي، المصدر السابق، ص.317-318.

(59) المصدر نفسه، ص.318.

(60) عبد القادر فضيل ومحمد رمضان، إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس، دار الأمة، الجزائر، 2010،

ص.160.

(61) عبد الحميد بن باديس، المقال السابق، ص.495-496.

(62) جريدة النجاح، 9 أوت 1934

(63) ترجم عنه السيد: عمر بن الموفق، كما ترجم عنه في موضع آخر: السيد يحيى أحمد. فقد كان الشيخ يترفع عن استعمال اللغة الفرنسية،

(64) عبد الحميد بن باديس، المقال السابق، ص.497.

(65) المقال نفسه، ص.495.

(66) كان رجال الجمعية على إطلاع بما يحدث في فلسطين، ومهتمين لأمر إخوانهم هناك، ويصلهم كل ما يفعل الصهاينة بالأرض المقدسة. لذلك كتب عبد الحميد بن باديس عدة مقالات عنها منها: "فلسطين الشهيدة" و"شهداء فلسطين الدامية".

(67) محمد الطيب العلوي، المرجع السابق، ص.122.

(68) لمزيد من المعلومات ينظر: طارق بوزلماط، حركة معاداة اليهود في الجزائر 1870-1902، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، تخصص التاريخ المعاصر، المدرسة العليا للآداب والعلوم الإنسانية بوزريعة، 2005-2006.

(69) عبد الحميد بن باديس، المقال السابق، ص.448.

(70) المقال نفسه، ص.493.

(71) المقال نفسه، ص.510 وما بعدها.

(72) المقال نفسه، ص.459 وما بعدها.

(73) علي مراد، المرجع السابق، ص.206.

(74) شارل روبيير أجبرون، المرجع السابق، ص.679.

(75) شارل أندري جولييان، المرجع السابق، ص.303.

الشهيد الطالب العربي قمودي ودوره في قيادة الثورة الجزائرية بمنطقة وادي

سوف والحدود الشرقية (1955-1957)

أ. د / عبد الله مقلاتي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

مقدمة:

الطالب العربي شخصية ثورية كان لها دور بارز خلال المرحلة الأولى من الثورة التحريرية، وخاصة في تنظيم خلايا الثورة بواد سوف وقيادة الجبهة الحدودية التي أنيطت بها عدة مهام استراتيجية، تمثلت في تمرير الأسلحة والتنسيق مع حركة المقاومة التونسية.. الخ، وعلى الرغم من الدور الذي نهض به الطالب العربي فإن مصيره كان الإعدام في جوان 1957، وذلك بتهمة معارضة لجنة التنسيق والتنفيذ والتمرد على السيادة التونسية، ولا شك أن جوانب غامضة ما زالت تلف نضال الرجل ومواقفه، وتحجب الأدوار التي قام بها في قيادة جبهة الحدود الجنوبية، واعتمادا على المصادر المتعددة الشفوية والمكتوبة نحاول إعادة الاعتبار لهذه الشخصية القيادية؟ وتوضيح بعض مواقفه الملتبسة.

أولا: الطالب العربي ومساهمته في تجنيد سكان سوف للثورة

ولد العربي قمودي المعروف بالطالب العربي خلال عام 1923 بأولاد أحمد بالبياضة إحدى ضواحي مدينة وادي سوف، نشأ يتيماً في أسرة فلاحية محرومة، ودخل الكتاب لحفظ القرآن الكريم على يد الشيخ غربي الطالب الصغير بقرية أولاد أحمد، وانتقل إلى نقطة التونسية لمواصلة الدراسة وعاد إلى الوادي لإعالة أسرته، انخرط مبكراً في حركة الإصلاح رفقة الإخوة الشهيد شوشان

سلطاني، تواتي أحمد مصطفى، وميهي بشير المدعو محمد بالحاج، وعاد إلى تونس ليستقر سنة 1952 في العمل بمنجم الفوسفات بمدينة الرديف، انخرط في الاتحاد العام التونسي للشغل وارتبط بالمناضلين التونسيين، وبفضل أجواء النضال التونسي ازداد وعيه الوطني وبغضه للسياسة الفرنسية، وكان ذلك ممهدا لتجنده في المقاومة التونسية مع بعض أقرانه السوافة، فقد كان يكن كرها مقبلا للعدو ويرهب لداعي الوطنية والجهاد، وساعدته تجربته التونسية في تكوين شخصيته وإثارة الحمية الوطنية⁽¹⁾.

كان الطالب العربي ثوريا حتى النخاع، لما سلم التونسيون السلاح فكر في الثورة بالجزائر، فربط اتصالات وثيقة مع القادة الجزائريين في الداخل والخارج، وقد أنشأ بالرديف خلية سرية مع 12 من رفاقه، في انتظار اتضاح الرؤية وربط الاتصال بالأوراس، وقسم أعضاء الخلية على ثلاثة أفواج ووزع عليهم المهام كما يلي:

- فوج للدعوة إلى الثورة برئاسة المكي بن علي.
 - فوج كلف بجمع الأسلحة أسندت رئاسته إلى المولدي بوغزالة.
 - فوج كلف بالتموين وعين على رأسه علي الباهي.
- ودخل الطالب العربي ناحية الوادي بهذه التشكيلة، وتمكن من تأسيس عدد من خلايا جبهة التحرير الوطني بكل من البياضة وحاسي خليفة والوادي ذاتها، حيث جدد الاتصال بالمناضل القديم محمد بالحاج ميهي العضو السابق في "المنظمة الخاصة".

واثر انطلاق الثورة اتصل العربي بقيادة الأوارسي، وقد كلفه ابن بوالعيد وشيخاني بشير بتأسيس الخلايا المدنية للجبهة بمدينة سوف ونواحيها، والقيام بنشاط تعبوي للتعريف بالثورة وجمع المال والسلاح لها، وتحضير مراكز التموين

للنشاط العسكري بمناطق بادية الصحراء (2)، وكانت استراتيجية قيادة الأوراس تقوم على الحفاظ على منطقة سوف هادئة تتكفل بمهمة نقل السلاح الحيوية، وفعلا أسهم الطالب بتأدية عدة مهام لتموين الثورة في الأوراس بالمؤونة والسلاح، وفي عام 1955 اكتشفت السلطات الفرنسية نشاطه فأنقل إلى جبل الرديف بالجنوب التونسي للشروع في النشاط العسكري.

عمل الطالب تحت مسؤولية الجيلالي، وفي عام 1955 التقى ومسؤوله في جبل أم الكماكم قادة الأوراس ومنهم لغرور وشيهاني وسيدي حني، وقد كلفا بإنشاء قيادة الحدود التونسية . الجزائرية، وطلب منهما شيحاني أداء مهمتين أساسيتين:

- شراء المتوفر من الأسلحة لدى المواطنين التونسيين ونقلها إلى الأوراس.
- تفعيل مشروع "جيش تحرير المغرب العربي"، بالتنسيق مع الثوار التونسيين الذين رفضوا تسليم أسلحتهم في إطار الاتفاق المبدئي حول "الاستقلال الداخلي" (3).

ونهض الطالب العربي وقيادة الحدود بمهام جسورة في ميدان نقل الأسلحة وربط الاتصال مع قيادة الخارج والثوار التونسيين، وقد تكفل الطالب العربي بنقل الأسلحة وبحراسة قوافل نقل الأسلحة عبر المنطقة الخامسة من الولاية الأولى، وهناك خاض العديد من المعارك، حيث كانت المجابهة محتدمة مع القوات الفرنسية المرابطة في الجنوب التونسي، ومنها معركة الدبيدبي الشهيرة التي استشهد فيها سي الجيلالي في 21 أكتوبر 1955 ليتولى القيادة بعده الشيخ صالح الرشاشي ولكن لمدة شهرين حيث استشهد كذلك. وخلفه الطالب العربي في قيادة هذا الجيش (4).

ثانيا . قيادة الطالب العربي لجيش الحدود بالجنوب التونسي

في بداية سنة 1956 تولى الطالب العربي قيادة الجيش فعليا، وقد اتصل بالقيادة في الأوراس وهناك تم تعيينه على رأس قيادة الجيش من طرف القائدين عباس لغرور وشيخاني بشير في المنطقة الجنوبية الشرقية وخاض بهذا الجيش الذي تجاوز تعداده 950 جندي عدة معارك طاحنة طيلة سنتي 1956 . 1957، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر معارك: جبل بو هلال، زاريف، شعبة القصب عين طاهر والخنقة.

بعد توليه مسؤولية قيادة جبهة الحدود بادر عباس لغرور - أحد قادة المنطقة بالنيابة - بتثبيته في منصبه، كقائد سياسي وعسكري لكامل الجنوب الشرقي التونسي - وكانت المهمة الأساسية للوحدات التي يشرف عليها هي حماية قوافل السلاح القادمة من ليبيا عبر الجنوب التونسي، وتفعيل مشروع الوحدة مع اليوسفيين، وكان لغرور مواليا لابن بلة الذي يتحكم في ملف التسليح انطلاقا من ليبيا والجنوب التونسي، والذي كان يعارض سياسة قادة مؤتمر الصومام الذين فضلوا التحالف مع بورقيبة، وكان الطالب العربي يعرف أنه أصبح يمثل رقما مهما في الصراع المستشري بين قادة الداخل والخارج باعتباره جزء من نظام الثورة في تونس المعتمد على أنصاره السوافة عبد الحي وهالي⁽⁵⁾.

ويبدو أن الطالب العربي استفاد من اضطراب أمور القيادة بمنطقة الأوراس - النمامشة لا سيما بعد استشهاد بن بولعيد، فاستقل بإدارة شؤونه، وأصبح يتعامل مع بن بلة ومساعديه مباشرة. بل دعم مركزه بعد أن لجأ إليه العديد من جنود النواحي المضطربة في المنطقة، وأصبحت قواته تتاهز الألف جندي موزعة على ثلاث كتائب، مقسمة بدورها إلى عدة فصائل وأفواج، ومنتشرة بجهات مختلفة⁽⁶⁾.

وقد أنشأ الطالب العربي العديد من مركز الجيش والتموين على طول الحدود التونسية، وجند أعدادا كبيرة من الشبان حتى بلغ تعداد جيشه ألف مجاهد، وربط الاتصال بقيادة الأوراس، اشتهر الطالب العربي بشجاعته وحنكته التي أضفت عليه سمة البطولة.

وقد طبق استراتيجية عسكرية دقيقة تمكنه من تفعيل دور جيشه، وتقوم هذه الخطة على تقسيم الجيش إلى كتائب صغيرة وتوزيعها على جهات مختلفة، تكون المسافة بين مركز كتيبة وأخرى متساوية وفي شكل دائري حول مركز القيادة، وهو ما يمكن تسهيل مراقبتها والاتصال بها ونجدها، وتتحرك هذه الكتائب من مركز إلى آخر تدأوليا في مدة معلومة، وبذلك فهي تقوم بحركة دائرية وتكون في نشاط دائم، وخطة التوزيع هذه تكتيك عسكري يهدف لتحقيق أغراض متعددة، منها توزيع وحدات الجيش في نقاط بعيدة خشية مباغتتها وهي في مركز واحد، وتنشيط مختلف الكتائب في الهجوم على مراكز العدو وتوفير السند الخلفي لها من قبل الكتائب المجاورة، وإثبات وجود جيش التحرير عبر كامل ربوع الصحراء المتباعدة وهذا يبعث الذعر في قلب العدو، وتأكيد حسن إشرافه على مراكز التموين والإسناد الخلفية.

وفضلا عن ذلك كان الطالب يهتم بالعنصر الرئيسي في الجيش وهو الجندي، يرفع شأنه ويتواضع أمامه، ويتفقدته ويحاوره ويحل مشاكله، وقد كان يقول دائما: " إن الجندي هو رأس مال الثورة ودرعها الحصين، وعلى المسؤول أن يهتم بهذا الجندي فيعطيه حقه من العناية والرعاية والتقدير وأن يكلفه بما يحسنه ويستطيعه في حدود قدرته وخبرته، وأن يضعه في مكانه حتى يؤدي هذا الجندي مهمته كاملة غير منقوصة وبذلك تنتصر الثورة..." (7)، وقد ساعده تواضعه ورعايته لشؤون جنوده من اكتساب تقدير واحترام الجنود، والحفاظ على

تماسك وحدة جيشه عكس ما حدث في جهات أخرى في النمامشة وسوق اهراس مثلا، وقد كانت أغلب مشاكل جيش الحدود بعد ذلك سببها عدم الاهتمام بمشاكل الجنود والتعالي عليهم من قبل الضباط ومركزتهم في ثكنات من غير نشاط، وهكذا يبدو لنا أن شخصية الطالب العربي القيادية التي اكتسبها بخبرته واجتهاده كانت نموذجا في التسيير الحكيم والقيادة الرشيدة، وهو ما أعطى الرجل شهرة واسعة جعلت بعض جنود المناطق الأخرى يلتحقون بجيشه ويتمسكون بقيادته على الرغم من الدعاية والملاحقة التي تعرض لها من قبل لجنة التنسيق والتنفيذ والسلطات التونسية⁽⁸⁾.

لقد خاض جيش الطالب العربي معارك ضارية على طول الشريط الحدودي، أقلقت هاجس الجيش الفرنسي في هذه المنطقة الصحراوية، وجعلته يبقي قوات كبرى بمراكز الجنوب التونسي تتصدى لخطر الثوار بالجنوب، وقد بلغ تعداد المعارك والاشتباكات التي خاضها أو أشرف عليها الطالب العربي نحو سبع وأربعين معركة واشتباك⁽⁹⁾، وهو ما أعطى للرجل شهرة واسعة ولجبهته مكانة في استراتيجية الثورة التحريرية.

ثالثا . دور الطالب العربي في تنسيق العلاقة مع اليوسفيين ونقل الأسلحة إلى الأوراس

كان الطالب يقود منطقة استراتيجية، تتصل بالجنوب التونسي حيث المعارضة اليوسفية وطريق مرور السلاح، وبالتراب الليبي حيث قادة الثورة، وكذا بمنطقة الأوراس، وقد حمل قائدها لغرور الطالب العربي مسؤولية إنجاح العلاقة مع اليوسفيين في مناطقهم الرئيسية في الجنوب⁽¹⁰⁾. وكان يقود قوة ضاربة ومدرية، تقديرها يصل إلى 1200 جندي وقاعدة عريضة من المدنيين داخل التراب الجزائري وفي تونس، وكان جيشه منظما، وماليا للقائد، ومتشعب

بعقيدة ثورية تدعوا للحفاظ على مبادئ الثورة الأولى ومنع المنحرفين من تحقيق أغراضهم. ومثل الطالب العربي حلقة الوصل الأساسية بين قاعدة ليبيا وتونس ومنطقة الأوراس، وطبق استراتيجية التحالف والتنسيق المغاربية مع جيش التحرير التونسي بتوجيه من لغرور وابن بلة، وقد حقق نتائج مهمة في مجالات حيوية نذكر منها:

1 . التنسيق مع اليوسفيين في نقل السلاح

تشير المصادر الشفوية أن الطاهر لسود اعتمد ثوار الحوايا في نقلها من ابن قردان إلى داخل تونس وإلى الحدود الجزائرية، وتطلب الأمر سرية تامة خاصة أمام تزايد رقابة القوات الفرنسية وحكومة بورقيبة⁽¹¹⁾، وتشير تقارير الاستخبارات الفرنسية إلى النشاط المتزايد لمهربي الأسلحة عبر الجنوب التونسي، وتؤكد تورط قبائل مجاورة للحوايا في أنشطة التهريب⁽¹²⁾، وتحدث عن اكتشاف حالات كثيرة، وعن إمعان مجموعات التهريب في المراوغة باستبدال مسالك المرور⁽¹³⁾، وقد تداولت الصحافة الفرنسية أخبار حركية تهريب الأسلحة وأشارت إلى هولها⁽¹⁴⁾، وعليه فإن العمل الممهد بتعاون المناضلين التونسيين ساهم في دعم قدرات الثورة الجزائرية، وفتح طريق الشرق أمامها.

2 . تنسيق العمل العسكري

تتحدث تقارير الاستخبارات الفرنسية عن المجموعات المختلطة التونسية الجزائرية بإسهاب⁽¹⁵⁾، ويقر بعض الباحثين التونسيين بتشكيل فرق مختلطة دون توضيح طبيعتها⁽¹⁶⁾، والحقيقة أنه تم الترويج آنذاك لوحدة النضال المشترك ولالتحام المقاومتين في جيش واحد دون أن يقع ذلك رسميا، لكن الذي تجسد هو دخول مجموعات من فرق جيش التحرير الجزائري للتراب التونسي قصد تمرير الأسلحة بالتنسيق مع وحدات جيش التحرير التونسي، وأدى تواجدها

ومشاركتها في بعض المعارك إلى التباس الأمر على الفرنسيين، كما دعمت وحدات جيش التحرير التونسي بعناصر جزائرية جندت داخل تونس أو أرسلت من داخل الوطن، وكذا بمقاومين تونسيين تجندوا في صفوف الثورة وأعيدوا لإسناد المقاومة التونسية⁽¹⁷⁾.

ويبدو أن حركة التضامن والتنسيق المشترك في هذه المرحلة ألبست كثير من الأمور حيث كانت الوحدات التونسية تلجأ إلى داخل الجزائر، وتخوض أحيانا معارك مشتركة وهي تركز ضغطها على الشريط الحدودي⁽¹⁸⁾، وارتكز مجال عمل الفرق التي يقودها الطالب العربي في الحدود الجنوبية وداخل العمق التونسي، وبدا تنسيقه أمتن من الجبهات الشمالية التي جعلت من الشريط الحدودي ملجأ ومسلكا للتموين، وهكذا يتضح لنا أن مجالات التنسيق العسكري ارتكزت على التعاون بين الطرفين وتقديم المساعدات اللوجستكية، ودون أن يتكرس مشروع وحدة عسكرية شبيهة بتلك المجسدة في الحدود الغربية بين جيش التحرير المغربي وجيش التحرير الجزائري.

3. التمرکز والدعم اللوجستيكي

أبقت اتفاقية الاستقلال الداخلي على تواجد فرنسي كثيف في الجنوب والغرب التونسي لكن ذلك لم يمنع مرور وتمركز وحدات جيش التحرير الجزائري على طول الحدود وداخل العمق التونسي، إذ أفادت مرحلة الكفاح المشترك هذه في تركيز قواعد الثورة الجزائرية وتوفير الدعم والإسناد الشعبي لها سواء من قبل التونسيين المتضامنين بسخاء أو الجالية الجزائرية بتونس، وأنشأت العديد من الخلايا المدنية المكلفة بالتعبئة والدعم والاتصالات فضلا عن الخلايا التي كانت تدعم جيش التحرير التونسي والمجاهدين الجزائريين⁽¹⁹⁾، وقد واصلت الجيوش الفرنسية ملاحقتها واعتداءاتها على السكان في هذه المناطق، وأعلنت أنها

اكتشفت منظمة سرية تسمى «السيف الأسود» تقوم بأدوار الدعاية وجمع الأموال والمثونة والاستخبار لصالح ثوار الجزائر (20)، وقد أوكلت كذلك مهمة التموين والتسلح لمجموعات من جيش التحرير الجزائري تتحرك على طول الشريط الحدودي، وذكرت التقارير أنها رصدت تحرك هذه الوحدات وتصدت لها، ونبهت إلى خطر تزايد نشاط الثوار في منطقة الحدود، واقترحوا على السلطات التونسية إفراغ هذه المنطقة من سكانها حتى يتم تطهيرها من الثوار الجزائريين ومعاونيهم التونسيين (21).

ويتأكد لنا أن مجالات التنسيق المشتركة ارتكزت على تسليح وتموين الثورة الجزائرية في الداخل، وتنسيق العمل المشترك لتقوية الجبهة التونسية، وقد تركزت فرق جيش التحرير التونسي في الجنوب والجنوب الغربي التونسي، ولم تغط الحدود الغربية الشمالية لقوة نفوذ أنصار بورقيبة هناك، وارتكزت وحدات جيش التحرير التونسي في شط الجريد والجنوب حيث القرب من مصادر التسليح والاحتضان الشعبي وميدان التنسيق مشرع مع الطالب العربي قائد منطقة سوف الذي فوضه عباس لغرور بتحمل عبئ إنجاز العلاقة مع الثوار اليوسفيين في الجنوب.

وقد واجهت صعوبات كثيرة العمل التنسيق بين الحليفين، بعضها خاص بهما والبعض الآخر نطاقها خارجي، لقد ارتمى قادة الأوراس في خيار التحالف الاستراتيجي الذي ألح عليه ابن بلة والمصريون، واتبع الطالب العربي هذا الخط الثوري (22)، وفضلت قيادات أخرى الحياد عن النزاع التونسي لحماية لمصلحة الثورة، وخلف الصراع بين البورقيبيين واليوسفيين آثاره الجانبية على الثورة الجزائرية، خاصة أمام تزايد نفوذ سلطة بورقيبة، إذ حدثت مناوشات بين الفرق الجزائرية والقوات الموالية للسلطة، واتهم الجزائريون بمساندة العناصر اليوسفية،

واغتيل بعض المسؤولين الجزائريين خطأ من قبل العناصر اليوسفية في تلك الفتنة، ومنهم نائب الوردي قتال المدعو عبد الحميد زروال⁽²³⁾، كما أن بعض الشكوك بوجود مخبرين يتعاملون مع الفرنسيين أدت بالقادة الجزائريين للاحتراز من بعض العناصر اليوسفية⁽²⁴⁾، وأفضت هذه الشكوك إلى تردي العلاقة مع اليوسفيين، وأسهم استقلال تونس وتراجع قدرات المقاومة، وظهور الخلافات في اضمحلال جيش التحرير التونسي واستسلام أفراده أو انضوائهم في صف الثورة الجزائرية.

وقد كان لمجرد الإعلان عن الاستقلال والدعاية التي صاحبت ذلك وقعه المؤثر على المقاومة، لكن ذلك لم يمنع جيش التحرير التونسي من الحفاظ على تماسكه وعلى عقيدة التحرير الشامل من الضمور⁽²⁵⁾، ونسجل أن حدثا مهما اثر على وحدة جيش التحرير التونسي تمثل في استسلام قائده الطاهر لسود يوم 3 جويلية 1956، وذلك اثر خلافات حادة بينه وبين صالح بن يوسف في طرابلس، إذ ظهرت شكوك للطاهر لسود حول المسؤول العسكري في قاعدة طرابلس عبد العزيز شوشان، واختلف مع صالح بن يوسف في خطة العمل العسكرية، وقد يكون اقتنع بعدم جدوى المقاومة وبضعف موقف صالح بن يوسف⁽²⁶⁾، وقد بذل المسؤول الجزائري في طرابلس بشير القاضي جهودا كبيرة لراب الصدع بينهما دون جدوى⁽²⁷⁾. وعلى الرغم من ذلك واصل جيش التحرير التونسي كفاحه تحت قيادة صالح بن يوسف وبعزيمة بدأت تفتقر، إذ نقرأ في رسائل صالح بن يوسف إلى قادة فرق الجيش نبرات ملحة للاستمرار في المقاومة ليس من اجل تصفية بقايا الاستعمار في تونس ووضع حد لتحرشاته بل من أجل مساعدة الجزائر⁽²⁸⁾.

وخلال صيف 1956 ازدادت ضغوط السلطات التونسية على حكومة

ليبيا لطرد صالح بن يوسف وتفاقت إغراءاتها لاستسلام المقاومين واحتواء المسؤولين الجزائريين في تونس، وحاول صالح بن يوسف تغيير استراتيجية المواجهة الضاغطة، فطلب من فرق جيش التحرير الانتقال إلى الوسط والشمال الغربي والاحتكاك بالثورة الجزائرية ⁽²⁹⁾، وفي نهاية عام 1956 شاب علاقات الثورة الجزائرية بالمجموعات اليوسفية فتور ملحوظ تكشف الشهادات بعض جوانبه، فإضافة إلى ضغوط بورقيبة على قادة الثورة الجزائرية في تونس للكف عن التعامل مع اليوسفيين طالب القادة الجزائريون من المجموعات الملتحقة ومنها مجموعة السعيد شيبة توزيع عناصرها على مختلف المناطق، ولم يرض المقاومين التونسيين بذلك لأن فيه ضعفهم وتشتتهم ففضلوا تسليم أنفسهم ⁽³⁰⁾، ولجأ كثير من قادة جيش التحرير الجزائري للاشتراط على الملتحقين رخصا من السلطات التونسية، واستغرب صالح بن يوسف هذا الأمر ⁽³¹⁾، وأوضح في رسائله أن لجيش التحرير التونسي هدفا وطنيا مقدم على دعم الجزائر، وأنه يأمر بعدم الالتحاق بالثورة الجزائرية ⁽³²⁾.

وقد فسر مسؤول الجبهة في تونس اشتراط الحصول على رخص حكومية على الملتحقين بالثورة أنه جاء في وقت متأخر، وخلال حملة التطوع المأطرة حكوميا، وفي إطار سياسة جديدة فرضت على الجزائريين من قبل حكومة بورقيبة، وأنه اجتهد في التلاؤم معها ⁽³³⁾، وقد رفض لغرور والطالب العربي الخضوع لهذا الأمر وعدوا ذلك خيانة للمبادئ المتفق عليها، وتبنى بعض القادة حولا وسطا، وتوسطوا لدى السلطات التونسية لاستسلام بعض الفرق حسب شهادة غرس الله المحضاوي، والذي يؤكد أنها منحت أسلحتها الجيدة للجزائريين ⁽³⁴⁾، وفي حين تمكنت السلطات التونسية من مراقبة الوضع في الشمال وأذنت لكثير من العناصر بالتطوع في صف الثورة الجزائرية ظلت مشكلة تعنت الطالب

العربي تؤرقها، خاصة وأنه ضم إليه عناصر يوسفية مطلوبة، ومنهم الطاهر بالأخضر الغريبي والمبروك زغدود، ورفض تسليها رغم انتقادات بورقيبة المتكررة⁽³⁵⁾، ولذلك طلبت هذه السلطات بإلحاح من لجنة التنسيق والتنفيذ إنهاء مشكلة الطالب العربي.

رابعا . معارضة الطالب العربي للجنة التنسيق والتنفيذ ونهايته الحزينة

بعد اعتقال ابن بلة ورفاقه في 22 أكتوبر 1956 أعلن محساس معارضته للجنة التنسيق والتنفيذ في تونس، واستعان بقيادة الحدود لإنجاح معارضته، وكان الطالب العربي بقوته الضاربة يمثل قطب معارضة رئيسي، إضافة إلى تأييده لوجهة نظر محساس البنبالية فإنه لم يخرج عن أوامر قيادته المباشرة التي كانت تمثلها سلطة لغرور في الأوراس كما كان لتأثير القادة السوافة (السعيد عبد الحي وهالي عبد الكريم) في نظام الثورة بتونس دور في بلورة موقف طالب العربي المعارض⁽³⁶⁾. لقد حضر الطالب العربي اجتماعات محساس الرئيسة مع قادة وحدات جيش الحدود، خاصة منها الاجتماع الذي عقد في ديسمبر 1956 بمدينة فوسانة التونسية، وحضره قادة الحدود المعارضون لمؤتمر الصومام، والذين أصدروا بيانا يدعوا لرفض بعض مقررات الصومام، وللتمسك بالقيادة السابقة ورفض التعامل مع مبعوثي قادة الداخل⁽³⁷⁾، وقد ظل الطالب العربي ياتمر بتوجيهات القيادة في الأوراس وتونس، ويكن معارضة شديدة لبعض قرارات الصومام، وتذكر بعض الشهادات أن لزهري شريط عقد اجتماعا في الثلاثي الأول من عام 1957 مع الطالب العربي وسليمان لاصو ومسعود بن عيسى، في منطقة شعبة لقصب بالجبل الأبيض، ودار أساسا حول قرارات مؤتمر الصومام التي تعطي الأولوية للسياسي على العسكري، وأن الجميع نبه لخطورة الأمر حتى أن مسعود بن عيسى أعلن خروجه عن طاعة الثورة من يومها⁽³⁸⁾، وإذا

كان سليمان لاصو قد تصالح مع قادة الثورة الجدد فان مصير الآخرين كان المعارضة إلى أن لقوا حتفهم، فهل كانوا أكثر الناس إحساس بخطورة ما يحدث بالثورة نتيجة الحيد عن مبادئ أول نوفمبر 1954 أم أنهم كانوا واقعين تحت تأثير دعاية مبالغ فيها ضد قادة مؤتمر الصومام ومبادئهم الجديدة؟

وقد ظل بن عيسى يتواصل مع الطالب العربي إلى غاية تعرضه للأسر، حيث تشير بعض الشهادات أنه حل على رأس دورية من الأوراس للاجتماع به في ماي 1957 بمدينة الرديف التونسية (39). وكان الطالب العربي يمثل مع لزهو شريط قطب معارضة عنيدا، فرغم تراجع محساس وقادة القاعدة الشرقية طوعا وكراهية فان الطالب العربي ولزهو أصرا على معارضتهما للجنة التنسيق والتنفيذ ولقرارات مؤتمر الصومام، كان الطالب كلزهو قد رسخ في ذهنه وجود انحراف ينخر الثورة، وكان شديد التكر للمبادئ التي جاء بها مؤتمر الصومام، ومنها أولوية السياسي على العسكري، وكان يؤمن بوحدة الكفاح في المغرب العربي ومصمم على المضي في تعاونه وتنسيقه مع اليوسفيين، وتكون إرادة لجنة التنسيق والتنفيذ والرئيس بورقيبة قد اتحدت في التخلص من طالب العربي، فحاربه معنويا من خلال اتهامه بالجهوية والتعصب وحب السلطة، وعسكريا من خلال محاصرته ومحاربة مجموعاته.

في نهاية سنة 1956 واجه جيش الطالب العربي بالحدود مضايقة من السلطات التونسية ومن لجنة التنسيق والتنفيذ التي اتهمته بعدم الانصياع لمقررات الصومام، وقد منع من التنقل داخل التراب التونسي بأمر من قيادة الثورة الجديدة، وانتقد سلوكه بورقيبة خاصة وأنه كان يشن الهجومات على الفرنسيين في التراب التونسي ويتعاون مع المعارضة اليوسفية.

وفي إطار محاصرته سعت لجنة التنسيق والتنفيذ بواسطة محمود الشريف

وصالح بن علي لمنع أي تقارب بين لزهري شريط المتحصن بالجبل الأبيض والطالب العربي صاحب النفوذ في منطقة الجنوب وكسر التحالف المعنوي بينهما في خطوة أولى، إذ تشير بعض الشهادات أن محمود الشريف طلب من لزهري صراحة إلا يساند الطالب العربي⁽⁴⁰⁾، وفي البدء لم تتجح مساعي المسؤولين الجزائريين ولا مطاردات السلطات التونسية والفرنسية في إنهاء مشكلة الطالب العربي، وأمسى موقفه ووفائه لمبادئ الكفاح المشترك يعد في نظر السلطات التونسية ومسؤولي لجنة التنسيق والتنفيذ تمرداً.

وقد تمكن الطرفان شيئاً فشيئاً وكلا بوسائله الخاصة من التأثير على بعض العناصر الموالية للطالب العربي ودفعها للاستسلام، ولعل ذلك كان بسبب الإحساس بالخطأ أو نتيجة الحصار المفروض، فقد أشار محمود الشريف في إحدى تقاريره أن حوالي مائة جندي من الموالين للطالب العربي استسلموا للسلطات التونسية وأمنت أسلحتهم⁽⁴¹⁾، وتشير بعض الشهادات أن قيادة الأوراس بعثت عبد المجيد بوصبيح لتولى المسؤولية بدل الطالب العربي، وتمكن من إقناع بعض الجنود بذلك⁽⁴²⁾.

فكر الطالب العربي في تجنب تلك المضايقات "بالانسحاب إلى الحدود الجزائرية" الليبية، لكن مهساس أمره بالبقاء في مواقعه بالتراب التونسي، وبعد إقصاء محساس عن المسؤولية وتكليف محمود الشريف بمسؤولية ولاية الأوراس طلب منه أوعمران تسوية مشكلة الطالب العربي ولزهري شريط، وقبل ذلك كان الطالب العربي قد رفض في اجتماع بالعاصمة التونسية طلب الحكومة التونسية تسليمها الثوار التونسيين من أنصار صالح بن يوسف، وطلب أوعمران أن يلتحق بقاعدة الجبهة في تونس العاصمة مع توزيع قواته بين الولايتين الأولى والثانية.

وقد قرر الطالب العربي إبلاغ جنوده بطبيعة الخلاف بين الداخل وقيادة الخارج ولوح بتقديم استقالته كي يضع مساعديه وجنوده أمام مسؤوليتهم. لكن الجميع رفض هذه الاستقالة، واقترح عليه مساعدوه الانسحاب جنوبا إلى ناحية جانت على الحدود الجزائرية الليبية. وفي تلك الأثناء اتصل محمود الشريف قائد الأوراس . النمامشة بالوالي قفصه وسببيلة المعنيين بانتشار وحدات الطالب العربي في مناطق نفوذهما ليقتراح عليهما أحد الخيارين:

- 1- تكفل جيش التحرير الوطني بوضع حد لنشاط وحدات الطالب العربي.
- 2- وضع وحدات من جيش التحرير تحت تصرف السلطات المحلية بالولايتين، على أن ترتدي الزي العسكري التونسي عند الضرورة للقيام بالمهمة.
- غير أن الواليين تحفظا على ذلك واقترحا خطة بديلة تقوم على:
- 1- توقيف الطالب العربي ومساعديه بوسائلهما الخاصة.
- 2- قطع العلاقات مع الوحدات ووقف المؤونة عنها.
- 3- قيام جيش التحرير بمراقبة الحدود لمنع تسلل "المشوشين" إلى الجزائر أو ليبيا.

- 4- إشعار الواليين بالاستعداد لذلك وتقديم متطوعين لمساعدتهما في المهمة (43).

وقد كلف نائب قائد المنطقة النمامشة صالح بن علي في فيفري 1957 قادة النواحي الجنوبية بنقل جنودهم على متن الشاحنات إلى مدينة الرديف التونسية استعدادا لمواجهة الطالب العربي، وطلب من والي قفصة وضع شاحنات لنقل المجاهدين إلى الرديف فوافق على ذلك، ولكن قائد مجموعة المجاهدين علي بن يونس براكتي استطاع أن يثني الجنود عن الذهاب لمحاربة إخوانهم المجاهدين السوافة (44)، وبذلك فشلت مهمة صالح بن علي في مواجهة

الطالب العربي.

وفي الوقت ذاته استمرت السلطة التونسية في محاصرة جيش الطالب العربي، ففي شهر ماي وجوان تمكنت من رد دوريات التزود بالموئونة، وازدادت وضعية الجيش الذي يعتمد الرديف قاعدة خلفية تأزما، وقد اضطرت دورية تعرضت لملاحقة السلطة التونسية لاختطاف شيخ البلدية ومعتد بلدة تبغزة وتسليمهما للطالب العربي، والذي اشترط مقابل إطلاقهما تعهدا بعدم قطع التموين عن جيشه مستقبلا، ويبدو أن هذه الحادثة غير محسوبة المخاطر زادت في تعقيد المشكلة أكثر، حيث نقلت السلطات التونسية امتعاضها لقيادة الثورة، وأسرعت القيادة الثورية لاتخاذ عدة مبادرات منها إرسال بعض المناضلين من الرديف ليطلبوا من الطالب العربي تسليم العناصر اليوسفية في جيشه وترك الأراضي التونسية، ولكنه لم يتجاوب مع المطلب الأول واختار أن يرحل عن منطقة الرديف إلى منطقة نائية توفر له الحماية (45)، وكان عميروش قد أرسل بدوره من قبل أوعمران إلى الرديف في جوان 1957 من أجل إيجاد حل لمشكلة الطالب العربي، ولكن المهمة انتهت بالفشل (46).

وقد قرر الطالب العربي بتوجيه من مساعديه الانتقال من مركزه المحاصر إلى ليبيا (47)، ووقع انقسام في صفوف وحداته، حيث فصلت كتيبتان من كتائبه الثلاث في آخر لحظة تسليم نفسها للسلطات المحلية التونسية. كان يقود الكتيبة الأولى عبد القادر بريك والثانية أحمد بن الحاج، وتحركت قوات الكتيبة المتبقية جنوبا باتجاه الحدود الليبية، يذكر أحد جنودها المسمى العربي بلول أن القوات انطلقت من منطقة عين طاهر نحو جبل بوهلال قاصدين الحدود الليبية الجزائرية، وان مجموعة من المناضلين التونسيين الموالين للسلطة اعترضوا طريقهم بجبل حفاية جنوب قفصة وتحذثوا مع الطالب العربي الذي ابليغهم رسالة

مكتوبة للسلطات العليا، وان أوامر الطالب العربي للدورية كانت تلح على تجنب لقاء القوات التونسية التي كانت تتظاهر بتقديم مساعدتها بنقل الجنود بواسطة شاحناتها (48).

وتؤكد شهادة العربي بلول أن الرحلة كانت شاقة وأدت إلى تخلف بعض المجاهدين، وعند الوصول إلى جبل الحواية بالجنوب التونسي منع المجاهدون من الاستسقاء، ودخلوا في مواجهة مع الحرس التونسي في معركة ضارية يوم 20 جوان 1957 خلفت قتلى وجرحى من الجانبين، وبعد استماتة وحصار طويل اضطرت قوات الطالب العربي للاستسلام، ولجأ الطالب العربي وأربعة من جنوده للاختفاء بإحدى الكهوف، ولكن قوات الحرس التونسي بقيادة الرائد مصباح جربوع تمكنت من اكتشاف المخبأ وفضل الطالب العربي وجنوده المكي بن علي وسالم الشويرف وعطية بحير والعربي بلول تسليم أنفسهم (49).

وحسب تقرير محمود الشريف إلى أوعمران فان الطالب العربي استقال ورجاله فضلوا خيار الاستسلام: "في منتصف هذا اليوم (13 مايو) سلم (السوافة) أنفسهم، وأعلنوا اعترافهم بسلطة لجنة التنسيق والتفويض"، ويضيف صاحب التقرير أنه بعد استقالة الطالب العربي فان "مسؤولي الوحدات الجدد نقلناهم خارج الأراضي التونسية للاتصال بهم هناك. وسنوزعهم على الوحدات الأخرى إذا اقتضى الأمر". ويؤكد التقرير أن لزهري شريط ورجاله سلموا أنفسهم أيضا في نفس اليوم، ولم يبق من "المشوشين" - في التراب التونسي - غير عناصر مسعود عايسي والباهي شوشان (50).

ويبدو أن الطالب العربي الذي كان معزز الجانب فضل الاستسلام للقوات التونسية بعل الدخول في مجابهة مع إخوانه التونسيين، وخاصة بعد أن استسلم عدد من جنوده وقتل بعضهم، ولم يكن يعتقد أن يلقي منها معاملة سيئة كالتى

لاقاها، ويبدو أن القوات التونسية التي كانت ترتدي الزي المدني وتحمل العلمين التونسي والجزائري استولت على غنائم الجنود الجزائريين وسلمته للجنة التنسيق والتنفيذ ملتزمة تسليط أقصى العقوبات عليه⁽⁵¹⁾، وقد رفع محمود الشريف تقريراً للجنة التنسيق والتنفيذ مؤرخ في 23 سبتمبر 1957 تحدث فيه عن حالة الطالب العربي بالقول: إن السلطات التونسية ألقت القبض عليه هو وجنوده، وعلى عدد من المدنيين اللاجئين الذين اشتبهت في دعمهم له، وأنها غنمت من العملية العسكرية أسلحة كثيرة وذخيرة حربية وسيارات وأموال وذهب وفضة⁽⁵²⁾.

وقد ظل مصير الطالب العربي بعد أسره مجهولاً إلى أن أعدم، وأما مصير مساعديه وجنوده فتفيد شهادة العربي بلول أنه ورفاقه الثلاثة تم فصلهم عن الطالب العربي ونقلهم رفقة ثمانية عشر جندياً إلى مطماطة بينهم تونسيون محكوم عليهم بالإعدام وعدد من الجزائريين يذكر منهم علي مصطفى وخليفة قادي، وتؤكد الشهادة أن مصير هؤلاء ظل مجهولاً، وأن البقية من جنود الطالب العربي تم نقلهم إلى قابس، ثم وزعوا على مجموعتين، الأولى أودعت سجن سوسة والثانية صفاقس، وكانت تضم المجموعة الثانية نحو مائة وأربعين مجاهداً ما لبث أن حولت إلى تونس العاصمة وأطلق سراحها مباشرة بعد تأسيس الحكومة المؤقتة في سبتمبر 1958، وذلك بحضور عدد من وزراء الحكومة ومنهم كريم بلقاسم الذي ترحم وأثنى على جهاد الطالب العربي⁽⁵³⁾.

أنه وعلى الرغم مما قيل عن مواقف الطالب العربي فإن هذا المجاهد الشهم اجتهد في خدمة الثورة التحريرية، وكان يؤكد على وحدة الكفاح المشترك بين اليوسفيين التونسيين وبين الجزائريين ويرفض تسليم الأنصار الحقيقيين الذين عضدوا الثورة الجزائرية والتزموا بخطها الثوري المغاربي لسلطة بورقية، وأنه لا يقبل أعداء السياسة الواقعية لقادة الثورة الجدد ويرفض مهادنة من تعاونوا على

ضرب الثورة واعترضوا قوافل أسلحتها، وهكذا استمر التحالف بين مجاهدي وادي سوف والثوار اليوسفيين قويا إلى غاية صيف 1957، ورغم انتهاء التحالف الضمني فإن صالح بن يوسف المعارض في القاهرة كان يصبغ بأفكاره ومواقفه تحالفا سياسيا مع الثورة الجزائرية خاصة وأن أخطاء السياسة البورقيلية كانت تزيد في شعبيته وتجذر خياره الثوري.

لقد قدمت السلطات التونسية طالب العربي للجنة التنسيق والتنفيذ لتحاكمه، ويبدو أن المحاكمة . التي لا نعرف تفاصيلها. تمت بسرعة، وصدر في حقه حكم بالإعدام نفذ سريعا، لقد كانت لجنة التنسيق والتنفيذ صارمة في حكمها ومتسعة، فهل يعود ذلك ليقينها بثبوت التهمة على المتمرّد الطالب العربي أم أن حكمها كان بمثابة قربانا للسلطات التونسية التي طلبت اتخاذ أقصى العقوبات في حق حليف معارضتها؟، سؤال يبقى مطروحا في الغموض الذي رافق محاكمة قادة اوراس النمامشة المعارضين للجنة التنسيق والتنفيذ، وهكذا كانت نهاية هذا البطل المغوار أليمة يوم 20 جوان 1957، تأثر لها أنصاره ومحبيه وسجلها التاريخ باعتبارها إحدى الماسي التي ذهب ضحيتها رمز من رموز الثورة وقد تم إعادة الاعتبار للشهيد الطالب العربي قمودي الذي أعيد دفن جثمانه بمربع الشهداء بالعالية يوم 5 يوليو 1985، وذلك بمناسبة الذكرى الثالثة والعشرون للاستقلال، أسوة بعباس لغرور والسعيد عبد الحي وعدد من مساعديهما.

الخاتمة:

يبدو لنا من خلال ما سبق عرضه أن شخصية الطالب العربي شخصية قيادية متميزة، عرفت بخبرتها العسكرية وحنكتها السياسية، وبدورها الهام في قيادة جبهة الحدود الجنوبية.

وقد نهض الطالب العربي بمهمة تمثيل الثورة وتنسيق نشاط الثورة مع الحركة اليوسفية، ونجح في تمرير الأسلحة إلى منطقة الأوراس والصحراء. ويبدو أن مواقفه المتمسكة بمبادئ الثورة الأولى وموالاة ابن بلة وأنصاره جلبت له مشاكل عويصة مع قيادة لجنة التنسيق والتنفيذ والسلطة التونسية التي أصرتا على التخلص منه، وكان مصيره القضاء على جيشه وإعدامه عام 1957.

الهوامش:

- (1) سعد العمامرة والجيلالي العوامر: شهداء الحرب التحريرية بوادي سوف، مطبعة النخلة، بوزريعة، ص 35.
- (2) المرجع نفسه، ص 35.
- (3) محمد عباس: شبحاني بشير، جريدة الشروق، عدد يوم 21 . 12 . 2009.
- (4) عوادي عبد القادر: الشهيد الطالب العربي قمودي، مجلة أول نوفمبر، عدد 77 (1986)، ص 51.
- (5) محمد حربي: جبهة التحرير الوطني الاسطورة والواقع، تر كميل داغر، مؤسسة الابحاث العربية ودار الكلمة، بيروت، 1983، ص 160.
- (6) شهادة عدد من المجاهدين منهم السيد علي كرامي ومسعود بن علي، واد سوف، 2006.
- (7) سعد العمامرة والجيلالي العوامر: المرجع السابق، ص 37.
- (8) د مقلاتي عبد الله: قاموس اعلام شهداء وابطال الثورة الجزائرية، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، 2009، ص 425.
- (9) سعد العمامرة والجيلالي العوامر: المرجع نفسه، ص 38.
- (10) مقلاتي عبد الله: العلاقات الجزائرية المغاربية والافريقية ابان الثورة التحريرية، دار السبيل، الجزائر، 2009، ج 1، ص 326.
- (11) انظر شهادة الطاهر لسود، أرشيف المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية التونسية، منوبة.
- (12) انظر تقرير رئيس مركز تطاوين عن نشاط تهريب الأسلحة مؤرخ في 24 نوفمبر 1955 أرشيف مصلحة الجيش البري.

SHAT: 2H. 314 .DOS 1

- (13) انظر تقرير رئيس مركز القصرين العسكري مؤرخ في 6 أفريل 1956.

SHAT, 2 H , ,310 .DOS 1

- (14) انظر_تقرير عن نشاط تهريب الأسلحة في الصحافة الفرنسية

S.H.A.T. 2 H , 312,DOS 3 .

(15) تقرير الاستخبارات لمقاطعة الجنوب التونسي العسكرية في الفترة من 26 مارس إلى 10 افريل 1956. وتقرير اللواء غالبون قائد المنطقة الجنوبية لشهر مارس 1956.

S.H.A.T. 2H 312 .DOS 2

(16) Amira aleya SGHAIER : les tunisienne et la révolution algérienne in actes du congrés du forum d'histoire contemporaine sur méthodologie de l'histoire des mouvements nationaux au maghreb. publications .FTRESI.. Tunisie. 1998. p-p 117 – 118.

(17) أنظر شهادة احمد محساس، مقابلة مع الباحث، الجزائر، 2005. وعبد الحميد الهلالي: سكان سهول مجردة العليا وجبال خمير: بين تصفية الاستعمار والتواصل مع الثورة الجزائرية 1954 . 1962، مجلة روافد: يصدرها المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، جامعة منوبة، ع10، (2005)، ص. ص، 225 .226.

(18) Amira aleya SGHAIER.: op cit. p 124.

(19) أنظر: عبد الحميد الهلالي: المرجع السابق، ص248.

(20) أنظر تقرير استخباراتي لمقاطعة الجنوب التونسي خلال الفترة من 25 مارس إلى 10 افريل 1956.

S.H.A.T. 2 H , 312 , DOS 2

(21) انظر تقرير حاكم مقاطعة الجنوب التونسي مؤرخ في 8 فيفري 1956 2 H , 312 S.H.A.T. " 3 DOS ,

(22) تؤكد شهادة علي فارس (كاتب عباس لغرور) أن لغرور لم يكن يجاهر بتحالفه مع اليوسفيين، وأنه كان يتعامل مع الجميع من اجل مصلحة الثورة، شهادة علي فارس، مقابلة مع الباحث، تبسة 2005.

(23) أنظر شهادة الوردي قتال، مقابلة مع الباحث، تبسة، 2005.

(24) تقرير دائرة الاستخبارات لقيادة الجيش الفرنسي بتونس بتاريخ 28 جويلية 1956 2 H S.H.A.T. 313. DOS 3

(25) انظر الطاهر عبد الله: الحركة الوطنية التونسية رؤية شعبية قومية جديدة، ط2، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1990، ص 154.

(26) انظر شهادة الطاهر لسود: سبق ذكرها، وعروسية التركي: فصول في تاريخ الحركة الوطنية في تونس المعاصرة، مكتبة علاء الدين، صفاقس، 2005، ص 196، 197.

(27) انظر شهادة بشير القاضي: جيش التحرير المغاربي 1948.1955، المرجع السابق، ص 176.

(28) انظر رسالته إلى القائد العسكري الميداني كمال المرزوقي بتاريخ 10 جويلية 1956، كتابة الدولة للشؤون الخارجية (تونس): كتاب أبيض في الخلاف بين الجمهورية التونسية والجمهورية العربية المتحدة، المطبعة الرسمية، تونس، ديسمبر 1958، ص - ص 80 -88.

- (29) كتابة الدولة للشؤون الخارجية (تونس). المصدر نفسه، ص 87.
- (30) Amira aleiya SGHAIER : op cit. p-p 120 – 121
- (31) انظر كتابة الدولة للشؤون الخارجية (تونس): المصدر نفسه، ص ص، 81، 82.
- (32) المصدر نفسه.
- (33) انظر شهادة أحمد محساس مسؤول قاعدة تونس، محادثة شخصية، الجزائر، 2005.
- (34) انظر عمار السوفي: عواصف الاستقلال، رؤية في الخلاف اليوسفي البورقيبي، مطبعة الرشيد، تونس، 2006، ص 199.
- (35) في خطبه للشعب التونسي وأثناء اجتماعاته بالقادة الجزائريين انتقد بورقيبة مرارا سلوك الطالب العربي الذي يثير القلاقل في الجنوب، وهذا ما شهد به اعرمان في احى مقابلاته مع بورقيبة، انظر تقرير اوعمران، علي زغود: صفحات من ثورة التحرير الجزائرية، متيجة للطباعة، الجزائر، 2006، ص 153.
- (36) شهادة احمد محساس، محادثة شخصية، الجزائر، 2005.
- (37) الديب فتحي: عبد الناصر وثورة الجزائر، ط1، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1984، ص ص 673. 674.
- (38) محمد زروال: دور المنطقة السادسة من الولاية الأولى في الثورة التحريرية، دار هومة، الجزائر، 2011، ص 69.
- (39) العربي بلول: شاهد على ثورة التحرير المجاهد العربي بلول 1956. 1962، اصدار دار الثقافة وادي سوف، 2010، ص 38.
- (40) محمد زروال: المرجع السابق، ص 27.
- (41) محمد زروال: المرجع السابق، ص 74.
- (42) شهادة المجاهد العربي بلول: المصدر السابق، ص 39.
- (43) تقرير محمود الشريف للجنة التنسيق والتنفيذ عن لقائه بواليي قفصة وسببلة
- (44) مذكرة كتبها علي بن يونس براكتي واوردها زروال، محمد زروال: المرجع السابق، ص ص 143. 144
- (45) العربي بلول: المصدر السابق، ص 39. 40.
- (46) هذا ما أكده مرافق عميروش، كانتبه حسين بن معلم، حسين بن معلم: مذكرات اللواء حسين بن معلم، دار القصة، الجزائر، 2014، ص 119.
- (47) وقد قيل في سبب انتقاله إلى بني خداس أنه جاء لمناصرة عناصر تونسية وقعت في الأسر، واستعانت السلطات التونسية بقوات المقاومين المستسلمين الذين كانوا إلى جانبه بالأمس، وقيل أنه كان متوجها نحو ليبيا للترود بالسلاح، انظر شهادة فارس علال: سبق ذكرها، وعمار السوفي: بني خداس وجيرانها عبر

الحركات النضالية، من الحركة التمردية إلى المقاومة اليوسفية، ط1، مطبعة الرشيد، تونس، 2001، ص 138، 139.

(48) العربي بلول: المصدر السابق، ص 40 . 41.

(49) المصدر نفسه، ص 41 . 42.

(50) انظر نص التقرير الذي أورده محمد زروال: النمامشة في الثورة، مرجع سابق، ص 379 . 380

(51) في رسالة لمحمود الشريف إلى لجنة التنسيق والتنفيذ يذكر أنه توجه بطلب إلى والي قفصة التونسية

بتاريخ 29 . 6 . 1957 بطلب فيه إعادة الأموال والأسلحة والسيارات التي احتجزت، ولم يحصل منه على

إجابة، انظر نص الرسالة محمد زروال: دور المنطقة السادسة ...، مرجع سابق، ص 74.

(52) محمد زروال: المرجع نفسه، ص 80.

(53) شهادة العربي بلول: المصدر السابق، ص 43 . 44.

صراع جمعية علماء السنة مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

✍ د/ محمد قن

✍ د/ علجية مقيدش

جامعة زيان عاشور الجلفة

مدخل:

لم يتردد الاستعمار الفرنسي منذ البدايات الأولى لاحتلاله الجزائر، في توجيه سهام الهدم إلى العقيدة الإسلامية في نفوس الجزائريين بغرض إسقاط هيبتها والحدّ من تأثيرها. ولتحقيق ذلك شجع دعاة الاستعمار الطرق الصوفية المنحرفة، وقدموها على أساس أنها تمثل الإسلام الصحيح، وأنها الوصية على الدين في هذه البلاد، وأما ما عداها فكله باطل وضلال. وقد استغل الاستعمار السطوة التي كانت لمشايخ الطرق على النفوس، فوجّههم للعمل على إقناع الشعب الجزائري بأن فرنسا قضاء محتّم وقدّر مقدور لا مناص من الرضا به والانضواء تحت لوائه والعمل لصالحه. وأمام تلك الوضعية التي انتهت إليها حال الشعب الجزائري في بداية القرن العشرين، ومن أجل الحفاظ على الهوية الحضارية، تهيأ بعض أبنائه المخلصين الذين نهلوا من منابع الثقافة العربية الإسلامية، وبما نالوه من علوم في تونس ومصر والحجاز والشام، وقاموا بجهود إصلاحية حثيثة للحفاظ على مقومات الشخصية الوطنية للشعب ولل فرد الجزائري، خاصة بعدما فشل المقاومات الشعبية المسلحة.

ومن هؤلاء الشيوخ نذكر صالح بن مهنا القسنطيني (1840-1910م) ⁽¹⁾،

عبد القادر المجاوي (1848-1914م)، مصطفى بن خوجة (1865-1915م)

(2)، حمدان بن أحمد لونيسي (1856-1920م) (3)، عبد الحليم بن سماية (1866-1933م) (4)، المولود بن الموهوب (1866-1939م) (5)، "محمد اطفيش" (1818-1914م) (6)، "محمد السعيد بن زكري" (1851-1914م) (7)، "المولود الزريبي" (8)، وغيرهم من رجال الإصلاح.

وقد كان لتلك الجهود الفردية بعض التأثير والتمهيد لما سيقوم به علماء قادمون تولوا مهمة إصلاح المجتمع الجزائري، أولهم الإمام عبد الحميد بن باديس (1889-1940م)، ثم الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1889-1965م)، الشيخ الطيب العقبي (1890-1960م)، الشيخ مبارك بن محمد الملي (1898-1945م)، الشيخ إبراهيم بيوض (1899-1981م)، الشيخ العربي التبسي (1895-1957م)... إلخ.

ورغم الجهود المبذولة، وإن كان بينها نوع من التناسق والتكامل، إلا أنها كانت جهودا فردية أيضا، مما حتم التنادي لإنشاء جمعية إصلاحية جامعة لشمّل علماء الجزائر وتوحد جهودهم وتنسق حركتهم، فتم إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931، عشية إحتفال المستعمرين بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر، ذلك الاحتفال الذي كان الفرنسيون يريدون منه أن يكون بمثابة الإعلان عن موت الكيان الجزائري وذوبانه المطلق في فرنسا.

رأت الإدارة الفرنسية أن إنشاء الجمعية فرصة لاستقطاب كل علماء الجزائر (9)؛ فقد اشترط مدير الشؤون الأهلية السيد "ميرانت" ضم شيوخ الزوايا الجزائريين في هذه الجمعية، للتخفيف من تشاؤم شيوخ الطرق وأرباب الزوايا، فتسخرهم لأغراضها الخاصة (10)، وقد كان علماء الجزائر مدرّكين لنوايا الإدارة الاستعمارية (11).

في يوم الثلاثاء 17 ذي الحجة 1349هـ، الموافق لـ 5 ماي 1931م، تم بنادي التّرقّي، بالجزائر العاصمة، تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، من قبل عدد من العلماء والمصلحين الجزائريين، الذين هالهم ما آل إليه حال الجزائر وشعبها في ظل الاحتلال الفرنسي، فركزوا على العمل الثقافي والتربوي باعتباره أنجع وسيلة للمقاومة والمحافظة على الهوية والانتماء الحضاري للأمة الجزائرية.

لذلك كان إعلان إنشاء الجمعية ضربة قاصمة وجهها رواد الإصلاح للاستعمار الفرنسي الذي أدرك أن جهوده لم تحقق ما كان يصبو إليه، بل إن تلك الجهود تكاد تذهب أدراج الرياح، إذا ما أُتيح لهذه الجمعية أن تستمر ولعملها أن يثمر وينتشر، ففكر في كيفية المواجهة أو الاحتواء فاقنتع بضرورة توجيه الصراع ما بين أفراد الأمة الواحدة وذلك بإنشاء جمعية منافسة من بعض الجزائريين، يمكن له توجيههم حسب أهدافه ومراميه، فكان تأسيس جمعية علماء السنة 1932. وعليه نتساءل عن ظروف وأبعاد تأسيسها؟ وما هو برنامجها؟ وما مظاهر صراعها مع جمعية العلماء؟

1-التعريف بجمعية علماء السنة

هي جمعية تثقيفية دينية ذات أبعاد سياسية، تأسست بإحاء من الإدارة الاستعمارية الفرنسية ⁽¹²⁾ إلى بعض شيوخ بعض الزوايا، لعرقلة نشاط الجمعية الناشئة سنة 1931 التي فلتت من أيديهم، ففي اجتماع ثاني للجمعية يوم 1932 /05/24، تأكدوا أن الجمعية لا تخدم أغراضهم فابتعدوا عنها، خاصة حينما صرح ابن باديس أن الجمعية: "... ليست جمعية فرد ولا جمعية حزب ولا جمعية مذهب ولا جمعية طريقة، إنما هي جمعية الأمة الجزائرية المسلمة كلها" ⁽¹³⁾. لذلك، انسحب " المولود الحافظي" من الجمعية وترأس معارضة علماء

الطريقة ضدها، وسانده الشيخ "عمر إسماعيل" الذي عقد اجتماعا بالتنسيق مع شيخ الطريقة العليوية "أحمد بن مصطفى"، حتى يفوزوا في انتخاب مجلس إدارة جمعية العلماء. ولكن الشيخ ابن باديس أجل الانتخابات إلى يوم 23 ماي 1932، أين عجز الطرقيون المعارضون عن كسب الأغلبية لصالحهم⁽¹⁴⁾، وعليه فكروا في تأسيس جمعية أخرى⁽¹⁵⁾، باسم جمعية علماء السنة⁽¹⁶⁾؛ التي بدأ الإعداد لها بتوجيه دعوات لشخصيات وعلماء، يبادلونهم نفس الأفكار والمبادئ الصوفية مثل رؤساء الزوايا والموظفين الدينيين المسلمين في الإدارة الحكومية.

أعلن عن تأسيس الجمعية رسميا يوم 15 سبتمبر 1932، وترأسها الشيخ "المولود بن الصديق الحافظي الأزهري"⁽¹⁷⁾ الرجل الذي وصفه "علي مراد" بأنه معقد ومتقلب⁽¹⁸⁾؛ فلم يكن راضيا بصفته عضوا مستشارا في المجلس الإداري للجمعية المنتخب عام 1931، ممثلا وجهة نظر الطرقيين، لذلك اتخذ لواء المعارضة للحركة الإصلاحية.

وما أن جاء يوم الثلاثاء 20 ديسمبر 1932 حتى بدأ الاجتماع العام لتدشين الجمعية الذي وصفته جريدة "الإخلاص"⁽¹⁹⁾ لسان حال الجمعية الجديدة في عددها الخامس تحت عنوان "يوم الثلاثاء جلسة الصباح في الاحتفال والتدشين"، وقدرت الحضور بنحو ثلاثمائة وخمسين مدعوا. وخلال الاجتماع، ألقى الرئيس خطابا بين فيه ظروف نشأة الجمعية وأهدافها وطرق عملها وقانونها الأساسي، وشكر كل من ساهم في إنجاحها خاصة السيد "قارد - Gardes" الوالي العام لمدينة الجزائر والسيد "ميرانت" القائم بشؤون الموظفين مدير الشؤون الأهلية، وشيخ المدينة السيد "برينال - Brunel"⁽²⁰⁾. واتخذت الجمعية من 4 ساحة المسمكة الجزائر، مقرا لها.

2- أهداف جمعية علماء السنة

تتلخص أهداف الجمعية المعلنة فيما يلي:

1- نشر التعليم والثقافة.

2- تمتع هذه الجمعية عن الخوض في الأمور السياسية وعن كل ما يمكن أن يثير الاضطراب بين الفئات الدينية و العصبية.

3- تهدف الجمعية إلى حفظ عقيدة الإسلام وإحياء السنة والتقاليد الدينية ونشر الفضيلة والتمسك بالأخلاق وفقا لما جاء في الكتاب والسنة، وتعاليم المذاهب الأربعة⁽²¹⁾، وأصول الفقه وأصول الدين على عقيدة الأشعرى والتصوف، فضلا عن مساعدة المحتاجين وإنشاء مدارس عربية ونوادي⁽²²⁾. وقد لوحظ أن أهدافها كانت قريبة بعض الشيء من أهداف جمعية العلماء، سوى مبدأ التصوف الذي تعتبره مصدرا من مصادر الأخلاق والدين، وهذا ما يتنافى مع مبادئ جمعية العلماء الإصلاحية.

2- وسائل عمل جمعية علماء السنة

ومن أجل التصدي للحركة الإصلاحية في الجزائر، وما كانت تبثه جرائدها في ذلك الوقت مثل "الشهاب" و "المرصاد"، أصدرت جمعية علماء السنة بتاريخ 14 ديسمبر 1932 جريدة "الجريدة" التي أشرف عليها مباشرة "عمر إسماعيل"⁽²³⁾ و "المولود الحافظي"، وأخذت تهاجم ابن باديس وأنصاره، تساندها في ذلك جريدة "البلاغ الجزائري"⁽²⁴⁾ لسان حال الطريقة العليوية بزعامة أحمد بن مصطفى بن عليوة المستغانمي⁽²⁵⁾

وجهت جريدة "الإخلاص" نداء إلى جميع طلبة العلم في الجزائر للعمل التربوي تحت توجيهها، بعنوان: "إعلام إلى طلبة العلم في كافة أنحاء الوطن"، جاء فيه "إن جمعية علماء السنة تبعث بإعلامها إلى كافة طلبة العلم....، أن

يعرفوها بعناوينهم وأسمائهم الصحيحة لتكون منهم على علم فيتسنى لها استدعاؤهم للقيام بما تحدثه من مشاريع تهييبية" (26).

وعلى غرار نادي الترقى بالعاصمة، أسست الجمعية في 1933 ناد منافسا له باسم "نادي الخلاص" (27) دعت له بعض الشخصيات العلمية للتدريس فيه (28). وبمناسبة تدشينه، وجهت جريدة "الإخلاص" (29) نداء لجميع أتباع وأنصار جمعية السنة جاء فيه: " لقد آن أوان الاجتماع الإداري لجمعية علماء السنة الجزائرية في 13 مارس 1933، وبمناسبة الاجتماع سيقع أيضا... الاحتفال العظيم بتدشين نادي "الإخلاص" الذي يكون مركزا للجمعية ولهذا نحرص كافة أصدقائنا وأنصار مشروعا الخيري الكرام، على اغتنام هذه السانحة... " (30).

اجتمع أعضاء المجلس الإداري لجمعية علماء السنة يوم 09 مارس 1933 بحضور خمسين شخصا، وبعد النقاش انتخب مكتب مكونا من: الرئيس "بلحاج حمو" أستاذ بمدرسة الثعالبية بمدينة الجزائر، نائب الرئيس "علي بومدين" نائب رئيس البلدية، الإداريون: "حمزة عبد القادر"، "كراد خليفة" محامي بمجلس الاستئناف الجزائر، "طيار"، مستشار بلدي بمدينة الجزائر، أميئة المال "آيت سي أحمد سي لعزیز"، "دوار علي".

ولمواصلة نشاطاتها، اجتمع أعضاء جمعية علماء السنة يوم 9 نوفمبر 1933 بقاعة نادي الأخوة بمدينة الجزائر، وتشكل مكتب للجلسة برئاسة الشيخ "الحافظي" الذي افتتح الجلسة، شاكرا الحضور على تلبية الدعوة، ثم اشتكى من سوء تسيير لجان المدن الكبرى بالجزائر وقلة انخراط أعضاء جدد في الجمعية، وضعف الاشتراك في جريدة "الإخلاص"، ثم انتقد سلوك علماء الإصلاح. وبعدها تشكلت لجنة لتجديد مكتب مجلس إدارة الجمعية، الذي تكون من الأعضاء التاليين: الرئيس الشيخ "المولود الحافظي"، نائب الرئيس "حاج حسان

الطرابلسي"، الأمين العام "محمد المهدي"، نائب الأمين العام "أحمد شاذلي"،
 أمين المال "بن قدور"، ونائبه "صدوق محمد"، أما الشيوخ المستشارون فهم
 "ضاوي محمد الشريف" من مدينة أرفون، "حاج محمد بن سيدي حدة" من تيارت،
 "عدة بن تونس" من مستغانم، "حاج العربي التواتي" من غليزان، "جيلاني بن
 عبد الحاكم" من العطاف، "بلقاسم بن قابو" من وهران، "محمد صغير" من
 سطيف، "قدور بن محمد حوجي" ثنية بني عائشة، "سليمان بن محمد" من
 الأغواط، "زواوي العقون" من قسنطينة، "بن الهاشمي بن بكار" من معسكر
 ، "عبد الله بن الجيلاني" من تلمسان، "سطمبولي حاج محمود" من المدية، "حاج
 قاسم بن حاج عيسى" من بئر توتة، "بوبكر أحمد" من زمورة، "بن عمور سيدي
 محمد" من عين ماضي بالأغواط، "محمد صادق العروسي" من تماسين بتقרת
 ، "سي يعقوبي صالح" من سيدي عيسى، "أحمد بن محمد المهدي" من سيدي
 خالد ببسكرة، "علي بوديلمي" من المسيلة، "بن زرقوطة الطاهر"، "بن شعبان
 حاج محمد عكروشي" من قسنطينة، "عبد العزيز بن حاج صدوق" من القالة،
 "العابد" من زاوية الشيخ المختار بأولاد جلال ببسكرة، "قدور سي لعروسي" من
 أولاد الخير، "سعيد ايجا" من اقبو، "ميسوم بن ديدي محمد" من ثنية الأحد، "محمد
 بن بلقاسم" من عين سلطان بسوق اهراس، "بلقاسم بن محمد بن عيسى" من
 الجلفة، "شطبي علي" من معسكر، "قدور أمين" مسؤول مسجد سيدي
 عبدالرحمان بالجزائر، "أحمد بن داود" من بوسعادة، "الهاشمي بن الشيخ مولود"
 من رابلي - عين مران حاليا بالشلف، "محمد سعيد بن عمر" من لافيبيت - بوقاعة
 حاليا، "محمد الفضيل" من فورناسيونال - الأربعاء نايت ايراتن حاليا، "الشيخ
 الحاج خالد" من سيدي بلعباس، "الشيخ علي بن سعيد" من تماسين بتقרת

،"مصطفى بن عزوز" من عين البيضاء ،"حاج بوغاري" من مارينغو - حجوط حاليا ،"الشيخ ربشي" من البليدة .

وبحضور حوالي مائة وخمسين شخصا يوم 14 مارس 1933 بمقر الجمعية، اجتمع أعضاء المجلس الإداري برئاسة الشيخ " المولود الحافضي" (31) الذي شكر الأعضاء المشتركين الجدد، ثم قدم أسماء العناصر التي ستقوم بحملة دعائية داخل البلاد وهما السيدان "اسطمبولي حاج محمود" من المدية، "حاج جيلاني بن عبد الحاكم" من معسكر، ثم طلب من السلطات العمومية الترخيص لهما بأداء مهامهما.

ومن النشاطات التي قدمتها الجمعية أيضا محاضرة الشيخ "المولود الحافضي" بمقر نادي الأخوة يوم 24 أبريل 1933، وحضرها حوالي ثمانين شخصا منهم الدكتور "بلعربي" والوكيل المالي " امبارك علي بن علال"، وركز المحاضر على ضرورة مراعاة المستوى العمري والفكري في تعليم الأفراد في الإسلام.

وحسب تقرير أمني بتاريخ 27 أبريل 1933، قام الشيوخ "المولود الحافضي، اسطمبولي حاج محمود، حاج جيلاني بن عبد الحاكم" بجولات داخل البلاد منها البليدة، الأغواط، وهران، مصحوبا بالشيخين " علي بن سنوسي الشطيبي، نجار محمد". وبتاريخ 3 ماي 1933، قدم الشيخ "الحافضي" سلسلة محاضرات بمدن المدية والبرواقية وقصر البخاري، حث فيها مستمعيه على التربية والوفاق والأمن والهدوء.

وخلال يومي 14-15 مارس 1934، اجتمع أعضاء مجلس إدارة الجمعية بحضور السادة الشيوخ "محمد بلقاسم" من أولاد سلطان، "الشريف" سيدي منصور"، " بن الشيخ ميلود" من منطقة "زابلي - عين مران بولاية الشلف حاليا"،

الوكيل المالي " امبارك علي بن علال " و"غالة ملاح الحاج محمد" أخ الوكيل المالي من تيارت. وبعد النقاش كونوا مكتبا مؤقتا من السادة: الرئيس الشيخ "المولود الحافظي"، "الأمين العام "قدور محمد جاجي"، نائب الأمين العام "الاخضري"، أمين المال "غالة ملاح الحاج محمد". وقد اقترح الشيخ "امبارك علي بن علال" مع بعض الأعضاء، أن يقدم الشيخ "الحافظي" محاضرات كل يوم أحد بنادي "الأخوة"، وأن يؤسس مدرسة حرة بالقلعة للتدريس .

شعر أعضاء جمعية السنة أنهم استنفدوا في صراعهم ضد الإصلاح، كل أسلحتهم وأنهم لم يعودوا قادرين وحدهم على الوقوف في وجه جمعة العلماء التي كانت تنشط بشكل ملحوظ، فوجهوا عبر جريدة "الإخلاص" في شهر ماي 1933 دعوة إلى الوفاق، ولكن جمعية العلماء كانت قد انطلقت في طريق الدعوة الإصلاحية، ولم يكن بإمكانها العودة إلى الوراء والتخلي عن مبادئها.

4- الصراع بين جمعية علماء السنة وجمعية العلماء المسلمين من خلال الجرائد

برز على صفحات جرائد جمعيتي العلماء والسنة صراع محموم، وشهدت السنتان 1932-1933، تراشقا صحفيا عنيفا واتهامات متبادلة بين الفريقين، وصلت إلى حد المهاترات السخيفة والكلمات البذيئة التي ظهرت بصورة رئيسية بين " المرصاد ⁽³²⁾ الإصلاحية التي كان يصدرها محمد عباسه الأخضري من جهة، و" الإخلاص "و" البلاغ "من جهة أخرى ⁽³³⁾ ويبدو أن "الشهاب" اتبعت في ردها على تهجمات الطرقيين، الأسلوب العلمي الرصين.

ولعل احتدام الصراع تطلب نجدات صحفية جديدة، فأصدر مسؤولو جمعية السنة جريدة " المعيار " ⁽³⁴⁾ التي اشتهرت ببذاءتها وسفاهتها، فقابلها المصلحون بجريدة أشد بأسا هي " الجحيم " ⁽³⁵⁾.

ومن المعارك الصحفية ما ورد في جريدة "المعيار" الموالية لجمعية علماء السنة؛ ففي افتتاحية عددها الأول، أن الغاية من صدورها: "... صون الأعراض... لأن عقارب السوء - يقصد الإصلاحيين - لا تكف عن البداية بالعدوان... ولأن هؤلاء الأوباش لا يرجعون... إلا عندما يعرفون أن الأمة تتبعت إلى مساوئهم... " ثم يضيف "ولم يسعنا إزاء ذلك إلا... تكوين جماعة كبيرة تطوعت بالزياد عن شرف الدين وحماته... لأننا نعتقد أننا بعملنا نظهر الوطن الجزائري..." (36).

وفي مقال آخر في جريدة "الإخلاص"، وتحت عنوان "الإصلاح المزعوم وأثره السيئ في الوحدة الجزائرية" (37)، بدأ كاتبه مبينا أن الجزائر كانت متحدة وجاء رجال الإصلاح فقسموها فقال: "مر على هذه الأمة الإسلامية الجزائرية حين من الدهر، كانت فيه محط الوثام والانتلاف، إذ بأناس متشيعين - يقصد الإصلاحيين - يعكرون الصفاء، بدعوى الإصلاح الموهوم". لذلك نشأت جمعية علماء السنة فقال: "... أحس علماء السنة بهذا الويل المحدث بهم.. فأسسوا جمعية علماء السنة" (38).

وبالمقابل نشر الشيخ "محمد العربي التبسي" مقالا بجريدة "السنة النبوية" (39) شهر أبريل 1933، بعنوان "هذه جريدة السنة يا أهل السنة" (40)، جاء فيه: "إني أحمد الله أن أعان جمعية العلماء... على إصدار صحيفة سنوية حقا"، ورجا من الله عز وجل، "أن يضر بها آخرين ألفوا البدع... " ويقصد بهم أتباع جمعية علماء السنة. ثم قدم البديل الشرعي فقال: "إن جمعية العلماء... قد أحيت بإصدارها هذه الصحيفة - جريدة السنة النبوية - لنشر السنة....".

وبعد ذلك أكد على أن جمعية العلماء ذات منهج سني أصيل فقال "... إن جمعية العلماء... تدعو إلى السنة النبوية"، ثم كشف صاحب المقال أن مؤسسي

جمعية علماء السنة هم أتباع للسيد "عمر إسماعيل" الذي وصفه بـ "...الأمي الفاجر المحل للمحرمات..." وعليه فهم "...قد كفروا بتعاليم الدين...". وفي الأخير بين أن سبب تأسيس جمعية علماء السنة هو منافسة جمعية العلماء المسلمين فقال: "إن الداعي لتأسيسها مضارة الجمعية الأولى وإفساد ما عملت..." (41).

وكان الشعر أيضا وسيلة للتنازع بين الفريقين، ومن هذا قصيدة الشاعر "محمد العيد آل خليفة" في العدد الثالث عشر من جريدة "السنة" ألقاها بمناسبة الاجتماع العام السنوي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين بعنوان: "ليس سوى القرآن من حكم"، ومما جاء فيها:

نحن الدعاة إلى الحسنى فما أحد منا بمجتزح للشر مجتزم (42)

وقد ألقى الشيخ "الطيب العقبي" بدوره قصيدة بين فيها أن علماء السنة هم سبب الشقاق فقال:

سبب البلايا كلها قوم تصدوا للرشاد (43)

وبالمقابل نظم شعراء علماء السنة قصائد أشادوا فيها بجمعيتهم وهاجموا علماء جمعية العلماء المسلمين، ومنها قصيدة للشاعر "أحمد الأكل" (44) التي هنا فيها جمعية علماء السنة ولسان حالها جريدة "الإخلاص" فقال:

جمعية "السنة" الزهراء - صاح - لقد قامت على قدم تحارب البدع (45)

كما نظم الشيخ "عمار بن أحمد العطوي المهري" (46) "قصيدة بعنوان "مالك يا مصلحي العصر؟"، انتقد فيها رجال الإصلاح فقال:

مالك يا مصلحي العصر ألا تتقون الله في الشعب الضئيل (47)

وبمناسبة انعقاد المؤتمر الإسلامي يوم 17 جوان 1936، عارضته جمعية علماء السنة وأصدرت بيانا في جريدة "الإخلاص" انتقدت فيه طرق الإعداد للمؤتمر، وركزت على انتزاع جمعية العلماء للشؤون الدينية من أصحابها التقليديين - إشارة إلى علماء السنة (48).

وتواصل صراعها مع الإصلاحيين؛ ففي تقرير مرسل من جمعية علماء السنة بتاريخ 23 جويلية 1936 إلى السيد الأمين العام لشؤون الأهالي بولاية الجزائر، انتقدت فيه سياسة جمعية العلماء، وطالبت بوقف نشاطها في أقرب وقت وطرحت نفسها بالمقابل كبديل عنها. وأوضح التقرير أيضا أن هناك إشاعات حول جمعية علماء السنة، ومنها أن السلطة العمومية الفرنسية تسعى إلى تهميشها وإبعاد أعضائها، مما سيؤثر على علاقة شيوخ الزوايا وموظفي الشؤون الدينية، ونشاط الموظفين الدينيين بالمحاكم مع فرنسا. ولكن جمعية علماء السنة ترى أن ثقة مشايخ الزوايا وموظفي المحاكم بالإدارة الفرنسية، تجعلهم لا يصدقون تلك الإشاعات، بل سيجددون ثقتهم في إدارتهم، وفي الأخير طلبت من الإدارة الفرنسية مساعدات مادية لاستكمال إنجاز مقرها، ودفع تنقلات أعضائها، ومنح تسهيلات لممثليها في أسفارهم وحمايتهم أثناء التجمعات من المغرضين (49).

هكذا حاولت فرنسا، أن تقاوم وتخاصم رجال الإصلاح المنادين بالمشروع البادييسي المقلق لفرنسا، من خلال جماعة السنة، التي أطلقت العنان لجرائدها كي تنتشر الكثير من الاقتراءات على المشروع المجتمعي الذي رسمته جمعية العلماء، وأقلها ما وصف به شيوخها مثل الشيخ بن باديس اسم إبليس، والبشير الإبراهيمي اسم الأعرج؟، وغيرها من الألقاب التي لا تليق بالعلماء البررة، أو حتى أن جمعية العلماء كانت ضد التصوف، في وقت أن الجمعية لها مواقف

واتصالات وارتباطات بأهل الصوفية الحقيقية من جهة ، وحاربت الدروشة والتوسل بالأشخاص والشعوذة وعبادة القبور والأولياء والطرقية المنحرفة من جهة أخرى.

الخاتمة:

من خلال تعرفنا على جمعية علماء السنة وعلى برنامجها وأهدافها يتبين أنها جمعية ولدت لتكون ندا لجمعية العلماء، خاصة وأنها لقيت التشجيع من الإدارة الفرنسية، ولكن محاولة القضاء على مشروع الحركة الإصلاحية في الجزائر أو تشويهه كان مصيره الفشل، ومن أسباب ذلك كون المنهج الباديي وبرنامج الجمعية لقي احتضان الجزائريين.

الهوامش:

(1) صالح بن مهنا (1840-1910): ولد بقسنطينة وتعلم بالزيتونة ثم بالأزهر الشريف، إمام بقسنطينة، حارب البدع.

- سليمان الصيد، صالح بن مهنا القسنطيني، ط1، دار البعث، قسنطينة، 1983.

(2) محمد بن مصطفى بن خوجة (1865-1915): ولد بمدينة الجزائر، مصلح مجدد، تعلم على يد المفتي "علي بن الحفاف" والشيخ "السعيد بن زكري"، كتب بجريدة المبشر (1896 - 1901)، مدرس بجامع السفير بالجزائر، وكيل ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي. - محمد دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج1، ط1، مطبعة التعاونية، دمشق، 1965، ص 128.

(3) حمدان بن أحمد الونيسي (1856-1920): فقيه مُحدث، ولد بقسنطينة، عيّن مدرّساً بالجامع الكبير بقسنطينة (1881-1910)، هاجر إلى الحجاز واستقرّ بالمدينة المنورة، وظلّ مدرّساً للحديث النبويّ حتى وفاته. تتلمذ عليه عبد الحميد بن باديس .

- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 3، ط6، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص ص129-141.

(4) عبد الحليم بن سماية (1866-1933): مصلح جزائري ولد بمدينة الجزائر. درس في مدرسة " الثعالبية ". من مواقفه رفضه التجنيد الإجباري.

- محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج 1، ص 106 وما بعدها.

- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، ص ص149-139.

(5) المولود بن الموهوب (1866-1935): ولد بقسنطينة، أستاذ الدراسات الإسلامية بمدرسة سيدي الكتاني، من أعماله نادي صالح باي، مفتيا للمذهب المالكي سنة 1908، نشر مقالات في جرائد: "كوكب إفريقيا، الصديق، الإقدام".

-Abdelkader Djeghloul , « **La Formation des Intellectuels Algériens Modernes 1880-1930** », In Lettrés Intellectuels et Militants en Algérie 1880-1950, O p u , Alger, 1985.,p13.

(6) محمد بن يوسف بن عيسى بن صالح اطفيش (1818-1914): من علماء وادي ميزاب حيث ولد وتكون، اهتم بقضايا الجزائر والعالم الإسلامي، له 300 مؤلفا في العلوم اللغوية والفقهية والشرعية.

- محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج 1، ص ص 290 - 351.

(7) محمد السعيد بن زكري (1851-1914): ولد بمنطقة القبائل، التحق بزاوية سيدي عبد الرحمان البلولي، درس بزاوية سيدي محمد الشريف ثم درس بالجامع الكبير وجامع سيدي رمضان عام 1896. مفتيا مالكا 1908. من مؤلفاته: "أوضح الدلائل في وجوب إصلاح الزوايا ببلاد القبائل".

- عبد المجيد بن عدة، الخطاب النهضوي في الجزائر، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، 2005، ص 71.

(8) المولود بن محمد بن عمر الزريبي الأزهري (1897-1925): ولد بزرية الوادي قرب بسكرة، حفظ القرآن الكريم ومبادئ اللغة العربية بالكتاتيب، واصل تعليمه بالأزهر الشريف، اشتغل بالتعليم منذ سنة 1920، دعا إلى النهضة، ترأس تحرير جريدة "الصديق". من آثاره: "بدور الإفهام"، وعديد الأشعار.

- محمد ناصر، المقالة الصحفية، مج 2، ص 228.

(9) عبد الكريم بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945، ط1، دار البعث، قسنطينة 1981، ص 101.

(10) Fanny colonna, Savants paysans, Opu , Alger, 1987, p207.

(11) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 3، مرجع سابق، ص 101.

(12) عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي، ج1، مصدر سابق، ص 279.

- عبد الكريم بوالصفصاف، مرجع سابق، ص 200.

(13) النجاح، "الشيخ عبد الحميد بن باديس"، ع 1416، ص 184.

(14) عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي السياسي، ج1، مصدر سابق، ص 261-277.

(15) أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي، مرجع سابق، ص 199.

(16) Anom91-9H46

(17) الحافظي المولود بن الصديق (1880-1948): من مواليد قرية "بوقاعة" قرب مدينة سطيف، تعلم مبادئ العلوم بمسقط رأسه، ثم سافر إلى مصر، حيث أتم دراسته بالأزهر وتحصل على الإجازة العلمية. بدأ

نشاطه الصحفي منذ 1925. من أنصار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ثم أسس جمعية علماء السنة 1932. رئيس تحرير جريدة "الإخلاص". له عدة مقالات في الدين والاجتماع والتعليم من خلال جرائد "الصادق"، "النجاح"، "الشهاب"، "البلاغ". أنظر:

- محمد صالح آيت علجت، الشيخ المولود الحافظي حياته وآثاره، تقديم، محمد الشريف قاهر، منشورات دار الكتب، الجزائر، 1998.

محمد ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية... الجزء الثاني، ص 222-

(18) علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر من 1925- 1945، ترجمة محمد يحياتي، طبعة خاصة، وزارة المجاهدين، دار الحكمة الجزائر، ص 131.

(19) الإخلاص: جريدة علمية دينية إرشادية إخبارية صدرت في 1932/12/14، تحت إشراف "الحافظي" وإدارة "عمر إسماعيل" وتوقفت عام 1933. أنظر:

- محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية، مرجع سابق، ص 125-126.

(19) عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي، ج 1، مصدر سابق، ص ص 279-281.

(20) علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ص 146.

(21) عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي، ج 1، مصدر سابق، ص ص 281، 286.

(22) أحد أعيان العاصمة وأثريائها قام بدور كبير في تأسيس نادي الترقى ماديا، تولى رئاسة اللجنة الدائمة التي وضعت لتأسيس الجمعية وساعده في ذلك محمد المهدي (كاتب) آيت سي أحمد عبد العزيز (أمين المال) ومحمد الزمرلي والحاج عمر العنق (عضوان). للمزيد أنظر:

(23) أحمد مريوش، الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، ط 1، دار هومة، الجزائر، 2007، ص 144.

(24) جريدة كانت تصدر في مستغانم ما بين 1926/1943م، لسان حال الطرق الصوفية وكان يرأس تحريرها "حدوني محمد محي الدين". للمزيد أنظر:

- محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية من 1847 إلى 1939، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص ص 80-83.

(25) علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ص 146.

(26) أنظر المقال في جريدة «الإخلاص»، العدد الصادر بتاريخ 11 ذي القعدة 1351هـ.

(27) أطلق على النادي عدة أسماء منها نادي الأخوة الإسلامية، نادي الرشاد، وأخيرا نادي الإخلاص وهو ما تثبته مذكرات عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون الذي حضر حفل التدشين نيابة عن شيخه "عمار بن العطوي المهري" ونظم قصيدة في مدح النادي. أنظر:

- عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي، ج1، مصدر سابق، ص ص287-288 ها.

(28) نفسه، ص287.

(29) جريدة الإخلاص، ع 12، 08 / 03 / 1933.

(30) يذكر عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون: "أن الجمعية وجهت دعوة خاصة لشيخنا عمار مهري، وقد كان مريضاً، فأوفدني في مكانه، وقد كنت إذ ذاك لازلت طالبا أحضر حلقات دروسه ...، وقد أنشأت بالمناسبة قصيدة في مدح النادي... إن النادي كان اسمه "نادي الإخوة الإسلامية" وهو الاسم الذي ذكرته جريدة "الإخلاص" في العدد17، على خلاف ما ذكر في العدد12، فهل تبدل اسم النادي مرتين من "الرشاد" إلى "الإخلاص" ثم إلى "الإخوة السلامية" ؟

- عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي، ج1، مصدر سابق، ص287.

(31) محمد الصالح آيت علجت، الشيخ المولود الحافظي، مرجع سابق، ص ص26-27.

(32) المرصاد (1931-1933): جريدة دينية أخلاقية ذات غايات إصلاحية سياسية وطنية، اعتنقت مبادئ جمعية العلماء من كتابها محمد الأمين العمودي، تصارعت مع جريدتي "البلاغ الجزائري" و"الإخلاص".

- محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية من 1847 إلى 1939، ص ص124-126.

(33) أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، ج 2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 223.

(34) المعيار: جريدة أدبية إنتقادية فكاهية مديرها "هراس مصطفى". صدرت بتاريخ 20 شعبان 1351هـ موافق ل 12/12/1932، وجعلت شعارا لها قوله تعالى ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ الإنفطار الآيتان: 13-14، وتعني بالأبرار علماء السنة والفجار علماء الإصلاح، ولاحتت علماء جمعية العلماء بأسلوب بذيئ .

- محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية، مرجع سابق، ص ص126-130.

(35) الجحيم: جريدة أسبوعية حرة مستقلة، شعارها "العصى لمن عصا"، صدرت شهر مارس 1933 من طرف الشباب الإصلاحي بقسنطينة، من كتابها محمد السعيد الزاهري، عباسة الأخضر، محمد الأمين العمودي، مفدي زكريا ... الخ .

- محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية، مرجع سابق، ص ص133-134.

(36) المعيار، ع 1، 18/12/1932.

(37) الإخلاص، ع 25، 17 ذى الحجة 1451هـ موافق 09 / 04 / 1933.

(38) عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي، ج1، مصدر سابق، ص ص301-303.

(39) جريدة " السنة النبوية ": أصدرتها جمعية العلماء المسلمين بمدينة قسنطينة صدر عددها الأول في أول مارس 1933 للوقوف أمام جمعية علماء السنة التي كانت قد أصدرت جريدة " الإخلاص " في 19

1932/12/، جريدة "المعيار" في 16/12/1932 للغرض نفسه. وردت جمعية العلماء المسلمين على الجريدة الأخيرة بجريدة "الجحيم"، برز عددها الأول في مارس 1933 بقسنطينة.

- محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية، مرجع سابق، ص ص 130-133.

(40) جريدة "السنة النبوية" ع 2، 22 ذي الحجة 1351هـ الموافق ل 17/04/1933.

(41) عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي، ج 1، مرجع سابق، ص ص 294-297.

(42) نفسه، ص ص 309-311.

(43) الإصلاح، 16 ربيع الثاني، 1348هـ.

(44) أحمد بن يحيى بن أحمد الملقب ب"الأكل" ولد في 1905 بمدينة الجزائر، من طبقة الأشراف. من شيوخه "عبد الحليم سماية"، شاعر وكاتب، له عدة كتب منها "روح السعادة وسر الشهادة في الحسنى وزيادة". أنظر:

- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 7، مرجع سابق، ص ص 169-170.

(45) الإخلاص، ع 5، 14 رمضان 1351هـ الموافق ل 11/01/1933.

(46) عمار بن أحمد العطوي: شاعر، أديب، له اشتغال باللغة والفقه، سكن تلمسان مدة، ودرس العربية. وقد تغزل فيها بقصيدة نشرت في "جريدة الفاروق" في شهر يوليو سنة 1914. أنظر:

- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 234.

(47) المعيار، ع 1، 20 شعبان 1351هـ الموافق ل 18/12/1932.

(48) عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي، ج 2، مصدر سابق، ص ص 11-13.

(49) Anom 91-2I-44 .

الاستراتيجية الدولية لحزب جبهة التحرير الوطني (1954-1962)

د/الحاج صادق

جامعة الجزائر 02

الملخص:

أحدث الاحتلال الفرنسي للجزائر مقاومة برزت على المستوى الداخلي بواسطة الكفاح العسكري والمطالب السياسية، وعلى المستوى الخارجي بواسطة الأبعاد والاتصال بالدول الأجنبية. وفي هذا الصدد، قام حزب جبهة التحرير الوطني مباشرة بعد اندلاع الثورة التحريرية بعدة مساعي باسم الشعب الجزائري لدى الشخصيات والهيئات والمنظمات الدولية، للتعريف بالوضع المأساوي الذي يعيشه هذا الشعب من جراء الاستعمار وبالتعريف بالقضية الجزائرية

الملخص باللغة الفرنسية:

L'occupation française de l'Algérie a été une résistance qui est apparue au niveau interne à travers la lutte militaire et les revendications politiques, et au niveau externe à travers les dimensions et les contacts avec les pays étrangers.

A cet égard, le FLN, immédiatement après la révolution de libération, a tenté à plusieurs reprises au nom du peuple algérien de personnalités, organes et organisations internationaux de définir la situation tragique que vit le peuple suite au colonialisme et à la définition de la cause algérienne.

الكلمات المفتاحية: -جبهة التحرير الوطني-الثورة الجزائرية-الاستراتيجية-النشاط الدبلوماسي-

مقدمة:

كان يتمثل هدف حزب جبهة التحرير الوطني المنبثق من الجناح الراديكالي لحركة الانتصار للحريات الديمقراطية في الاستقلال عن طريق الكفاح المسلح. ولتحقيق ذلك ضلت انشغالاته الكبرى مطابقة للتيار المنبثق عنه، ويتجلى هذا من خلال بيان 1 نوفمبر 1954:

"... وغايتنا في الميدان الخارجي هي:

(1) تدويل القضية الجزائرية

(2) تحقيق وحدة شمال افريقيا في نطاقها الطبيعي العربي الإسلامي

(3) وموقفنا في دائرة ميثاق هيئة الأمم المتحدة هو تأكيد تعاطفنا

وتضامننا الفعال إزاء كل الأمم التي تؤيد كفاحنا التحرري.... ولبلوغ هذه الغاية... ستقوم جبهة التحرير الوطني بعمل خارجي لجعل المشكل الجزائري واقعاً مطروحاً أمام العالم أجمع بتأييد جميع حلفائنا الطبيعيين.

ان انعقاد أول مؤتمر للجبهة (مؤتمر الصومام 20 أوت 1956)

سيؤدي بها إلى تحديد نشاطها على المستوى الدولي مع ابراز خصوصية الجزائر وكفاحها، وهكذا أعتبر برنامج مؤتمر الصومام ضمن أهداف الحزب:

- عزل فرنسا عن الجزائر وعن العالم سياسياً.

- توسيع نطاق الثورة إلى حد جعلها مطابقة للقوانين الدولية.

ومن بين أهدافها على المستوى الخارجي:

- السعي للحصول على أقوى ما يمكن من التأييد المادي، والمعنوي،

والروحي.

- تصعيد تأييد الرأي العام.

- تنمية الاعانة الدبلوماسية بجذب حكومات البلاد التي جعلتها فرنسا في الحياد أو التي لم تطلع اطلاقاً كافياً على الصفة الوطنية لحرب الجزائر، وحمل هذه الحكومات على مناصرة القضية الجزائرية.

لقد لخص أحمد يزيد في التقرير الذي حرره في جويلية 1957 ووجهه إلى المجلس الوطني للثورة الجزائرية، النشاط الدولي لجبهة التحرير الوطني عند اندلاع ثورة التحرير الوطني والمتمثلة في ثلاث نقاط:

- " العمل على اخراج القضية الجزائرية من الإطار الفرنسي.

- جعل القضية الجزائرية في نفس مرتبة القضيتين التونسية والمغربية على المستوى الدولي.

- ابلاغ هيئة الأمم المتحدة بالقضية الجزائرية".

هذا الانشغال الأول المتمثل في إضفاء البعد الدولي للقضية الجزائرية ومن تم اثارة حركة تضامنية واسعة، سيسمح تدريجياً للجبهة بإعداد وتأكيدها سياستها الخارجية.

هذه الأخيرة -وليدة الكفاح والمنفى- ستكون على التوالي ثمرة "الوفد الخارجي للثورة الجزائرية، "قسم الشؤون الخارجية"، وأخيراً، "وزارة الشؤون الخارجية عقب تشكيل الحكومة المؤقتة الجزائرية عام 1958، بدأت هاته الهيئات ذات الطابع الدبلوماسي نشاطها انطلاقاً من العواصم العربية، وبالأخص القاهرة في المرحلة الأولى، ثم تونس التي أصبحت مقر للحكومة المؤقتة ابتداءً من 1958، لكن الهياكل الممثلة للجبهة كانت موزعة على أكثر من 20 بلداً مطلاً على البحر الأبيض المتوسط وعلى أوروبا وأمريكا.

1- من باندونغ إلى هيئة الأمم المتحدة (تدويل القضية الجزائرية)

يمكن اعتبار مؤتمر باندونغ بمثابة شهادة ميلاد لديبلوماسية الجبهة، وبالفعل لقد سجلت الجبهة بحضورها للمؤتمر أول انتصار دولي لها حيث حضرت كملاحظ ضمن وفد مشترك يضم البلدان المغاربية الثلاث، وكانت على اتصال مع 29 بلد أفرو-آسيوي⁽¹⁾ كفيل بمساندة القضية الجزائرية مادياً وسياسياً⁽²⁾. ولقد اتخذ هذا المؤتمر الأفرو آسيوي قراراً بمساندة الجزائر، والمغرب وتونس ويمساندة حقها في إدارة شؤونها واستقلالها. كما التزم " بدعم ملموس لكل الشعوب التي تناضل لأجل استقلالها"، وعلاوة على هذا التأييد، أشارت هذه اللائحة إلى أن الدول المشاركة في باندونغ "تلتزم بتقديم مساعدتها المحسوسة إلى الشعوب المكافحة من أجل استقلالها"⁽³⁾ هذا الدعم فتح الطريق نحو هيئة الأمم المتحدة التي أشعرت رسمياً برسالة مؤرخة في 26 جويلية 1955⁽⁴⁾ موجهة إلى الأمين العام للأمم المتحدة والصادرة من طرف 14 بلداً مشاركاً في مؤتمر باندونغ،⁽⁵⁾ مطالبين بتسجيل "القضية الجزائرية" في جدول أعمال الدورة العاشرة العادية للجمعية العامة.

افتتحت الدورة في سبتمبر 1955 (غداة هجوم جيش التحرير الوطني على الشمال القسنطيني 20 أوت 1955)، وكانت نتيجة النقاش لصالح القضية الجزائرية بـ28 صوتاً ضد 27 صوتاً، فسجلت في جدول الأعمال، وبعد معرفة الوفد الفرنسي للنتيجة، انسحب محتجاً من الجلسة. ولقد وجب انتظار الدورة الحادية عشرة المنعقدة من 12 نوفمبر 1956 إلى 8 مارس 1957 لتناقش فيها القضية الجزائرية لكن ليس ببعدها السياسي والقانوني (الحق في تقرير المصير والاستقلال)، بل ببعدها الإنساني (المعاناة والخسائر البشرية). وأن المشاركين أعربوا بالإجماع عن "أملهم في حل سلمي وديمقراطي" للقضية الجزائرية.

استمرت مناقشة القضية الجزائرية خلال 6 دورات أي من سنة 1955 إلى غاية 1962⁽⁶⁾، طالبت الدورة الأخيرة بالتفاوض "بغرض التوصل إلى حق الشعب في تقرير مصيره والاستقلال في إطار احترام الوحدة والسيادة الإقليمية للجزائر. بعدها، انعقد مؤتمر باندونغ الذي سجل "استيقاظ الشعوب المستعمرة"⁽⁷⁾ ودوى اسم الجزائر في كل الاجتماعات والمؤتمرات والتظاهرات عبر العالم. ولقد كتب العربي بن مهيدي قائلاً: "ان الدبلوماسية الجزائرية ... بدأت من الأخوة الكبيرة والدعم اللامتناهي للشعوب العربية-الآسيوية".

وبالفعل، فإصرار وفعالية النشاط الدبلوماسي للثورة الجزائرية قد حمست الشعوب المتحررة أو تلك التي تناضل في سبيل تحررها، وسأهمت كذلك في رسم معالم حركة تضامنية آفرو-آسيوية قوية.

وإذا كانت فعالية الدبلوماسية الجزائرية قد برزت بالأخص في هيئة الأمم المتحدة⁽⁸⁾ في الفترة الممتدة ما بين عامي 1955-1962، فإن النشاطات الدبلوماسية المتمثلة في المحاضرات والمؤتمرات والتظاهرات الدولية ذات الطابع الاقتصادي، والثقافي، وحتى الرياضي، لم تكن اقل فعالية وأهمية في تدويل القضية الجزائرية.

2- الجزائر المكافحة في المؤتمرات الدولية

ان النشاط الدبلوماسي لجبهة التحرير الوطني في المؤتمرات الافريقية، والعربية، والأفروآسيوية قد ساهم في توسيع مجال تدخلات المبعوثين الجزائريين في الخارج للدفاع عن قضية الجزائر المكافحة.

أ- مؤتمر القاهرة من 26 ديسمبر إلى 1 جانفي 1958

في مؤتمر القاهرة ترسخت المبادئ الكبرى لمؤتمر باندونغ (1955) التي ردها 500 مبعوث يمثلون 44 دولة أفرو-آسيوية، حيث لعبت جبهة التحرير

الوطني الممثلة من طرف محمد لمين دباغين نشاطاً فعالاً في هذا المؤتمر، والذي نصت لائحته المصوت عنها بالإجماع عن: "استقلال الجزائر وفسح المجال للتفاوض مع جبهة التحرير الوطني.

ب- مؤتمر أكر (غانا) 15 أبريل 1958

شكلت الثورة الجزائرية النقطة الأساسية في هذا المؤتمر، الذي عقدته الدول الإفريقية بهدف احياء الذكرى الأولى لاستقلال غانا، الذي قدمت فيه الثورة الجزائرية كمثال للتدعيم والافتداء حيث صوت المشاركون فيه لصالح حق الشعب الجزائري في الاستقلال وتقرير مصيره، كما أجمعوا على بذل "كل الجهود الممكنة من أجل مساعدة الشعب الجزائري" وتشكيل مجموعة افريقية ضمن هيئة الأمم المتحدة، من أجل توحيد العمل لصالح جبهة التحرير الوطني⁽⁹⁾.

ج- مؤتمر طنجة (المغرب) من 27 إلى 30 أبريل 1958

أنعقد هذا المؤتمر الأول بمبادرة من حزب الاستقلال (المغرب الأقصى) من أجل توحيد المغرب العربي وتسيطر الخطوط العريضة بغرض انشاء تجمع جهوي، وقد نصت اللائحة الختامية على "انفراد جبهة التحرير الوطني بتمثيل الجزائر المكافحة وعدم قابلية حقوق الشعب الجزائري للتقادم، كما أقرت على سيادته واستقلاله، ومطالبة بتشكيل حكومة جزائرية...".⁽¹⁰⁾

د- مؤتمر تونس من 17 إلى 20 جوان 1958

أفترض في مؤتمر تونس تتويج الوحدة المغاربية عن طريق تبني الحكومات المعنية للقرارات المتخذة في مؤتمر طنجة،⁽¹¹⁾ لكن الوضع السياسي آنذاك والمتمثل في مجيء دوغول وظهوره على الساحة السياسية الفرنسية، أدى بمسيرى الدول المجاورة إلى تجنب إمكانية امتداد النزاع الجزائري إلى البلدان المغاربية ومن ثم الاصطدام المباشر بفرنسا⁽¹²⁾.

هـ- مؤتمر مونروفا (البييريا) من 4 إلى 8 أوت 1959

جمع هذا المؤتمر الدول الافريقية المستقلة، وانضم وفد الحكومة الجزائرية المؤقتة كعضو رسمي، حيث رُفِر العالم الجزائري إلى جانب رايات البلدان الافريقية المستقلة التسع (9)، فحقّق بذلك انتصارًا على الصعيد الدبلوماسي، ورسخت فعالية الدبلوماسية الافريقية للجزائر المكافحة. (13)

و- مؤتمر القاهرة من 25 إلى 31 مارس 1961

شكلت قضية فصل الصحراء محور مناقشات مؤتمر الشعوب الافريقية، حيث دافع السيد بومنجل ممثل جبهة التحرير الوطني بشدة على قضية وحدة التراب الجزائري. وبهذا الشأن، قرر مؤتمر القاهرة "التدعيم الكامل لموقف الحكومة المؤقتة الجزائرية المتعلق بالصحراء كجزء مكمل للتراب الوطني الجزائري" (14). وعلى العموم، فإن النشاط الدبلوماسي لجبهة التحرير الوطني قد سجل أثناء المؤتمرات الدولية نجاحًا سياسيًا لا يضاهى. وإذا كانت فرنسا الاستعمارية قد فقدت اعتبارها أمام هيئة الأمم المتحدة بسبب عنادها في تطبيق مبدأ الشعوب في تقرير مصيرها على الجزائريين، ففي افريقيا اتهمت بالمناورة تجاه قضية فصل الصحراء.

3- الجزائر المكافحة عبر التظاهرات والتأييدات الدولية

ان الدعم الدبلوماسي الذي اتضحت معالمه من خلال قرارات مختلف المؤتمرات الدولية ذات الطابع السياسي قد تجلّى أيضا في النشاطات ذات الصبغة الثقافية والإنسانية والرياضية. ولقد استغلت المنظمات المنبثقة من جبهة التحرير الوطني (الطلابية، النسوية والنقابية...) مثلها مثل الوفود الخارجية كل الوسائل المتوفرة لوضع حد للاستعمار، حيث أثاروا الرأي العام ونشطوا في الأوساط الدبلوماسية للحصول على الدعم السياسي والمساعدة المادية.

وبهذا، فقد اختلفت أشكال هذا الدعم من التعريف بالمواقف المشتركة المتمثلة في دعم مطالب حزب جبهة التحرير الوطني إلى الاعتراف بممثلي الحكومة الجزائرية المؤقتة إلى غاية إقرار الدول باستقلال الدولة الجزائرية عام 1962. كما تجسد هذا الدعم أيضا عن طريق تنظيم نشاطات ثقافية ورياضية وأيام إعلامية تضامنية، نذكر منها: (15)

- تنديد فدرالية حقوق الانسان بما يجري بالجزائر.
 - زيارة وفد نسائي جزائري للفيتنام في أفريل 1957 حيث التقى بالزعيم هوشي منه في سبتمبر 1957، تلتها زيارة إلى الصين في أكتوبر 1957.
 - نداء اللجنة الدولية للصليب الأحمر (أكتوبر 1957) من أجل مساعدة اللاجئين... وكتابة تقرير حول المحتشدات.
 - اعداد يوم عالمي للتضامن مع الجزائر في 30 مارس 1958 في البلدان الأفرو-آسيوية.
 - تنظيم البلدان الصديقة لأسابيع تضامنية.
 - لقاءات رياضية لفريق كرة القدم لجبهة التحرير الوطني
- وبهذا، فقد ساهمت كل هذه التظاهرات في تدويل القضية الجزائرية وسمحت ببروز حركة تضامنية لصالح نضال الشعب الجزائري (16)، لقد كان الدور الذي لعبه الاعلام أساسيا في تغطية هذه الأحداث وفي توسيع سمعة جبهة التحرير الوطني عبر العالم، وذلك من خلال صحافة الحركة التحررية الوطنية (المجاهد، المقاومة، إذاعة صوت الجزائر المكافحة، وعن طريق وسائل البلدان المتضامنة (صوت العرب، إذاعات وصحف البلدان الصديقة) (17).

4- الاعتراف الدولي بالحكومة الجزائرية المؤقتة

أصبحت جبهة التحرير الوطني تدريجياً الممثل الوحيد والشرعي للشعب الجزائري من خلال حملتها الدبلوماسية الواسعة النطاق وبحضورها في المؤتمرات الدولية الكبرى. فأعلنت بدورها يوم 19 سبتمبر 1958 عن تأسيس حكومة مؤقتة ⁽¹⁸⁾. وفي هذا الشأن صرح فرحات عباس أول رئيس للحكومة المؤقتة: "أن الإعلان الذي وقع باسم شعب يكافح منذ أربعة أعوام في سبيل استقلاله قد بعث الدولة الجزائرية التي ابتلعها الاحتلال الحربي سنة 1830 ومحاها بصفة قاسية ظالمة من الخريطة السياسية للشمال الإفريقي" ⁽¹⁹⁾.

ورغم تواجدها بالمنفى وحرمانها من الفعالية على الإقليم، فقد سجلت الحكومة المؤقتة منذ نشأتها عدة اعترافات منها 17 اعتراف قبل نهاية 1958 ثم ارتفع هذا العدد ليبلغ قبل اتفاقيات ايفيان 25 بلداً. كما اعترف 36 بلداً بالحكومة المؤقتة (عشية الاستقلال) اعتراف واقعي وقانوني.

ولقد اعترفت البلدان الأفرو-آسيوية اعترافاً شرعياً في إطار القانون الدولي بمنحها نفس امتيازات البلدان المستقلة ⁽²⁰⁾، وبالتالي فإن سرعة وازدياد عدد هذه الاعترافات تظهر السمعة التي اكتسبتها الثورة في المحافل الدولية، كما تبين فشل الدبلوماسية الفرنسية في عرقلة حركة تدويل القضية الجزائرية التي سعت إليها جبهة التحرير الوطني.

5- فرنسا وتدويل القضية الجزائرية

لقد أصرت السياسة الفرنسية-منذ بداية النزاع- وتحديداً منذ انعقاد الدورة العاشرة للجمعية العامة للأمم المتحدة على اعتبار القضية الجزائرية على أنها مشكل داخلي. ولكن عن طريق عنادها والوسائل التي كرسها من أجل تشويه واضعاف الثورة، ساعدت (بطريقة غير مباشرة) في تدويل القضية

الجزائرية. ونظرًا لتعدد أزمات النظام السياسي الفرنسي من 1956 إلى 1958 التي سمحت بظهور الجمهورية الفرنسية الخامسة بسبب حرب الجزائر. صوب العال أنظاره بالدرجة الأولى على القضية الجزائرية. وسأحاول فيما يلي تلخيص الوقائع التي ساعدت على اخراج القضية الجزائرية من الإطار الذي حددته لها فرنسا.

- تفتيش بواخر (لاتوس) يوم 16 أكتوبر 1956، (سلوفينيا) يوم 18 جانفي 1958، (ليديس) يوم 8 أبريل 1959

- 22 أكتوبر 1956 اختطاف الطائرة المقلّة لأبرز قادة جبهة التحرير الوطني في الخارج.

وقد كان لهذه العملية صدى أكبر باستقالة كاتب الدولة للشؤون التونسية والمغربية (يوم 25 أكتوبر 1956) وكذا استقالة (دولوكس) سفير فرنسا بتونس يوم 26 أكتوبر 1956⁽²¹⁾.

- العدوان الثلاثي على مصر بسبب قناة السويس الذي شهد فشل القنوات الفرنسية.

- 28 مارس 1957 طلب الجنرال "دولا بولارديار" اعفاءه من مهامه احتجاجًا على تعميم التعذيب تم توقيفه يوم 15 أبريل 1957.

- حوادث 13 ماي 1958 ومجيئ دوغول.

- حوادث ساقية سيدي يوسف يوم 8 فيفري 1958، و"المساعي الحميدة" الأنجلو-أمريكية في مارس 1958.

- مشروع فصل الصحراء.

سأهت فرنسا من خلال هذه الأحداث في تدويل القضية الجزائرية دون قصد ذلك، وبدون أي تدخل مباشر لجبهة التحرير الوطني على المستوى

الإنساني⁽²²⁾ من جهة أخرى، فإن تعميم التعذيب، ومراكز التجمع والمحتشدات، ووضعية اللاجئين... كل هذا، أفقد من سمعة فرنسا على المستوى الدولي، حيث وُجّهت لها أصابع الاتهام.

خاتمة

لقد اتخذت الدبلوماسية كوسيلة سمحت للجزائر بالظهور على الساحة الدولية رغم عدم الاعتراف بها آنذاك كدولة. وهكذا، كانت استراتيجية تدويل القضية المتبناة من طرف حزب جبهة التحرير الوطني منذ اندلاع الثورة في الفاتح من نوفمبر 1954 حاسمة. حيث استعملت عملية التدويل كوسيلة ضغط على فرنسا لإجبارها على التفاوض مع جبهة التحرير الوطني -الحكومة المؤقتة- رغم أن الحكومة الفرنسية كانت تنظر إلى الثورة الجزائرية على أنها تمرد تحركه أيادي خارجية.

وعلى أرض الواقع، أثبتت الثورة الجزائرية حرية نشاطها واستقلالية قراراتها، كما استفادت من تنافس الكتلتين (الشرقية والغربية) لكي تتفرغ كلياً للكفاح. وهكذا، اكتسبت الجزائر المكافحة على الصعيد الداخلي (العسكري) والخارجي (السياسي والإعلامي) سمعة واسعة في العالم ورثتها عنها الجزائر المستقلة، وعليها الآن الحفاظ عليها.

الملاحق:

الملحق 01

كرونولوجيا العمل الدبلوماسي أثناء الثورة

- (1) مؤتمر باندونغ في 18 أبريل 1955 وحضرته الجبهة بصفة مراقب.
- (2) مؤتمر الشعوب الأفرو آسيوية في 26 ديسمبر 1957 في القاهرة، حضرته كعضو عامل جاء فيه ما يلي: "للشعب الجزائري حق مشروع في الاستقلال والسيادة الوطنية".

- (3) مؤتمر أكرا في غانا في 15 أفريل 1958 من نتائجه، دعمه المطلق للجزائر.
 - (4) مؤتمر طنجة في المغرب في 27 أفريل 1958.
 - (5) مؤتمر تونس في 17 جوان 1958 وقد ضم دول المغرب العربي
 - (6) مؤتمر الشعوب الافريقية في أكرا في ديسمبر 1958. وكان رئيس الوفد الجزائري فيه الدكتور فرانتز فانون.
 - (7) مؤتمر الطلبة الأفارقة في تونس في 01 أوت 1959.
 - (8) مؤتمر مونروfia (ليبيريا) في 4 أوت 1959. شارك الوفد الجزائري بصفة رسمية، ورفع العلم الجزائري خلال أعمال المؤتمر إلى جانب أعلام الدول الأخرى.
 - (9) مؤتمر الشعوب الافريقية بتونس في 25 جانفي 1960.
 - (10) مؤتمر تضامن الشعوب الأفرو آسيوية في (كوناكري) في 11 أفريل 1960، أوصى جميع الحكومات في العالم بالاعتراف رسمياً بالحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية.
 - (11) مؤتمر أديس أبابا في 1960، حيث رفع العلم الجزائري على مبنى برلمان اثيوبيا رغم أن هذه الأخيرة لم تعترف بعد بالحكومة المؤقتة.
 - (12) مؤتمر وزراء الخارجية الأفارقة في ليوبولدفيل في 25 أوت 1960 لدراسة قضية الكونغو.
 - (13) مؤتمر القمة الافريقية بالدار البيضاء بالمغرب في 4 جانفي 1961.
 - (14) مؤتمر دول عدم الانحياز في بلغراد في 1 ديسمبر 1961.
 - (15) مؤتمر لاجوس (نيجيريا) في 24 جانفي 1962.
- بالإضافة إلى هذه المؤتمرات كانت الثورة الجزائرية ممثلة في أعمال منظمة الأمم المتحدة كلم نوقشت فيها القضية الجزائرية، فكان الوفد الجزائري يحضر بعض المداولات إذا ما دعي إلى ذلك من طرف المنظمة. وفي غير هذه الأحوال، كان الوفد الجزائري يندمج عادة في أحد الوفود العربية. وفيما يلي بيان عن دورات الأمم المتحدة الخاصة بالجزائر من عام 1956 إلى عام 1961:

- 1) الدورة العاشرة (سبتمبر-نوفمبر 1956).
قررت الجمعية العامة تسجيل القضية الجزائرية على جدول أعمال للمرة الأولى وذلك يوم 30 سبتمبر 1956، وكانت النتيجة حصولها على 23 صوتاً ضد 27 صوتاً.
- 2) الدورة الحدية عشر (جانفي-فيفري 1957).
تبنت الجمعية العامة يوم 15 فيفري توصية بالبحث عن حل سلمي وديمقراطي وعادل وفقاً لمبادئ هيئة الأمم المتحدة.
- 3) الدورة الثانية عشر (13 ديسمبر 1957).
تقديم توصية مشابهة في نصها ومضمونها للتوصية السابقة.
- 4) الدورة الثالثة عشر (9 ديسمبر 1958).
قدمت توصية من طرف الدول الأفروآسيوية، تنص على الاعتراف بحق الشعب الجزائري في تقرير المصير والمطالبة بإجراء مفاوضات بين الطرفين.
وحصلت هذه التوصية على 35 صوتاً عوضاً عن 36 صوتاً، لتصبح قابلة للتصديق.
- 5) الدورة الرابعة عشر (سبتمبر-ديسمبر 1959).
قدم المندوب الباكستاني بالنيابة عن الكتلة الأفروآسيوية (22 دولة) قراراً معتدلاً: "يستعجل الطرفين المعنيين للدخول في محادثات لتقرير البدء بأسرع ما يمكن في تنفيذ حق الشعب الجزائري في تقرير مصيره، بما في ذلك شروط وقف إطلاق النار".
- 6) الدورة الخامسة عشر (ديسمبر 1960).
اتفقت مجموع الدول الأفروآسيوية على نص مشروع تضمن النقاط التالية:
أ) الاعتراف بحق الشعب الجزائري في تقرير المصير والاستقلال.
ب) تطبيق حق تقرير المصير بطريقة عادلة واحترام الوحدة الترابية للجزائر.
ج) قيام الأمم المتحدة بالإشراف على تطبيق ما نص عليه هذا المشروع.

(د) اجراء استفتاء في الجزائر وقيام الأمم المتحدة بتنظيمه والاشراف عليه مما يسمح للشعب الجزائري بتقرير مصيره بنفسه، وقد حظي المشروع على 63 صوتاً ضد 8 وغياب 27 من الاقتراع.

(7) الدورة السادسة عشر (نوفمبر-ديسمبر 1961).

وافقت الجمعية العامة بأغلبية 62 صوتاً وامتناع 38 عن التصويت على لائحة اللجنة السياسية التي تطلب من الحكومة الفرنسية والحكومة الجزائرية المؤقتة استئناف المفاوضات، وذلك من أجل تطبيق حق تقرير المصير واستقلال شعب الجزائر في إطار الوحدة الترابية للجزائر.

*- نتائج العمل الدبلوماسي:

- عزل الاستعمار الفرنسي في جميع الميادين.

- كسب أصدقاء جدد.

- كسب الاعتراف بالثورة الجزائرية أولاً. ثم الحكومة المؤقتة ثانياً، فالاعتراف بالدولة الجزائرية ثالثاً.

الملحق 02

مذكرة جبهة التحرير إلى هيئة الأمم المتحدة (نيويورك في 12 نوفمبر

1956) (23)

إلى رئيس الدورة الحادية عشر للجمعية العمومية لهيئة الأمم المتحدة أشرف بتبليغكم في هاته الرسالة بأمر من جبهة التحرير الوطني، التي تمثلها المذكرة المتعلقة بإدراج القضية الجزائري في جدول أعمال الدورة الحادية عشر والذي قدمته يوم غرة نوفمبر 1956.

والممثلون القارون لدول الأفغان والمملكة العربية السعودية والأردن ولبنان وليبيا وأندونيسيا والعراق وبرمانيا وسيلان ومصر وباكستان والفلبين وسوريا واليمن. عن وفد جبهة التحرير الوطني (محمد يزيد)

الهوامش:

- (1) 29 بلدًا أي نصف سكان العلم وبالتحديد مليار ونصف مليار.
- (2) Grimant Nicole, **La politique extérieure de L'Algérie**, Ed, Karthala, Paris, 1984, p135.
- (3) EL Moudjahid, n 15, Janvier 1958.
- (4) وثيقة A2924 add1 ويجب الإشارة إلى أن رسالة مؤرخة في 5 جانف قد أرسلت إلى مجلس الأمن من طرف ممثل العربية السعودية في هيئة الأمم المتحدة مثيرة الانتباه إلى خطورة الوضع في الجزائر هذه الرسالة لم تتلق أي رد.
- (5) هذه البلدان هي: أفغانستان، العربية السعودية، برمانيا، مصر، الهند، أندونيسيا، العراق، إيران، لبنان، ليبيريا، باكستان، سوريا، تايلندا، اليمن
- (6) أنظر: الملحق رقم 1
- (7) Guillard Odette, **Bandung et le réveil des peuples colonisés**, Paris, PUF, 1976, p128.
- (8) لقد أصبحت هيئة الأمم المتحدة منبرًا لجبهة التحرير الوطني إذ أنه يتدخل بطريقة مباشرة- عبر ممثلي الدول الأفرو-آسيوية وخاصة سوريا، المغرب، تونس.
- (9) EL Moudjahid, n 23, 5 Mai 1958, t 1, p444.
- (10) EL Moudjahid, n 23, 5 Mai 1958, t 1, pp437-438.
- (11) EL Moudjahid, n 26, 4 Juillet 1958, p516.
- (12) Procès-verbaux de la conférence In Harbi Med, **Les archives de la révolution algérienne**, op, pp414-426.
- (13) EL Moudjahid, n 48, 17 Aout 1959, p516.
- (14) EL Moudjahid, n 79, 15 Avril 1961, pp448-449.
- (15) عبد الرحمان الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، الجزء الرابع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995م، ص482.
- (16) المرجع نفسه، ص484.
- (17) المرجع نفسه، ص491.
- (18) Mameri Khalfa, **Les nation unies face à la question Algérienne 1954-1962**, p105.
- (19) المجاهد، العدد 30، 10 أكتوبر 1959.
- (20) Abdelmadjid Belkharoubi, **La naissance et la Reconnaissance de la République Algérienne**, Bruxelles, éd, Bruyant, 1972.
- (21) Malek bennabi, **L'Afro-asiatisme**, SEC, Alger, 1992, p125.
- (22) Michel Salinas, **L'Algérie au parlement 1958-1962**, Ed, Privat, Toulouse, 1987, p45.
- (23) صحيفة المقاومة الجزائرية، العدد الثالث، بتاريخ 3 ديسمبر 19.

فهرس الموضوعات

فهرس الجزء الأول

الصفحة

- كلمة مدير مخبر الدراسات والبحث في الثورة الجزائرية
أ. د / عبد الله مقلاتي - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة..... 04
- تقديم الكتاب
أ/ حفيظة لعياضي - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة..... 06

قسم الانطباعات والذكريات عن المرحوم

- المرحوم الأستاذ الدكتور: محمد الصغير غانم المجاهد، الباحث المؤرخ الإنسان
كلم بقلم تلميذه: الأستاذ الدكتور عبد الحميد عمران- جامعة محمد بوضياف بالمسيلة..... 11
- كلمة الدكتور جمال مسرحي: إلى معلّمي الراحل الأستاذ الدكتور محمد الصغير غانم
كهد/ جمال مسرحي -جامعة الحاج لخضر- باتنة..... 17
- غانم الأحماد
- كهد أ/ السعيد مثردي -جامعة حمة لخضر- وادي سوف..... 22

دراسات في التاريخ القديم

- مساهمة الأستاذ الدكتور محمد الصغير غانم في كتابة تاريخ الجزائر القديم
كهد أ.د/ بلعربي خالد -جامعة سيدي بلعباس..... 27
- محمد الصغير غانم المسار العلمي والإنتاج الفكري
كهد أ.د/ محمد يعيش
- كهد أ. سلامي هجير -جامعة محمد بوضياف بالمسيلة..... 42
- العالم الميغالييتية بمنطقتي قصر العازب وعين خروبة (غرب قالمة) دراسة وصفية تنميطية
كهد/ هامل سهام -جامعة أبي بكر بلقايد- تلمسان..... 55
- سكان المغرب القديم من خلال المصادر الأثرية المصرية
كهد أ/ محمد إبراهيمي -جامعة المدية..... 79

- أوائل السفن الفينيقية: الرحلات البحرية نحو الحوض الغربي للبحر المتوسط
 115 كهد/أ. د/ إبتهاال عادل إبراهيم- جامعة كركوك- العراق
 ملامح من جغرافية وتاريخ المغرب القديم في الفترة ما بين القرنين 12 - 9 قبل الميلاد
 136 كهد/ د/ حليم سرحان -جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
 النقوش النوميديّة في بلاد المغرب القديم
 157 كهد/أ. حفيفة لعياضي -جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
 من رموز التلاحم والوحدة في التاريخ الجزائري القديم الملك سيفاقس:؟-202 ق.م
 نموذجاً
 171 كهد/ د/ جمال مسرحي -جامعة الحاج لخضر- باتنة.
 العلاقات العسكرية بين فينيقيا ومصر الفرعونية قديماً
 184 كهد/أ.خير عامر -جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
 التعليم والمكتبات في مصر الفرعونية والعراق القديم "دراسة تحليلية"
 كهد/ د/ إبراهيم مرزقلال
 199 كهد/ د/ سمير العيداني -جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.

دراسات في التاريخ الوسيط

- قراءة في معايير دراسة بحوث التاريخ الإسلامي الوسيط
 222 كهد/ محمد عيساوي -جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
 تجلياتُ الفتنِ وتركائِها أيام خلافة علي بن أبي طالب 35 - 40 هـ
 235 كهد. عبد العزيز شاكلي -جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
 علاقة المسلمين بالنصارى في بلاد المغرب عشية الفتوحات الإسلامية (قراءة في
 المواجهات بين الإسلام والمسيحية)
 249 كهد/أ. عبد القادر شريف -جامعة الجزائر 02.

- أثر الفتح الإسلامي في الحراك والعصبيات القبلية بالمغرب الأوسط
 259 كـهـ أ/ مصطفى بن عريب - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
- الزندقة في بلاد المغرب النبوة في برغواطة بين الحقيقة والادعاء
 276 كـهـ د/ طارق بن زاوي - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
- آثار قلعة بني حماد رمز الهوية وبوابة التاريخ
 كـهـ د / مرزوق بته
- عبد المالك بوقزولة - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
 289 كـهـ د/ عبد المالك بوقزولة - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
- الصناعات والحرف في إقليم الزاب خلال العصر الوسيط من القرن الثاني إلى القرن
 الخامس هجري - الثامن إلى الحادي عشر ميلادي (2-5هـ/8-11م)
 302 كـهـ د/ أسامة الطيب جعيل - جامعة الجزائر 02.
- دراسة تحليلية لشاهد قبر الفقيه ابن عمر أحمد بن سعدي المالكي
 319 كـهـ د/ محمد موشموش - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.

فهرس الجزء الثاني

- كلمة مدير مخبر الدراسات والبحث في الثورة الجزائرية
 04 أ. د / عبد الله مقلاتي - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
- تقديم الكتاب
 06 أ/ حفيظة لعياضي - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
- الفندقة والفنادق بالمغرب الأوسط في العهد الزياني (ق7هـ-9هـ/13-15م)
 10 كـهـ د/ بصديق عبد الكريم - جامعة احمد بن بلة، وهران 01.
- نكبة عبد الواحد الونشريسي مع السلاطين السعديين
 28 كـهـ أ/ الصالح بن سالم - جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة.
- خطة الوثائق السلطانية في الأندلس
 43 كـهـ د/ عبد السلام همال - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.

- التسامح الديني في الأندلس بين معطيات التصوص المصدريّة، ونظريّ المُجحفين
والنُصفين من المؤرّخين الأُجانب والمُستشرقين (422-897هـ/1031-1492)
كـهـ/أ/ محمد عيساوة - جامعة باجي مختار - عناية..... 82

دراسات في التاريخ الحديث والمعاصر

- التصوف الجزائري مصدر إشعاع وتواصل في نشر الدعوة والإصلاح بإفريقيا جنوب
الصحراء الطريقة القادرية أنموذجا
كـهـ/أ/ الطاهر خالد - جامعة الجزائر 02..... 106
- الأصول الشريفة للعائلة المقرانية والحياة العلمية والثقافية بقلعة بني عباس خلال
القرن 10 هـ/16
كـهـ/أ/ نبيل بومولة - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة..... 138
- الأطروحة البربرية وموقف الحركة الوطنية الجزائرية منها
كـهـ/د/ فتح الدين بن أزرو - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة..... 152
- مبارك الملي ودوره في حركة الإصلاح العقدي بالجزائر من خلال رسالة
"الشرك ومظاهره"
كـهـ/أ/د/ محمد السعيد قاصري - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة..... 167
- النشاط التعليمي والإصلاحي للشّيخ محمد خير الدين إبان الاحتلال الفرنسي
كـهـ/د/ خالد حموم - جامعة محمد لين دباغين سطيف 02..... 198
- رؤية تيار النخبة للهوية الوطنية أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر
كـهـ/ / مجيد مسعودي - جامعة بومرداس - احمد بوقرة..... 217
- الدعاية الألمانية في الجزائر خلال الحرب العالمية الأولى (1914 - 1918م) ورد فعل
الاستعمار الفرنسي
كـهـ/د/ سامية يعيش - المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة..... 239

السلطة العثمانية في الجزائر ومسألة توظيف الجانب الديني

- كـ.أ. د/ حميدي أبوبكر الصديق
259 كـ.أ/ محمد علي مساعد-جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
مبدأ التسامح الديني والتعايش السلمي في فكر الإمام عبد الحميد بن باديس قراءة
لحوادث قسنطينة أوت 1934م
- 268 كـ.أ/ أمال معوشي -جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
الشهيد الطالب العربي قمودي ودوره في قيادة الثورة الجزائرية بمنطقة وادي سوف
والحدود الشرقية 1955-1957م
- 287 كـ.أ. د / عبد الله مقلاتي -جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
صراع جمعية علماء السنة مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين
كـ.د/ محمد فن
- 310 كـ.د/ علجية مقيدش - جامعة زيان عاشور - الجلفة
الاستراتيجية الدولية لحزب جبهة التحرير الوطني (1954-1962)
- 327 كـ.د/ الحاج صادق جامعة الجزائر2.